

## Las filosofías en la independencia\*

*Delfín Ignacio Grueso, Ph.D\*\**

### **Resumen:**

Este ensayo analiza las influencias filosóficas de diverso origen que pudieron haber contribuido al proceso ideológico de la Independencia. También explica la diferencia entre el contacto que pudieron tener los dirigentes criollos con corrientes del pensamiento político y su aplicación a la situación hispanoamericana; de igual manera, subraya el peso de la tradición religiosa católica sobre los dirigentes de la primera etapa republicana.

### **Palabras clave**

Filosofías, Independencia, Reformas borbónicas, Ilustración, Catolicismo, Liberalismo.

### **Abstract**

This essay analyzes the philosophical influences of diverse origin that could have contributed to the ideological process of the Independence. It also explains the difference between the contact that could have the Creole leaders with the trends of the political thought and his application to the Spanish-American situation; of equal way, it underlines the weight of the religious catholic tradition on the leaders of the first republican stage.

### **Key words**

Philosophies, Independence, Borbonic Reforms, Illustration, Catholicism, liberalism.

### **Introducción**

Como suele ocurrir con toda conmemoración, ésta, la del Bicentenario de la independencia de las colonias americanas, suscitará una discusión sobre su verdadera naturaleza y alcance, uno de cuyos aspectos claves será el tipo de mentalidad que la presidió porque -se supone- por muy conservadora que la independencia haya sido en materia de transformaciones profundas, sin una nueva mentalidad ella no hubiera sido posible. Ese cambio de mentalidad tendría que haber puesto en cuestión, al menos parcialmente, los valores y jerarquías propios del periodo colonial. Eso nos lo han enseñado en la clase de historia, como también nos han enseñado a ligar la génesis de esa nueva mentalidad a los cambios en las relaciones de poder que se dieron a ambos lados del océano a fines del siglo XVIII y con los desarrollos científicos y novedades culturales y, entre ellas, las nuevas filosofías europeas.

Ahora bien, en relación con las filosofías, la versión dominante es aquella que liga nuestra independencia con el pensamiento de algunos filósofos británicos y, sobre

---

\* Artículo tipo 2, según clasificación de Colciencias.

\*\* Sociólogo y Licenciado en Filosofía, Universidad del Valle; Magister en Filosofía, Universidad del Valle. Ph. D en Filosofía, Indiana University. Profesor del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.. E-mail: [dgrueso@univalle.edu.co](mailto:dgrueso@univalle.edu.co)

todo, del Enciclopedismo francés, especialmente de Montesquieu y Rousseau. Se supone que las élites criollas que lideraron el proceso independentista leyeron esos autores y ellos alimentaron ideológicamente sus reclamos y aspiraciones. Según esta lectura canónica, estas filosofías habrían puesto en contacto, en términos intelectuales, a nuestros próceres con la Modernidad europea, abriéndolos a algo que les negaba la educación hispana. Eso se corresponde con un supuesto muy arraigado en nuestra historia patria: que para ese momento España era el atraso y Francia y el resto de Europa la modernidad. Eso hace creíble la idea de que, cuando los criollos conocen las ideas francesas y, en general, modernas, se inflan de deseos de libertad e igualdad, y deciden independizarse de España.

Sin duda, esta versión canónica de nuestra independencia y sus causas filosóficas será puesta sobre el tapete, una vez más, a partir de esta conmemoración y una fuerte corriente historiográfica parece proveer elementos suficientes para refutarla o, al menos, para matizarla. En tanto éste sea un tema de discusión, la pregunta será qué tan real fue el conocimiento de las filosofías en nuestro medio y, si lo hubo, qué tanto influyeron ellas en el perfil ideológico de la emancipación. “De las filosofías”, porque lo que está sobre el tapete también es la cuestión de si fueron sólo las filosofías modernizantes europeas las que aquí influyeron -si de verdad lo hicieron- o si también jugaron un papel, como alguna historiografía tiende a enfatizar, desarrollos filosóficos propiamente españoles que tuvieron cierta difusión en América, especialmente a fines del siglo XVIII. Ahora bien, siendo éstas el tipo de cuestiones que corresponde a los historiadores dilucidar, todo lo que yo puedo hacer aquí, en mi condición de no-historiador, es avanzar en algunas precisiones desde el campo de la filosofía, en principio queriendo contribuir a la cuestión en general de la influencia filosófica en el proceso, aclarando un poco lo que son la naturaleza de la filosofía como empresa intelectual y su relación con los procesos históricos para, a partir de ello, y no sin cierta osadía, intentar decir algo con relación a las dos versiones sobre la influencia de la filosofía en el proceso independentista que acabo de mencionar: la canónica y la que contempla la posibilidad de una influencia filosófica española.

Las precisiones sobre la naturaleza intelectual de la filosofía y su relación con los procesos históricos están más directamente orientadas a esa dimensión o tipo de filosofía que algunos llamamos *filosofía política*. ¿Se inspira ella en los cambios políticos o los determina? Esa pregunta habría que hacerla pensando, primero, en las sociedades en cuya vida académica, cultural y hasta política tiene la filosofía un espacio ganado y donde, además, se la cultiva. Y la respuesta sería un tanto distinta en cuanto la orientemos a otras, como las de las colonias americanas, donde la filosofía no se había desarrollado, excepto quizás como tardío e incompleto aprendizaje de lo que fue la escolástica española en el ambiente propio de la Contrarreforma. Porque necesariamente otro tiene que ser el acopio que aquí se podría hacer de filosofías, bien distintas a esa escolástica, que llegaron de la misma España o del resto de Europa a fines del siglo XVIII.

Las tesis a las que ya he hecho referencia<sup>1</sup>, se han venido enfrentando en el campo historiográfico, teniendo cada una en la otra a su detractora natural. Ellas no disputan ya sobre si hubo o no influencia de la filosofía, sino sobre cuáles fueron las filosofías que aquí influyeron. Una, la de la versión canónica, le adjudica ese rol a las filosofías políticas más modernizantes; aquellas del Enciclopedismo francés y del liberalismo inglés. La otra se lo otorga a filosofías españolas, bien sea a la filosofía neotomista de Francisco Suárez y su influjo sobre el nuevo pensamiento jurídico español de los siglos XVI y XVII, o a lo que sería la muy peculiar versión española de la *Ilustración* que vivió el resto de Europa; un experimento exclusivamente peninsular, capaz de articular el nuevo conocimiento naturalista, matemático y físico con el más ortodoxo catolicismo, produciendo una filosofía que se extendió, a través de reformas educativas, a las colonias americanas. La primera tesis centra su mirada en una filosofía más ortodoxamente política, aquella de Rousseau, Locke o Montesquieu, en tanto que la segunda dirige la suya a una filosofía naturalista y católica a la vez, uniformada por el espíritu de la Contrarreforma. Si la *Ilustración* ortodoxa, la que identificamos con ciertos desarrollos filosóficos franceses, con ecos alemanes (Kant, por ejemplo) y escoceses (Hume, Smith), fue ante todo emancipatoria, el neotomismo de los siglos XVI y XVII, no por menos emancipatorio, tuvo menos que decir frente a lo ético y lo político y la *Ilustración española* del siglo XVIII, no por católica fue menos progresista en materia científica y en reformas educativas. Esto usualmente es olvidado, cuando se quiere dejar en pie la primera tesis, que liga progreso a anticlericalismo. La verdad, sin embargo, es que a través de la educación y de expediciones científicas en principio destinadas a conocer mejor las colonias para optimizar la explotación de sus recursos, también la filosofía española ayudó a configurar un nuevo criollo, capaz de conectarse intelectualmente, con criterio todavía hispano, con lo que llegaba del mundo extra-español.

---

<sup>1</sup> Con relación a las tendencias historiográficas sobre las influencias intelectuales en los procesos independentistas de América, Francisco Colom destaca tres grandes líneas, en primer lugar, está la que podríamos llamar *lectura modernizante*: La historiografía liberal del siglo XIX intentó dignificar intelectualmente los orígenes de (cierto teleologismo que pone la nación al inicio del proceso que justamente la construye) atribuyéndole una concomitancia de propósitos y valores políticos con la Revolución Francesa y con la Ilustración, en general. En segundo lugar está la que él llama *tradición norteamericana*, una tradición historiográfica que defendió la posibilidad de concebir una *civilización americana* cuya adecuada comprensión necesitaba trascender los enfoques puramente nacionales. Según esta línea, el impulso de las revoluciones hispánicas no sería enteramente endógeno ni importado de Francia, sino fruto más bien de la prolongación meridional y anticolonialista de lo que Robert Palmer bautizó como *la edad de la revolución democrática*. Finalmente la *tradición hispánica*, “una corriente historiográfica hispanófila de talante más conservador puso todo su empeño en reivindicar en esos mismos procesos el trasfondo de una vía hispánica a la modernidad caracterizada por el catolicismo como eje de vertebración cultural y por la raigambre ibérica de sus concepciones políticas y sociales. Las ideas de la insurrección hispanoamericana habrían venido así de Salamanca, no de París, Londres o Ginebra, y la intención del movimiento independentista no habría sido otra que la de resturar el papel de la Iglesia y de la religión erosionado por las funestas ideas ilustradas”. Francisco Colom, “El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Hispánica”, *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispano*, edición al cuidado de Colom- González, F. (2005). Madrid: Iberoamericana-Vervuert. Pp. 23-24.

Quienes sostienen la primera tesis, pueden exhibirnos figuras como Camilo Torres, Antonio Nariño y Simón Bolívar, cuya recepción filosófica, especialmente de literatura francesa, va a menudo ligada a un espíritu modernizante y anticlerical, con una más directa apropiación de la misma en términos ideológicos. Una figura emblemática para la segunda tesis es Francisco José de Caldas; alguien que termina involucrado en conspiraciones a partir de una primaria vinculación con aspectos más ortodoxamente científicos, conciliables, además, con su más fuerte ortodoxia católica. La figura de Caldas, por otra parte, parece haberse repetido a lo largo de la América española, a finales del siglo XVIII, en un nuevo tipo de intelectual impregnado de una moral civil que José María Portillo ha denominado *el ciudadano católico* (Rodríguez, 2005, p. 53) y que Margarita Eva Rodríguez describe como un sujeto a “favor de la felicidad pública y que rechaza tanto la escolástica como los saberes abstractos, a favor de un cultivo de las ciencias útiles, el fomento de las instituciones benéficas, el descubrimiento y explotación de las riquezas del territorio, el avance de la industria, la agricultura o el comercio” (p. 53).

Sobre todo esto volveré después. Antes debo, como anuncié, ocuparme brevemente de las condiciones de desarrollo de la filosofía política y de su impacto sobre los acontecimientos políticos en medios tan cultural y políticamente diferenciados como Francia y el resto de Europa, por un lado, y la España portaestandarte de la Contrarreforma y sus colonias americanas, por el otro.

## **1. El alcance de las ideas filosóficas sobre los procesos políticos**

Como aspecto específico, la filosofía política es tan antigua como la más clásica filosofía occidental. Platón y Aristóteles, grandes sistematizadores de lo que podríamos llamar la dimensión teórica de la filosofía, le dedicaron otro tanto en su filosofar a la filosofía práctica; eso que ahora llamamos ética, teoría política y teoría social y constitucional. Y lo hicieron porque entendieron, ante todo, que lo que vale en el campo teórico como verdad no necesariamente sirve para las inquietudes prácticas; aquellas de cómo hemos de vivir la vida, según nuestra condición humana, y cómo hemos de tramitar las diferencias para hacer posible la vida en común. Lo que más específicamente llamamos filosofía política se desarrolló en la tradición occidental de tres modos, no necesariamente separables en cada pensador: uno comprensivo-descriptivo, y otro crítico-normativo. Así, en diferentes épocas y con diferentes énfasis, los filósofos encararon los problemas relacionados con la vida en común, las relaciones de poder y los ideales de emancipación frente a formas de dominación moralmente inaceptables. Pero ¿qué tuvo que ver la filosofía política, en cada momento, con los procesos sociales y políticos?

Más y menos de lo que la gente cree. Para comenzar, no es cierto que las filosofías antecedan siempre a los cambios o a los procesos, inspirándolos. El nuevo orden burgués no tuvo que esperar a que llegara Locke para asentar, sobre nuevos valores, la convivencia social, ni las guerras religiosas tuvieron que esperar su *Carta sobre la tolerancia* para apaciguarse. En estos casos, como en

muchos otros, los filósofos no inspiran los cambios sociales; más bien los legitiman *a posteriori*, dándole sentido a lo que ya es un hecho social o un nuevo orden político. En este sentido, parece haber tenido razón Hegel al declarar que la filosofía siempre llega tarde a los hechos cumplidos y no tiene gran cosa que hacer en materia de adivinar o imponer el futuro. La filosofía, como el búho de Minerva, “levanta su vuelo cuando cae el crepúsculo”.

Esto no quiere decir que los filósofos no aspiren a cambiar las cosas y a influir en la política. Por el contrario, desde Platón hasta Marx, los filósofos se han creído con derecho a enseñarle a los gobernantes a gobernar y a los políticos, en general, a hacer política y hasta un hombre tan pragmático como Maquiavelo, que sí sabía cómo se hace la política, escribió un libro para que un exitoso hombre de acción lo pusiera en práctica. Un libro que el interesado no leyó. A esta tendencia la llamamos el 'Síndrome de Platón': querer someter el mundo político a la verdad filosófica. Y la inaugura, hasta donde sabemos, Platón, quien escribió un libro sobre la república perfecta y se lo dio al tirano de Siracusa para que la pusiera en práctica. Dice la leyenda que el tirano despreció el libro, puso preso a Platón y luego lo vendió como esclavo. Alejandro Magno tampoco parece haber tomado muy en serio a Aristóteles, el tutor que su padre, Filipo, le puso, y Nerón tuvo muy claro para qué sirven los filósofos en las cortes de los poderosos: para barnizar las acciones de los políticos con ideas brillantes. Nerón hizo con Séneca, su maestro, lo mismo que Enrique VIII con Thomas Moro y, muy seguramente, si Marx hubiese vivido bajo el régimen de Stalin, no hubiera tenido mejor suerte. La gran enseñanza detrás de todo eso parece ser aquella de que los políticos no tienen necesidad de esperar a que lleguen los filósofos, que a menudo no saben hacer nada práctico, a decirles cómo hacer las cosas. Y aunque haya hombres de acción que tienen su filósofo de cabecera (y Bolívar, según veremos, fue uno de ellos), esto no tiene a veces más importancia que tener también un buen chef, un buen revisor de discursos o un buen retratista. Porque muy a menudo la filosofía, y también las ciencias, las religiones y las cosmovisiones tradicionales, sólo prestan a la política un ropaje discursivo y un aspecto de venerabilidad para sacralizar posiciones no siempre venerables.

Ésas parecen ser las relaciones regulares entre la filosofía y la política. Hay momentos excepcionales, sin embargo, en los que, quienes no están conformes con el presente, buscan en los libros y en las utopías luces para orientar los cambios sociales. Pero aún estos actores políticos, filosóficamente inspirados, si han ser exitosos, tendrán que sacrificar muchas veces el ideario filosófico en el altar de las urgencias prácticas. O, lo que es lo mismo, releer la filosofía en la que dicen inspirarse a la luz de los hechos con los que realmente se encuentran y acerca de los cuales nada dicen los textos filosóficos. Así que, cuando nos dicen que no se puede comprender la independencia norteamericana sin la influencia del pensamiento de John Adams y de John Locke, ni la Revolución francesa sin la influencia de Rousseau, ni la revolución bolchevique sin la influencia del pensamiento de Marx, debemos aceptar eso con beneficio de inventario. Sus filosofías están detrás de esos grandes cambios, es cierto, pero nunca como si ellas hubieran sido simplemente aplicadas en los desarrollos políticos, pues no

funcionan como un recetario para resolver problemas prácticos, ni como un manual para armar un artefacto. Y, por mucho que lo invocasen en el proceso de justificar sus acciones, ni la política de Robespierre es la aplicación pasiva del pensamiento de Rousseau, ni la de Lenin o Stalin del pensamiento de Marx. Existe más bien un complejo juego de mediaciones, jalonadas por la lógica propia del mundo de la acción, por las necesidades de las partes en conflicto, que termina siempre por convertir un pensamiento complejo en un reducido compendio de frases célebres, de consignas e ideas simples. Y esto, que es cierto allí donde la filosofía es cultivada y ampliamente difundida, lo es mucho más en aquellas sociedades donde son muy pocos los que leen filosofía y dicen que se inspiran en ella. No es prudente, en estos casos, contentarse con saber qué leyeron, por ejemplo, quienes lideraron el proceso independentista, sino, ante todo, cuáles eran sus necesidades prácticas y cómo ellas se articulaban con la filosofía que leían. En otras palabras, desde qué intereses prácticos leían, si es que lo hacían, la filosofía.

## **2. Las necesidades de las élites americanas a fines del siglo XVIII y el recurso de la filosofía como inspiración política**

La independencia de las colonias americanas no parece haber sido un plan unificado e inalterable de principio a fin, concebido y ordenadamente ejecutado por sus mismos gestores, sino una serie de procesos, con obvios retrocesos y disputas entre las mismas élites. Para una primera generación, usualmente de líderes relativamente hispanizados, con diferencias con el gobierno de España y aprovechando las situaciones que en la metrópoli creó la invasión napoleónica, la prioridad política no tendría que ser, necesariamente, la misma que tendría una generación militar, que llegó después de que la primera fuera ahorcada o fusilada durante la reconquista. Bajo la consigna “Viva el rey, muera el mal gobierno”, la primera generación no parecía querer más que ajuste de cargas, derechos y responsabilidades entre la metrópoli y las colonias; incluso si quienes así pensaban estaban inspirados por teorías políticas modernizantes. Así (para el caso de Colombia), si suponemos a Antonio Nariño o Camilo Torres como miembros de la primera generación inspirados en filosofías modernizantes, el uso que ellos pudieron haber hecho de ellas tendría que ser distinto al del prototipo de la segunda, Simón Bolívar, con su “guerra a muerte” contra España. Y es evidente que, ya en *La carta de Jamaica*, cuando se planteaba la cuestión de un nuevo orden cívico y político, y tenía claro que éste no podía ser ni indígena ni español sino republicano y, además, de un modo peculiar, Bolívar evidenció tener otro tipo de relación con la filosofía. Pero sobre eso volveremos luego.

Volvamos de nuevo al asunto de las necesidades de las élites a lo largo del subcontinente. En principio, en ellas no parece haber brotado fuertemente la idea de un mundo político radicalmente nuevo y aparte de España. Por tanto, si en América habían alcanzado algún prestigio las filosofías que en Europa habían inspirado profundas revoluciones sociales, ellas no tenían que servir para lo mismo aquí. Puesto que no se trataba de fundar Estados nacionales y, menos aún, de romper las estructuras jerárquicas propias de la época colonial en pro de

una sociedad más libertaria e igualitaria, puesto que no se trataba de una más amplia inclusión de la población en la vida política, esas filosofías tenían teniendo algo de exótico y de poco práctico en el proyecto independentista inicial; mucho más si no era, realmente, independentista.

Tal vez sea útil explicar esto a partir de Benedict Anderson, quien tuvo que reajustar, para explicar el fenómeno hispanoamericano, su teoría de las *comunidades imaginadas*, dirigida a explicar el nacimiento de las naciones europeas. Mientras en Europa la génesis de las naciones estuvo ligada al proceso intelectual de imprimir en una lengua nacional y al deseo de “llevar a las clases bajas a la vida política”, la historia latinoamericana desafió este modelo explicativo porque ni estos ‘Estados criollos’ se diferenciaban entre sí a través de la lengua, ni la independencia de España consistió en defender una lengua vernácula; pero, principalmente, porque de lo que menos se trató fue de llevar a las clases bajas al mundo político. Por el contrario, “uno de los factores decisivos que impulsaron inicialmente el movimiento de independencia de Madrid, en casos tan importantes como los de Venezuela, México y Perú, era el *temor* a las movilizaciones políticas de la ‘clase baja’, como los levantamientos de los indios y de los esclavos negros” (Anderson, 1991, p. 79)<sup>2</sup>. Así las cosas, el entendimiento básico que inspiró la gesta independentista fue uno entre los criollos a lo largo de toda América, y no entre éstos y la población mestiza, negra e india que se encontraba por debajo de ellos en la pirámide colonial; en otras palabras, se trató de un entendimiento horizontal, nacido de una relación funcional con el aparato de dominio español, y no de una identificación de propósitos con el resto de la población que habitaba estas mismas unidades administrativas. Ese resto de la población siguió constituyendo el *otro*, el que no podía hacer parte de la comunidad política. Si los americanos o criollos se autodefinían como sujetos políticos, era porque se sabían esenciales para la estabilidad del imperio y porque creían que podían organizarse por sí mismos, al margen del imperio. En otras palabras, lo hacían porque sabían que disponían de lo que carecían negros, indígenas y mestizos: los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. La imprenta, no la lengua, completó el marco de causas determinantes<sup>3</sup>. Fueron, así,

---

<sup>2</sup> Lo que Anderson debe explicarse, entonces, es cómo unas unidades administrativas del dominio español, creadas de una manera fortuita, llegan a desarrollarse como naciones. ¿De dónde –para comenzar- sacan su pretensión de ser comunidades políticas, su vínculo cívico fundamental? Su respuesta es que “los organismos administrativos crean un significado” Ibid, p 85y los factores geográficos, políticos y económicos derivados de cierta lógica administrativa son capaces de dar origen a comunidades de sentido. Su hipótesis es que los funcionarios criollos de la burocracia imperial estaban confinados en sus territorios, cohibidos no sólo de ir a la metrópoli sino de moverse por todo el territorio de Hispanoamérica; pese a eso, estos criollos, excluidos del reconocimiento de españoles, accedieron a darse unos a otros el recíproco reconocimiento de *americanos*.

<sup>3</sup> “Los periódicos hispanoamericanos que surgieron hacia fines del siglo XVIII se escribían con plena conciencia de los provincianos acerca de mundos semejantes al suyo. Los lectores de periódico de la ciudad de México, Buenos Aires y Bogotá, aunque no leyeran los periódicos de las otras ciudades, estaban muy concientes de su existencia. Así se explicaba la conocida duplicidad del temprano nacionalismo hispanoamericano, su alternación de gran alcance y su localismo particularista. El hecho de que los primeros nacionalistas mexicanos escribieran refiriéndose a ‘nosotros los americanos’, y a su país como ‘nuestra América’,(no difiere de) los habitantes de toda Hispanoamérica (que) se consideran ‘americanos’, porque el término denotaba precisamente la fatalidad compartida del nacimiento fuera de España”, ibid. p 98. Pese a

los “funcionarios criollos peregrinos y los impresores provinciales” (p. 101), los que marcaron el inicio de la comunidad imaginada hispanoamericana.

En esa línea de interpretación, quizás tenga razón Francisco Colom al darle más importancia a “la crisis de legitimación creada por la forzosa abdicación de Fernando VII y el experimento constitucional gaditano actuaron como catalizadores de un proceso de fragmentación de proyectaría sobre los nuevos territorios independientes numerosos rasgos compartidos con su matriz hispánica” (Colom, 2005, 23). Y uno de esos rasgos compartidos por una nueva generación de criollos que habían accedido a una nueva educación hispana, no francesa o inglesa, generosa en novedades propias del *Siglo de las Luces*, pero en formato ibérico. De nuevo dice Colom:

El conocimiento científico y geográfico del continente encontró su amparo en el movimiento de las *Luces* y en los intereses de una monarquía preocupada por rentabilizar metódicamente la explotación colonial. Ilustrados españoles y criollos americanos coincidieron así en su interés por la geografía, aunque con profundas diferencias en cuanto al significado que atribuirle: cada vez se entraba más a valorar el estudio del territorio, pero no ya por un afán intelectual o comparativo, sino para poseerlo. Fue, sin embargo, la beligerancia intelectual de los clérigos americanos exiliados, y en particular de los jesuitas, lo que contribuyó de forma decisiva a elaborar una imagen protoromántica de América y su pasado. Esto no los convierte necesariamente en *precursores* de la independencia, pero sí en agentes culturales de una reivindicación americanista que posteriormente, y sobre todo en México, sería fácilmente aprovechable por los constructores políticos de la imaginación nacional” (p. 29).

Conviene volver los ojos a lo que conocemos como las Reformas Borbónicas, para ubicar la génesis de ese nuevo pensamiento que, según el historiador Jaime Jaramillo Uribe, fue tan influyente como las ideas de los pensadores ilustrados franceses, en cuanto inspiradoras de la Independencia. Esas reformas produjeron un tipo de influencia filosófica bastante más estable que el que produjo el influjo francés y hay casos, como el de Caldas, el *ciudadano católico*, en que se dio una cosa y no la otra. Caldas, a diferencia de Camilo Torres o Antonio Nariño, es hijo de lo que ya hemos llamado la 'Ilustración española', quien tuvo en Benito Feijóo a su “ideólogo más representativo”; cuya obra *Teatro Crítico* influyó notablemente en América (Marquinez, 1989, p. 13). En general esta ilustración no tenía sello libertario, ni igualitario, ni anticlerical. Su sello principal era baconiano, esto es, orientado a optimizar científicamente la explotación de las riquezas naturales. Y ése es justamente el principal mérito educativo de las reformas borbónicas: introducir en las colonias el hasta entonces desconocido concepto de “utilidad social de las ciencias”, algo “hostil a la tradición escolástica e intelectual de la

---

eso, lo local seguía guardando su especificidad de comunidad imaginada: “Los criollos mexicanos podrían enterarse de los acontecimientos de Buenos Aires varios meses más tarde, pero lo harían por medio de periódicos mexicanos, no del Río de la Plata; y tales hechos aparecerían como ‘similares’ a los sucesos de México, no como ‘parte’ de ellos”. Ibid. pp. 98-99.

cultura colonial” (Jaramillo, 2001, p. 280). Es, dentro de ese marco, que el rey Carlos III, en 1763, ordena la creación de la Expedición Botánica. Y, dentro de él, que los virreyes ilustrados, más concretamente el Arzobispo- virrey Caballero y Góngora, impulsaron entre nosotros ese pensamiento que, aunque no es anticlerical, es el comienzo de la reversión filosófica de la hegemonía escolástica, mucho antes de las ideas filosóficas francesas o inglesas.

Un hito importante en el cambio de las relaciones de nuestro medio con la filosofía fue la reforma propuesta por Francisco Moreno y Escandón en 1774, bajo el título de “Nuevo Método para los Estudios Filosóficos”. Básicamente Moreno y Escandón pide para Colombia una universidad pública, al modo como las que ya existían en México, en Lima y en España. En ese marco, propone un plan de estudios de filosofía bajo el entendimiento de que es “necesaria la introducción de la filosofía útil, purgando la Lógica y la Metafísica de cuestiones inútiles y reflejas y sustituyendo, a lo que se enseñaba con nombre de Física, los sólidos conocimientos de la naturaleza apoyados en las observaciones y la experiencia” (Moreno y Escandón, 1989, p. 62). He aquí un nuevo espíritu, que en verdad ha de introducir cambios duraderos en la formación de las nuevas generaciones, y viene, precisamente, de un ilustrado español.

En el mismo espíritu, ahora bajo el influjo de José Celestino Mutis, en 1761, se fundó la primera cátedra de matemáticas en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, donde se dio a conocer la física de Newton y la astronomía de Copérnico. Por las aulas del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, en esta fase ilustrada regentada por Mutis, pasaron Eloy Valenzuela, Jorge Tadeo Lozano, Camilo Torres, Antonio Villavicencio, Manuel Rodríguez Torices, Joaquín Camacho y José María del Castillo y Rada. Igual mención habría que hacer a don José Félix de Restrepo y su docencia en el Seminario Mayor de Popayán, primer epicentro de la filosofía natural, como se va a llamar en nuestro medio todo lo que gira en torno a la obra de Newton. Este seminario estuvo regentado por jesuitas por espacio de 125 años, hasta su expulsión por orden de Carlos III. Para el tiempo en que allí enseña José Félix de Restrepo, se formó Caldas, antes de que llegara Mutis a acabar de formarlo, y allá querían irse a formar otros jóvenes granadinos que estudian en Bogotá. La enseñanza de Restrepo es difundida en nuestro medio como algo refrescante contra el dominante pensamiento escolástico. Pero en modo alguno es un pensamiento políticamente beligerante. Es, más bien, una especie de fanatismo por el método experimental que, igual, también toma distancia contra el pensamiento filosófico especulativo moderno, del cual Descartes es tomado como ejemplo negativo. Que no se engañe nadie: esta nueva filosofía pone a sus seguidores a salvo de la Escolástica, pero no los aleja de Dios para acercarlos a la filosofía. Al contrario, como bien lo anota Jaime Jaramillo, “no sólo se considera la nueva ciencia como un instrumento de dominio de la naturaleza y como un medio para el mejoramiento de la sociedad, sino que también se la miraba como el mejor camino para llegar al conocimiento de Dios y como un sustituto de la filosofía” (Jaramillo, 2001, p. 278).

Francisco José de Caldas es hijo de esa filosofía en la misma medida en que sigue siendo un leal súbdito de Su Majestad, incluso cuando termina fusilado por las tropas de Su Majestad. Es el perfecto producto de las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, un discípulo de Mutis pero, antes, un discípulo de don José Félix de Restrepo. Es capaz de despertar, por sus descubrimientos científicos, la admiración de Humboldt, pero incapaz de apartarse un ápice de la doctrina católica cerrada que aprendió en su más tierna infancia. Por lo demás, tiene cierta prevención contra las filosofías que podrían apartarle de esa fe o que no tengan impactos útiles inmediatos. Valga esta cita: “Yo diré siempre con un filósofo piadoso, que me gusta más Reaumur observando las polillas y dándonos remedios para poner a cubierto nuestras telas de la voracidad de estos insectos, que Leibniz creando mundos” (p. 281).

Quisiera detenerme un poco más en Caldas, a propósito de una tesis del historiador Alfonso Múnera, según la cual el origen del imaginario de nación con que se fundó Colombia ya estaba, de alguna forma, presente en el sabio Caldas: una “intrínseca relación de los discursos de las élites criollas colombianas del siglo XIX sobre raza y geografía” (Munera, 2005, p. 21); una tendencia a valorar geografías y razas radicalizando la inferiorización de territorios a través de la idea de frontera y enfatizando el mito de la nación mestiza para negarle a indios y negros su participación en la figura cívica de la ciudadanía.

Algunos matices, tal vez, convendría hacer a la tesis de Múnera. En primer lugar, no encuentro en los ensayos donde Caldas conecta las razas con la geografía, “Del influjo del clima sobre los seres organizados” y “Estado de la geografía del virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio”, no encuentro en estos ensayos, digo, un proyecto político. Lo máximo que llega a decir es que esos estudios son importantes para una rama del conocimiento que él llama *política*. Y esto es bueno resaltarlo, porque Caldas, como veremos luego, es un hombre profundamente influido por novedosas ideas filosóficas pero a él, como a otros, esas ideas no lo afectan mayormente en su concepción política de las cosas, ni en sus creencias religiosas. A él estas ideas lo llevan a estudiar la botánica, la geodesia, la mineralogía y la astronomía; todo, en lo posible, alejado de los furros libertarios que sí evidenciaron otros líderes criollos. Discípulo de Mutis, émulo de Humboldt, Caldas fue más bien un producto de las reformas borbónicas, una curiosa mezcla de un católico dogmático y un creyente ciego en el método experimental. Si terminó involucrado en “el torrente contagioso de (esa) desastrosa revolución” (Bateman, 1978, p. 401), como arrepentido le escribe al español Pascual Enrile, pidiendo clemencia, fue por su contacto más bien forzado con los círculos subversivos que se reunían en el Observatorio Astronómico que él dirigía.

No obstante lo anterior, me parece que la tesis de Múnera es cierta en lo esencial, pues los escritos de Caldas anticipan ese gesto de nuestras élites de relacionar las etnias y las razas con la geografía y de derivar de allí conclusiones políticas. Este gesto se repite, con algunas variaciones, en algunos autores del periodo independentista como el también payanés y mecenas de Caldas José Ignacio de

Pombo. Este último, más bien un comerciante, propone la abolición de la esclavitud y no lo hace movido por ideas filosóficas libertarias sino, precisamente, por consideraciones pragmáticas. Lo que le angustia es la posibilidad de que esa injusta condición pueda provocar una revolución como la de Haití<sup>4</sup>. Es decir, más que una idea libertaria, lo que opera en este próspero payanés ubicado en Cartagena, es un temo. No es lo mismo, por ejemplo, según veremos luego, el caso de Bolívar, antiabolucionista por excelencia, en el cual las ideas filosóficas sí juegan un papel más claro, aunque nunca totalmente determinante. Y nada de eso impide que Bolívar llegue a expresar, en alguno de sus momentos de afanes político-militares, que una rebelión negra era “mil veces peor que una invasión española” (Anderson, 1991, p. 79).

Pero dejemos a Bolívar, y sus posibles influencias filosóficas, y regresemos a Caldas. Según Jaime Jaramillo Uribe, “los periódicos y revistas que difundían las nuevas ideas (de actualización del pensamiento español) fueron leídos por los criollos educados junto a autores franceses como Montesquieu, Rousseau, Cuvier, Saint-Pierre, Raynal y otros” (2001, p. 277). Jaramillo se hace, en este punto, un representante, parcial pero anticipado, de lo que Jaime Urueña Cervera llama “corrientes historiográficas reaccionarias, favorables a la revaluación de la obra civilizadora y cristiana de España en América” (Urueña, 2007, p. 11). Según esta teoría, “la base doctrinal general y común de la rebeldía americana (..) la suministró la doctrina suareziana de la soberanía popular, que fue transplantada durante el siglo XVIII a las universidades y colegios fundados por España en América” (p. 85).

La otra tesis, que reacciona a esa teoría y se acerca a la que ya hemos llamado canónica, la esboza el mismo Urueña Cervera, quien reacciona contra los que sostienen que fueron las doctrinas de Francisco Suárez y de la escuela de juristas españoles de los siglos XVI y XVII lo que terminó inspirando a los futuros independentistas y toma a criollos del primero periodo como, Nariño y Torres, como sus ejemplos claves. Veamos las influencias filosóficas en estos y en Bolívar, el más importante líder del segundo periodo.

### **3. La influencia modernizante en la Nueva Granada**

Que el Enciclopedismo francés circulaba en nuestro medio, en forma clandestina, y que tuvo algo que ver en el proceso de configurar ideológicamente el primer grito de independencia, es algo que lo revela, por decirlo así, no sólo los escritos de Torres, Nariño y otros sino, ante todo, lo que hoy podríamos llamar informes policiales del virrey de Santa Fe, quien informaba a la metrópoli que “los

---

<sup>4</sup> “En realidad, lo que lo asustaba era el espectáculo de una ciudad portuaria poblada y, además, rodeada de negros esclavos, capaces de repetir los hechos violentos de Haití. La revolución haitiana despertó sentimientos de horror en Pombo, y fortaleció su percepción de que los negros eran seres bárbaros y enemigos eternos de los blancos. Su prédica de las bondades del mestizaje tuvo una de sus causas en su deseo de hacer desaparecer lo que consideraba ‘la amenaza negra’”. Múnera, A. (2005) *Fronteras Imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* Bogotá: Editorial Planeta. p 60.

pasquines que solía incautar en su territorio venían llenos de 'las especies que han corrido y corren por Francia', contra cuya falsa filosofía prevenía" (Colom, 2005, p. 40). Esto en general, como se dijo en la Introducción, es la versión canónica de nuestra historia patria, que presenta a España como una madrastra ignorante y recelosa de cuya influencia los criollos querían desprenderse y para ilustrarla este pasaje de Torres es un buen ejemplo:

En cuanto a la Ilustración, la América no tiene la vanidad de creerse superior, ni aun igual a las provincias de España. Gracias a un gobierno despótico, enemigo de las luces, ella no podía esperar hacer rápidos progresos en los conocimientos humanos, cuando no se trataba de otra cosa que de poner trabas al entendimiento. (...) Nuestros estudios filosóficos se han reducido a una jerga metafísica, por los autores más oscuros y más despreciables que se conocen (Torres, 1989, p. 187).

La tesis de Urueña, sin embargo, es que no fueron los clásicos pensadores franceses, sino algo posterior, lo que influyó en Torres y Nariño, dos líderes que, por otra parte, se enfrentaron entre sí en la primera guerra civil que tuvimos, la de la llamada Patria Boba, y lo hicieron justamente por razones políticas ligadas a un nuevo orden post-español. Estamos hablando aquí de un tercer tipo de influencia a través de ideas ya no necesariamente filosóficas sino más concretamente legislativas. Se trata de las que van ligadas a los procesos legislativos que concretan la revolución de Estados Unidos y la Revolución francesa y que va a ser seguida, de modo distinto, por Antonio Nariño y Camilo Torres, los dos líderes antagónicos de la primera contienda bélica entre neogranadinos. Urueña Cervera se ha dedicado a mostrar cómo las primeras concepciones de estos dos próceres hundían esencialmente sus raíces en la cultura laica y revolucionaria francesa (Urueña, 2007, p. 12). Pero su evolución intelectual va a estar muy ligada a la suerte de los procesos políticos abiertos por las dos ya mencionadas revoluciones, a ambos lados del Atlántico, que ellos siguieron con atención. Según Urueña, lo que influyó en las mentes (de Torres y Nariño), no fue tanto un ideario de origen francés o norteamericano, sino más exactamente un conjunto de ideas producidas por el diálogo polémico entre (las revoluciones francesa y norteamericana), no únicamente de la Revolución francesa, y menos aún exclusivamente de los pensadores que influyeron en esa revolución (Voltaire, Montesquieu, Rousseau, que son precisamente las lecturas que más marcaron políticamente a Bolívar). A esto Urueña lo llama "el influjo del debate francés-americano". En cuanto a autores que influyeron en estos dos hombres, Urueña le concede más importancia a enciclopedistas menores como Diderot, Dubuisson, Dómenunier, Chastellux y Brissot, sobre los cuales tenemos casi una completa ignorancia.

Diferente es el caso de Simón Bolívar, el principal líder del segundo período y a quien siempre ligamos a la figura de Jean Jacques Rousseau. De él sabemos que su maestro Simón Rodríguez lo educó con el *Emilio* de Rousseau, que se desnudaba, al modo naturalista, para enseñarle anatomía. Sus biógrafos, tal vez influenciados con la idea de que Alejandro dormía con una copia de *La Iliada* debajo de la almohada, nos dicen que Bolívar tenía una copia de *El contrato social*

debajo de la suya. Por lo menos sí sabemos que él estimó mucho ese libro y que, al momento de su muerte, lo donó a la Universidad de Caracas. Y sabemos que Rousseau no era su única lectura francesa. Como dice Anthony Pagden, las lecturas de Bolívar

fueron extensas. Sus autores favoritos, y los que más claramente lo marcaron, fueron Rousseau, Montesquieu y Voltaire; pero ocasionalmente hace referencias a Raynal y su biblioteca contenía copias de Helvetius, Filangieri (con comentario de Constant), y Du Tracy (Pagden, 1992, p. 109).

Rousseau es quizás el más entrañablemente ligado a su educación, pero Montesquieu es el más citado en sus textos y en sus necesidades legislativas recuerda permanentemente aquello de que los pueblos deben ser organizados, como nación, de acuerdo con sus costumbres y hábitos, y no totalmente contra ellas. Bolívar requiere de la filosofía de otro modo, pues está convencido de la inevitabilidad de un nuevo orden político, uno para el cual ni el mismo Rousseau le sirve, porque esto no es Francia, y sabe perfectamente que no es del pasado, sino del futuro, como dijera después Marx, que su revolución ha de sacar su inspiración política fundamental. Como bien dice Colom:

A diferencia de los fabuladores de una continuidad con el mítico pasado indígena, Bolívar insistió en un ideal político culturalmente descontextualizado.(...) Bolívar vio (en la esterilidad de la herencia colonial como escuela de virtud cívica) la ausencia de un carácter político desarrollado y la necesidad de instaurar la dictadura -el *gobierno paternal* de un *Gran Legislador*- como único medio para realizar la voluntad general frente al disolvente espíritu del partido y la facción (2007, pp. 33 – 34).

Bolívar tiene, incluso, un filósofo de cabecera, De Pradt, quien le permitía verse a sí mismo como un Alejandro con su propio Aristóteles. Dijo de sí mismo, ser “más afortunado que Alejandro (porque) yo tengo un sublime filósofo por mi historiador en lugar de ese mentiroso poeta Quintus Curtius” (Pagden, 1992, p. 116). Aparte de él, Bolívar tenía otro filósofo vivo con quien intercambiaba impresiones, Jeremías Bentham, que desde Inglaterra se ofrecía como genio legislador para el nuevo Estado. Ya sabemos que, en sus peleas con Santander, Bolívar terminó prohibiendo la enseñanza de Bentham. También estaba Benjamín Constant quien, al decir de Padgen, “de manera imperceptible quizás, pensaba que Bolívar – aparentemente de la misma manera a como lo hiciera Marx- no era otra cosa que un Napoleón de segunda”. De todas maneras, la vida intelectual de Bolívar, y sus influencias filosóficas, va cambiando al tenor de las necesidades políticas y legislativas. Padgen se atreve a concluir: “En donde Bolívar difería radicalmente de sus contemporáneos liberales europeos fue en su inspiración en torno a que ‘la nación liberal’ podría ser alcanzada sólo bajo la forma (o algo semejante a ello) de la ‘república virtuosa’ del *Contrato Social* de Rousseau” (p. 116). En esto Bolívar sí es constante.

## **A manera de conclusión**

La influencia de las filosofías modernizantes (racionalistas y emancipadoras, al modo de la Ilustración francesa) en nuestro proceso independentista está lejos de ser la única e, incluso, de haber sido la determinante en el proceso independentista. Como en todo proceso histórico, la influencia de la filosofía pasa por muchas mediaciones y una de las más cruciales es las necesidades y los intereses de quienes lideraron nuestra independencia de la Metrópoli. Ellos, más que amantes de la filosofía, son hombres insertos en cambiantes posiciones sociales y políticas, inventando un nuevo orden, pero determinados por prácticas y estructuras sociales propias del viejo orden. En Colombia deberíamos identificar, al menos, dos cohortes de independentistas, con dos modos distintos de relacionarse con la filosofía. Unos derivan de ella una nueva forma de pensar el entorno geográfico, su riqueza y su belleza. Este entorno, aparte de reforzar sus creencias religiosas, le permite, a quien lo estudia con un espíritu *baconiano*, proyectar un futuro de riqueza y prosperidad. Otros,, claramente influidos por las ideas libertarias e igualitarias de las revoluciones burguesas, son capaces de proyectar un nuevo orden político a partir de ellas. Unos y otros se desplazan, en las diferentes etapas del proceso independentista, y al final se impondrá una realidad local que, sincréticamente, tendrá que armar un nuevo orden institucional a partir del viejo orden colonial, a partir del mejor entendimiento civilista del liberalismo europeo y de los poderes locales que jalonan lo político hacia sus propios intereses. Más allá del recurso a ciertos autores, la filosofía iba a ser poco estudiada, y menos cultivada, en los primeros años de la vida republicana, siendo, en cambio, las guerras civiles las que habrían de forjarle el rostro al orden político.

### **Fuentes documentales**

Caldas, F.J. (s.f). "Introducción a los estudios de Eloy Valenzuela". En. Jaramillo Uribe, J. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (2001). Bogotá: Ceso, Uniandes.

Caldas, F.J. (s.f.). "Carta a Enrile". En Bateman, A. *Francisco José de Caldas. El hombre y el sabio*. (1978). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Moreno y Escandón, F. (s.f). "Nuevo Método para los Estudios Filosóficos". En *Filosofía de la Ilustración en Colombia*.(1989). Bogotá: Editorial El Búho.

Torres, C. (s.f.). "Memorial de Agravios". En *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. (1989). Bogotá: Editorial El Búho.

### **Bibliografía**

Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas*. México: F.C.E.

Bateman, A. (1978). *Francisco José de Caldas. El hombre y el sabio*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Colom, F. (2005). *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispano*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.

Jaramillo Uribe, J. (2001). *El pensamiento colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Ceso, Uniandes.

Marquinez, G. (1989). *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho.

Munera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.

Pagden, A. (1992). "El final del imperio: Simón Bolívar y la república liberal". En *El liberalismo como problema, Perspectiva actual*. Caracas: Monte Avila Editores.

Urueña Cervera, J. (2007). *Nariño, Torres y la Revolución Francesa*. Bogotá: Ediciones Aurora.

**Fecha de recepción: 29 de abril de 2009**

**Fecha de aprobación: 21 de septiembre de 2009**