



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n° 81 (ABRIL-JUNIO), 2018, pp. 13-29
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Humanismo práctico y el poder de las instituciones en la gestación del pensamiento político latinoamericano

*Practical Humanism and the Power of the Institutions
in the Gestation of the Latin American Political Thought*

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ¹

pabloguadarramag@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4776-2219>

Universidad Nacional de Colombia, Universidad Católica de
Colombia-Università degli Studi di Salerno, Italia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2253114>

RESUMEN

Característica esencial del pensamiento político latinoamericano desde sus inicios ha sido el «humanismo práctico». Las civilizaciones originarias más avanzadas de América desarrollaron múltiples instituciones y formas de pensamiento político. La conquista y colonización propiciaron debates de carácter humanista práctico sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos. El tema de la guerra y la paz afloró desde el proceso de la conquista al debatirse la cuestión de si podía o no considerarse una guerra justa. El pensamiento político latinoamericano consolidado por la Ilustración contribuyó con su humanismo práctico a fermentar las ideas emancipadoras de las luchas independentistas.

Palabras clave: Humanismo; instituciones; pensamiento político latinoamericano; poder.

ABSTRACT

Essential characteristic of Latin American political thought since its beginnings has been a «practical humanism». The most advanced native civilizations of America developed multiple institutions and forms of political thought. The conquest and colonization led to discussions practical humanism on the human condition of indigenous and African slaves. The issue of war and peace emerged from the conquest process to discuss the question of could or not be considered a just war. Latin American political thought strengthened by the enlightenment with its practical humanism helped ferment the emancipatory ideas of the struggles for independence.

Key words: Humanism; Institutions; Latin American political thought; Power.

Recibido: 10-05-2018 • Aceptado: 06-06-2018



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CC BY-NC-SA 3.0). Para más información dirijase a https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es_ES

¹ Doctor en Filosofía. Universidad de Leipzig; Doctor en Ciencias, Cuba; Profesor de Mérito de la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba. Actualmente es Profesor del Doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia y de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

INTRODUCCIÓN

Un rasgo característico esencial del pensamiento político latinoamericano, desde el nacimiento de la modernidad hasta la actualidad, ha sido el cultivo de ideas de carácter “humanista práctico”² frente a diversas formas históricas de enajenación generadas por el poder de algunas instituciones.

Dicha forma de humanismo, que no debe confundirse con filantropía abstracta, se ha expresado en diversas formas –libros, artículos, discursos, declaraciones, entrevistas, cartas, etc.– sobre múltiples cuestiones, pero especialmente en relación con la articulación orgánica entre dicho poder, la cultura y la paz.

De igual forma, múltiples han sido las reflexiones teóricas sobre la significación de las instituciones relacionadas con el nivel educativo de la población, las expresiones de la vida intelectual, los medios de comunicación masiva, las imprentas, editoriales, periódicos, revistas, asociaciones y centros culturales, artísticos, científicos, religiosos, universidades, etc., en la conformación de un pensamiento político latinoamericano, desde sus primeras expresiones, articulado con el humanismo práctico.

1. INSTITUCIONES Y PENSAMIENTO POLÍTICO AMERINDIO

Pocos ponen en duda el hecho de que lo que se admite como el pensamiento político latinoamericano se comienza a constituir como tal a partir del momento en que se produce el mal llamado “descubrimiento” de América, que en verdad debe denominarse *encubrimiento* (véase: Zea: 1986, p. 17). En tal sentido, su gestación se vincula generalmente al nacimiento de nuestra malograda modernidad.

Sin embargo, considerar que las civilizaciones originarias de este continente, o al menos las más desarrolladas, no llegaron a elaborar un pensamiento político propio, en especial sobre el poder de sus instituciones, y por tanto no deben tomarse en consideración como un antecedente indispensable en la gestación del pensamiento político latinoamericano, constituye una falta de la más mínima capacidad de análisis lógico de aquellos que arriban a tal erróneo criterio.

¿Cómo es posible que imperios tan amplios como el maya, inca³ o azteca⁴, —que llegaron a dominar múltiples pueblos, con sistemas políticos de gobiernos económicamente estructurados⁵, sistemas de impuestos rigurosos, leyes para la organización de relativamente poderosos ejércitos, ciudades con sistemas comerciales y educativos organizados, así como estructuras de clases sociales y jerarquías de poder monárquicas combinados con formas indudablemente democráticas de elección de sucesores—, no pudieran ser capaces de generar un pensamiento político propio, particularmente sobre el poder de sus instituciones, mucho antes de que un conquistador europeo les impusiese las suyas?

Por lo tanto, la gestación de lo que hoy se denomina pensamiento político latinoamericano no debe circunscribirse al elaborado con posterioridad a la conquista europea, sino que debe también tomar en

² Por “humanismo práctico” –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto* que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach–, puede entenderse una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza. Véase: Guadarrama (2006, pp. 209-226); Valqui Cachi y Pastor Bazán (2011, pp. 313-332).

³ “Se observa la existencia de una sociedad estratificada y el predominio del señor local sobre otros de menor categoría. Igualmente se constata la dominación de un curaca en un valle y a veces sobre varios, formando una hegemonía política”. Poder político y la religión en la sociedad inca. Génesis de la cultura andina. Disponible en: peruconservador.wordpress.com/.../la-religion-el-poder-politico-y-el-incario

⁴ “El imperio incaico fue destruido en su ciclo de expansión, cuando parecía contar con condiciones excepcionales para organizarse como un vasto sistema político, que englobaría en su proceso civilizador a la mayoría de los pueblos de América del Sur” (Ribeiro: 1992, p. 122).

⁵Véase: Ortiz Nishihara, Mario. Humberto. “¿Existió un Derecho Inca? Disponible en: http://www.articulosya.com/article/549/%C2%BFExisti%C3%B3_un_Derecho_Inca.aspx.

consideración el engendrado por los pueblos originarios de América, en especial el de sus civilizaciones más avanzadas.

El hecho de que la mayoría de ellos tuviesen una gran estimación por su memoria histórica⁶ y sus heroicos protagonistas, tanto de gobernantes como sacerdotes, pone de manifiesto que de algún modo sentían respeto por determinadas instituciones, y en particular, por aquellas que les servían para autogobernarse, así como para imponer sus formas de gobierno a otros pueblos que obligaban a rendirles tributo.

En uno de los testimonios del pensamiento azteca que han sido salvados se expresa: “Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar. [...] Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno” (León Portilla: 1964, pp. 27-28).

Resulta fácil inferir que se trataba del debido reconocimiento del poder de sus instituciones políticas y religiosas vernáculas, pues, aunque finalmente se les impuso el cristianismo, muchos de ellos conservaron una alta veneración por sus ancestrales deidades. El hecho de que construyeran majestuosas pirámides y otros monumentos religiosos pone de manifiesto el grado de enajenación ante el poder de supuestos agentes extraterrenales a los cuales les rendían ofrendas, incluso de vidas humanas, como otros pueblos del orbe.

Una prueba de que algunos de los pueblos originarios de América valoraban más las instituciones que a las personas que fungían como gobernantes, se aprecia en la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de Diego Durán. Dicho texto narra la sucesión del rey de Texcoco, Nezahualpilli, en la que Moctezuma sugirió se eligiese a uno entre los cinco hijos de aquel, pero tuvo en consideración el consenso de los demás que participaban en aquel consejo de nominación de candidatos. Algunos en la actualidad podrán cuestionarse los gérmenes democráticos que existían en tales prácticas políticas, pero indudablemente existían en muchos casos al elegir al sucesor de un rey fallecido, no por lazos de parentesco, sino por sus cualidades físicas e intelectuales, como le comentó un cacique a Bartolomé de Las Casas.

Es significativo que a pesar de estar la sociedad incaica profundamente jerarquizada –desde una élite militar gobernante hasta los distintos tipos de esclavitud, como el caso de los yanacunas–, la distinguía la posibilidad de ascensión en la escala social, que permitía ocupar altos cargos de dirección administrativa a algunos que no pertenecían por nacimiento a la élite burocrático-militar. Esto constituye una nueva evidencia de que estos pueblos poseían instituciones de poder político y procedimientos más justos y democráticos que los imperantes en la mayor parte de la Europa colonizadora.

Tanto los pueblos conquistados como los conquistadores tenían una alta estimación de sus respectivas instituciones de poder en sus diversas expresiones: militar, política, religiosa, jurídica, cultural, etc. Sin embargo, esto no significa que deban ser equiparadas, pues, por supuesto, poseían criterios muy diferentes sobre la condición humana, y, por tanto, sus nexos con las distintas instituciones de poder.

En verdad, aquel trascendental acontecimiento en la historia de la humanidad produjo una violenta confrontación de instituciones: en algunos casos llegarían a penetrarse reciprocamente en un proceso de transcultura, y en otros, a aniquilar las de los pueblos nativos al imponer las de los conquistadores. Pero lo más lamentable es que aún en nuestros días se revela tal aniquilamiento, al pretender ignorar o minimizar la significación de sus instituciones políticas, jurídicas, religiosas, educativas, etc., a pesar de que algunas de ellas sobreviven en las actuales comunidades indígenas. La labor investigativa que se ha desarrollado al respecto nunca será suficiente para reivindicar el valor y trascendencia de dichas instituciones.

⁶ “Nunca se perderá, nunca se olvidará, lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en las pinturas su renombre, su historia, su recuerdo”. Estas reveladoras palabras de Tezozomoc, cronista mexicano que vivió en los días del nuevo poder hispánico, evidencian el valor que concedían los aztecas a la historia y su empeño, aun ante la derrota, por sobrevivir en el recuerdo de los tiempos como forma en definitiva de proyectar su existencia en el futuro. Sin duda, solo una gran cultura podía llegar a desarrollar un sentimiento tan poderoso de identidad histórica” (Monal; 1985, p. 31).

2. HUMANISMO PRÁCTICO EN EL DEBATE DE LA CONQUISTA Y COLONIZACIÓN

En algunos de los primeros sacerdotes católicos que emprendieron la evangelización prevalecían las ideas humanistas contenidas en el cristianismo primitivo, que planteaba la necesidad de cultivar nexos de hermandad, libertad e igualdad entre los hombres, como puede apreciarse en Bartolomé de las Casas. A su juicio:

“(…) todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios son, o por lo menos se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario. Pruébese porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres (*Digesto, De iustitia et iure, ley Manumissiones*) y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio” (Casas: 1965, p. 1251).

Una sustentación sobre la igualdad y la libertad de los hombres fundamentada en principios religiosos en aquella época tenía un mayor impacto de humanismo práctico que el que podrían tener argumentos racionales y filosóficos.

Tales razones le llevaron a considerar injusta la guerra a que eran sometidos para esclavizarlos con el pretexto de evangelizarlos. Así al plantea:

Es temeraria, injusta y tiránica la guerra que (...) a los infieles que nunca han sabido nada de la fe, ni han ofendido de ningún modo a la misma Iglesia se les declara con el solo objeto de que, sometidos al imperio de los cristianos por medio de la misma guerra, preparen sus ánimos para recibir la fe o la religión cristiana (...) Pero esta guerra se hace contra el derecho natural, contra el derecho divino y contra el derecho humano, luego es temeraria. (...) Luego esta guerra es injusta.” (Casas: 1942, p. 519).

Tal actitud humanista práctica de las Casas no debe ser empujada por el hecho de que él mismo haya dirigido una encomienda, en las que los indígenas de algún modo eran esclavizados, y, en particular, por haber justificado su sustitución por africanos, pecado que consideró nunca Dios le perdonaría.

La defensa de la condición humana y, por tanto, de los derechos de los indígenas, fue realizada por varios sacerdotes⁷, entre ellos Antón de Montesinos, en su célebre sermón de 1511, cuando se cuestionaba:

¿Con qué derechos y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tantas infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tenéis ánimas racionales?” (Montesinos en: Monal: 1985, pp. 11-12).

⁷ Juan de Zumárraga, en su *Parecer*, planteaba que debía prohibirse que se hicieran esclavos de guerra y defendió la evangelización pacífica en 1536, junto a Juan López de Zarate, obispo de Oaxaca, y Francisco Marroquín, obispo de Guatemala. Por esa misma época, en el Perú fray Marcos de Niza criticaba la crueldad de los españoles al decir: “Estas conquistas son oprobiosas de nuestra cristiandad y fe católica, en toda esta tierra no han sido sino carnicerías cuantas se han hecho (...)” (Cuevas: 1914. p. 83).

Múltiples fueron las expresiones de humanismo práctico en aquel pensamiento político latinoamericano durante el proceso de la conquista, cuya forma de manifestarse era el discurso religioso⁸. Una prueba de su eficiencia práctica la constituye el hecho de que algunos sacerdotes fueron perseguidos por la Corona, deportados a la metrópoli y hasta asesinados por los encomenderos, al ver en ellos enemigos de la esclavitud a la que sometían a los indígenas.

Si estas ideas contestatarias no hubieran resultado peligrosas para el poder colonialista, no tendrían que haber sido perseguidas y censuradas. Sin embargo, tampoco debe ignorarse que si bien algunos de ellos, como Las Casas, trataban de liberar a los indígenas de tal forma cruel de trabajo, no protestaron de igual modo ante la esclavitud de los africanos.

La filosofía política de la conquista de América fue elaborada por algunos que ni siquiera conocían este continente, como Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria. Pero simultáneamente ha de destacarse que también en tierras americanas se engendró un pensamiento político con matices criollos y perspectivas mucho más acordes con las exigencias de los nativos y de aquellos que decidieron permanecer para siempre en las colonias y, algunos, llegaron a demandar un trato más digno para todos sus habitantes. Para argumentar la justificación de sus reclamaciones fueron utilizados algunos presupuestos de la propia escolástica⁹, en especial algunas ideas sobre la soberanía popular de Tomás de Aquino.

La naciente intelectualidad americana no desempeñó un papel pasivo en aquel proceso de litigio ideológico. A juicio de Silvio Zavala,

(...) la actividad ideológica influyó sobre el desarrollo de nuestra historia. Así se explica la estrecha relación que guarda el pensamiento político de la época con las instituciones de América destinadas a regular la convivencia de los europeos con los nativos. Se trata de una filosofía política en contacto con los problemas vivos de penetración y asiento en las nuevas tierras" (Zavala: 1947, p. 41).

Algunos defensores de los derechos de los infieles se basaron en argumentos del Papa Inocencio IV y de Santo Tomás, en cuanto a que el dominio no debe sustentarse ni en la fe ni en la caridad, sino en el derecho natural, de manera que los infieles debían disfrutar de propiedad, libertad y jurisdicción. Pero, naturalmente, tales reclamos encontraron oídos sordos.

Entre los discípulos de Francisco de Vitoria que se destacaron en América estuvo Vasco de Quiroga, quien intervino en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda sobre la justificación de la conquista y el trato a los indígenas, en favor del primero, y con sus reducciones en Michoacán trató de realizar el ideal de colonización de Vitoria. Se destacó en la labor humanista práctica al defender la condición humana de los indígenas y al justipreciar los valores de sus culturas. Trató de rescatar el espíritu originario de la fe cristiana y hacerlo coincidir con sus concepciones respecto a la bondad natural y la limpieza del alma de los indígenas. Por tal motivo se enfrentó a la cruel explotación y al aniquilamiento de los cuales eran víctimas. No solo denunció el maltrato, sino que criticó las bases racionales que pretendían justificar aquella indigna empresa (véase: Zavala: 1984, pp. 37-38).

Argumentó las razones por las cuales los indígenas, ante las matanzas y maltratos, por derecho natural reaccionaban con violencia; de ahí que recomendara se les tratara de forma benevolente y pacífica,

⁸ En 1534 se decretó en Toledo una *Real Provisión* según la cual se podrían marcar con hierro real los esclavos, lo que produjo la crítica de Vasco de Quiroga, Juan de Zumárraga, Julián Garcés y otros, que elaboraron una carta de súplica al Papa Paulo III defendiendo la condición humana y racionalidad de los indios.

⁹ "Las ideas de la Escuela de Salamanca del siglo XVI son reducidas a su médula, del mismo modo que en Jefferson sintetizaría las de Locke: el neotomismo sirve de instrumento con el absolutismo y el origen divino del poder de los reyes, así como de sustento a la proclamación de la igualdad de todos los hombres –el americano reclama valer tanto como el español- y el derecho a ejercer la resistencia popular, si es que esta es representativa y desencadenada por los órganos naturales de la población (de ahí la importancia de los cabildos" (Piñeiro Iñiguez: 2006, p. 46).

(...) porque a las obras de paz y amor, responderían con paz y buena voluntad, y a las fuerzas y violencias de guerra naturalmente han de responder con defensa, porque la defensa es de derecho natural, y también les compete a ellos como a nosotros; (...) tienen mucha razón de no fiar así luego de gente tan extraña a ellos y tan brava que tantos males y daños les va haciendo (Quiroga citado en Méndez Plancarte: 1946, p. 90).

Su labor humanista práctica no se limitó a tales denuncias, sino que emprendió acciones para mejorar la situación de los indígenas, como la construcción de dos hospitales y un Colegio en Michoacán.

En esa labor humanista práctica también se destacaron Alonso de la Veracruz, así como Francisco Cervantes de Salazar, y Bartolomé Frijas de Albornoz —ambos catedráticos de México—, que apoyados en Vitoria se opusieron a la guerra colonial española.

Cervantes de Salazar, si bien consideraba necesario estudiar y conocer a los griegos, insistía en la necesidad de apreciar también, con los requerimientos necesarios, la naciente producción intelectual de América (véase: Insúa Rodríguez: 1945, p. 45).

En México, Bartolomé de Ledesma, y en Lima, José de Acosta —quien había estudiado en Alcalá bajo la influencia salmantina, como puede apreciarse en su *Historia natural y moral de Las Indias*— defendieron los derechos de los indígenas con poderosos argumentos entre los que se destacaban los logros alcanzados por aquellos pueblos que incluso podían ser de utilidad para los europeos.

El proceso de transculturación que se produjo desde la Antigüedad entre Europa y el resto del orbe, especialmente del Oriente, dio lugar a que múltiples conquistas tecnológicas e inventos, como la pólvora, el papel, la imprenta, las pastas de cereales, etc., fuesen apropiados por los conquistadores y son presentados en la actualidad como descubrimientos europeos.

Algo similar sucedió en el caso de la conquista y colonización de América. No solo alimentos como el maíz, el tomate, el cacao, la papa, plantas medicinales, etc., sino también concepciones e instituciones políticas y jurídicas, como lo que se denominaría “cabildo indígena”, por su similitud a los ya existentes cabildos en la península, fueron incorporadas al Código indiano y a otras instituciones jurídicas y políticas del dominio colonial.

El jesuita español José de Acosta destacaba en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) que los incas, “aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas” (Acosta citado en Monal: 1985, p. 103), con lo cual indica que a la vez se debía aprender de las instituciones de aquellos pueblos y de los valores humanos que cultivaban.

El proceso de gestación de una población criolla conformada por un intenso mestizaje de europeos, indígenas y africanos básicamente —al cual posteriormente se le sumarían asiáticos para desarrollar ese “crisol de raza cósmica”, que denominaría José Vasconcelos— produjo simultáneamente, por un lado, un aristocrático pensamiento esclavista y racista de una élite dominante, que se sentía vinculada a las instituciones del poder peninsular metropolitano y, por otro, un germinal pensamiento patriótico de los que comenzaban a sentirse más arraigados a la cultura criolla.

La tendencia humanista práctica enarbolada inicialmente por los defensores de los indígenas se iría extendiendo a la reivindicación de los derechos de los criollos, frente al autocrático poder colonial, y posteriormente de la libertad de los esclavos. Tales tendencias emancipadoras confluirían en las luchas independentistas, que no se limitarían a conquistas de carácter político, sino también social (véase: Guadarrama: 2010, pp. 178-205).

Ese proceso de conformación de un pensamiento filosófico, jurídico, religioso y político latinoamericano sería impulsado ya no solo por algunos sacerdotes que fueron tomando distancia crítica de muchas de las orientaciones emanadas desde el Vaticano, sino también por una creciente

intelectualidad laica, que, inspirada en el espíritu del humanismo renacentista e ilustrado, coadyuvaría de manera decisiva a preparar ideológicamente la necesidad de la independencia y la vida republicana.

Desde el siglo XVI la escolástica que se desarrolló en América no pudo estar el margen de los debates antropológicos comunes sobre la condición humana de aborígenes y esclavos trasplantados desde el África, que necesariamente tendrían notable connotación política¹⁰, de ahí que, como señala Mauricio Beuchot, aquellas controversias tuviesen algunas "pigmentaciones humanistas" (Beuchot: 1986, p. 87).

Algunas manifestaciones de ese humanismo práctico se desarrollaron como nostálgicas crónicas laicas en el siglo XVI, como las del Inca Garcilaso de la Vega, quien desarrolló ideas utopistas consideradas por Larroyo (1978, p. 47) e Insúa de la misma talla que las de Moro y Campanella. En Garcilaso se revela la ansiedad, el dolor y la nostalgia por la pérdida de aquel imperio tan esplendoroso que él, como descendiente de los incas, desea rescatar. En su persona se presenta la síntesis de las dos culturas que se interpenetraron violentamente, y en su obra se expresa la añoranza por un Estado que sea gobernado por una teocracia similar a la de los incas y sobre la base de principios éticos muy distintos de los españoles. No se debe poner en duda que esta es una manifestación de la gestación de un pensamiento político latinoamericano.

En Parra Quiroga y otros fructificaron también esas ideas utopistas, al evidenciar la alta estimación que sentían estos hombres por los valores de las culturas precolombinas y por las potencialidades del hombre latinoamericano. Resulta indudable que cualquier forma de utopía en aquella temprana época del pensamiento filosófico latinoamericano significaba elevar un peldaño más en la ascendente escala de liberación que han reclamado los hombres de estas tierras, desde que se les impusieron tan brutales formas de explotación y subhumanización.

En verdad, el humanismo práctico durante la época de la conquista y colonización tendría serias dificultades para desarrollarse —y por esa misma razón sus manifestaciones deben ser altamente valoradas—, pues si por lado aquellos sacerdotes protectores de los indígenas actuaban de buena fe tratando de evangelizarlos por vías persuasivas, la forma de explotación de las riquezas americanas de oro, plata, piedras preciosas, maderas, frutos, etc., se realizaba primero por los indígenas a través de encomiendas con trabajo, y luego por esclavos negros en las plantaciones, lo que daba lugar a cierta complacencia o complicidad con las mismas.

La toma de conciencia de que la emancipación de los pueblos latinoamericanos se encontraba articulada estrechamente con la dignificación de indígenas y esclavos negros demandaría mucho tiempo, al punto de que, al iniciarse el proceso independentista, aún encontraría significativos opositores. Incluso en la vida republicana de la mayoría de los países de la región el racismo ha mantenido hasta hoy sus secuelas, pero los más genuinos representantes del humanismo práctico, como José Martí (véase: Guadarrama: 2015, pp. 1-344), trataban de persuadir de la necesidad de dignificar a "Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios" (Martí: 1975b, p. 16).

El humanismo en el pensamiento latinoamericano durante la época colonial fue incrementando sus niveles de radicalización, lo que llevó a Arturo Andrés Roig a considerar que hubo una primera etapa de humanismo paternalista, entre mediados del siglo XVI y primeras décadas del XVII, propio de los sacerdotes, que no solo protegieron a los indígenas, sino que reconocieron su alteridad; un humanismo ambiguo, en la América andina, al aparecer un nuevo sujeto histórico que comienza a asumir roles protagónicos: la clase terrateniente criolla, y un humanismo emergente, ya propio de la ilustración que preparaba los cambios exigidos (Roig: 1984, p. 25).

La escolástica latinoamericana, sin abandonar los tradicionales temas metafísicos, se vio precisada paulatinamente a incorporar temas antropológicos, porque así lo reclamaban exigencias terrenales, lo cual facilitó el despliegue de algunas ideas humanistas de corte renacentista y moderno.

¹⁰ Según el teólogo mexicano Raúl Vidales, a partir de la invasión europea todos los problemas relacionados con "los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, hechos políticos" (Vidales: 1988, p. 16).

3. EL HUMANISMO PRÁCTICO ILUSTRADO

El pensamiento moderno —no obstante, las trabas que le anteponeía el poder de las instituciones coloniales, con su alta estimación del poder de la razón y el conocimiento científico— comenzó a manifestarse en Latinoamérica desde el siglo XVII.

Este hecho se puede apreciar en un acontecimiento relevante en el proceso de transculturación entre América y España, con el reconocimiento que adquirió en la península la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz. Hoy su retrato se exhibe en El Escorial como una manifestación de orgullo de la cultura hispanoamericana. Lo más interesante es que fuese una mujer y no un hombre la que diera inicio al proceso de reconocimiento de las personalidades intelectuales nacidas y cultivadas en el mal llamado Nuevo Mundo. Según Lezama Lima “Es la primera vez que en el idioma, una figura americana ocupa un lugar de primacía” (Lezama Lima: 1993, p. 45).

Su significación no solo consiste en haber cultivado la poesía y la filosofía, —que en aquella época eran reservadas solo a los hombres— bajo la influencia de Francisco Suárez sobre la gracia divina y el libre albedrío, así como de las tesis pelagianistas de Luis de Molina, quien había sido acusado por los dominicos de conceder demasiadas posibilidades a la libertad humana.

Lo más trascendente de su humanismo práctico es haber sostenido en el siglo XVII las plenas posibilidades de la mujer para el cultivo de la ciencia, la filosofía, la poesía, etc. (Paz: 1985, p. 339). El humanismo práctico del pensamiento latinoamericano a partir de entonces ya no se limitaría a la defensa de indígenas, esclavos negros y la población criolla, sino también, en especial, de las mujeres.

La escolástica que se cultivó en la América hispano-lusitana no fue una reproducción mimética de la peninsular. Mientras que en las metrópolis los sacerdotes se degastaban en disputas teológico-metafísicas, en tierras latinoamericanas, obligados por las circunstancias al no poder ser indiferentes a las adversidades que trajo consigo primero la conquista y colonización para la población aborigen, luego para los esclavos trasplantados a estas tierras y finalmente para la germinal población criolla, sin abandonar totalmente algunas de aquellas discusiones, la escolástica sufrió cierta metamorfosis al ocuparse también de temas antropológicos más terrenales.

La Contrarreforma estaba obligada a atender problemas emanados en fronteras muy cercanas tras Los Pirineos, pero a los sacerdotes instalados en tierras americanas aquellos debates les parecían generalmente distantes y menos importantes que otros de inminente urgencia, que a diario aparecían al abrir las puertas sus iglesias.

Así, el pensamiento político latinoamericano se fue forjando paulatinamente a través de su distanciamiento del poder omnipresente de la Iglesia y en su atención a demandas sociales más inmediatas que reclamaban para su solución actitudes de humanismo práctico que la sola fe, de manera aislada, no podría nunca lograr. Una de sus formas contestatarias se expresó a través de la reivindicación del valor de las culturas originarias.

El jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero, que también fue expulsado en 1767, escribió una historia antigua de México, que él mismo tradujo al italiano. En ella reconocía con orgullo la significación y riqueza de las instituciones de los antiguos mexicanos. Según él:

Tenían un sistema fijo de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían tantas ciudades tan grandes y tan bien ordenadas (...); tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban los magistrados y gobernadores, tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y la justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada a cada particular la propiedad y posesión de su terreno; ejercitaban la agricultura y otras artes, no solo aquellas necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y el lujo. ¿Qué, pues, más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes? (Clavijero: 1945. pp. 275-276)

¿Acaso no debe inferirse de este valioso testimonio que todo lo anterior era totalmente imposible si no hubieran desarrollado un pensamiento político, jurídico, ético, estético, etc., además del indudable pensamiento religioso?

Por supuesto que estas y otras revelaciones sobre el desarrollo de las instituciones de poder en las culturas precolombinas de algún modo constituirían un elemento contribuyente a la fermentación de las ideas emancipadoras e independentistas, pues indicaban el crimen cometido por los conquistadores, que ha sido considerado como uno de los más grandes genocidios de la historia universal.

Otro jesuita mexicano, que, ya expulsado de su país, antes de instalarse en Europa, enseñó varios años en La Habana fue Francisco Xavier Alegre. En correspondencia con su humanismo práctico, a mediados del siglo XVIII criticó la cruel esclavitud de los africanos, que no justificaba aun cuando se hubiese esgrimido el argumento de liberar de esa carga a los indígenas (Alegre en Méndez Plancarte: 1941, p. 62).

Llama la atención que nutriéndose de algunas ideas no solo de Tomás de Aquino, sino también de Pufendorf y Hobbes, se cuestionara la validez en la sociedad humana de leyes naturales como el triunfo del más fuerte. En ese sentido planteaba: “Confesamos, ciertamente, ser como ley de la naturaleza que los más fuertes dominan a los más débiles, pero *tal es la ley de la naturaleza animal* —que nos es común con los brutos—, *no de la naturaleza racional*. Y la razón, no el apetito sensitivo, es la regla y norma de las acciones humanas” (*Ibid.*: p. 44). Esto significa que, a su juicio, cazar a hombres en las selvas africanas para esclavizarlos era un acto que situaba a los esclavistas al nivel de las bestias.

Al destacar la especificidad de lo racional como rasgo distintivo de la condición humana, no solo estaría a tono con los avances del pensamiento moderno y del humanismo, sino se orientaría hacia aquella tendencia que iría poniendo límites a la fe y al poder de Dios, en cuanto a la gestación de una institución tan importante como la sociedad civil¹¹. Al plantear que “La autoridad se funda en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la comunidad” (*Ibid.*: p. 52) estaba sentando un precedente muy peligroso para el sostenimiento del poder metropolitano, pues dejaba claro que su prolongación no dependía de decisiones divinas, sino del consentimiento o no de los ciudadanos.

Al mismo tiempo planteaba otra idea algo reivindicativa, cuando sostenía que: “Es preciso confesar que los derechos nacieron del temor a la injusticia” (*Ibid.*: p. 53). No en balde sus ideas resultaban demasiado peligrosas para el poder colonial, y por esa razón correría la misma suerte que los demás jesuitas expulsados.

En el siglo XVIII se incrementó el descontento de los criollos con la situación económica y social impuesta por la metrópoli con sus instituciones monopólicas de comercio y las arbitrariedades de virreyes y gobernadores, y las constantes denuncias fueron creando un clima favorable para posteriores procesos emancipadores. Ese es el caso del político chileno Manuel de Salas, quien denunciaba seriamente el estado de pobreza de la población de su país, no obstante, la riqueza natural de este y la ausencia de guerras, lo cual significa que valoraban el predominio de la paz, como una condición favorable al progreso (Salas: 1910, p.152).

Criticaba las instituciones políticas de la metrópoli colonial por los reiterados engaños sobre libertades prometidas, con “tratados que jamás se cumplen” (*Ibid.*: p. 160) y por la falta de oportunidades que se les ofrecía a los indígenas para integrarse debidamente a la civilización, y a los criollos para desarrollar una vida laboriosa y provechosa. “Pero —sostenía— si hubiese otra clase de hombres dedicados a unos trabajos que pudiesen interrumpirse sin perjuicio, recibirían sin repugnancia la enseñanza. Útiles en tiempos de paz, estarían como en depósito para defenderlo en el de guerra.” (*Ibid.*: p. 189) Tales críticas fueron erosionando el poder colonial metropolitano al sembrar la desconfianza de que este pudiese finalmente mejorar la situación de los pueblos que paulatinamente iban conformando una identidad mestiza propia, diferenciada de los peninsulares.

¹¹ “La autoridad civil no viene inmediatamente de Dios a los gobernantes, sino mediante la comunidad.” (Alegre en Méndez Plancarte: 1941, p. 54).

Algo que llama la atención es que en el proceso de gestación del pensamiento filosófico y político latinoamericano algunos de los más destacados ilustrados —como el neogranadino José Félix de Restrepo—, además de emanciparse de la escolástica aspiraban a conformar un pensamiento propio que dejara atrás cualquier *principi autoritatis*, tan común a esa corriente que le rendía ciega pleitesía a Aristóteles y Tomás de Aquino. Así Restrepo sostenía:

La filosofía que emprenderemos no es cartesiana, aristotélica, ni newtoniana. Nosotros no nos postraremos de rodillas para venerar como oráculos los caprichos de algún filósofo. La razón y no la autoridad, tendrá derecho a decidir nuestras disputas. Tampoco nos detendremos en examinar cuestiones que no tengan verdadera relación con los intereses del hombre y sea preciso olvidar al salir del estudio, como son casi todas las celebradas en la escuela peripatética. La carrera de las ciencias es muy larga y demasiado corta la vida humana, para hacer un mal uso del tiempo” (Hernández de Alba: 1935, p.141).

Esta declaración demuestra que la preocupación principal de este y otros ilustrados latinoamericanos estaría caracterizada más por una cálida postura humanista práctica, que por gélidas y estratosféricas especulaciones metafísicas.

De igual manera evidencia que el proceso de la emancipación política estaría precedido por otro de naturaleza intelectual, en el cual la fe quedaría relegada a una dimensión muy íntima y se impondría, en última instancia, el paulatino predominio de la racionalidad.

Las críticas a la situación miserable de existencia de la mayoría de la población constituyeron un imprescindible elemento humanista práctico que contribuiría de manera diversa a la toma de conciencia independentista. Así se puede apreciar en Manuel Belgrano, quien, en 1796, en Buenos Aires, expresaba:

He visto con dolor sin salir de esta capital una infinidad de hombres ociosos en quienes no se ve otra cosa que la miseria y la desnudez; una infinidad de familias que solo deben su subsistencia a la feracidad del país, que está por todas partes denotando la riqueza que encierra, esto es la abundancia; y comodidades en su vida. Esos miserables ranchos donde ve uno una multitud de criaturas que llegan a la edad de la pubertad sin haber ejercido otra cosa que la ociosidad, deben ser atendidos hasta el último punto” (Belgrano: 1954, p. 310).

Pero estas declaraciones no se quedarían en simples palabras, sino que posteriormente estarían acompañadas de su protagonismo decisivo en las luchas independentistas.

Así fue sucediendo con numerosos ilustrados, algunos de ellos sacerdotes y en otros casos profesionales, funcionarios, políticos, etc., que fueron de manera generalmente consensuada¹², con su consecuente actitud de humanismo práctico, preparando el camino para una radicalización progresiva que culminaría con el proceso independentista. Ese es el caso de algunos cubanos que se opusieron a las oprobiosas instituciones de la esclavitud y al autoritario gobierno español por lo que fueron acusados y obligados al exilio.

Uno de los precursores de esta labor fue el sacerdote José Agustín Caballero. Con su cátedra de Derecho Constitucional en el Seminario de San Carlos a fines del siglo XVIII, aprovechó las concesiones

¹² “El apoyo de la corona, de la Iglesia y de los sectores económicos más importantes, hizo que la ilustración en Centroamérica se adoptara por consenso, lo que explica su éxito. Esto explica que para el período histórico de 1770.-1838 las ideas políticas fueron dominadas por el pensamiento ilustrado” (Bonilla Bonilla: 1999, p. 54).

de la política del despotismo ilustrado de Carlos III, y fue sembrando la muy práctica idea de, al menos, poner límites a gobiernos monárquicos absolutistas¹³.

Un hecho muy significativo de su labor intelectual y política fue que esta no se limitó a la docencia, sino que trascendió a la opinión pública por medio del *Papel Periódico de La Habana*, especialmente con su intención de presentar un proyecto político reformista de transformación del poder colonial español¹⁴.

La dimensión ideológica progresista del humanismo práctico del padre Caballero se manifestó también en sus ideas sobre la esclavitud y la mujer. Para él, "es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron" (Caballero: 1956, p. 5).

Como se puede apreciar, con el transcurrir de los años la praxis política de numerosos sacerdotes latinoamericanos se incrementaría considerablemente en especial durante el auge de la Ilustración, e incluso llegaría a la activa participación de algunos en las luchas independentistas. Ese es el caso, entre otros, del sacerdote Félix Varela, pionero del pensamiento independentista cubano¹⁵, quien asumió una clara postura humanista práctica cuando elaboró un "Proyecto decreto. Sobre la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba y sobre los medios de evitar los daños que pueden ocasionarse a la población blanca y a la agricultura". En este proponía tres vías fundamentales: "Libres por nacimiento. Libres a costa de los fondos públicos y de las contribuciones voluntarias. Junta filantrópica" (Varela: 1977, pp. 268-269). Intentó inútilmente alcanzar una paulatina abolición de la esclavitud por medio del consenso de los hacendados azucareros.

Su humanismo se caracterizó por su vehemente patriotismo, el cual analizó en relación con el cosmopolitismo. Según el filósofo cubano: "El hombre tiene contraída una obligación estrecha con su patria, cuyas leyes le han amparado, y debe defenderla; por tanto, es un absurdo decir que el hombre es un habitante del globo, y que no tiene más obligación respecto de un paraje que respecto de los demás. Es cierto que debe ser ciudadano del mundo, esto es, que debe tener un afecto general al género humano, una imparcialidad en apreciar lo bueno y rechazar lo malo donde quiera que se encuentre y un ánimo dispuesto a conformarse con las relaciones del pueblo a que fuere conducido; pero figurarse que el habitante de un país culto debe mirar su patria con la misma indiferencia que vería uno de los pueblos rústicos, es un delirio" (*Ibid.*: p. 276).

Sus ideas sobre la dialéctica correlación entre patriotismo y cosmopolitismo trascenderían en el pensamiento político cubano no solo decimonónico —como puede observarse en José Martí, quien sostenía que "Patria es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más de cerca, y en que nos tocó nacer" (Martí: 1975a, p. 468)— sino también posteriormente en la actitud internacionalista de numerosos cubanos. Ejemplo de esto es que más de un millar combatirían junto a los republicanos en la Guerra Civil española, miles combatirían contra el colonialismo en Argelia, Angola, Etiopía, contra el apartheid en Namibia, etc., y en años más recientes otros tantos han colaborado como médicos, profesores, entrenadores deportivos, etc., en numerosos países.

En correspondencia con esa postura, José de la Luz y Caballero cultivaría con ahínco sus ideas, en especial sobre la patria —que lógicamente no incluía a España—, al afirmar: "El filósofo como que es especial, será cosmopolita; pero ante todo debe ser patriota" (Caballero: 1981, p. 72). Estas ideas, formuladas mucho antes del inicio de las luchas independentistas cubanas, se convertirían en poderoso instrumento práctico de lucha en manos de muchos de los egresados del colegio "El Salvador", creado por

¹³ "El padre Agustín debe ser considerado como el precursor del iluminismo cubano. Su labor pedagógica e intelectual, transformó el discurso filosófico cubano, en un discurso auténtico, preclaro, amante de la razón y el sentido, vinculados a las urgencias económicas de la isla y a las necesidades prácticas de la sociedad cubana de la época" (Buch Sánchez: 2001, p. 363).

¹⁴ "Porque el prócer quiso reformar la enseñanza y su plan era orgánico; se propuso adoctrinar, aunque con prudencia de ortodoxo, en teorías filosóficas modernas; y como pensador político, ideó todo un proyecto que alteraba el status colonial" (Vitier: 1970, p. 337).

¹⁵ "Los americanos nacen con el amor a la independencia, he aquí una verdad evidente. Aun los que por intereses personales se envilecen con una baja adulación al poder, en un momento de descuido abren el pecho y se lee: INDEPENDENCIA. ¿Y a qué hombres no le inspira la naturaleza este sentimiento? ¿Quién desea ver a su país dominado y sirviendo solo para las utilidades de otro pueblo? A nadie se oculta todo lo que puede ser la América, y lo poco que sería mientras la dominase una potencia europea, y principalmente la España. Los intereses se contrarían, y es un imposible que un gobierno europeo promueva el engrandecimiento de estos países cuando éste sería el medio de que sacudiesen el yugo. La ilustración en ellos inspirará siempre temores a su amo, y aún el progreso de su riqueza si bien le halaga por estar a su disposición, no deja de inquietarle por lo que puede perder" (Varela: 2004, p.386).

él. Entre ellos, cinco que alcanzaron el grado de general en las guerras emancipadoras de la metrópoli española. Esto puede servir como testimonio de que su humanismo no quedaría plasmado en meras abstracciones, sino que se convertiría en poderosa arma contra las instituciones del poder colonial.

A su juicio la libertad constituía “el alma del cuerpo social (y)... el *fiat* del mundo moral” (*Ibid.*: p. 77). Por ello sostenía que lo decisivo era que existiesen los hombres capaces de conquistarla y conservarla; asimismo destacaba que: “Hombres más que instituciones suelen necesitar los pueblos para tener instituciones. Y cuando se necesitan, los echa al mundo la providencia” (*Ibid.* p. 164). En consecuencia, su humanismo práctico consecuentemente otorgaba mayor valor a la existencia de hombres encargados de generar y conservar las instituciones apropiadas para la lucha por la libertad.

Algo similar consideraba respecto a las revoluciones, pues, a su juicio, estas resultaban peligrosas a los intereses de los sectores y clases dominantes, como sucedió durante mucho tiempo con los hacendados esclavistas cubanos. Prueba de ello es que la abolición formal de la esclavitud se logró en 1886, dieciocho años después de haberse iniciado la prologada guerra de diez años por la independencia.

En tal sentido su criterio coincidiría más con la concepción materialista de la historia que con el idealismo que en general caracterizaba la integridad de sus ideas filosóficas. Esto se observa cuando sostiene: “De ahí también la necesidad de la oportunidad, y la imposibilidad de hacer revoluciones, si no existen hechos físicos o morales que el genio no puede crear. Ni Napoleón revolucionaría la Isla de Cuba en circunstancias ordinarias ni aun extraordinarias; pero que le ataquen sus propiedades, y entonces la ovejita *diventa leone*” (*Ibid.*: p. 164).

El humanismo práctico de Luz y Caballero apostó por la educación y la cultura como una de las vías esenciales para formar en las nuevas generaciones de cubanos el espíritu reivindicador de sus derechos, especialmente la libertad. Su labor pedagógica y la trascendencia de su pensamiento ético y político se dejarían sentir en varias generaciones posteriores y serviría de ejemplo estimulante para quienes tuvieron que enfrentarse a nuevos desafíos filosóficos y políticos, en particular las dictaduras fascistoides que azotaron al pueblo cubano durante la primera mitad del siglo XX.

Otra de las expresiones en el pensamiento caribeño del humanismo realista —es decir, no idílico, sino vinculado a la praxis sociopolítica—¹⁶ se revela en las ideas del dominicano Andrés López de Medrano. Al igual que otros ilustrados latinoamericanos, supo articular su pensamiento filosófico ilustrado con las nuevas exigencias sociopolíticas de su país.

Es es también el caso del mestizo ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo —promotor del periódico *El Nuevo Luciano de Quito*—, quien no solo promovía el conocimiento científico, sino también el pensamiento político contestatario al poder colonial, y por el cual fue perseguido. Su humanismo práctico se plasmó con optimismo en diferentes esferas de la vida cultural ecuatoriana y colombiana (véase: Paladines: 1981, p. 47).

En la ilustración latinoamericana se puso de manifiesto la crítica del latín, impuesto por la enseñanza escolástica, y el interés por cultivar el idioma español, como puede apreciarse en el cubano Manuel del Socorro¹⁷, creador de la Biblioteca de Colombia y promotor del periodismo en este país. El hecho de que se reivindicara el uso de la lengua hasta ese momento considerada popular indicaba que el saber, también en el mundo latinoamericano, comenzaba un proceso de popularización que, aunque limitado a aquellos reducidos sectores alfabetizados, constituía un nuevo peldaño en el ascendente proceso de enriquecimiento cultural de lo que a mediados del siglo XIX comenzaría a llamarse América Latina.

¹⁶ “En Caracas, en Santo Domingo, en Ponce lo encontramos ligado en todo momento a los asuntos de la ciudad. No fue solo un intelectual de gabinete, indiferente al desenvolvimiento de los asuntos públicos” (Arvelo en López Medrano: 2014, pp. 37-38).

¹⁷ “Nadie puede negar que el principal objeto de una nación ilustrada debe ser enriquecer su idioma con los escritos científicos, porque este es siempre un tesoro apreciable que suavemente interesa a todos los hombres, único modo de transmitir la autoridad y cultura de un pueblo sabio a los demás del universo” (Socorro Rodríguez: 1996, p. 104).

Otro país en el que la Ilustración tuvo un gran desarrollo fue Perú, y lógicamente el pensamiento político también así lo revelaría, como pudo observarse en algunas polémicas sobre la dominación española desarrolladas en el *Mercurio peruano* (Arguedas: 1986, p. 764).

Una de las instituciones más criticadas por su excesivo poder fue la Iglesia, que llegó a ser denunciada ante el rey por Vitorino González Montero, quien en 1742 planteó:

La mitad del Reyno de Perú, es en la profesión y fuero del Estado Eclesiástico, exenta de las leyes de V. Mag. Y como Estado grande y poderoso en riquezas, ha aumentado sus privilegios con los ejemplares de la costumbre que han adquirido, pagado a los ambiciosos ministros la práctica de los abusos" (*Ibid.*).

En el pensamiento político peruano, como en la mayoría de los restantes países latinoamericanos, desde sus primeras manifestaciones durante el periodo colonial prevaleció una concepción organicista sobre el Estado¹⁸, que luego articularía con la posterior perspectiva darwinista social propia del positivismo (véase: Guadarrama, 2004). También sería muy común considerar que el poder del Estado era un designio divino¹⁹.

En el caso de Argentina, jesuitas y franciscanos se destacaron por la introducción de ideas modernas, especialmente el cultivo de la razón²⁰, y por revelar las inconsecuencias de la escolástica.

El tema de la libertad en su dimensión filosófica ocuparía una gran atención, por lo que esto tendría a su vez gran incidencia en el debate político y contribuía de algún modo a preparar condiciones ideológicas favorables para el proceso emancipador que se avecinaba. Al respecto, Juan Crisóstomo Lafinur planteaba que "nuestra alma está dotada de libertad e inteligencia: es capaz de conocer el orden de someterse a él" (Lafinur: 1990, p. 197).

Por su parte, el sacerdote Juan Manuel Fernández de Agüero asumió una postura radicalmente crítica ante las instituciones religiosas por servir de sostén al poder colonial. En tal sentido, planteaba que "(...) la religión espiritual se ha vuelto grosera y material; el culto de amor tan recomendado por el legislador divino, se ha convertido en culto de terror por los humanos legisladores" (Fernández de Agüero: 1990, p. 293). Este planteamiento evidencia el proceso de radicalización que se produjo entre algunos sacerdotes que no limitaban su cuestionamiento a la escolástica, sino a la función ideológica de la Iglesia como institución justificadora del proceso de colonización y mantenimiento de un régimen monárquico absolutista.

Su confianza en el poder de la razón como eje del pensamiento moderno fundamentaba su optimismo en relación con el progreso de los pueblos latinoamericanos, como puede apreciarse al plantear: "La posición actual de América nos autoriza a esperar como próximo el triunfo de la ilustración general: la que hará desaparecer de los soberbios palacios de los reyes a los hechiceros y a los duendes políticos, como ha hecho desaparecer de las chozas humildes de los súbditos a los religiosos" (*Ibidem.*). Al cuestionarse el poder de la institución eclesiástica, estaba de hecho cuestionándose el poder.

Los pensadores que conformaron la ilustración latinoamericana participaron activamente en la conformación de una identidad cultural particular de estos pueblos, que fueron diferenciando del poder colonial no solo mediante la conformación de instituciones, sino de algo más importante: valores propios

¹⁸ "El organicismo, la metáfora del << cuerpo >> político-social, o analogía orgánica, constituyó la base de la teoría del Estado y la sociedad en todo el periodo colonial de Latinoamérica" (Maticorena Estrada: 1974, p. 169).

¹⁹ "Si pudiéramos caracterizar en pocas palabras un tercer tópico discursivo de la filosofía política peruana diríamos que consiste en que los diversos discursos políticos coinciden en el carácter sagrado del poder y el mito clásico del Estado como encarnación del «bien común». Desde las leyendas prehispánicas sobre los orígenes divinos del Estado incaico o del origen evangélico de la conquista por una donación del Papa, pasando por el posterior cuestionamiento del régimen político de las encomiendas (por abandono de la evangelización) y de los curacas (extirpación de la idolatría) a inicios del siglo XVII y luego con los discursos separatistas de fines del siglo XVIII e inicios del XIX, hasta los debates republicanos sobre el Estado democrático en los siglos XIX y XX, todos los discursos apuntan a la sacralización del poder, no sometido o controlado por los miembros de la comunidad" (Bayón Vargas: 2011, p. 123).

²⁰ "En cuanto al Iluminismo argentino en particular entre los rasgos más genéricos que se han observado en él, figuran la creencia optimista en el valor casi absoluto de una razón universal, un rechazo por las tradiciones y cierta desinteligencia respecto al carácter procesual de lo histórico" (Biagini: 1983, p. 19).

diferenciados de los impuestos por la metrópoli, y a la vez gestores de ideas reformistas primero y finalmente independentistas.

CONCLUSIONES

Al valorar la gestión del pensamiento político latinoamericano ante el poder de las instituciones se deben tomar en consideración también sus antecedentes en las culturas originarias, pues estas desarrollaron instituciones políticas, jurídicas, religiosas, económicas, etc., por lo tanto, gestaron también ideas políticas. El hecho de que las respetaran constituye una expresión del nivel de su cohesión social y política, que fue reconocido por numerosos cronistas.

La conquista y la colonización propiciaron debates sobre la condición humana de los indígenas y esclavos africanos en los cuales algunos sacerdotes y funcionarios asumieron posturas de marcado carácter humanista práctico, y llegaron incluso a cuestionarse la autoridad del poder del rey y el Papa para decidir el sometimiento de aquellos pueblos.

Producto del mestizaje y la aparición de una población criolla no solamente fueron trasplantadas las instituciones políticas y religiosas peninsulares, sino que se fueron generando otras, como los cabildos, atemperadas a las exigencias de las nuevas circunstancias americanas. El poder de todas ellas, su especificidad y transculturación constituirían permanentes temas de debate en la gestión del pensamiento político latinoamericano.

La ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo²¹, pero el propio proceso político independentista del cual ella era un preludeo necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura, los cuales desbordaban los límites del pensamiento reformista.

Algo que caracteriza a este proceso es el debilitamiento de la institución de la Iglesia y el incremento de la confianza en las instituciones políticas y civiles. A la par, junto a la crítica de la escolástica se observa un mayor incremento de las potencialidades de la filosofía y, por tanto, de la razón. De ahí que el terreno de la fe quedara relegado a un plano no necesariamente cuestionado, pero sí limitado a una cuestión muy personal e íntima.

Uno de los rasgos distintivos de la ilustración latinoamericana fue la confianza en las instituciones educativas, científicas y culturales como instrumentos no solo de superación de la ignorancia reinante, sino de preparación para que los pueblos asumieran sus propios gobiernos sin tutela extranjera colonial.

La ilustración sirvió para que la intelectualidad latinoamericana tuviese mejores condiciones para incidir, de alguna forma, en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social. Esto obstaculizaría paulatinamente la posibilidad de retorno al dogmatismo y al enclaustramiento de los tiempos anteriores.

Las ideas humanistas prácticas cultivadas por numerosos pensadores latinoamericanos se han caracterizado por no limitarse a quedar plasmadas en letras, sino que han sido incendiarias y han trascendido, en distintas épocas, a la praxis política de cada circunstancia de diversas formas. Por esa razón han sido censuradas por las instituciones de poder gobernante o dominante económicamente.

En la misma medida en que se fue desarrollando la identidad propia de los pueblos que conformarían lo que hoy se conoce como América Latina el pensamiento político se fue perfilando mejor y radicalizando en cuanto a asumir posturas contestatarias ante las instituciones coloniales, o aquellas que de algún modo las apoyaban, como la Iglesia.

El tema de la guerra y la paz afloró desde el proceso de la conquista pues resultó muy debatida la cuestión de si aquella empresa podía o no considerarse una guerra justa. Luego un eufemismo de la

²¹ "La mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece en sus primeras etapas como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española" (Chiaramonte: 1979, p. XVIII).

política colonialista trató, mediante un edicto real disfrazarla con el término de *pacificación*; sin embargo, los representantes de un auténtico pensamiento político latinoamericano irían expresando sus criterios al respecto en correspondencia con las diferentes exigencias de las nuevas épocas. A medida que eran más inminentes las luchas por la independencia, las ideas políticas referidas a esta cuestión se hicieron cada vez más palpables, comprometedoras y hasta peligrosas, por lo que fueron censuradas, lo que puso de manifiesto su efecto práctico.

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. de (1985). Historia natural y moral de Las Indias, en: Monal (1985, *op. cit.*).
- Alegre, F. X. (1941). Instituciones teológicas, en: Méndez Plancarte (1941, *op.cit.*).
- Arguedas, J. M. (1986). El indigenismo en Perú, en: *Ideas en torno de Latinoamérica*. México: UNAM-UDUAL.
- Arvelo, A. (2014). Semblanza de Andrés López de Medrano, en: López Medrano (2014, *op. cit.*).
- Bayón Vargas, J. C. (2011). Introducción, en: Bayón Vargas, J. C. (ed. y coord.). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano. Siglos XVII y XVIII*. Lima: Universidad Científica del Sur / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Belgrano, M. (1954). *Estudios económicos*. Editado por Gregorio Weinberg. Buenos Aires, Raigal.
- Beuchot, M. (1986). *Mesa redonda del IV Congreso de filosofía de México*. México, Universidad Autónoma de Estado de México, Toluca.
- Biagini, H. (1983). *Panorama filosófico argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bonilla Bonilla, A. (1999). *Ideas económicas en la Centroamérica ilustrada 1793-1838*. El Salvador: FLACSO.
- Buch Sánchez, R. (2001). *Aprehensión de la Historia de la Filosofía con sentido ético-cultural. Su concreción en el pensamiento cubano electivo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Caballero, J. A. (1956). En defensa del esclavo. *Papel periódico de la Habana*, (5 y 8 de mayo de 1791), en: *Escritos varios*. La Habana: Editorial de la Universidad de La Habana.
- Caballero, J. de la L. (1981). *Selección de textos*. Introducción de Antonio Sánchez de Bustamante. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Casas, B. de las (1965). *Tratados*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Casas, B. de las (1942). El único modo de atraer a todos los pueblos, a la verdadera religión (1536-1537). En: *De único vocationis modo omnium gentium ad verán religionem*. Traducido por Atenógenes Santamaría. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clavijero, F. J. (1945). *Historia antigua de México*. Tomo IV, n° 10. Colección de escritores mexicanos. México: Editorial Porrúa S. A.
- Cuevas, M. (1914). *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México: Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Chiaromonte, J. (1979). *Pensamiento de la ilustración*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Fernández de Agüero, J. M. (1990). Principios de ideología elemental que comprenden. La lógica, en: Marón Domínguez, F. (comp.). *Antología de Historia de la filosofía cubana y latinoamericana*. Tomo II. La Habana: Universidad de la Habana.

- Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Disponible en <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- Guadarrama, P. (2006). Humanismo y marxismo, en: *Marx Vive. IV*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.209-226.
- Guadarrama, P. (2010). Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social. *Criterio Jurídico Garantista*. Revista de la Facultad de Derecho. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, año 2, n° 2, enero-junio. pp. 178-205. Disponible en: http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf
- Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro.
- González Montero, V. (1742). *Estado político del Reyno del Perú*. Lima: Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional del Perú. Código XZ/V 13.
- Hernández de Alba, G. (1935). *Vida y escritos del Dr. José Félix de Restrepo*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Insúa Rodríguez, R. (1945). *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil.
- Lafinur, J. C. (1990). Curso filosófico, en: Marón Domínguez, F. (comp.). *Antología de historia de la filosofía cubana y latinoamericana*. Tomo II. La Habana: Universidad de la Habana.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. México: Editorial Porrúa.
- León Portilla, M. (1964) *El reverso de la conquista*. México: Joaquín Mortiz.
- Lezama Lima, J. (1993). *La expresión americana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- López Medrano, A. (2014). *Bicentenario de la Lógica de Andrés López Medrano*. Edición al cuidado de Julio Minaya. Santo Domingo: Ministerio de Cultura.
- Martí, J. (1975a). En casa. *Patria* (Nueva York, 26 de enero de 1895), en: *Obras Completas*. Tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1975b). *Obras completas*. Tomo VIII. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Maticorena Estrada, M. (1974). *El concepto de cuerpo de nación del siglo XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Méndez Plancarte, G. (1941). *Humanistas del siglo XVIII*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Méndez Plancarte, G. (1946). *Humanistas del siglo XVI*. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Monal, I. (1985) *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*. Tomo II. La Habana: Editorial Casa de las Américas.
- Montesino, A. (1985). "El sermón del padre Fray Antón Montesino", en: Monal (1985, *op. cit.*).
- Paladines, C. (1981). *Pensamiento ilustrado ecuatoriano*. Quito: Banco Central de Ecuador.
- Paz, O. (1985). *Sor Juana Inés de la Cruz. Las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Piñeiro Iñiguez, C. (2006). *Pensadores latinoamericanos del siglo XX. Ideas, utopías y destino*. Buenos Aires: Instituto di Tella / Siglo XXI.
- Quiroga, Vasco de (1946). Documentos. Del testimonio de la erección de la catedral michoacana, en: Méndez Plancarte (1946, *op. cit.*).
- Ribeiro, D. (1992). *El proceso civilizatorio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Roig, A. A. (1984). *Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo I. Quito: Banco Central de Ecuador.
- Salas, M. de. (1910). Representación hecha al ministro de hacienda Don Diego de Gardoqui por el Síndico Real Consulado de Santiago, sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del Reino de Chile, en: *Escritos de Don Manuel de Salas y documentos relativos a él y su familia*. Obra publicada por la Universidad de Chile. Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Socorro Rodríguez, M. del (1996). Cultivo del idioma patrio, en: *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho.
- Valqui Cachi, C y Pastor Bazán, C. (coord.) (2011). *Marx y el marxismo crítico en el siglo XXI*. México. D.F.: Ediciones EON / Universidad Autónoma de Guerrero. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/90507863/Cmilo-v-C-El-Marxismo-Critico>
- Varela, F. (1977). *Escritos políticos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Varela, F. (2004). El Habanero: amor de los americanos a la independencia, en: *Historia del pensamiento cubano*. Volumen I, Tomo I. Eduardo Torres Cueva, compilación, introducciones, presentaciones y notas. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Vidales, R. (1988). *Utopía y liberación el amanecer del indio*. San José, DEI.
- Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Zavala, S. (1947). *Filosofía de la conquista*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, S. (1984). Vasco de Quiroga ante las comunidades indígenas, en: *Humanismo y ciencia en la formación de México*. México: El Colegio de Michoacán, CONACYP.
- Zea, L. (1986). 1492. ¿Descubrimiento o encubrimiento?, en: *América como autodescubrimiento*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Universidad Central.