

MEDARDO VITIER

La filosofía en Cuba



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
México - Buenos Aires

COLECCION

Tierra Firme

35

Primera edición, 1948

Queda hecho el depósito que marca la ley
Copyright by *Fondo de Cultura Económica*

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A la Universidad de la Habana, en cuyas aulas enseñaron, así en la Colonia como en la República, algunos de los maestros que se estudian en este libro.

301023

ADVERTENCIA

Durante muchos años he estudiado la vida intelectual de Cuba, y dentro de ella, especialmente la Filosofía. Pero esa dedicación supone otra: la de las disciplinas filosóficas en general. Para esto último, es decir, para el conocimiento de la Filosofía europea, apenas alcanza la vida si queremos saber un poco. A lo menos esa es mi experiencia. De los estudios filosóficos en Cuba tampoco pretendo saberlo todo. Este libro es el resultado de indagaciones para articular la historia de la Filosofía entre nosotros. En cuanto a la apreciación de las figuras y a los juicios sobre hombres y libros, he meditado cada aseveración, procurando fijar la importancia de los pensadores y maestros que aquí se incluyen.

En casi todos los capítulos señalo nexos de la cultura filosófica cubana con movimientos europeos. En algunos casos invito al lector a que note las coincidencias doctrinales, las influencias discernibles y tal o cual anticipación que parece evidente en el caso de José de la Luz.

No he agotado la materia, pues cabe tratar con algún detenimiento a profesores como Francisco Ruiz y Bernardo O'Gaván. Al primero lo menciono con motivo de la polémica con González del Valle; al segundo le dedico algunos párrafos. Son dos temas abiertos a la indagación futura.

El capítulo sobre el P. Varela es, de intento, muy breve. Varela constituye un punto de referencia general en el pensamiento filosófico nuestro. En varios capítulos vuelvo a él. En el de Montoro, por ejemplo, transcribo una bella página de éste sobre el reformador de los estudios en el Seminario de San Carlos.

En punto a bibliografía, notas, citas, etc., consigno el material de erudición indispensable; no todo —ni con mucho— lo que pudiera indicarse.

Es posible, y aun deseable, componer una obra más extensa acerca de nuestra enseñanza filosófica. Pero es posible también abultar las cosas, ya por incluir hombres y momen-

tos que nada esencial aportan, ya por atribuir excesiva significación a las figuras de interés.

Ahora, cuando en América estamos haciendo el examen y el recuento de las peripecias intelectuales de por acá, debemos cuidar de que los estudios no salgan viciados de exageración. Bajo signo de medida servimos mejor a la cultura patria. Si abultamos, la lección es mala. Lo cual no impide que en algún caso rebase uno la exposición fría y ceda sitio a la fruición con que se contemplan las grandes realizaciones del espíritu.

Como trabajo de conjunto, no es probable que vuelva yo sobre el tema. En estudios monográficos sí, pues he proyectado, hace ya tiempo, uno sobre la Impugnación de José de la Luz.

Algunos de nuestros estudiosos¹ contribuirán, de seguro, a esclarecer determinados aspectos. Ya lo ha hecho el joven Dr. A. Hernández Travieso, a cuya labor me refiero en los capítulos sobre José Agustín Caballero y Félix Varela. Del Dr. Raúl Gutiérrez, muy dedicado a Filosofía, podemos esperar luces en torno a O'Gaván. El Dr. Enrique Gay Calbó prepara una Vida del P. Varela, en la que trabaja desde hace años. El Sr. Manuel I. Mesa Rodríguez ha trabajado mucho en la ordenación de las obras de Luz y Caballero y en el estudio de los elencos y aforismos. El Sr. Félix Lizaso nos ofrecerá pronto un libro con "el pensamiento vivo" de Varona. El Dr. Alfonso E. Páez, que ha estudiado a José de la Luz, trabaja en elencos de Física de la primera mitad del siglo xix en Cuba.

Al Dr. R. Agramonte y a otros profesores que han intervenido en la edición universitaria de las obras de Caballero, Varela y Luz, me refiero en varios lugares del presente libro.

Es deber mío y me complace dejar aquí un tributo cordial a la memoria del Dr. Francisco González del Valle, notable erudito cubano, desaparecido hace poco. Me alentó, más de una vez, a escribir la historia de la Filosofía en Cuba, sin que ahora crea yo haber cumplido enteramente su deseo. Puso a mi disposición no pocos materiales, entre ellos impresos

¹ Aunque fuera de lo filosófico, debe mencionarse el bello libro *Don Pepe*, del Dr. Rafael Esténger, escrito para niños.

raros del siglo pasado, y me regaló algunos. Era un profundo conocedor de lo que algunos llaman "historia interna", o sea de las ideas, a más de una personalidad noble. Su conversación y sus papeles figuran entre las fuentes de mi trabajo.

Advierto que no he utilizado mis estudios anteriores. Este libro es de redacción nueva, con excepción de algunos párrafos del capítulo sobre José Agustín Caballero.

Reitero que he rehuído el abultar la importancia de los filósofos cubanos. Después de todo, escribo cuando existe ya cierta tradición en la cual han sido juzgados. Mi trabajo es de articulación histórica y de caracterización de figuras.

Había pensado dar, en forma de apéndice, una antología filosófica cubana; pero esto hubiera extendido el libro fuera de sus límites. Sin intentar suplirla, incluyo no poca materia textual en casi todos los capítulos, relacionando de tal modo los textos con la exposición, que no dejen de leerse.

El lector formado en Filosofía apreciará por sí la significación de Cuba en esta línea de estudios. Enseñar, comentar lo conocido, ya es mucho. Eso, a lo menos, se hizo en nuestro siglo xix y poco antes. ¿Novedades? Con reservas apunto algunas. "No dijo nada nuevo", he oído opinar más de una vez, después de una buena disertación, y he sentido ganas de preguntar: ¿se sabe Ud. ya todo lo viejo? Y de agregar: y si se lo sabe, hay otros que lo ignoran.

Si la enseñanza filosófica en Cuba no puede enorgullecerse de nuevas doctrinas, ha examinado con dignidad intelectual las corrientes europeas y ha producido episodios de singular animación. Por lo demás, nuestro concurso no forma sino unas noticias en el coro de voces del pensamiento universal.

Eso sí, dichas noticias aparecen al margen de una verdad: la de que el hombre tiene naturaleza, cosa que ha negado don José Ortega y Gasset.

Al final de los capítulos sobre Caballero y Varona me fijo en esa tesis del famoso escritor y pensador español. América está a tiempo, ahora, cuando se reorienta, para que su juventud estudiosa examine ese problema.

Veamos los sentidos en que puede emplearse el término "naturaleza". Desde luego, para denominar el mundo físico

que nos rodea y en el cual estamos; y en seguida, para nombrar la estructura orgánica nuestra. Todo eso se somete bien a lo que Ortega llama la "razón física", mientras que lo otro, es decir, el hombre como "programa imaginario", resiste a las explicaciones y a las leyes.

La otra acepción del término "naturaleza" se refiere al modo o modos de ser del hombre, en su actuar histórico. ¿Hay una tercera acepción? Si la hubiera no nos ayudaría, porque Ortega se atiene a la segunda cuando niega que el individuo humano posea naturaleza.

Pues bien: en la primera acepción, la posee. Díganlo la Anatomía y la Fisiología. Dilthey llega a decir más: que "es naturaleza", a ese respecto. En la segunda, o sea la realización humana en las formas de la asociación (teoría del Estado), en las reacciones de la conducta (Ética), en las elaboraciones del Arte, de la ciencia, de la religión (Cultura), es notoria, porque lo humano presenta características, no obstante lo relativo de la permanencia en muchas.

Cuando Ortega fija su tesis dice: "En este sentido el hombre no es una cosa, sino una pretensión de ser esto o lo otro."¹ Pero eso prueba que somos de algún modo; que poseemos propensiones; que aspiramos... El propio Ortega se encarga de decirnos cómo es la naturaleza humana, pues dedica buena parte de su obra a describirla y caracterizarla, lo cual no podría hacer si el hombre careciese de naturaleza.

Sí, que lo que posee es historia; que su ser es "programático"; que esencialmente consiste en temporalidad y angustia; que no recibe la vida (la espiritual, la histórica) como cosa dada y hecha; que el vivir es "faena poética"... Todo eso es exacto. A lo menos no conozco buenas razones contra esa lección, de Ortega y de otros. Lo erróneo está en la inferencia, o sea en derivar de esas notas de lo humano la tesis de que no tenemos naturaleza. Sí, por Dios, que la tenemos. En realizarse así el hombre, en irse encontrando siempre en instancia de futuro, radica su naturaleza.

Pero con todo, el hombre de El espectador nos va a replicar: "Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condi-

¹ Ensimismamiento y alteración, p. 92.

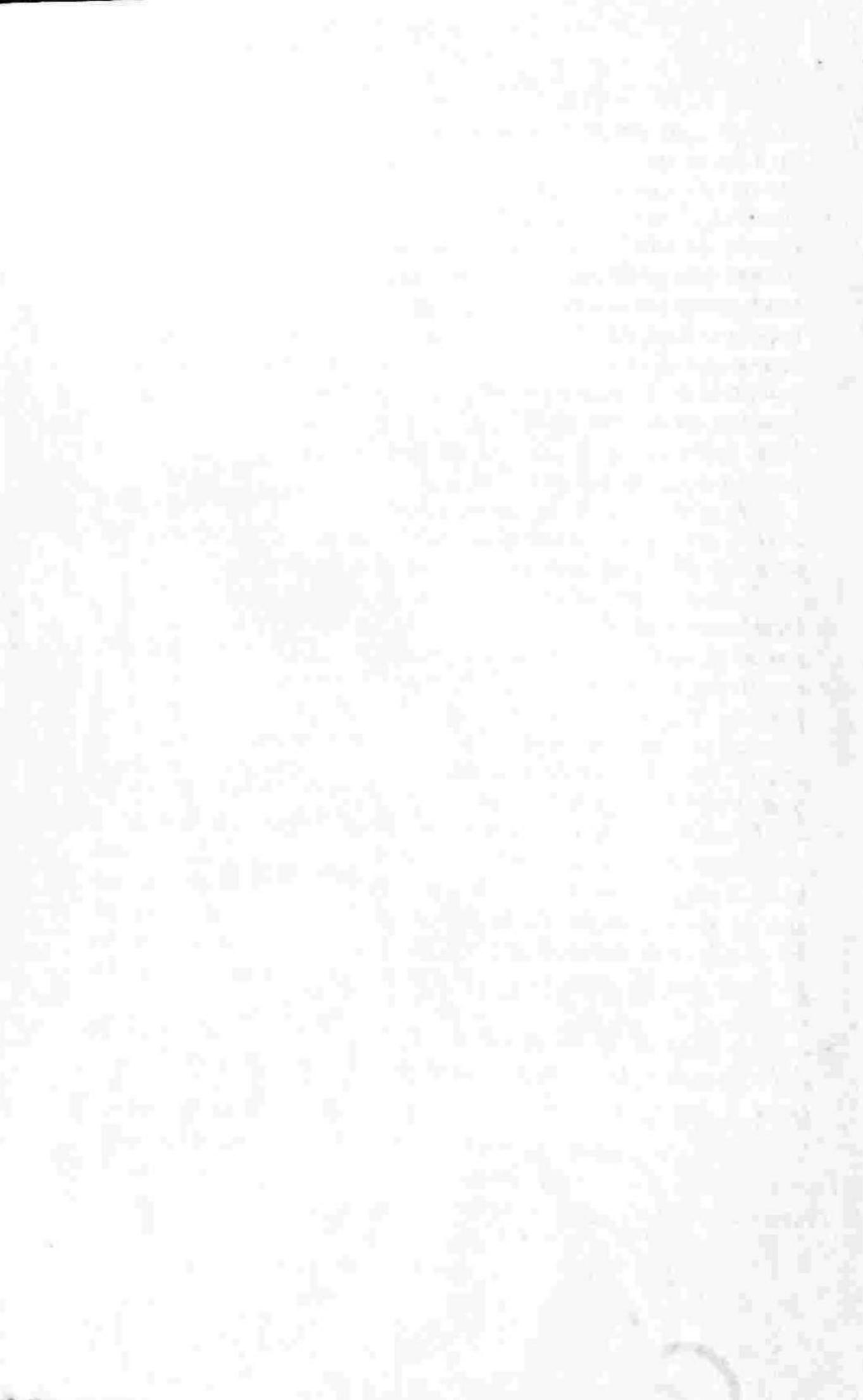
ción de que en parte resulta afín con la naturaleza pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella." Muy bien. No necesitábamos más para confirmar que positivamente el hombre tiene naturaleza. La forman, entre otras muchas, esas características tan certeras que consigna Ortega. Sí, porque ya queda advertido que en todo esto nos referimos al espíritu, no a la naturaleza dócilmente sometida a la "razón física", que dice Ortega. Hablamos del hombre en cuanto es "historia", y en esa esfera tiene naturaleza, hasta sobrarle. No sé en nombre de qué ontología ha podido negarse tal realidad.

Ni este libro ni la misma obra de Ortega, tan extensa y fuerte, tendrían sentido si su tesis fuera cierta. Ni Cristo tendría sentido, por aquello de "sus dos naturalezas".

Y claro que esa enseñanza es un declive propicio para la irresponsabilidad y el nihilismo de los valores, cosas tan ajenas al elevado magisterio del eminente profesor español. ¿O es que en ese cataclismo de la ontología humana, por ventura persiste y queda a salvo lo que he llamado otras veces "un cuadro mínimo de modos de ser", donde se inserta la aptitud ética? Pero eso ya dejaría maltrecha la doctrina expuesta acá y allá por Ortega y Gasset.

Perdón, maestro, por este modesto disenter de un lector que conoce casi todos sus escritos, y ha visto y oído con envidia a algunos de sus discípulos. Estas noticias honradas testifican de algún modo la fecundidad de la obra de usted. El verdadero maestro espera que sus discípulos y lectores piensen por sí, aunque él no apruebe todo cuanto ellos declaren.

Lo reitero: la juventud dedicada a las cosas del espíritu debe estudiar la cuestión —tan incitante— de si el hombre tiene o no naturaleza.



I

INTRODUCCION

DECÍA D. Marcelino Menéndez y Pelayo: "Cuba, en poco más de ochenta años,¹ ha producido, a la sombra de la bandera de la Madre Patria, una literatura igual, cuando menos, en cantidad y calidad, a la de cualquiera de los grandes estados americanos independientes, y una cultura científica y filosófica que todavía no ha amanecido en muchos de ellos."² Esto se escribía en 1892, año de la conocida Antología. Al reimprimirse las Introducciones de aquélla, como Historia, en obra aparte, en 1911, aparecen sin alteración las líneas transcritas.

D. Marcelino —bien se sabe— no perteneció a los liberales españoles ni apreció con simpatía la independencia de los países de lengua castellana en América. Habiendo sido Cuba el último en separarse de la Metrópoli, el famoso polígrafo subraya la circunstancia de que la considerable producción literaria y la importancia de los estudios científicos y filosóficos en Cuba, durante el siglo pasado, se manifestaron siendo el país una colonia española.

Así es, pero como ha de verse por el presente examen de la filosofía en nuestra última centuria colonial, casi todo aquel movimiento que mantenía a las minorías cubanas en contacto con el pensamiento europeo era efecto, no de condiciones docentes favorables, sino del estado de tensión en que vivieron varias generaciones.

La preocupación por la suerte del país, el oído atento a las voces de mejor mensaje, la vigilancia intelectual de los más enterados, son los factores que explican la cohesión y la continuidad de nuestra cultura —en buena parte filosófica— desde las postrimerías del siglo XVIII, en que el P. José Agustín Caballero escribe todavía en latín su *Philosophia electiva*

¹ Se refería al siglo XIX cubano.

² *Historia de la poesía hispanoamericana* (Madrid, 1911), t. I, p. 214.

(1797) hasta 1895, cuando nuestra última guerra de independencia interrumpió por acá las actividades del espíritu.

Por manera que la densidad ideológica de nuestro siglo XIX, lejos de explicarse por el ambiente oficial débese, en mucho, a la actitud contra un régimen político torpe y anacrónico.

Por lo demás, D. Marcelino, aun dentro de sus credos conservadores y su apego a la monarquía, juzgó con objetividad y acierto a los escritores hispanoamericanos. A Heredia no le perdona, es verdad, los cantos a la libertad; pero su juicio de conjunto es ejemplar. Enrique José Varona había publicado ya sus cursos filosóficos cuando el autor de *Las ideas estéticas* escribe en 1892 las Introducciones a la Antología. Sin embargo, no menciona al filósofo de los cursos libres de 1880. Parece aludir a él cuando elogia la *Filosofía del Entendimiento*, de Andrés Bello. La estima como la obra "más importante que en su género posee la literatura americana (dicho sea sin menoscabo del aprecio que nos merecen los ensayos de algunos pensadores cubanos)".¹

No vale aquí objetar que no se detuvo en Varona porque componía una antología poética, pues a Bello lo trata no sólo como lírico, sino también con motivo de las diversas disciplinas cultivadas por aquel patriarca de las letras en América.

La ortodoxia católica de Menéndez y Pelayo era cerrada. Dios y el alma quedaron fuera de las lecciones de Varona. En las de Bello lucen a salvo. "Como creyente religioso —apunta el gran historiador y crítico español— afirma, a despecho de su sistema, la realidad de la causa primera, libre e inteligente, ordenadora del mundo."

No asevero, con todo, que esa falta de afinidad explique la omisión, pues en la citada *Historia* hallan sitio autores de resuelta heterodoxia, de quienes no se despide el eminente filólogo sin afearlos el enciclopedismo dieciochesco, por ejemplo. Insisto en el punto porque la mera alusión a Varona parece extraña, habiéndose subrayado en la segunda página

¹ *Ob. cit.*, t. 1, p. 365.

del capítulo dedicado a Cuba el auge de la cultura filosófica en la Isla.

Esta aserción —la de que hubo aquí intereses filosóficos muy vivos, representados por hombres de singular talento— es cosa indisputable, según se verá en los capítulos de este libro.

Uno de aquellos hombres, José de la Luz y Caballero (1800-1862), dijo en uno de sus aforismos: "La niñez gusta de oír la Historia; la juventud, de hacerla; la vejez de contarla." Claro que la realidad, de suyo irregular y tumultuosa, no separa las cosas por modo tan demarcado. Pero tiene validez la segunda parte a lo menos de la sentencia: "la juventud gusta de hacerla". Eso es: nuestra tarea fué *hacer* la historia de la nación durante el siglo pasado. Hacer, por supuesto, no denota aquí *escribir*, sino generar sucesos alteradores en la orientación de la comunidad. Tal era el alcance de la concisa frase de Luz. Y por eso, porque los cubanos preocupados se pasaron el siglo en "hacer" la historia, hubo aquí tensión, que iba irradiando de las minorías a la conciencia general.

Toda actitud de tensión, aunque su objeto directo sea político, no más, enriquece pronto sus contenidos. Apenas hay un interés superior que no acuda a engrosar el movimiento. La acción, en potencia, se ilumina, y la juventud —esa que gusta de hacer la historia— se da al estudio de las disciplinas que tienen al hombre como tema. Un neohumanismo (profundización del destino vital), no mera restauración del saber clásico, enciende los espíritus. Pleamar, visión, llamamiento de lo superior en la naturaleza humana y, a la sazón, convergencia solícita de cuantas doctrinas explican al hombre. Eso ocurrió en Cuba, y en el vasto cuadro se insertó la Filosofía, con notas de originalidad en algún momento y, sobre todo, con persistencia, como si de su mensaje esperasen varias generaciones luz para la acción.

No digo que el fenómeno haya sido exclusivo de nuestra historia. Lo percibimos en los demás países hispanoamericanos. Pero aquí se acusó más, a causa de haberse demorado largamente nuestra independencia. Hacia 1780 (para preferir alguna fecha) había ya latidos precursores en casi todas

las colonias españolas. El estado de tensión criolla aparece, se acrecienta, y ya en 1810 la acción ocupa el turno. Son unos treinta años en que la cultura, como por irresistible instinto histórico, se arma del ideario que va a necesitar. La contienda bélica dura varios lustros; pero cuando se disipan las últimas descargas en Ayacucho, el grupo de cubanos vigilantes del momento está ordenando sus ideas, orientando las energías del país. La voz de los orígenes fué la del P. José Agustín Caballero al finalizar el siglo XVIII; después casi todo el siglo XIX hasta 1895 fué de cultura cargada de propósitos. Tal tensión no la tuvo ningún pueblo americano. Lo cual explica que nuestro siglo XIX esté lleno de gérmenes, de tal suerte que llegamos a la República sin haberlos desenvuelto todos. Parte de nuestro pasado conserva su vigencia.

La configuración de ese período resulta de los factores siguientes: los modos del pensamiento político (unos reformistas, otros separatistas), las grandes revistas, conservadas hoy en numerosos volúmenes, algunos periódicos diarios, una serie de *folletos* políticos, que llamaríamos ahora ensayos, el prestigio que alcanzó la crítica literaria, la influencia de varias instituciones, el auge de la oratoria, los representantes del pensamiento filosófico.

Veamos, en sumaria mención, las fuerzas concurrentes del cuadro.

La preocupación política llena el siglo. Apenas hay problema colonial que José Antonio Saco (1797-1879) no estudie y profundice. En los dos decenios finales del siglo, los autonomistas —doctrinarios y moderados, pero denunciadores— afinan la cultura política del país.

En punto a publicaciones, el primer tercio del siglo produjo la *Revista Bimestre*, de singular seriedad, como lo testifican los tres tomos que forman sus números. A fines del siglo, la *Revista de Cuba* primero, y la *Revista Cubana* después, levantaron nuestro nivel intelectual en materias de ciencias, de crítica literaria, de Derecho, de Filosofía. Hacia mediados del siglo otras publicaciones reflejan menos solidaridad en los fines del espíritu.

Primero *El Siglo*, desde algunos años antes de la Revolución de Yara, y *El Triunfo* y *El País* después de la década

de la contienda, fueron diarios cuyas colecciones consulta hoy el investigador. Cualquiera de ellos tuvo misión cubana. *El Siglo*, en su primera etapa, centró sus fines en la técnica agrícola y las reformas económicas. Baste recordar al sapiente y benemérito Conde de Pozos Dulces. Los otros dos periódicos mencionados fueron voceros del Autonomismo. Don Rafael María Merchán los juzgaba desde Bogotá, en 1886: "Ya en 1868 el Conde de Pozos Dulces había elevado el periodismo político a la dignidad de una magistratura, con el histórico *Siglo*."

Prosigamos el recuento de factores en el cuadro a que me he referido. Los "folletos" dedicados al examen de la realidad cubana aparecen y se suceden. Inicia la serie *La Isla de Cuba tal cual está* (1836), del crítico Domingo Delmonte. Los demás pertenecen a la segunda mitad del siglo. *Cuba: su porvenir*, de José María Zayas,¹ enjuicia la Revolución de 1868 y declara sus temores por la escasa población blanca. El llamado *Folleto de Ginebra* (1876), de José Silverio Jorrín, se funda en las ideas de Saco, analíticas y reformistas. Alfredo Zayas, en *Cuba autonómica* (1889), busca los orígenes y el ejemplo de la autonomía colonial en prácticas de nuestro siglo XVI, que desaparecieron. Rafael M. Merchán, en *Cuba, justificación de su independencia*, escribe ya cuando estaba en curso la guerra final. Su folleto data de 1896. Queda atrás el reformismo, que cede sitio al separatismo. Vale ese escrito por su juicio del autonomismo. Del año siguiente (1897), en plena guerra, es el "folleto de Niza", de Eliseo Giberga. Interesa, sobre todo, por el ardor del gran doctrinario del Partido autonomista, que contempla el fracaso de aquella larga predicación y los nuevos métodos de combate. Llena de significación está una cláusula de aquel estudio: "La juventud no llegará mañana a la vida pública desde las aulas, las fincas o los talleres; llegará desde la manigua." En fin, *Cuba contra España* (1895), de Enrique José Varona, es el manifiesto que en nombre de la Revolución dirigen los cubanos al mundo.

No he recordado folletos de José Antonio Saco, cuyos

¹ Padre del Presidente cubano Alfredo Zayas.

escritos alimentan todo el ideario reformista del siglo. En los tomos de sus *Papeles* se hallan trabajos densos, reveladores del estadista.

Lo apuntado muestra el auge de la prosa política, su continuidad y su temario nacional.¹

Entre las restantes agencias que iban *haciendo* la historia (para adoptar de una vez la citada frase de Luz) debemos incluir la crítica. Su tradición es proverbial en Cuba, con Delmonte, Piñeyro, Justo de Lara, Manuel de la Cruz, Mitjans, Nicolás Heredia, Sanguily, Varona, Montoro...

Las *Hojas literarias* de Don Manuel Sanguily, revista redactada casi toda por él, contienen buen número de artículos y ensayos críticos de tema literario y político. Basta hojear los tomos para advertir que el intransigente orador y docto crítico escribía ya a las puertas del 95. Late allí la Revolución.

Años atrás, Varona, en *El poeta anónimo de Polonia*, pinta en transparente alusión las desventuras del país. Otros ejemplos ilustrarían mi tesis: Cuba elaboró, con ideas europeas, una cultura penetrada de urgencias nacionales.

Algunas instituciones tienen honrosa parte en los cambios que gradualmente se efectuaron. La *Sociedad Económica*, que existe aún, conserva su gran biblioteca, sostiene escuelas y guarda sus venerandas tradiciones, es una de aquellas fuerzas. Su fecundidad en la orientación cubana es bien discernible. El Seminario de San Carlos, asiento de una reforma filosófica, y en general docente, en el segundo decenio del siglo XIX, fué un caso que, de fijo, no podía prever la Iglesia. Allí, a virtud de la enseñanza del Padre Varela, se minaron los cimientos de la colonia, antes de que la acción revolucionaria empezara sus instancias de sacrificio. El Colegio *El Sal-*

¹ En *Las ideas en Cuba* (1938) llamo la atención sobre la importancia y la secuencia de esos folletos, verdaderos ensayos, unos de análisis y denuncia, otros de doctrina; casi todos de ardoroso mensaje. Allí los reseño. Aquí los enumero con notas muy sumarias, pues mi objeto es indicar cómo se sitúan en la configuración cultural de nuestro siglo clásico, donde la Filosofía ocupa considerable espacio.

vador, de José de la Luz, fué de 1848 a 1868, "la conciencia del país", en palabras del más fervoroso de sus alumnos.¹

La oratoria sagrada, la académica y al final del siglo la política, alcanzaron relieve nada común. A Montoro se le escuchó con respeto y admiración en el Congreso español. También a otros autonomistas. La tribuna de sociedades como *La Caridad del Cerro* fué por algún tiempo después de la guerra de los diez años una invitación constante. La ocuparon muchos en el género de la conferencia. No pocas de aquellas piezas avivaban, siquiera por alusión, la esperanza de la libertad. El apóstol errante cerraría el ciclo tribunicio pintándoles a pueblos hermanos la congoja de Cuba y a las colonias de desterrados la necesidad de una guerra sin odios.

Tal es el conjunto de instancias en el curso de una centuria. Esas agencias de alteración comunican densidad a una época. Entre ellas funciona la filosofía, más distante de lo real, en apariencia. Agréguese la acción de los combatientes, desde los conatos y fracasos hasta la realización final, y se tendrá la imagen del siglo.

¿Qué más? De la poesía lírica fluyen cantos civiles: Heredia, Luaces, Milanés. . . La emoción de la patria, ya velada, ya palpitante, colora los temas de la ansiedad cubana. A veces son tópicos de exhausta sugestión. En algún momento, como en el fragmento *Patria*, de Heredia, o en la *Oración de Matatías*, de Luaces, o en el nocturno de Zenea en el cementerio de Greenwood, la visión de Cuba alcanza grandiosidad.

Por manera que, según esta rápida síntesis, no hay elementos disgregados en el coro de fuerzas que configuran nuestro siglo XIX. Todas concurren a completar el perfil de la nación. Se aspira a constituir el Estado. Aquellos próceres creían. Vivir es creer. No me refiero a fe religiosa, que es de la intimidad de la conciencia, sino a valores éticos. Cualquiera de los guidores de Cuba hubiera podido atenerse, con verdad, al bello y simbólico verso de Milanés:

.....
 "Y apoyado al timón espero el día."

¹ Lo cual no justifica el juicio, enteramente impropio, de D. Marcelino en *Los heterodoxos españoles*, sobre Luz y Caballero, en cuyo eticismo percíbense esencias españolas, como las de D. Francisco Giner.

Al término de tantos afanes, sitúase Martí. Nosotros estamos todavía bajo la sugestión de su persona y su palabra. Sentimos cerca el hechizo. Quizá esto nos impida ver al hombre en su realidad. No sé si los siglos le dispararán la aureola. Hasta ahora hay grupos de adeptos, y en el pueblo un sentimiento certero, no una comprensión de la figura. En cuanto a lección aplicada... ¿quién se atreve a afirmar que existe?

La corriente realista que se discierne bien en todo el pensamiento cubano del siglo pasado cierra en Varona y en Martí su curva. Quien no haya estudiado el punto, pensará que Varona, en efecto, tiende al examen de la realidad, pero Martí... ¿Cómo es eso? Pues *eso* es así. Martí es realista, sin que se lo estorbe su sedimento romántico. Lo que confunde a muchos es que el Maestro quiere ver todas las realidades, las exteriores y cotidianas y las del espíritu. Un iluso, sin más, no organiza una Revolución ni deja huella tan duradera.

Y realista fué José de la Luz cuando renunció a difundir entre la juventud cubana los sistemas del idealismo alemán. Le entusiasmaban, pero declaró que no eran, a la sazón, la filosofía de mejores efectos para nosotros. Y cuando refutó a Cousin, cuyas enseñanzas ganaban discípulos en la capital de la colonia, hacia 1839, lo hizo con visión realista, fijos los ojos en la sociedad cubana. Estos hechos, que puntualizaré en su lugar, confirman la coherencia, la solidaridad de la cultura en Cuba, antes de la Independencia.

Martí, que parece el raro, el singular, el disonante, armoniza, sin embargo, con todo su pasado, y lo evoca, y lo comenta, y de sus veneros saca hilos de aguas vivas.

Así veremos cómo todos, religiosos y laicos, positivistas y metafísicos, guerreros y poetas, estadistas y apóstoles, se mueven y trabajan atraídos y en veces derribados, por ése que Darío llamó "el ídolo terrible y luminoso de la patria".

En los capítulos siguientes pediremos cuenta a la Filosofía de su participación en una cultura que movilizó al hombre todo, esto es, sus apetencias intelectivas, su voluntad de ser y perdurar, su naturaleza histórica.

En un período que pudiéramos fijar entre el último lustro del siglo XVIII y los primeros veinte años del XIX se realiza en Cuba la transición de la Escolástica a la Filosofía moderna. Por lo tanto, en el cuadro general de agencias alteradoras que se ha bosquejado, los estudios filosóficos tienen prioridad, o a lo menos coexisten junto a los primeros impulsos, entre los cuales está el de la Sociedad Económica, de función civilizadora.

En los demás países americanos de habla española la transición principia un poco antes. Hasta ahora se ha sostenido que el conocimiento de Galileo, Descartes, Bacon, Locke y Newton, esto es, el conocimiento de las ciencias físicas y de la Filosofía de orientación moderna, no empezó a difundirse hasta principios del siglo XIX. La especie se ha rectificado. Desde 1750, y aun desde años antes, se oían esos nombres en las aulas de las universidades coloniales. Lo prueba, en autorizadísimo libro, el profesor J. T. Lanning.¹

Feijóo tenía lectores en Quito a mediados del siglo XVIII. No fué en rigor un filósofo, pero su *Teatro crítico* y sus *Cartas eruditas* concurren eficazmente a la desintegración de un cuerpo de ideas que ya se había superado fuera de España.

El peruano Pedro Peralta Barnuevo, famoso por su enciclopédico saber, mantiene correspondencia con el agudo religioso español. Descartes, Leibnitz y Newton se explicaban en Quito por 1736. Eusebio Llano Zapata argüía en Lima, en 1758, a favor del estudio directo de la Naturaleza. La innovación llega a centros internados como las universidades del Cuzco y Huamanga. De modo que alguien sostiene en 1771: "En Física, las ideas han de conformarse a la Naturaleza, y no la Naturaleza a las ideas."

Por otra parte, los virreyes Amat en Lima y Vertiz en Buenos Aires, sugieren a los claustros la permisión del criterio libre en Filosofía.

Por estos y otros hechos llega el mencionado profesor Lanning a la conclusión de que el *sensualismo* (Locke, Con-

¹ *Academic culture in the Spanish colonies*, Nueva York, 1941.

dillac) era doctrina filosófica general en los centros académicos de nuestra América, hacia 1785.

Hay congruencia entre esa cronología —que remonta a 1736 en una de las notas que preceden— y la madurez de las minorías coloniales hacia 1800. La Revolución no iba a demorar. En Cuba sí, pues sólo brotes aislados y sin fruto hubo por acá en la primera mitad del siglo. La transición de una mentalidad a otra debía ser etapa previa. Se caracteriza por lo tardía si la comparamos con las demás colonias.

Confieso que cuando, hace años, empecé a estudiar nuestros orígenes filosóficos, me pareció una anticipación la reforma del P. Varela en el Seminario de San Carlos. Lo era, desde luego, en la marcha de nuestra enseñanza; mas no podemos mostrarla como nota de prioridad en América. Baste para comprenderlo lo poco que he aducido. Agréguese la innovación del argentino Juan Crisóstomo Lafinur. Dió comienzo a su curso del Colegio de la Unión del Sur (Buenos Aires) en 1819.¹

No se trata de una tesis ni de una disputa, sino de enseñanza organizada. Coincidió con el final del período de Félix Varela en el Seminario de San Carlos de la Habana.

Lafinur seguía, entre otros, a Destutt de Tracy (1754-1836), el principal, a lo menos por la ordenación didáctica de sus textos, en el grupo de los llamados "ideólogos". La *Ideología* fué también fuente del P. Varela. Hallamos el término todavía en elencos de José de la Luz.

Veremos en el curso de este libro otras consonancias, no sólo en las fuentes, sino en la preocupación nacional de quienes adoptan tal o cual filosofía, como en el caso de Cousin, causa de debates en Cuba y en Chile, casi por los mismos años.

Una vez encauzada la enseñanza filosófica, sin las trabas de la autoridad tradicional —aristotélica o tomista— apenas hubo solución de continuidad en Cuba. Si el pensamiento se espacia en las cuestiones de universal interés —como en los temas intemporales—, pronto se vuelve a la realidad humana

¹ El *Curso filosófico* de Lafinur se ha publicado en Buenos Aires, en 1938, con extenso prólogo de Delfina Varela Domínguez.

de una época y de un país. Y hasta en ocasiones se abandonan las altas especulaciones para cuidar de los menesteres más elementales del ambiente.

A más de educadores de vocación filosófica, hubo en Cuba no pocas personas de fuerte formación intelectual. La gente de cultura filosófica no era, como en la generación que empieza a manifestarse hacia 1900, elemento raro. Hallábase no sólo en los profesores dedicados a la Filosofía, sino en políticos, escritores, médicos. Manuel Sanguily, Rafael Montoro, José Silverio Jorrín, José Varela Zequeira, no eran profesores de Filosofía. Sanguily, orador, crítico, político (separatista); Montoro, el vocero más autorizado del Autonomismo; Jorrín, de menos relieve público, pero de considerable labor; Varela Zequeira, médico, profesor de la Universidad. Todos ellos poseían cultura filosófica. Y no eran los únicos. Con excepción de Jorrín, sus vidas entran por buen espacio de tiempo, en nuestro siglo, pero cualquiera de ellos representa la cultura del último cuarto del XIX.

Los escritos y discursos que dejaron reflejan un saber bien cimentado. La riqueza de relaciones que uno advierte en sus trabajos es fruto de la cultura filosófica. Ninguna otra rama de los estudios vincula tanto los hechos y las ideas.

Si tiene razón Pedro Henríquez Ureña cuando denuncia en *Seis ensayos* el deficiente aprendizaje de muchos escritores hispanoamericanos, es, en gran parte, por la ausencia del ingrediente filosófico, y del científico, desde luego. Sin esos estudios, la superficialidad, y su aliada la verbosidad, señorean páginas y páginas.

Por esa dimensión mental se salvó la cultura cubana hasta los días de la última guerra. Después hemos tenido que reorientarnos.

En efecto, el Derecho, la Pedagogía, la Crítica literaria, la Filología, la Historia, las ciencias físicas y naturales, la Medicina misma, iluminan sus métodos y sus fines merced a las diferentes ramas de la Filosofía. La imagen del Universo, la fluctuación de los sistemas que intentan explicarlo, las doctrinas sobre el sentido de la vida, la aparición, el auge y la decadencia de ciertos valores, el problema del ser, las posibi-

lidades y las fuentes del conocimiento, las realizaciones de la cultura en la Historia, la nota de temporalidad, esencial en todo, ¿no son instancias que afectan a cualquier esfera de estudios, por mucho que pretenda aislarse? Es que el aislamiento es imposible.

Cuba necesitaba, en su último siglo colonial, levantar la conciencia de sus juventudes (en varias generaciones) al mundo de los problemas. Azúcar, café, esclavitud doméstica, eran garantía de bienestar en lo material. Los sentidos satisfechos arriesgan la vida superior. Sobreviene el sopor del espíritu. Nuestros guadores interrumpían el monótono disfrute y hacían señales en la noche. Como que la Filosofía, al cabo, gravita sobre la significación de lo humano, de ella derivaban la doctrina.

La Escolástica, sin el vigor de sus buenos tiempos, fué la filosofía al uso hasta la reforma del P. Varela. El propio obispo Espada alentó la innovación a principios del siglo pasado.

La corriente cartesiana, así en doctrina como en método (si es que en Descartes, sobre todo, deben distinguirse esas dos instancias), demoró en Cuba. Al fin alcanzó auge. Hasta en algunos conventos penetró.

Avanzaba, en tanto, el "sensualismo". Locke, Condillac, Destutt de Tracy, prevalecieron hasta muy entrado el siglo. Ya hemos visto que la *Ideología*, movimiento europeo (francés) bien conocido, fué la novedad por algún tiempo. Baste examinar la *Miscelánea filosófica* de Félix Varela.

Helvecio y el barón d'Holbach tuvieron lectores. El *Sistema de la Naturaleza*, del segundo, salió a relucir en la polémica del año 1839.

Víctor Cousin ganó seguidores y tuvo en José de la Luz su impugnador. Los sistemas idealistas alemanes no prevalecieron. Luz los leyó en la lengua original, pero explícitamente renunció a preconizarlos.

Aristóteles, como lejana fuente maestra, y Bacon y Locke como renovadores modernos, son notas esenciales en el pensamiento de Luz.

Fuó tardía la completa supresión del latín en la enseñanza filosófica. Varela dió el primer paso, pero hacia mediados del siglo persistía esa parte de la tradición escolástica. Con-

servo entre mis materiales históricos un elenco latino de don Manuel González del Valle, que data de 1842, año en que fué secularizada la Universidad. Por cierto que registra (en un pasaje de Jacquier, que le precede) la familiaridad con este autor, leído igualmente en otros países hispanoamericanos por aquel tiempo.

¿No parece fuera ya del ambiente filosófico, por aquel año, esa persistencia del latín? Leemos en la primera proposición del elenco:

“Ubi apparet intentio, ibi fulget justitiae lex; hanc referimus veluti oculi lucem.”

En los fondos de Filosofía de la biblioteca de la Sociedad Económica hay ejemplares de varias ediciones de Locke y de Destutt de Tracy, pertenecientes a la primera mitad del siglo. Eran libros de cabecera para cuantos en Cuba separaron, de una vez, la Filosofía de la Teología. Manejando los ejemplares de Locke allí existentes, he pensado que de fijo alguno perteneció a Luz, que legó su biblioteca a dicha institución. Pero ninguna señal lo prueba.

Varona tuvo a la vista el ejemplar del *Cours de l'histoire de la philosophie*, de Cousin, que manejó Luz.

Naturalmente, interesaba el aspecto histórico de la Filosofía, cosa propia de los períodos activos. En 1845 se publicó un resumen del manual de Tennemann que Cousin había traducido al francés. Es un librito de 68 páginas. Esa extensión requiere un maestro de la síntesis, y no lo era el autor, José María Velázquez.

Augusto Comte, Spencer, Bain, Wundt, Ribot tuvieron su hora en Cuba.

La dirección filosófica más seria, la que se originó en el Seminario, la representaron hombres de formación en las ciencias físicas y naturales, según veremos más adelante. Por eso cuando Varona combate en 1880 la metafísica de la universidad (que no era de buena ley) continuaba una tradición. La filosofía de base empírica, científica, que tanta boga alcanzó en el siglo, ya la encontramos en Varela. Luz la desenvuelve más. Varona se atiene en todo a ella. No así sus dos grandes predecesores, a quienes ni los *hechos* ni la *experiencia* les impidieron la visión de lo metafísico. De modo

que en punto al contenido científico, sobre todo biológico, Varona continúa una dirección tradicional, aunque su tiempo le permitió afinar más los instrumentos, tanto como pudo en los años de su mejor aprendizaje (1870-1880), dicho sea sin rigor cronológico. Pero en lo tocante a su desvío sistemático de las cuestiones metafísicas, se sitúa en plano diferente.

Volviendo a la primera mitad del siglo, debe consignarse que nos alcanzó el rito (voy a llamarlo así) dieciochesco. La razón, las luces, el progreso, se diseminaron por acá, como especies que habían dado la vuelta al mundo. El término "ilustración" es frecuente en casi todo el siglo.

La veta racionalista de la filosofía de "las luces" no fué aquí rígida. Sin embargo, está bien representada en el Derecho natural. Don Antonio Bachiller y Morales escribió su texto *Elementos de la Filosofía del Derecho* en 1857. He manejado el ejemplar que poseía José de la Luz, con dedicatoria manuscrita de Bachiller. Veremos, en su lugar, que el jusnaturalismo no fué nota aislada ni se extinguió pronto.

Fuera del Derecho natural y de algún profesor, el racionalismo del siglo xvii, con su espíritu de sistema, no tiene mantenedores. El pensamiento *a priori* se desecha de los cuadros filosóficos. Pero hay que hacer distingos a cada paso. Por ejemplo, José de la Luz y Enrique José Varona acuden constantemente a las ciencias particulares, pero el segundo apenas intenta nada fuera de la legalidad científica: su austera lección es antimetafísica, mientras que Luz escribe: "Las ciencias son los ríos que nos conducen al mar insondable de la divinidad."

En Luz son notorias las influencias del *Discurso del método*. Las de Locke, las de Newton, en sus *regulae philosophandi*. Pero a vueltas de esos maestros y de la corriente científica del siglo xix se remonta al siglo xiii, y resueltamente declara: "Estemos, pues, firmes en la buena doctrina, que es la del angélico doctor; no confundamos los *órganos* con las *facultades*,¹ aunque todas las facultades, para su ejercicio, requieren *órganos*, indefectiblemente." (Proposición 64 del Elenco de 1850.)

¹ Se nota que está bajo la noción, superada después, de la teoría de las *facultades*, en Psicología.

El movimiento neokantista que principia hacia 1870 en Europa apenas tiene resonancia en Cuba. Si Varona no lo había estudiado bien en 1880, al comienzo de sus cursos, lo conocía en sus línea generales. No lo convirtió en tema de su enseñanza. Pero en realidad no podemos hablar de una laguna con motivo del neokantismo. Veremos, en el capítulo XIII, la participación de D. José del Perojo y de D. Rafael Montoro en aquel fecundo episodio de la cultura universal.

El krausismo español no arraigó. Krause, filósofo muy secundario en Alemania, se vivificó en España. La onda de entusiasmo se dilató hasta América. No entra en mi plan puntualizar el hecho. Algo expondré al estudiar a José de la Luz.

No hubiera habido congruencia entre el krausismo y la continuidad de las disciplinas científicas que se nota en trabajos de la *Revista Bimestre* (primera mitad del siglo) y de la *Revista de Cuba* y la *Revista cubana*, en los decenios finales. Lamarck, Darwin, todos los problemas del transformismo, la herencia, las especies, interesaban mucho. En el tomo I de la *Revista de Cuba* se halla *Heterogénesis*, de Varona (1877); en otros tomos *La Antropogenia de Haeckel y el Transformismo unitario en Alemania*, de Julián Gassie; *Teoría celular*, de José Varela Zequeira; un estudio de J. Brunetière (tomado de una publicación europea) sobre Darwin y su método. Sirvan estas indicaciones para advertir que las corrientes científicas entraban, no poco, en la cultura.

La gran síntesis de Varona, la de los cursos que empezó en 1880, no creó atmósfera filosófica. Se da, pues, el caso de que los libros más orgánicos y de más lineamientos didácticos no despiertan el pensamiento filosófico en Cuba. Sobre las causas de ello sugiero algo en otra parte de esta Introducción y volveré sobre el punto al detenerme en D. Enrique José.

Después, el 95, la Revolución, la violencia de "hacer la historia" (misión de la juventud según lo entendió Luz y Caballero, en el aforismo que ya transcribí).

En cuanto a los grandes temas, distínguese bien en el pensamiento de nuestros filósofos dos direcciones: una *metodológica* y otra *axiológica*. La *Philosophia electiva* de José Agus-

tín Caballero (1797), la *Miscelánea filosófica* (1819), de Félix Varela, la *Cuestión de método* (1838-1839), extenso trabajo polémico de José de la Luz, están centrados en la teoría del método. Hay más pruebas. Por eso escribí en el Prólogo a la *Miscelánea*, reeditada en 1944 por la Universidad de la Habana: "No entenderá al profesor del Seminario quien no vea que no se proponía sólo enseñar, sino mostrar el método del pensamiento científico." Y después: "Un método para pensar (que fué en esencia el mensaje de Varela) afecta toda la estructura de una sociedad, de una época."

La dirección axiológica dista mucho, claro está, del vasto tratamiento de los valores en estos últimos años. En rigor, no predomina ese tema por su riguroso examen filosófico, sino por su vivencia en varios pensadores. Consiste, para ellos, más bien en un fuerte eticismo de raíz cristiana, sin que falten reflexiones muy sugestivas, como aquella de Luz sobre el principio de utilidad: "Útil es un ferrocarril; pero más útil es la justicia."

Durante los cinco o seis años anteriores al 95, acendra Martí, sin pretensión filosófica, su eticismo, viejo, como su raza, pues deriva del senequismo español. Con esa nota grave que él diluye en no pocos escritos, cierra Cuba su gran siglo.

Otro fondo luce en la tradición intelectual cubana: el humanismo. La generación de José de la Luz, en la primera mitad del siglo y la de Varona, en la segunda, sabían latín. La orientación académica colonial, aquí como en toda Hispanoamérica, labró ese cauce para transmitir especies ideológicas de la antigüedad y la Edad Media. El ideario se rebasó, pero quedó el instrumento de una lengua que sirvió al pensamiento internacional durante siglos.

Las generaciones de la República no han hallado la atmósfera latina del siglo anterior. Si algunos leen latín, notan que el ambiente general, propio de esos estudios, no existe.

Gran ventaja sacaron de ese idioma nuestros mayores. Es necesario siquiera un mínimo de él para que el estudioso se familiarice con el tecnicismo de la filosofía medieval y con sus fórmulas de más frecuente manejo. Escritores griegos, por

otra parte, de más general acceso en latín, y la muy estimable contribución latina a la Filosofía, aunque no fuera esa la aptitud saliente del pueblo romano.

Es conocido el humanismo jesuítico del siglo XVIII, uno de los episodios más nobles de la cultura americana colonial, sin que sea la única influencia a ese respecto.

Colombia, tierra de hablistas, ha conservado más que otros países esa ilustre tradición. No conozco bastante los altibajos del humanismo clásico allí, en los últimos cincuenta años. Pero no creo que nadie haya igualado el asombroso dominio del latín a que llegaron D. Miguel Antonio Caro y D. Rufino José Cuervo, reconocidos como autoridades en Europa. De todos modos, el ambiente de esas disciplinas es hoy más limitado en Cuba que en Colombia.

Dije en un artículo hace poco que algún día el historiador de la vida intelectual americana se detendrá a justipreciar la importancia del grupo de profesores españoles hoy residente en varias Repúblicas. Reiteraré la especie en mi presentación de D. Pedro Salinas en el Ateneo de la Habana.

Entre esos profesores, los dedicados a Filosofía, con algunas excepciones (Zubiri, Morente) han dictado lecciones en Cuba. Joaquín Xirau, José Gaos, María Zambrano, han explicado cursos. María Zambrano se ha quedado. Su influencia en reducidos grupos de jóvenes es considerable. Ella misma quizá lo ignora. Todos han avivado los intereses filosóficos. Esta clase de influencia no es mensurable. La perciben los que tienen sensibilidad para las finas gradaciones en el largo andar de la cultura.

Otros profesores españoles, no de Filosofía, en rigor, pero inmersos en ella, como D. Fernando de los Ríos y el Dr. Luis Recaséns, deben incluirse, por altos títulos, entre esas influencias vivificadoras.

La continuidad filosófica cubana del siglo pasado desaparece en los primeros decenios de la República. Varona, aunque enseñó algunos años en la Universidad, no restauró la avidez filosófica, notoria en tres o cuatro momentos del siglo a que él, por su formación, pertenecía. No suscitó movimiento de ideas. No dejó discípulos. ¿Debemos atribuirlo al positi-

vismo de sus credos? ¿Se debió a su índole personal, no muy comunicativa? ¿Habrá que explicar el hecho más bien por el atraso intelectual que ocasionó la guerra del 95 en nuestro medio? No creo que haya explicación fuera de esas tres razones.

En estos últimos años la Universidad ha creado nuevas cátedras de Filosofía, confiadas a profesores capaces. El mencionado paso de distinguidísimos profesores españoles por nuestras cátedras ha acrecentado las corrientes en esa línea de estudios.

Nos falta convencer a los estudiosos de la Historia, del Derecho, de la Educación, de la Literatura, de la Economía, de la Medicina, de las ciencias físicas y naturales, con respecto a los nexos de la Filosofía (sea Lógica, Epistemología, Gnoseología, Axiología, Metafísica), con casi todas las esferas de la investigación. Nos falta convencerlos de que cuando rebasamos lo enumerativo y lo descriptivo, despunta como claridad nueva el mundo de las leyes, las cuales, como no son sino símbolos que la inteligencia elabora, distan de satisfacer las exigencias de la razón. De modo que las explicaciones últimas nos sorprenden ya en campo filosófico. El punto me llevaría lejos.

Presentado en otra forma, diríamos que nos falta convertir la unidad, la solidaridad de la cultura, en noción por todos aceptada. ¿Saber enciclopédico contra saber de especialistas? Nada de eso. Lo que propugno es la especialidad enriquecida por las innúmeras relaciones que se disciernen en cualquier hecho o fenómeno. José de la Luz nos lo enseñó, en apretada concisión: "La ciencia es una; dividimos para entender."

II

LA FILOSOFIA ESCOLASTICA

EN TEXTOS elementales de Historia de Cuba leemos que el P. Varela derrocó el Escolasticismo. Siempre he creído que la noticia, así, sin más, confunde al estudiante. Puede éste representarse una especie de ogro, y a Varela como otro gigante que lo abatió.

En un libro escolar, que además no trate de Filosofía, no cabe una exposición de Escolástica,¹ pero sí una página sumaria, que el profesor amplía o aclara.

Por otra parte, es hora de que los resúmenes de Historia y de Literatura incluyan, en forma de elementos, ciertos contenidos del proceso intelectual del país. Ni el mero relato de los sucesos en lo político y social, ni la sola enumeración de las obras literarias, juzgadas y todo, bastan para configurar la hechura general de la nación. La economía, las costumbres, la vida doméstica han de tratarse también. Y todavía no se completa el cuadro. Es necesario destacar los movimientos de ideas, los credos imperantes, la lucha por las innovaciones, la convivencia (o la pugna) de dos o más modos de sentir la vida, en cada período de tiempo.

Si eso debe atenderse en Historia y en Literatura, so pena de que sean superficiales, se justifica una reseña de la Escolástica en el estudio de la Filosofía en Cuba.

Nuestros orígenes filosóficos consisten en esfuerzos por rebasar aquel sistema. Hubo que empezar con una reforma. Por eso debemos bosquejar, siquiera, el *corpus* filosófico subyacente en los inicios.

Veamos, pues, en sus notas más atendibles lo que fué la Escolástica. Nos fijaremos después en los primeros pasos y momentos que facilitaron la reforma de los estudios.

¹ La obra de De Wulf, que cito más adelante, contiene una copiosa bibliografía de la Escolástica. El capítulo que le dedica Julián Marías en su *Historia de la Filosofía* es orientador para el estudiante.

Doctores scholastici decían ya los antiguos. De la antigüedad latina se transmitió el término a la Edad Media. Se usó desde el siglo ix. Escolásticos se llamó a los que enseñaban las Artes liberales, Gramática, Retórica y Dialéctica, que formaban el *trivium*; y Aritmética, Geometría, Música y Astronomía, componentes del *quadrivium*. También se aplicó el nombre a los maestros de Teología en las escuelas de las catedrales y claustros. La acepción fué ampliándose hasta comprender en el concepto de Escolástica todas las actividades intelectuales de las escuelas de la Edad Media.

Restringiendo el alcance, el Escolasticismo era la filosofía de la sociedad cristiana, con mucho de pensamiento social, corporativo, en que los individuos (cosa propia en los siglos medios) no se independizaban gran cosa de la comunidad.

Platón y Aristóteles constituían una tradición adaptada, asimilada por la filosofía de la Iglesia. Por otra parte, la Patrística y los Concilios aportaban un cuerpo de ideas tradicionales. Todo esto desembocó en la Escolástica, con preeminencia de la Teología, pues la Filosofía se le subordinaba. Es conocido, a este respecto, el uso figurado del término *ancilla*.

Los escolásticos aprovecharon mucho el aspecto formal del pensamiento griego. El método deductivo, el sistema, la forma sigolística de argumentación eran pautas escolásticas.

En sus fases diversas, la filosofía escolástica procedía, en cuanto a métodos, mediante:

- a) Lecciones (lectura de textos).
- b) Disputationes (ejercicios dialécticos).
- c) Commentaria.
- d) Quaestiones.
- e) Opuscula.
- f) Sumas.

Del siglo ix al xii figuran los precursores. Por ejemplo, Scotus Erigena (m. en 877). El siglo xii produce ya la primera Escolástica, con San Anselmo (m. en 1121). El siglo xiii es la época áurea de esta filosofía, con Santo Tomás de Aquino (m. en 1274), su impugnador Duns Scotus (murió en 1308), su maestro Alberto Magno, Alejandro de Hales, San Buenaventura y otros. En el siglo xiv sobresale Guiller-

mo de Ockam (m. en 1349). Después la vitalidad intelectual del movimiento escolástico se debilita gradualmente.

Así que alborea hacia el siglo IX; fija sus tesis capitales (realismo, nominalismo, entre otras) en el XII; alcanza su auge en el XIII, el gran siglo del tomismo; renueva en el XIV, con Ockam, la disputa de los *universales*, y pierde luego su vigor hasta degenerar en dialéctica sobre sutilezas.

Debe consignarse que en el siglo XVI revive la Escolástica en España con Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez, Alonso de Castro, Luis de Molina, Gabriel Vázquez y Francisco Suárez.¹ Se distinguieron en el movimiento tridentino, suscitado por la Reforma. La Contrarreforma, en efecto, hizo volver los ojos a los mejores tiempos del tomismo. Después (siglos XVII y XVIII), la filosofía escolástica que la iglesia mantuvo en América era almacén externo, sin médula y sin nexo con la vida contemporánea.

Volviendo a la Escolástica medieval, el plan de estudios comprendía las Artes liberales (*trivium* y *quadrivium*) en la base, la Filosofía en el centro y la Teología en la cima, a modo de capas, a tenor del criterio jerárquico que lo informa casi todo en la Edad Media.

Boecio, Casiodoro, M. Capella, entre otros compiladores, ordenaron y difundieron los conocimientos comprendidos en el *trivium* y el *quadrivium*.

Las escuelas eran monásticas (benedictinos, cluniacenses, cistercienses, etc.); episcopales o capitulares, adscriptas a las catedrales; palatinas, adscriptas a la corte. En las monásticas y en las capitulares se impartía enseñanza a clérigos y a laicos.

Aristóteles, tan utilizado por la Escolástica, se fué conociendo gradualmente. En el siglo IX se conocía la versión de Boecio, *De interpretatione*. En el X, las *Categorías*, traducidas también por Boecio. Ya en la segunda mitad del XII, los escolásticos pudieron manejar el *Organon* (conjunto de tratados de la lógica de Aristóteles) completo. Por eso distinguían: "logica vetus", tratados del estagirita conocidos antes del siglo XII y "logica nova", los que circularon después.

¹ Ver *Los grandes escolásticos de los siglos XVI y XVII*, por Marcial Solana (Madrid, 1928). Interesa mucho el primer capítulo de la obra de L. Pfandl sobre el Siglo de Oro español.

En el siglo XIII disponían ya de la Metafísica, la Física, el libro *De Anima*, que la primera Edad Media desconocía.

De Platón, fuera del *Timeo*, se sabía muy poco al principio. El *Timeo* se leía fragmentariamente en versiones de Cicerón y de Calcidio. En el siglo XII circulaban copias del *Fedón* y el *Menón*.

San Agustín aporta doctrinas sobre Dios, la creación, el alma. *De Civitate Dei* era fuente para las ideas sociales y políticas. Pero éstas las elaboró Santo Tomás, fijando las soluciones de la Iglesia para los problemas de la convivencia.

Más sobre Metodología. a) Codificación sistemática de materiales, como en el *Libri quattuor sententiarum* (1150), b) clasificación de las fuentes, o sea, de un lado, las doctrinas de la Patrística, muy anteriores, como se sabe, al período medieval de la Escolástica; y de otro, los escritos de los escolásticos reputados. Lo primero se denominaba *dicta authentica*; lo segundo *dicta magistralia*.

Si en algo se disentía de la primera de estas fuentes, se hacía con moderación y reverencia. La segunda la discutían con libertad.

El método de exposición contenía tres momentos: en pro, en contra y la solución.

En realidad, los problemas que planteó y discutió la Escolástica eran teológicos, pero suscitaban, como todo lo que se profundiza, cuestiones filosóficas. El problema de la Eucaristía conduce en seguida al concepto de *substancia*, que ya es ontológico. El de la creación plantea, sin más, el del *ser*, que es metafísico.

Nótese, por ejemplo, algo en torno a tres puntos: la *creación*, los *universales* y la *razón*. Creación: el mundo como "ens ab alio", es decir, un ser que dimana de otro, mientras que Dios se concibe como "ens a se". Por manera que el mundo es contingente, pues pudo no haber existido, en tanto que Dios es necesario, existe por sí. Por otra parte: "creatio ex nihilo". ¿Cómo?, pues "ex nihilo nihil fit". En efecto, mas con la intervención divina hay *creación*.

La cuestión del realismo y el nominalismo ocupan buena parte de las disputas escolásticas. Recordémoslo, muy sumariamente.

¿Existen los géneros, como entidades reales, aparte de los individuos? Unos sostenían que sólo hay individuos, y que el género, la idea de hombre, de árbol, por ejemplo, eran meros nombres. Esta doctrina es la llamada *Nominalismo*.

Otros se aferraban a las ideas de clase, cuya raíz está en los arquetipos de Platón, y afirmaban que, aparte de los individuos concretos, preexiste la idea. Esta posición constituye el *Realismo*. En efecto, sostiene que los géneros poseen *realidad*.

San Anselmo y Guillermo de Champeaux defienden el realismo en los siglos XI y XII. Lo impugna Roscelino. Cree que "los universales" (géneros, ideas de clase, aparte, como cosas en sí) no existen. La disputa llega al siglo XIII, y Santo Tomás actúa sin extremos. En el siglo XIV resurge enérgico el nominalismo con Guillermo de Ockam. Posteriormente decae la animación dialéctica.

Universalia sunt realia, decían los realistas. Los nominalistas replicaban: *universalia sunt nomina*.

A medida que nos acercamos al Renacimiento, la posición nominalista gana terreno. Nótese la diferencia a favor de lo individual, concreto, en las varias tesis sucesivas: "*universalia sunt realia*, ya mencionada: "*universalia sunt ante rem*", "*universalia sunt in re*", y, sobre todo, la aserción que no admite sino *universalia post rem*, según la cual es la mente la generadora de las ideas de clase (o generales), *a posteriori*, o sea después de ser impresionado el sujeto por seres y cosas. Esta línea de pensamiento llevaba, sin más, al empirismo moderno.

Entretenidos en esas distinciones, olvidaban el estudio directo de la Naturaleza. Con ese método se trabaja con ideas y palabras, no con hechos. De ahí que se limitaran, en Física, por caso, a comentar el texto de Aristóteles. No eran tiempos de observación ni de experimentos. Sin embargo, aquella filosofía tenía su objeto. A la Iglesia le interesaba dar fundamento racional a los dogmas. La fe buscaba apoyo en la razón.

Además, aparecían herejías y la Iglesia necesitaba combatir las disidencias que en su seno brotaban. Acá y allá algún teólogo se manifestaba en contra de tal o cual doctrina de la Iglesia. Heterodoxos los hubo desde los orígenes eclesiásticos.

Al principio bastaba la fe sencilla, pero venían tiempos en que era menester razonar e impugnar, en defensa de la ortodoxia.

La Iglesia preveía que el Nominalismo minaría los dogmas. Allí había gérmenes de pensamiento moderno.

Hemos recordado el problema de la creación y el de los universales. Otros muchos pueden indicarse. Consideremos el de la razón.

En la concepción cristiana originaria, el *logos* se atribuye a Dios, pero el hombre participa de ese atributo. De modo que el ser humano, aunque "criatura", es también un ente que posee logos. En las propias Escrituras hebreas (la *Biblia*) se establece. "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram."

Todo esto se armoniza bien en Santo Tomás, que acentúa el primado de la razón. Pero con Escoto (el sutil), y Ockam, el criterio es otro. Estos preconizan el primado de la voluntad. Dios, según esta doctrina, es radicalmente un querer, una actuación. De modo que lo divino lo estiman como libertad, como poder, y el "logos", lo racional, lo atribuyen al hombre. X. Zubiri ha observado que al concebir así a Dios y al hombre disolvían el nexo que los une, porque si Dios no es en esencia razón, sino voluntad, ¿cómo puede el hombre, ente racional, comunicarse con lo divino?

La cuestión del intelectualismo y el voluntarismo agitó el ambiente escolástico. En el siglo XIII, en que culmina la Escolástica con la vasta elaboración de Santo Tomás de Aquino, presencia la disputa de tomistas y escotistas. Los primeros eran intelectualistas; los segundos voluntaristas, con respecto a la esencia de Dios. La discrepancia afectó a las órdenes religiosas. Los dominicos (cuya orden la fundó Santo Domingo de Guzmán) eran tomistas; los franciscanos, escotistas. El escotismo, de dirección voluntarista, se inspiraba más en San Agustín (354-430) que en Santo Tomás (1225-1274). Hasta hoy la Iglesia ve en San Agustín una alta autoridad, pero desde fines del siglo XIII, y más tarde, a partir del concilio de Trento (siglo XVI), la filosofía oficial del Catolicismo ha sido la de Santo Tomás. La Iglesia se atiene a la famosa *Suma Teológica* del "Doctor angélico". Este *corpus* doctri-

nal es, por su contenido, su ensamble y su dialéctica, aristotélico-tomista.

Se advierte, por lo apuntado, que las doctrinas escolásticas estaban penetradas de Teología. La Iglesia salvaba, por sobre todo, los dogmas, y utilizaba la Filosofía como instrumento racional para robustecer el ideario espiritual. Pero esto no significa que hubiese unanimidad. Al contrario, la vitalidad de la Escolástica, en su apogeo, consistió en las diversas posiciones que adoptaron sus maestros. Unos realistas, otros nominalistas; un grupo a favor del tomismo; otro adicto del esotismo. Algunos volviendo los ojos a San Agustín; otros buscando base dialéctica en Aristóteles.

La actitud, con respecto a Aristóteles, fué fluctuante. No pocas tesis de Santo Tomás, fundadas en Aristóteles, fueron condenadas por teólogos de la Universidad de París. Pronto cambió la Iglesia su criterio y acogió el peripato, en buena parte.

Hay una evidente afinidad entre Aristóteles y Santo Tomás que, en parte, lo sigue. No es afinidad total, pues la mentalidad del filósofo griego tendía a la observación de los hechos, actividad intelectual que, salvo excepciones, no era característica de la Edad Media ni del tomismo. La afinidad consiste en que uno y otro son razonadores y organizan vastos sistemas, de trabazón y armonía singulares.

El estudioso de la Escolástica deberá detenerse en las figuras magnas de la Iglesia: San Agustín y Santo Tomás, a unos ocho siglos uno de otro. San Agustín es un espíritu de mayor profundidad, de tal suerte que por sus atisbos filosóficos (verdaderas anticipaciones), se le ha considerado como pensador de cierto alcance moderno, aunque pertenece a los siglos iv y v. El *cogito ergo sum* cartesiano, por ejemplo, tiene ya precedente en el pensamiento agustiniano.

Por otra parte, es hombre de gran dimensión emocional, como se nota en las *Confesiones*.

Santo Tomás pertenece a otro linaje de mentalidades. El orden, la medida, el afán de la demostración rigen su mente. Quiere salvar la ortodoxia, fijar los credos de la Iglesia, establecer un *corpus* doctrinal coherente. Su fervor parece más del intelecto que del corazón. Pudiera decirse que es fervor

lógico. Naturaleza más equilibrada que la de San Agustín, no se propuso tanto ahondar en puntos metafísicos (sin negar que lo hiciera) como conciliar tendencias y atenuar antinomias. La Iglesia, muy sabia y práctica en esto, comprendió que de las audacias de San Agustín podían derivarse doctrinas heterodoxas, mientras que las ideas tomistas, todo precaución a ese respecto, convenían más a la unidad de la fe. Por eso, aunque el Catolicismo invoque la autoridad del obispo de Hipona se atiene, en general, a la doctrina del Angel de las Escuelas.

No hay que olvidar, además, que no se trata sólo de una diferencia de mentalidad y temperamento, sino también de una diferencia de fuentes. San Agustín sigue a Platón en mucho, a través de los neoplatónicos, mientras que el de Aquino toma de Aristóteles lo que conviene a sus fines. Y son bien distintas, como es sabido, las orientaciones de los dos filósofos griegos, aunque persisten en Aristóteles no pocas notas ideológicas de su genial maestro.

Pues bien, hasta Santo Tomás, la Escolástica estuvo vetada de pensamiento agustiniano. Sin que lo abandonara después, se ciñó más y más al tomismo. Ni significa lo dicho que Santo Tomás prescindiera de San Agustín.

Cuando en los altibajos que experimentó la filosofía de Aristóteles, la Teología, al cabo, lo acoge, se le llegó a considerar como *praecursor Christi in rebus naturalibus, sicut Joannes Baptista in rebus gratuitis*. Y se efectuó la alianza (así puede llamarse) de las doctrinas de la Iglesia con la filosofía aristotélica. La Escolástica —filosofía de la Iglesia— halló su soporte. Antes de la elaboración tomista, la influencia platónica (y desde luego agustiniana) fué muy determinante en la Escolástica. Pero obsérvese que Aristóteles alcanza la confianza de los teólogos en la segunda mitad del siglo XIII, es decir, en tiempos áureos del Escolasticismo. Ya hemos recordado que la transmisión a Occidente de las obras del estagirita fué lenta.

La Escolástica medieval concibió el mundo como una ordenación jerárquica. En plano inferior, la materia. En plano superior, la forma. En plano inferior, el hombre natural. En plano superior, el cristiano (o sea reino de la naturaleza y rei-

no de la gracia). En el mismo orden, la Filosofía y la Teología; el Estado y la Iglesia; el Emperador y el Papa.

El hombre natural es potencialmente un cristiano, pues late en él esa posibilidad. El cristiano es ya "acto", es decir, que lo que estaba "en potencia" se ha actualizado. Dios es acto puro. El árbol, con respecto a la madera es *materia*, y la madera, ya en nivel superior, es *forma*. Pero la madera es materia (plano inferior) con respecto a la mesa, que es forma.

La unión de la materia (*esse in potentia*) y de la forma (*esse in actu*) de la *generatio*.

La demostración de la existencia de Dios fué tema escolástico. Es bien conocida la célebre prueba de San Anselmo (creía él que lo probaba). Santo Tomás la halló deficiente, y propuso otras.

La doctrina de lo potencial y lo actual, así como la clasificación de las causas en eficiente, material, formal y final, son especies aristotélicas asimiladas por la Escolástica.

La razón y la fe son puntos muy tratados por los escolásticos. Recuérdese el *Credo ut intelligam* de San Anselmo. Sostiene que cree para entender, y no al contrario, y agrega que si no creyera no entendería. La separación de las dos esferas, lo racional y lo religioso, tardaría en realizarse.

Las nociones de substancia y accidente preocuparon mucho a los escolásticos. Veremos que cuando el P. Varela reforma la enseñanza de la filosofía en Cuba, desde las aulas del Seminario, desecha la vieja idea de substancia, tal como se había mantenido. Y niega la autoridad de los Padres de la Iglesia en materias filosóficas, con lo cual separaba las instancias de la razón y de la fe.

No obstante la diversidad de tendencias, la Escolástica logró un cuadro de uniformidad en el siglo XIII. La hallamos a) en la ordenación de los estudios: artes liberales en el plano inferior, Filosofía en el centro y Teología en la cima. b) Interdicción de cualquier tesis filosófica que contradijera un dogma. c) Oposición al Monismo. La realidad se manifiesta en lo individual: entes, pluralismo. Todo lo cual implica cuestiones ontológicas. Y una serie de dualidades: esencia y existencia; sustancia y accidente; materia y forma; potencia

y acto. *d)* Creencia en que es posible probar la existencia de Dios. *e)* En Física juegan mucho papel los conceptos de materia prima y forma sustancial. *f)* Santo Tomás deja páginas de gran interés en Psicología. Partía de un supuesto, común a la Escolástica: la existencia del alma, con substantividad propia, distinta de lo corpóreo. *g)* En Lógica distinguían la *pedagógica*, que aplicaban a ejercicios de dialéctica y la *científica*, que trata del proceso del intelecto en la elaboración del conocimiento. Guiados por la idea de ley aseveraban que no hay ciencia de lo particular: *Scientia non est particularibus.*¹

Conviene fijarse en la distinción de Wulf, en lo tocante a épocas, aunque está implícito en lo expuesto. Observa que el primer período de la Escolástica es el del realismo exagerado, bajo el signo de la teoría platónica de las ideas, y que lo poco que Occidente aprovechó de los filósofos en ese período se debió a los neoplatónicos (como Porfirio) o a compiladores como Boccio. Califica de teológica esa primera etapa escolástica, en que figuran San Anselmo y Roscelino.

El segundo período, con Abelardo como precursor en el siglo XII, lo representan en el XIII Alberto Magno y Tomás de Aquino. Sin dejar de ser teológico, este período se caracteriza por el interés filosófico y científico. Lo cual se explica por el mayor conocimiento que se tuvo de Aristóteles. Cuando al fin se le aceptó, lo llamaban "el Filósofo".

El siglo XIV, todo lleno de ardorosas disputas y de creciente Nominalismo, es el tercer período, alimentado, en la crítica, por las ideas del sutil Escoto, y agitado por la tenacidad nominalista de Ockam. Asevera Wulf: "El nominalismo inglés (Scotus, Ockam) es precursor de la filosofía inglesa de la experiencia, que inaugura la época moderna."

Más sobre épocas, pero ahora en lo externo. Notemos que aquella peculiar organización de la sociedad, el Feudalismo, pertenece a los siglos XI, XII y XIII, tiempos de Escolástica. Jerarquía, clases, subordinación sistemática.

El período de las Cruzadas, que suele fijarse de 1096 a 1273, coincide también con aquella filosofía. Eran tiempos de fervor religioso. Hubo brotes de misticismo. Los esco-

¹ Ver el capítulo final del t. II de *History of Medieval Philosophy*. M. de Wulf (Third English edition).

lásticos buscaban a Dios por vía racional y los místicos mediante visión y comunicación de amor. Hubo místicos entre los escolásticos. San Buenaventura es un caso.

Cuando examinamos la extensión de las relaciones de la Escolástica, como signo de una civilización, nos percatamos de su importancia. Basta una visión general, aunque no la realce la profundidad del especialista, para estimar esta filosofía como un magno episodio en la historia intelectual del mundo.

Su método es impropio para la investigación moderna. Su cuadro de doctrinas contiene planteamientos incitantes, especies de validez perenne, problemas cuyo interés ha desaparecido y enseñanzas hoy superadas. De todas suertes, el estudio de la Escolástica importa, en sí, y por sus vínculos con el período helenístico-romano, que los historiadores limitan entre la muerte de Aristóteles y la caída del Imperio. Además, por los gérmenes de criterios modernos que algunas inteligencias diseminaron al calor de seculares controversias.

En efecto, disentían entre sí los escolásticos aun en puntos vitales de Teología. En el coro de doctores percíbense distintas las voces de Abelardo, Tomás de Aquino, Escoto, Ockam... y el estudioso discierne bien la organización mental y el temperamento en los maestros de más vuelo.

Pero eso no impide una nota propia de la Escolástica: sus aspiraciones cosmopolitas, su designio unificador, la tendencia del sistema a la universalidad. No era la filosofía de un pueblo, sino de la sociedad cristiana (en sus pensadores), y por eso la filosofía impersonal de una civilización.

Se quieren abarcar todos los problemas. Las soluciones se coordinan en rigurosa unidad. De Wulf califica de característicos estos dos rasgos de la Escolástica.

La época tenía la pasión del orden, como lo evidencian el término *suma*, los trabajos jurídicos de los glosadores, las enciclopedias. Todo tendía a la sistematización.

En cuanto a la concepción del universo y la vida, primaba la idea de jerarquía, que ya hemos recordado. No se puede perder de vista que, no obstante las corrientes de voluntarismo, en general se establece el primado de intelecto. Hay una

pretensa explicación para todo: piedra, planta, bestia, hombre, ángel, Dios. Y esa explicación arroja ideas optimistas.

No era alentadora la realidad pública, exterior. Sin embargo, a la luz de aquella filosofía omnicomprendiva, unificadora, conciliadora, llena de voluntad de dominio, ha escrito uno de sus expositores: "La vida parecía digna de vivirse. Las *Chansons de gestes*, las *Fioretti* de San Francisco, los frescos de Giotto y las Catedrales, respiran una serenidad y un gozo que convierten cada obra de arte en un poema de optimismo."

Consecuente con su ánimo de universalidad, la Escolástica muestra al fin su doctrina como cosa colectiva. Parece que las contribuciones individuales se vierten en la filosofía común. No es que haya una anonimia general, pero el cuerpo del sistema no se origina en pensadores aislados, como ocurre con el cartesianismo, por ejemplo. La colaboración prevalece sobre las notas individuales, con ser algunas de éstas potentes. La posesión de la verdad estimábase a modo de patrimonio común, acrecentado por incesantes adiciones. Este punto de vista les llevó a creer en la perennidad de sus doctrinas. Y explica la ausencia de verdadero sentido histórico y de crítica filosófica. Buscaban soluciones hechas de una vez.

Es muy aclaradora la parte que dedica Windelband¹ al Escolasticismo, tanto en las apreciaciones generales como en el ideario individual de los maestros de más genio.

Tres de esas apreciaciones merecen consignarse. Considera la obra de la Iglesia y su filosofía medieval como medios educativos para que participasen de la herencia griega las nuevas razas. Advierte que la filosofía medieval toma de la antigüedad las elaboraciones (éticas y religiosas, en mucho) que pertenecen al final del proceso griego. Y subraya el hecho de que el pensamiento medieval empieza con una consciente subordinación del conocimiento a los grandes fines de la fe. Poco a poco, sin embargo, la apetencia del conocimiento por su valor en sí renace. De modo que se invirtió el orden, pues en la antigüedad los orígenes de la Filosofía fueron desinteresados: sólo con la madurez de la cultura y las exigencias del medio se ligó el pensamiento a las necesidades prácticas y a los fines éticos y religiosos.

¹ *A History of Philosophy* (segunda edición inglesa).

Volviendo a los contenidos concretos de la Escolástica, cabría recordar muchos. Aun haciéndolo, este capítulo sería un incompleto trasunto de aquella filosofía. Baste agregar algo.

La Teodicea se enriquece con doctrinas acerca de la naturaleza de Dios y de sus relaciones con el hombre. No se duda de la capacidad humana para probar la existencia de Dios. Arguyen, por ejemplo, que la existencia de un ser infinito y necesario es la única razón que puede explicar la de un ser contingente y finito, como el mundo.

En Psicología tratan de materias que ahora se incluyen en la Teoría del conocimiento, como cuando enseñan que se efectúa una especie de reduplicación del objeto en el sujeto: *omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*. Y estas observaciones: la intervención del sujeto (en el acto cognoscitivo) explica por qué el objeto no se refleja en nosotros del mismo modo que en un espejo inanimado; la intervención del objeto garantiza la fidelidad del conocimiento. No se planteaba la cuestión de si el sensorio y las representaciones mentales nos dan o no la realidad externa tal como es. Admitían la fidelidad de las ideas e imágenes.

La preeminencia del intelecto como sustrato determinante se manifiesta en muchos textos como éste: "nihil volitum nisi cognitum" (no hay apetencia sin conocimiento previo de lo apetecido).

Le Metafísica estaba en boga. No puede extrañar la frecuencia de las controversias. Los criterios fluctúan en puntos de Psicología, de Ontología, de Teodicea... , pero va organizándose un sistema de singular congruencia entre sus partes. El latín, como lengua internacional de la cultura, era un factor favorable a la uniformidad ideológica.

Es innecesario decir que la Física y la Psicología se hallaban a inmensa distancia de las investigaciones y conclusiones actuales. Además, tardaría en separarse plenamente la Filosofía de la Teología. De la Filosofía, más tarde, se desprenderían otras ramas del conocimiento. La resuelta separación de la Psicología, como ciencia particular, se realiza en el siglo XIX. Pero a vueltas de lo que hoy pudiéramos considerar como promiscuidad de materias, y no obstante el evidente

atraso de las ciencias, los escolásticos profundizaron en no pocas cuestiones filosóficas en las cuales dejaron huella duradera.

Aun en los planes de estudios, la organización llegó a un nivel académico sorprendente, si nos atenemos a autoridades en la materia. Es verdad que se refieren a la universidad de París y a un momento de culminación (1255), cuando consignan que, según los estatutos, se enseñaban allí Astronomía, Botánica, Fisiología, Zoología, Química, Física. Agregan que "en sentido moderno" y que los filósofos estimaban las ciencias particulares, sobre todo como preparación para la Filosofía.

Habría que precisar el alcance real de todo esto, pues es muy indicador el criterio escolástico de que ninguna verdad científica o filosófica podía contradecir las verdades teológicas.

En punto a inventarios científicos bueno es recordar que el libro *La ciencia española* de Menéndez y Pelayo debe leerse con cautela, no por desconfianza de los hechos ni de su valor en sí, sino por la influencia que se les pueda atribuir. Pedro Henríquez Ureña nos habla del movimiento científico hispanoportugués de la época de Carlos V; recuerda los estudios de Fray Juan de Ortega en Matemáticas; de Pedro Juan Núñez en Álgebra y en Cosmografía, de Alvaro Tomás sobre la teoría de las proporciones y las propiedades del movimiento; de Miguel Servet en Biología y las anticipaciones de Hernán Pérez de Oliva sobre el electromagnetismo. Pero nos dice en seguida: "El posterior descenso de las ciencias teóricas se ha explicado siempre con la ojeriza inquisitorial hacia la investigación libre. Otra grave causa fué la norma dictada en 1550, con fines defensivos para las universidades españolas: se prohibió salir a estudiar en universidades extranjeras. Prueba de cómo la ciencia no puede aislarse: universal por esencia, en los tiempos modernos lo es además por su desarrollo."¹

No hubo ni pudo haber desarrollo de la actividad científica en los siglos de filosofía escolástica. Hay testimonios

¹ *Plenitud de España*, p. 10.

suficientes de que los elencos universitarios incluían ciencias particulares. Los tiempos, sin embargo, no eran de ambiente científico. La independencia intelectual no caracterizó a la Edad Media, como tampoco fué nota propia de la época española a que se refiere Henríquez Ureña. Aquella Escolástica medieval, que lo había supeditado todo a la Teología, a los dogmas, a la unidad de la fe, prendió y persistió en España, en términos de ser un estorbo a las formas de la mentalidad moderna. La cultura colonial hispanoamericana en su primera *recepción* europea se formó, en gran parte, con los elementos de la herencia medieval española.

El P. Varela halla en el Seminario de San Carlos, de la Habana, una enseñanza escolástica desvaída y anacrónica. En su escrito sobre el sistema, que no es exposición didáctica sino ojeada de conjunto, lo enjuicia. Se remonta a Boecio (470-525) para señalar los orígenes. Cuando leí por primera vez ese trabajo de Varela, me pareció que iba demasiado a la alta Edad Media. Después comprobé la exactitud de su aseveración y, a la vez, el sello medieval de una parte considerable de la cultura americana.

En efecto (y aprovecho el punto para agregar algo sobre los *universales*), la erudición filosófica ha localizado el pasaje de Boecio que contiene, en germen, uno de los temas centrales de toda la Escolástica. Lo desglosa Windelband del texto latino de la Introducción de Porfirio a las Categorías de Aristóteles, en la versión de Boecio. Brehier aísla el pasaje y lo traduce: "Quant aux genres et aux especes (désignées par des mots qui ne signifient plus des choses corporelles), ont-ils une existante on ne sont-ils qu'en nos seules pensées? S'ils existent, son-ils des corps ou des choses incorporelles? S'ils sont des choses incorporelles, son-ils séparés ou n'existent-ils que dans les choses sensibles?"¹

Y no era especie nueva. Sócrates elaboró los *conceptos*. Enseñó que el pensamiento ordenado, metódico (científico) se efectúa mediante conceptos de clase, o genéricos. De esto se elevó Platón a la doctrina de las Ideas. Aristóteles se limitó a componer sus tratados de Lógica y a disminuir la pretensa

¹ *Histoire de la Philosophie*, t. 1, p. 529.

incorporeidad y primacía de los arquetipos platónicos. En éstos, en las *Ideas* (ideas de clase, géneros) está el origen de "los universales" que tanto preocupan a los escolásticos. De modo que el referido pasaje de Boecio produjo a la larga la controversia del Realismo y el Nominalismo.

A más de la significación ya indicada en páginas anteriores, de estas dos posiciones de la filosofía escolástica complicábase la cosa, pues las *Ideas*¹ se iban ordenando en jerarquía celeste, a tenor de sus grados de universalidad. La teoría sobre los ángeles deriva de igual fuente y del Neoplatonismo.

¹ Parece innecesario notar que el término *idea* no está empleado en la acepción común.

III

LA ENSEÑANZA DEL PADRE JOSE AGUSTIN CABALLERO

FINALIZABA EL siglo XVIII y la filosofía escolástica persistía en nuestra enseñanza. Si nos fijamos en sus varios pasos, hemos de convenir en que la transición fué lenta.

Primero el obispo Santiago José de Echavarría, en su redacción de los estatutos del Real Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio, que datan de 1769, determina la orientación del "estudio de la Filosofía", en la sección actava. Los seis párrafos en que trata de la enseñanza filosófica constituyen el primer indicio de rectificación, a lo menos recomendada.

En el tomo II de *Las ideas en Cuba* (1938) doy cuenta de haber examinado los Estatutos del Seminario en la edición de 1836, hecha en Nueva York. Señalo allí la importancia de algunos artículos de las Secciones sexta, octava y novena, tanto en lo filosófico, cuyo espíritu se ve avanzar, como en lo social, donde continuaban las discriminaciones.

Después, en el número abril-diciembre de 1943, de la *Revista Cubana* que publica la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación, aparece un excelente artículo del notable erudito cubano D. Francisco González del Valle, en que, con motivo del P. José Agustín Caballero y de los antecedentes que halló en Filosofía, transcribe el autor los seis párrafos de la Sección octava de los mencionados Estatutos.

Este breve pero denso y utilísimo trabajo de González del Valle se incluye en la reciente edición de la *Philosophia electiva* (1944), del P. Caballero.¹

En *Las ideas en Cuba* no transcribo dichos seis artículos de los estatutos, sino aquellas líneas más indicadoras de intención reformista. González del Valle, con certera visión de la

¹ Es uno de los volúmenes de la biblioteca de autores cubanos de la Editorial de la Universidad de La Habana. La traduce del latín con introducción y notas el distinguido latinista y paleógrafo Sr. Jenaro Artiles.

importancia del texto, transcribió, íntegros, los seis párrafos. Por la unidad y el valor que tienen, desglosados del reglamento, deberán fijarse en ellos cuantos estudien nuestra historia intelectual.

El segundo de los artículos, único que transcribo, dice: "En el primer año leerá *Súmulas y Lógica* (el maestro de Filosofía), bien entendido que de la una y la otra se han de cercenar todas aquellas cuestiones reflejas y ridículas que el mal uso acostumbra levantar sobre la cópula, el término y las segundas intenciones, y así de otras frioleras, que fuera de ser extemporáneas, embarazan el sólido aprovechamiento de la didáctica, cuyo fin es engendrar en el entendimiento las ideas de lo verdadero y lo falso, de la afirmación y negación, del error y la duda, especialmente de la ilación y la consecuencia."

El texto que precede y los cinco artículos restantes indican, sin más, que por 1769 hubo a lo menos un conato de rectificación en la enseñanza de la Filosofía.

Pasan dos decenios largos y aparece en 1791 un artículo anónimo en el *Papel Periódico* con el título de *Discurso sobre la Física*. Nuestros eruditos han atribuído al P. José Agustín Caballero otro escrito, también sin firma conocida, que aparece en esa publicación pocos años más tarde, en 1798, titulado *Discurso filosófico*.

En el artículo de 1791, sobre Física, el aliento innovador es claro. Trata de "la nueva Filosofía" (la Química) y atribuye a la oscuridad escolástica y a la autoridad de Aristóteles el atraso en que estuvieron esas dos ciencias. Se refiere a Descartes, a su método, al impulso que comunicó a las ciencias físicas y naturales.

En el escrito de 1798 ("discurso filosófico") se arremete contra el ergotismo escolástico y el empeño dialéctico de demostrar sin experimentar.

Así hallamos un indicio de ánimo reformador en los mencionados Estatutos de 1769, un artículo de información moderna, sobre la Física, la Química y las causas escolásticas de su atraso, en 1791, y otro (el atribuído al P. Caballero), contra la Escolástica, en 1798. Son tres momentos en la segunda

mitad del siglo XVIII. Aparecen, a más, otros escritos en el *Papel Periódico*, que refutan el Escolasticismo.

Puede admitirse, con González del Valle, que si el Padre Caballero pudo redactar sus lecciones de *Philosophia electiva* (1797), se debió al espíritu amplio que ya encontró en los Estatutos del Seminario. Los artículos del *Papel Periódico* evidencian, por otra parte, que el ambiente se iba penetrando de las nuevas ideas. Todo eso, es decir, los *Estatutos*, los escritos del *Papel Periódico* y la *Philosophia electiva* (manuscrita) del P. Caballero constituyen el antecedente filosófico de innovación que existía en Cuba cuando el P. Félix Varela reorganiza los cursos del Seminario y reorienta allí la enseñanza de la Filosofía, según veremos en el capítulo IV.

Pero hay el riesgo de atribuir exceso de significación a esas notas de justa impaciencia. Ciertamente que preparan el camino. Ciertamente que, por sólo su actitud crítica, contribuyen a la libertad intelectual. Ciertamente que demuestran una información filosófica moderna. Todo lo cual es ya mucho. El riesgo está en admitir que el espíritu reflejado por los *Estatutos* (1769) calaba desde entonces en los elencos y en la enseñanza. Lo contrario demuestran, cabalmente, los artículos del *Papel Periódico*, donde los autores se quejan en 1791 y 1798 de las deficiencias en Filosofía.

Riesgo grande hay también en estimar las lecciones de José Agustín Caballero como la expresión de una reforma filosófica. Pero en esto me detendré en los párrafos siguientes.

El *Estudio* preliminar del profesor Agramonte que aparece en la reciente edición de la *Philosophia electiva* del Padre Caballero es un examen detenido de aquellas viejas lecciones. Lo aprecio como trabajo valioso en torno a la peripecia filosófica de 1797 en la Habana; contiene ideas y observaciones que deberá aprovechar siempre quien estudie nuestros orígenes intelectuales.

Esos méritos no impiden que dicho *Estudio* me parezca atribuir excesiva importancia al libro del P. Caballero. El primer párrafo ya nos pone en guardia: "Si con el *Discurso del Método* entra la filosofía europea en la Edad Moderna,

con la *Philosophia electiva* y la actitud filosófica del presbítero José Agustín Caballero se incorpora nuestro pensamiento filosófico al pensamiento moderno occidental. . .”

Lo de “la actitud” podría admitirse, porque al cabo bien podemos sospechar que el benemérito sacerdote declaró menos de lo que en realidad pensaba. Por lo demás, si nos atenemos a su texto, creo que no hay base suficiente para ir más allá del juicio de José Manuel Mestre, en su *Discurso* de 1862, cuando dice que el P. Caballero fué el primero entre nosotros que tuvo “propensiones reformadoras”.

Leemos el *Estudio* del Dr. Agramonte, y casi nos convence. Acudimos al texto de Caballero y decrece el asentimiento. Que iba contra lo estéril de la Escolástica; que le llegaban luces cartesianas; que influyeron en él Feijóo, Jacquier, Gamarra. . . todo ello es evidente. Otras instancias hay que anotarle: no quiere que estemos supeditados a la autoridad en Filosofía; propugna la enseñanza experimental de la Física y la Química. . .

Pero el libro es en extremo conciso en el tratamiento de las cuestiones. Da impresión enumerativa. Se vale con frecuencia de definiciones. Sigue en mucho a los escolásticos, si bien, a veces, como dato, y en seguida se refiere al criterio de “los modernos”. Por muchos puntos pasa como por sobre ascuas.

Buena parte del tratadito consiste en lecciones de Lógica. Los capítulos son de extrema brevedad. Los asuntos, en general, los que hallamos en libros elementales de esa materia.

Los capítulos (que el autor llama *artículos*) de la sección del libro destinada a la Filosofía (páginas 162-218) son los más reveladores del pensamiento en nuestro reformador.

Incluye la Física en la Filosofía, según se había hecho por siglos (p. 177); la memoria y otras actividades psíquicas las trata todavía “como facultades del alma” (181); escribe en una de sus conclusiones: “La causa eficiente primera de la Filosofía es Dios, que la infundió al primer hombre” (182); sostiene que “si alguna sentencia filosófica se encuentra en contradicción manifiése con una verdad revelada por autoridad sagrada, la primera es indudablemente falsa, porque la

Filosofía, como la razón humana, debe estar subordinada a la autoridad sagrada como a un juez que la corrija" (217).

Recuérdese, con respecto a este último texto transcripto, que una de las notas esenciales de la cultura moderna es la secularización de la Filosofía, sin nexos que la supediten a la Teología ni a las Escrituras hebreas ni a forma alguna de revelación.

No tenía necesidad el P. Caballero para dejar a salvo su adhesión al dogma de aseverar que "nuestro primer padre, Adán, aislado de todo hombre, y sin esfuerzo alguno por su parte, recibió de Dios omnipotente la Filosofía" (11), ni de referirse al estado de la Filosofía "ante diluvium" y "post diluvium".

A través del libro notamos cómo pesa sobre el autor su formación eclesiástica. "Leemos en *Génesis* que después del pecado se abrieron los ojos de Adán y Eva, esto es, adquirieron el conocimiento de que carecían" (187).

El hecho es muy natural. Por eso no puede situársele sino presentándolo a la luz de sus dos direcciones, la teológica y la filosófica. A tenor de ésta, parece una mentalidad moderna, y de hecho lo es, pero sólo en parte. Distaba todavía de la posición que adoptó el P. Varela, quien tampoco se desligó por entero de las implicaciones de la ortodoxia religiosa, aunque se movió en la esfera filosófica, con toda la independencia que puede esperarse de un sacerdote.

El P. Caballero representa bien el tipo de mentalidad fronteriza. Sus criterios de pensador tienen altibajos. Los estudios eclesiásticos —que en él no fueron superficiales— le dieron una visión del mundo y de la vida, difícil de conciliar con el espíritu de la Filosofía moderna. Su información filosófica, por otra parte, y la lucidez de su intelecto, conducíanle a difundir nociones de la hora, así en el método como en la doctrina. Lo que no hallamos en su *Philosophia electiva* es congruencia de conjunto.

En punto a método, expone el de disputa y aconseja normas a los disputantes. Practica el viejo proceso: "Distinguo maiorem..." "Distinguo etiam minorem" (166).

Entre las doctrinas, enseña todavía el innatismo, después de Locke, y cuando circulaba la obra de Condillac *Traité*

des sensations, que data de 1754. Es cierto que los *Eléments d'Ideologie* de Destutt de Tracy, muy seguidos en Cuba, no aparecieron sino de 1801 a 1815, en cuatro partes. Ya hemos visto que el tratado de Caballero es de 1797.

Las consideraciones precedentes se resuelven a favor de los méritos del P. Caballero. En efecto, hay que estimar en mucho los tanteos, las inquietudes de hombres como él, solicitados fuertemente, a la vez, por una larga tradición teológica, de culminación escolástica, y por corrientes contemporáneas, que arreciaban en los años finales del siglo XVIII.¹

Lo que condenó y lo que decididamente enseñó lo consigo ya en este capítulo, así como la persistencia de no pocas especies sin congruencia con el aliento renovador.

Por otra parte, la noble figura acrecienta su relieve en la historia intelectual cubana a virtud de su intento de reforma docente y de su estatuto político —que tampoco pasó de proyecto— sobre el régimen español en nuestro país. Todo eso lo sitúa entre los genuinos fundadores de la nación.

Como en otros casos de nuestra historia intelectual, el P. Caballero tuvo formación enciclopédica. Un gran hombre tenía que servir para todo, con mengua a veces de la especialidad, pero para ventaja, siempre, de una comprensión más profunda de los fines generales de la sociedad. Los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, en Cuba, son de claridad crepuscular. Nos llegaba, en la cultura y en el ideario político, la influencia dieciochesca europea, a la vez que la Independencia de las colonias de Norteamérica, como después resonó en nuestra incipiente nacionalidad la acción libertadora de Bolívar en el Continente. El P. Caballero, con el oído atento a esa diversidad de voces exteriores, fué un precursor, un factor avanzado, no obstante su vínculo eclesiástico, que de fijo le reprimía tal o cual impulso.

Es curioso el hecho de que hayan sido dos sacerdotes católicos, el P. Caballero, con los orígenes de la cubanidad, y

¹ Según lo apuntado, creo que es exacto el juicio del Dr. A. Hernández Travieso: "... consideraremos, por tanto, a Caballero, como el necesario eslabón entre el escolasticismo y las nuevas ideas, sin romper definitivamente con la tradición, cuyo lenguaje aún emplea en su texto." *La reforma filosófica en Cuba*, p. 46.

el P. Varela, su contemporáneo, que actuó poco después y de manera más resuelta, los voceros de la reforma docente y de la reforma política entre nosotros.

En 1795 presenta José Agustín Caballero en la Sociedad Económica, que surgía a la sazón, su proyecto de reforma docente. La Universidad se hallaba en notorio estado de atraso. Censuró su plan de enseñanza, denunció lo estéril de su labor, con aliento de modernidad.

En efecto, se refiere a la urgencia de cátedras que no existían, como las de Química, Anatomía, Matemáticas; trata de la frivolidad de las disputas escolásticas, bien diferente del vigor del tomismo en sus buenos tiempos, cuando, sistemático y todo, suscitó impugnadores y comentaristas. Se muestra partidario de la libertad de la enseñanza; exime de responsabilidad a los profesores, puesto que trabajan con elencos impuestos. Ese documento significa ya una preocupación cubana. Su autor pertenece a los espíritus preocupados y es en Cuba el primero. Se suceden a lo largo de todo el siglo pasado.

El P. Caballero meditó su crítica del sistema de enseñanza imperante. Cada punto lo concreta. Habla de mejorar los métodos en los cursos de latinidad y de introducir el estudio de la lengua española. Condena la adhesión al Peripato. Quiere que la reforma empiece por la Universidad, pues "de otra suerte no podría ser extensiva a las otras casas públicas de enseñanza, porque éstas todas guardan dependencia en el tiempo, orden y materia, en los cursos".

Los propósitos del guiador no se realizaron. La Universidad iba a tardar todavía medio siglo, aproximadamente, en efectuar alteraciones fundamentales. Entre las notas dieciochescas que nos alcanzaban, debe subrayarse la tendencia a secularizar los estudios.

Ya había dado pruebas de su interés por la enseñanza, pues al año de haberse fundado la Sociedad Económica elaboró un plan para el establecimiento de escuelas públicas y gratuitas. Su vigilancia le llevó a fijarse en ese menester, prácticamente desatendido por aquellos años. Nos hace bien, a siglo y medio de tan altos afanes, volver la mirada a esas raíces de la nacionalidad. Tradición no es compromiso con lo pasado,

sino raíz y sentido de continuidad histórica, es decir, conciencia de lo que hemos sido, voluntad de perdurar.

En el proceso de nuestras ideas políticas ocupa también sitio de relieve el orador sagrado que pronunció bellísimo elogio ante las supuestas cenizas de Colón. Veamos el alcance del proyecto de 1811.

Por este año lo redactó el P. Caballero. Debía presentarlo el diputado Jáuregui en las Cortes. El Dr. Alfredo Zayas dió a conocer lo saliente de ese documento en su conferencia de 1891, en la Sociedad Económica, reimpressa en 1912. Declaró en ella que poseía el manuscrito original. En efecto, ahora se ha publicado en el primer tomo de las *Obras Completas* del notable erudito y Presidente.

El P. Caballero intentó una alteración sustantiva en el régimen colonial español, pero a base de su integridad, como era propio de su tiempo. Recuérdese que por aquel año (1811) no existía la dirección separatista en el pensamiento político de los cubanos. Mucho era ya el espíritu liberal que penetra el proyecto del famoso sacerdote.

Propone la creación de una Asamblea de diputados del pueblo con el nombre de Cortes Provinciales de la Isla de Cuba, con atribuciones para legislar en lo concerniente a la colonia, y en aquello que no haya sido objeto de leyes de carácter general. Nótese la intención política: dice que conviene "alterar en nuestra antigua constitución lo necesario para que no pudiesen los delegados de la autoridad abusar de su poder y de los pueblos".

Razona extensamente su propuesta. Condena los excesos de la Revolución francesa; lamenta la suerte de España, envuelta en el conflicto, bajo Napoleón; invoca la sabiduría de la constitución inglesa, no sin observar el error de Inglaterra en 1774, es decir, su obstinación en el problema de los impuestos que originó el movimiento de protesta y al cabo la independencia de las trece colonias de Norteamérica.

El P. Caballero revela su extenso saber en lo que hoy llamamos teoría del Estado, y es de notarse el caso de su preferencia. Quiere que nos inspiremos en el derecho público inglés y no en el ideario de la Revolución de 1789, que iba a

ser, más tarde, y sobre todo en la segunda mitad del siglo, la fuente doctrinal de nuestro proceso revolucionario.

Por otra parte, no hay que olvidar el ambiente constitucional reinante: el de las Cortes de Cádiz, que cristalizó en el célebre estatuto de 1812. Sobre su elaboración escribe Posada: "recoge este período el desarrollo de la guerra de la Independencia —1808 a 1812—".¹ Así que el P. Caballero medita y redacta su proposición poco antes de adoptarse la Constitución de Cádiz y cuando se efectuaban las sesiones de las cuales surgió.

En realidad, pedía un gobierno con cierto alcance autonómico. ¡Cuánto alecciona el examen de esos tanteos, efectuados en el alba de la vida nacional! No sabían aquellos hombres cuál sería el camino más seguro para la sociedad civil que ya demandaba una organización jurídica moderna. La nación tiende a generar el Estado. Fué el proyecto referido nuestra primera evidencia teórica de personalidad como agregado social. Su autor, bien informado de las corrientes universales del derecho político, advirtió, dentro de la integridad española (que no se proponía quebrantar), las deficiencias y torpezas de la gobernación ultramarina. El pensamiento político nuestro tiene su punto de partida en aquel extenso, razonado, previsor escrito del P. Caballero.

Vemos, pues, que denunció el atraso y la rutina de la enseñanza universitaria en 1795 y que quince años después buscó las normas de un régimen colonial capaz de impedir los desmanes del poder omnímodo. Ni en uno ni en otro clamor alcanzó la respuesta correspondiente. Pero su sapiencia y su preocupación por elevar nuestra calidad humana salvaron de tinieblas nuestros orígenes en dos de sus capitales atenciones.

La Filosofía moderna tardaba en Cuba. El P. Caballero advirtió la deficiencia, pues los contenidos de una Escolástica agotada, sin el vigor de los buenos tiempos, no servían para incitar la curiosidad en los problemas del método, del ser, de la vida, de los valores, etc., y sin incitación intelectual a ese respecto no existe la enseñanza filosófica.

¹ *Derecho político*, t. II, p. 265 de la tercera edición (1924).

Hay un punto que no he logrado explicarme: el silencio del P. Caballero después de su tratadito de 1797. Téngase en cuenta que vivió cerca de cuarenta años después de esa fecha. Así que asistió a la gran reforma docente del P. Varela. La afición filosófica no es de las que suelen perderse. Además, la obra de Varela era singular incentivo. Con todo, el P. Caballero no continúa lo que sólo había fijado en esquema. Las causas de ese vacío conducen al plano de la conjetura.

El hombre tenía aptitudes de pensador. No escribió lecciones sin espíritu, como las de tantos libros que, útiles y todo, sólo se proponen enseñar lo más admitido. Hay en él penetración, avidez de independencia, personalidad. ¿Estaban a la altura del P. Varela su vigor intelectual, su capacidad filosófica? Mi inferencia es afirmativa. Por eso echo de menos la continuidad de sus trabajos.

¿Prefirió, resueltamente, abstenerse de toda especulación escrita, recogerse, contemplar el acaecer cambiante, en la realidad y en el pensamiento? El más elocuente de nuestros oradores sagrados, ¿optó por callar cuando a sus ojos se alteraba la enseñanza de la Filosofía en Cuba, precisamente siguiendo algunas de las direcciones que tan lúcidamente había señalado?

Estas interrogaciones suponen, a mi juicio, la existencia de hechos que yo, al menos, no conozco. Puede ser también que ello se explique, como tantas cosas, por esa actitud de inercia individual, nota propia de ciertos espíritus cuando han propugnado reformas sin percibir siquiera los pálidos resplandores de la luz nueva. 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. Sembró sus tres simientes: la docente, la filosófica, la política, y bien pudo sentir la fruición de los que han contribuido a que el Destino cuente con la voluntad del hombre. Bien pudo, también, abstenerse mientras sus continuadores iluminaban la primera mitad del siglo en Cuba.

Un notable filósofo de nuestros días ha formulado y man-

tenido la doctrina de que el hombre no tiene naturaleza, es decir, que la hechura humana no presenta esencias permanentes, pues se forma y reforma a tenor de su circunstancia, en devenir incesante. Dicho de otro modo: el hombre crea su propia naturaleza en el fluir histórico. Claro que la tesis requiere un desarrollo en el cual no me detengo. Tampoco es ésta la oportunidad para refutarla ampliamente. Pero dejo apuntada mi discrepancia, si se puede, ante tal autoridad. Esa es una enseñanza buena para disolver valores. Se dirá que el hombre tiene como función crear los suyos. Sí, pero al negar que sean de determinada índole (siquiera en mínimo cuadro) se fomenta el irracionalismo, el amoralismo, el nihilismo de las creencias. Largo sería el punto y no acumulo razones.

Nosotros, al estudiar al P. José Agustín Caballero, reafirmamos el sentido de la continuidad intelectual y ética; lo situamos en el grupo de los cubanos preocupados; lo sentimos como una fuerza en nuestros orígenes. Estos hombres, al cabo, testifican la unidad moral del mundo.

IV

LA REFORMA DEL PADRE VARELA

José IGNACIO Rodríguez, en su biografía¹ del reformador de la enseñanza filosófica en Cuba, fija en una frase la filiación ideológica general del cubano cuya obra trato, sumariamente, en este capítulo. Lo califica de "liberal avanzadísimo",² no sin atenuaciones, muy propias de la índole conservadora del biógrafo.

La frase es veraz, y vale así en lo tocante al ideario político como en lo concerniente a los credos filosóficos.

Félix Varela (1787-1853) nació en la Habana. A los seis años, su padre, D. Francisco Varela, militar, con grado de teniente, fué destinado a la Florida, posesión española, como es sabido. La familia se estableció en San Agustín. Pero el niño a los catorce años volvió a Cuba. Se le quiso destinar a la carrera militar. Declaró su desagrado. "Mi designio no es matar hombres, sino salvar almas." Y cursó sus estudios en el Colegio Seminario de San Carlos.

Singular coincidencia. Accidentalmente vivió de niño en San Agustín. Allí murió en 1853, después de haberse establecido, de una vez, en los Estados Unidos, desde 1823. Allí fuimos en 1911 a buscar sus restos para restituirlos a la patria que le ocasionó glorias y desventuras. Sus cenizas reposan hoy en la Universidad de la Habana.

Aquel "liberal avanzadísimo" enseñó filosofía en el Seminario de San Carlos. Empezó sus cursos en 1811. Ocupó la cátedra hasta 1820. Efectuó una positiva reforma en la orientación y en el método de la Filosofía, alentado y aun aguijado por el obispo D. Juan José Díaz de Espada.³ El P. Caballero había iniciado el movimiento alterador. El P. Varela lo proyecta, se lo propone como empeño y lo realiza, en términos

¹ *Vida del presbítero Don Félix Varela* (Nueva York, 1878).

² P. 217.

³ El Dr. César García Pons prepara un estudio sobre Espada.

de haber sido, según el juicio de D. José de la Luz, "el primero que nos enseñó a pensar".

En 1821 se inaugura la llamada cátedra de Constitución en el mismo Seminario. El hecho se debió a los sucesos de 1820 en España. Se restableció, como sabemos, la constitución adoptada en 1812. La Real Sociedad Patriótica, institución creada a fines del siglo XVIII y de fecunda actividad y continua vigilancia cubana durante el XIX, acordó establecer y costear la mencionada cátedra. Todo se hizo de acuerdo con el Obispo Espada, quien ordenó al P. Varela que se preparase para las oposiciones. Así lo cumplió el joven sacerdote. El y D. José Antonio Saco se dedicaron a estudiar, a la luz del Derecho político, el famoso estatuto de las Cortes de Cádiz (1812). A los ejercicios de oposición concurre el propio Saco y se presentan además otros jóvenes distinguidísimos: D. Nicolás Manuel de Escobedo y D. Prudencio Echevarría. En realidad habían querido acompañar al P. Varela, a quien justamente todos señalaban como el seguro profesor de la nueva materia.

Varela fué nombrado, y la cátedra se inauguró el 18 de enero de 1821, con matrícula de noventa y tres alumnos.

Desde las puertas y ventanas escuchaba mucha gente, pues el profesor, el asunto y el momento histórico avivaron en extremo la sensibilidad pública. "Lecciones de política", decían en la calle. Así era, en efecto, y subrayadas por los criterios liberales del catedrático.

En aquel mismo año publicó Varela sus *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española*.¹

Breve, pero de resonancia en las minorías avanzadas, fué la influencia de aquella cátedra, ocupada poco después por D. José Antonio Saco.

En julio de 1821 se hallaba el P. Varela en Madrid, en calidad de diputado de Cuba. Había sido electo para la legislatura de 1822.

No es de este lugar el relato de los acontecimientos de 1823 en España. El P. Varela figuró entre los proscriptos y

¹ La Universidad de la Habana las ha editado (1944), con prólogo del profesor Rafael García Bárcena.

embarcó para los Estados Unidos. Desde allí siguió de cerca la suerte política de Cuba; escribió, continuó fiel a sus ideas.

Había reformado la enseñanza de la Filosofía en el Colegio Seminario de San Carlos, labor que influyó en todos cuantos se dedicaban a esos estudios. Después, como parlamentario, presentó su estatuto de reformas para Cuba. Se discute. Pronto las turbulencias de la hora destinan el documento a los archivos. El Dr. José María Chacón y Calvo, nuestro gran investigador y crítico, halló un ejemplar impreso del Proyecto en el Archivo General de Indias (legajo 1,523 de la sección de título raro: "Indiferente general").

El caso no es insólito en América Española, pero resulta interesante que dos notables representantes de la Iglesia en Cuba realicen la reforma docente en Filosofía e intenten la otra, la de las instituciones coloniales. El P. Caballero escribe su *Philosophia electiva* en 1797. Hemos visto su notoria, aunque desigual actitud innovadora. En 1811 redacta su proyecto de un nuevo régimen gubernamental en Cuba. El Padre Varela lleva a cabo una verdadera revolución (en el ambiente limitado del país) con sus cursos y sus libros de 1811 a 1820, y luego, en 1823, presenta en el Parlamento español su "Proyecto de Instrucción para el gobierno económico político de las provincias de Ultramar" (que tal era el título).

De modo que uno y otro sacerdote se empeñan en dos reformas: la filosófica (y la docente en general) y la del régimen de la Colonia. Los dos, según lo expuesto, con ánimo progresista, de tal modo que hoy la conciencia ilustrada de la República los sitúa como iniciadores y fundadores en el alba de nuestros esfuerzos.

Veamos, en concreto, la realización filosófica del presbítero Félix Varela.

Publicó varios elencos para sus cursos: años de 1812, 1813, 1814, 1816. Algunas de sus proposiciones definen bien el alcance de los cambios que introducía el profesor, según consignaremos. *Instituciones de Filosofía ecléctica* (1812-1814). Apareció en cuatro tomos. El tercero, de 1813, lo escribe en castellano. Los dos primeros todavía en latín. Una *Lección preliminar* del curso de 1818. En este mismo año las *Leccio-*

nes de Filosofía y los *Apuntes filosóficos*. La *Miscelánea filosófica*, en 1819. Las cartas a Elpidio, de algún contenido filosófico, datan de 1835 y 1838. En los Estados Unidos publicó el artículo *Letter of an Italian*, traducido recientemente por el Dr. Roberto Agramonte. Trata de las doctrinas de Lamennais. Apareció en *The Catholic Expositor*, en julio de 1842. En el mismo periódico publicó el ensayo sobre Kant (1841), que ha traducido al español el Dr. Luis A. Baralt. Ambos trabajos aparecen al final de la edición universitaria de la *Miscelánea filosófica* (1944), que incluye también el *Essay on the origin of our ideas*, publicado en *The Catholic Expositor*, los vierte al castellano el profesor Agramonte.

En el elenco de 1812 creyó ver D. Antonio Bachiller y Morales "el primer ensayo de la filosofía moderna" en Cuba. Contiene proposiciones como ésta: "La experiencia y la razón son las únicas fuentes o reglas de los conocimientos en esta ciencia."¹

Preconiza el método cartesiano. Se adhiere a la filosofía ecléctica. El elenco incluye, como era usual, puntos de Metafísica, Ontología, Psicología, Teodicea y Física.

En el de 1813 nos impresiona una de las proposiciones más resueltas del P. Varela: "La autoridad de los Santos Padres en cuestiones filosóficas es la misma que la de los filósofos que ellos seguían." Con ésta y otras aserciones quedaría pronto secularizada la Filosofía, a virtud del positivo deslinde que efectuaba el reformador.

Tiene razón José Ignacio Rodríguez cuando escribe: "Cálculase, en vista de esto, dadas las cosas como estaban en la Habana en aquel momento, cuán grande y cuán profunda debió haber sido la sorpresa que causara en la mayor parte de los ánimos calificados de reposados y sensatos la novedad de estas doctrinas." En efecto, un mozo de veintitrés años sostenía que "Fidi in divinis: in humanis vero ratio et experientia sunt unice veritatis acquirenda media".

En el elenco de 1816 hay proposiciones que se han citado mucho. Revelan madurez mental en el joven profesor y la orientación firme de su enseñanza. Baste transcribir las si-

¹ Se refiere a la Filosofía.

guientes: "La autoridad es el principio de una veneración irracional, que atrasa las ciencias, ocultando muchos su ignorancia bajo el frívolo pretexto de seguir a los sabios." Expone la misma idea en otros lugares. Arremete contra el latín como instrumento didáctico: "Atrasa nuestros conocimientos la práctica de no enseñar las ciencias en la lengua nativa, y mucho más cuando se hace en un idioma muerto." Fué cediendo gradualmente el sitio al castellano, aunque compuso algunos de sus textos en lengua latina.

El método escolástico queda enjuiciado en estos términos: "Las disputas en forma escolástica, según el orden en que las vemos practicar, no traen utilidad, y las ciencias no deben nada a tantos siglos de *ergos* como han puesto nuestros doctores."

Sobre un aspecto central del Escolasticismo, enseña: "Los metafísicos han hecho de la Ontología un conjunto de sutilezas y un germen de cuestiones inútiles."

Pudiéramos continuar. Señalo únicamente las especies en que discrepaba de lo enseñado hasta su tiempo entre nosotros, salvo los pasos dados por el P. José Agustín Caballero y la influencia de D. Juan Bernardo O'Gaván, a quien he de referirme más adelante.

Cuando Varona dicta sus famosos cursos libres de 1880, menciona en su primera lección los momentos culminantes de nuestra enseñanza filosófica, y dice acerca de Varela: "Así lo vemos, con grata sorpresa, y para honra de nuestro suelo y encomio de la memoria de su filósofo, sustentar en el año de 1816 una doctrina sobre la substancia, que conduce por la mano a la posición que ocupan actualmente las escuelas fenomenalistas. Para Varela, en efecto, sólo son añejas preocupaciones creer que la substancia es algo que está debajo de los accidentes, como distinto de ellos, que se pueda averiguar su *constitutivo* y que se llegue a conocer las esencias. Confieso que siempre me ha maravillado esta solidísima manera de filosofar en nuestro país y en semejante época."¹

Alude Varona, en eso, a la proposición de Varela cuyo texto dice: "Los filósofos han dicho que hay un sujeto que

¹ *Lógica*, pp. 19 y 20.

sustenta las propiedades, y por eso se le llama *substancia*. Ellos dicen lo que piensan y no lo que han observado.”

Claro que los libros de Varela reflejan todavía normas de su tiempo, en cuanto al plan. No hay una separación decidida en las materias, sino cierta promiscuidad. Examínense, a ese respecto, las *Lecciones de Filosofía*, que se componen de un “Tratado de la dirección del entendimiento”, otro sobre el hombre, que incluye Fisiología, y otro sobre los cuerpos, o estudio del universo.

Hemos visto la posición filosófica de Varela en puntos capitales. La reforma que realizó comprende los aspectos siguientes: supresión del método escolástico, con lo cual se rebaja la importancia de la deducción y el silogismo. Desaparecía la rutina ergotizante. Por otra parte, dejaba de invocarse la autoridad como factor probatorio. Se trató la filosofía moderna europea, de Descartes a Destutt de Tracy. Se implantó la enseñanza de la Física y la Química. Y el empleo del español suplantó al latín en la cátedra y en los textos.

No se contentó con innovar. Combatió explícitamente el Escolasticismo. El escrito en que rastrea sus orígenes se ha incluido ahora en la *Miscelánea filosófica* (1944). Interesa mucho por el buen sentido de la impugnación. En conjunto se excede, cosa propia de casi todos los movimientos en que se reacciona contra instituciones o ideas vetustas y superadas. Más bien diríase, con verdad, que omite contenidos sustantivos, atendibles, de la Escolástica. Pero el momento era de demolición para echar nuevos cimientos.

No se distingue Varela, como D. José de la Luz, por el vuelo de las concepciones, sino por una enseñanza rectora, que evita los errores del entendimiento. Cualquiera de sus obras contiene reflexiones y pautas de carácter lógico. Insiste en guiar el razonamiento. De ahí que se mueva en torno a una metodología filosófica. Esa parte de su obra conserva hoy casi toda su vigencia.

A veces el mero título de un elenco revela el intento del profesor, como el denominado “Apuntes filosóficos para la dirección del espíritu humano”. Todo dice cautela, preocupación por el nuevo camino, al abandonar viejas y estériles

ideas y prácticas, no por viejas, sino por estériles. Más viejo es Platón, de perenne fecundidad.

Dije en mi "Prólogo" a la *Miscelánea* que un método para pensar afecta, en sus resonancias, toda la estructura de una sociedad y puede alterar una época. En esencia, el mensaje de Varela fué metodológico, sin que pretendiera en ello originalidad. Su acento personal propio sí es evidente.

Cuba, a virtud de la enseñanza del P. Varela, se adelantó a movimientos que aún tardaban en otros países de América. En Argentina, Juan Crisóstomo Lafinur,¹ Manuel Fernández Agüero y Diego Alcorta introducían en la primera mitad del siglo pasado corrientes similares a las que animaron la reforma de Varela. Pero obsérvese que aquel episodio de la cultura argentina ocurre de 1819 a 1842. Así que allí comenzaba cuando en Cuba explicaba Varela sus últimas lecciones.

El joven investigador Dr. A. Hernández Travieso ha estudiado el expediente académico de Félix Varela.² Quisiera consignar aquí los reveladores detalles del documento. Me ciño al párrafo en que Hernández Travieso fija las notas de mayor interés: "Si hacemos el recuento de los estudios realizados por Varela, notaremos que las más importantes disciplinas de su carrera le fueron enseñadas por O'Gaván y por Caballero. Si bien lo que aprendiera de éstos estaba ahogado por extensos cursos sobre Aristóteles, distinguíanse al menos claros indicios de la marcha renovacionista que se iniciaba en nuestro empobrecido mundo científico, donde Descartes y Copérnico habían dejado de ser considerados como peligrosos promotores de heterodoxia para serlo de sabiduría e inquietud científica."³

Por cierto que la figura de D. Juan Bernardo O'Gaván, muy oscurecida hasta ahora en nuestra historia filosófica, empieza a destacarse. Hernández Travieso la presenta en breve pero sustantiva noticia, con texto de O'Gaván, donde declara su adhesión a Locke y Condillac. Por manera que la corrien-

¹ Su *Curso* se ha publicado recientemente en Buenos Aires.

² Véase el cap. iv de su documentado opúsculo *La reforma filosófica en Cuba*.

³ *La reforma filosófica*, p. 69.

te sensualista la tomó Varela de aquel sacerdote, uno de sus principales maestros.

Hernández Travieso, que ha estudiado documentalmente aquel episodio del pensamiento en Cuba, subraya: "Se habla del Obispo Espada y de su obra olvidando que O'Gaván fué su brazo derecho..."¹ En libro de mayor extensión que éste estaría bien un capítulo aparte sobre O'Gaván. Sus estudios en el Seminario de San Basilio, en Santiago de Cuba, donde nació, su asistencia en Madrid, como becado del Obispo Espada, al Instituto Pestalozziano; los tres fecundos meses en que asimiló allí las doctrinas de la hora; su regreso a Cuba por haberse clausurado aquel centro; su informe a la Sociedad Patriótica (1808); la intervención de la Inquisición (mediante su tribunal en México), que condenó parte del texto en la Memoria de O'Gaván, precisamente el párrafo sobre Locke y Condillac —todo esto sitúa, como demuestra Hernández Travieso, a O'Gaván en muy considerable plano filosófico, en lo concerniente a nuestros orígenes.²

Por lo demás, las influencias que formaron a Varela son, en mucho, las de los llamados "ideólogos". El fenómeno es análogo al de Lafinur, que ya mencioné, en Argentina.

Gran papel juega en la mentalidad de Varela su hechura científica. Entre nosotros la ha estudiado el profesor Doctor Manuel F. Gran, en su disertación "Varela y la ciencia".

En sus hábitos mentales determinaron mucho las ciencias particulares, como después se las ha llamado. Eso explica su juicio sobre Kant. Hay en el ensayo que dedica al autor de las dos famosas Críticas, ideas agudas junto a cierta incompatibilidad mental con el filósofo alemán. Lo central de ese trabajo, a más de la defensa que Varela hace de la religión, es su observación de que Kant se esfuerza por hallar, en su desesperación escéptica, un asidero gnoseológico, y al cabo, lo que da como criterio guidor para la verdad, es una sombra.

¹ *Ob. cit.*, p. 43.

² Ver pp. 42-46 del citado libro del Dr. Hernández Travieso.

V

LOS GONZALEZ DEL VALLE

LOS HERMANOS Manuel y José Zacarías González del Valle no ocupan en la historia de nuestra enseñanza filosófica¹ un lugar como el de Varela. Se mueven en esfera más modesta. Fueron profesores distinguidos. Interesan hoy porque contribuyeron a aquella animación de ideas, vital episodio de la cultura cubana en la primera mitad del siglo XIX.

El padre, D. Francisco González del Valle, asturiano, con preocupaciones de abolengo, se desentendió de ellas, vino a Cuba a fines del siglo XVIII. Fundó un hogar. La prole fué de dieciocho hijos, diez varones y ocho hembras. Al sentarse a la mesa formaban dos secciones, una los varones, presididos por la madre, y otra las hembras, presididas por el padre. Así hasta esa gradual y melancólica dispersión en que desaparece siempre la familia.

Aquel matrimonio tan fecundo logró orientar a todos los hijos. Los que más se distinguieron, D. Manuel y D. José Zacarías, fueron profesores de la Universidad. Otros se dedicaron a la Medicina.

Los González del Valle (limitándonos ahora a los dos profesores de Filosofía) no representan el movimiento innovador del Seminario ni pertenecen al círculo penetrado por la influencia de D. José de la Luz.

La Universidad y el Colegio Seminario de San Carlos siguieron direcciones diferentes. El aliento moderno lo infundió el Seminario. La Universidad demora sus pasos. Todavía Varona, en 1879, enjuició con fuerte censura su enseñanza en el escrito *La metafísica en la Universidad de la Habana*.² Son reparos a la oración inaugural del profesor D. Teófilo Martínez Escobar.

¹ Prefiero esta expresión a la de "nuestra filosofía".

² Aparece en el t. VII de la *Revista de Cuba*. Se editó en folleto (27 páginas), 1880. Elogió este trabajo la *Revue Philosophique* de París.

No es que los González del Valle se sitúen en el plano ideológico del Escolasticismo que Varela desechó.¹ Lo que señalo es que ellos no adoptan resueltamente la posición de la hora. Tampoco son pensadores de la fuerza de Varela y de Luz. Pero insisto en que interesan, según veremos.

José Zacarías vivió poco (1820-1851). Manuel mucho más. Nació en 1802. Entrada ya la segunda mitad del siglo ocupaba altos cargos oficiales.

En 1824 se graduó D. Manuel González del Valle de doctor en Filosofía y en Leyes. Ganó por oposición la cátedra de Texto Aristotélico en la Real y Pontificia Universidad. Desempeñó, como interno, la de *Prima de Leyes* (1823-1825) y la de *Moral* (1840-1842).

La Universidad quedó secularizada en 1842. D. Manuel fué desde esa fecha hasta 1856 decano de la Facultad de Filosofía. Después, a instancias del Capitán General D. José de la Concha, ocupó varios puestos en el Gobierno. Era hombre activo, diligente, de espíritu público desenvuelto. Fué Regidor del Ayuntamiento, Consejero de Administración, miembro de la Sociedad Económica...

Escribió versos, entre ellos la oda a la muerte del Obispo Espada, ocurrida en 1832. Hoy los poemas de D. Manuel no interesan sino al erudito. Ningún antologista ha incluido hasta hoy un solo poema suyo.

Dejó unas lecciones de Psicología, en que sigue a Victor Cousin. Sus *Apuntes* de Lógica sintetizan el trabajo de cátedra.

Leemos: "El espíritu humano, con ocasión de lo relativo y particular que percibe, tiene la intención, *a priori*, de lo absoluto y de lo universal." A la vez dice que el espíritu tiene la intuición, *a posteriori*, de las leyes generales del mundo material. Es evidente el sesgo metafísico de esas nociones.

Condena "el respeto ciego a la autoridad en materia de Filosofía". Se detiene en las especies medievales de *Realismo* y *Nominalismo*. Dedicar un capítulo a las Falacias, con denominaciones latinas como *Ignorantia elenchi* y otras. Trata de los métodos, pero no con el criterio de aplicación a la pesquisa

¹ Es decir, la mala Escolástica, con lo cual no se condena todo el contenido de aquella filosofía.

científica, que hallaremos después en José Manuel Mestre, y que alabó Varona. Se limita a los conceptos de método analítico, sintético, empírico, deductivo. Muestra la correspondencia entre la idea y la palabra, el juicio y la proposición, el raciocinio y el discurso, con notoria superficialidad.

Expone la división de las ideas en innatas, adventicias y ficticias. Esto lo había hecho ya el P. Caballero en su *Philosophia electiva*.

Ocurre con frecuencia en Filosofía que una doctrina—principal o secundaria— de un pensador de primera línea pasa al contenido de tratados superiores; continúa su circulación en textos elementales, hasta convertirse en tópicos al uso. Eso ha pasado con la explicación que elaboró Descartes. Rodó desde sus densas *Meditaciones* hasta libros escolares de autores oscuros.

Esa teoría aparece de un modo grueso en el texto de González del Valle. Nada de distinciones entre “innatismo actual” e “innatismo virtual” ni otros matices que, o se hallan en Descartes, o los deriva la crítica posterior en torno a su obra.¹ Ciertamente que el referido librito no tenía pretensiones de examen penetrante. Lo señalo como caso en que se acepta lo establecido, o mejor, lo que prevalece en determinado ambiente.

Gracias a la costumbre de redactar elencos para los exámenes se conservan varios, así de D. Manuel como de su hermano José Zacarías. No merecen transcribirse íntegros. Pero estará bien consignar algunas proposiciones.

De un elenco de D. Manuel, fechado en 1839, en la Habana, son los siguientes:

“La conciencia es el testimonio puntual que nos acompaña de cuanto sucede en nosotros y es inseparable del yo.”

“Este yo idéntico y uno, y distinto de sus efectos variables, se apercibe en la continuidad de su propia actividad, que es para él la continuidad de su existencia.”

“Las horas en que está despierto el hombre se diferencia de las del sueño por el más o menos imperio de la voluntad, según la teoría de M. de Biran.”

¹ Ver “El problema de las ideas innatas en Descartes”, de Eugenio Puchiarelli, *Escritos en honor de Descartes*, La Plata, República Argentina, 1938.

“Enervada la voluntad durante el sueño, suele haber exaltación de la inteligencia, y entonces recordamos, al despertar, los pensamientos o las imaginaciones que tenemos.”

Nótese que acentúa la función volitiva como esencial al yo, a la personalidad. Dedicamos varias proposiciones al punto. He aquí algunas.

“Nos atribuimos, pues, y nos imputamos todo lo que hacemos voluntariamente, como un efecto a su causa, y no causamos sino lo que queremos. La institución del lenguaje es un testimonio relevante.”

“En el fenómeno de la voluntad debe distinguirse, primero: la predeterminación del acto, que corresponde a la razón, así como el deliberar si se hará de éste o aquél modo. Segundo: la resolución, que pertenece a la voluntad.”

Ideas gruesas, de vieja tradición, las de este último párrafo. Más interesantes son las del siguiente.

“Aunque con ejercicios y hábitos continuados llegue el hombre a hacer, casi sin esfuerzo, actos de virtud, no por eso pierde su libertad; antes al contrario, adquiere mayor realce, pasando de la forma voluntaria a la forma de la espontaneidad”

“Si bien es verdad que el yo es libre, no llega al punto de estar independiente de la sensibilidad y la inteligencia.”

En la proposición 40 aparece una tradicional teoría, de esas que ruedan hasta perderse en la superficialidad de los tópicos. Dice:

“Manifestaremos en qué consiste la diferencia de las cualidades primarias y secundarias de los cuerpos.”

La distinción la hizo Demócrito. Forma, tamaño, inercia, densidad, son cualidades que existen objetivamente en las cosas, a virtud, desde luego, de la explicación atómica que él daba, mientras que las de color, sonido, olor, sabor, dependen del sensorio individual. Aquéllas son cualidades *primarias*. Estas últimas, *secundarias*. La cosa envuelve cuestiones epistemológicas y metafísicas. Aristóteles discrepó de la teoría de Demócrito. No es de este lugar ir más lejos.

En la historia de las ideas filosóficas, la de las cualidades primarias y secundarias presenta altibajos. Demócrito y Platón la enseñan. Aristóteles y los estoicos la combaten. El

Renacimiento la rehabilita, a tenor del primado que alcanzan lo espacial y geométrico, las relaciones matemáticas en el mundo físico. Galileo sostiene la teoría del doble grupo de cualidades. La realidad, la verdad que atribuye a las primarias se aduna bien con la concepción mecanicista del universo.

Descartes preconiza esa distinción entre las propiedades corpóreas. Locke la acoge también.

Nada menos que el problema de la *substancia*, y en fin, todo lo tocante a *natura rerum* está implicado en la doctrina de las cualidades. Pero D. Manuel González del Valle descansaba en sus autoridades. El elenco refleja una tranquilidad a que pocas veces llega el verdadero pensador. ¡Quién sabe, con todo, si cuando redactaba la proposición sobre las cualidades lo asaltó la concepción kantiana de la cosa en sí!

Veamos otras proposiciones:

“El hecho de hallar y conocer la verdad no corresponde ni a la voluntad ni a la sensación.”

“Siempre que haya conocimiento interviene la razón.”

“Así, desde el fenómeno de la percepción hasta los mayores adelantos del discurso, brilla el imperio de la razón.”

“La fe en la conciencia viene de la luz de la razón, que ilumina sus ámbitos; porque tener conciencia es conocer y saber.”

Advertimos una Psicología de “facultades”. Dice, en efecto, en la proposición 61:

“Aunque con la atención, la voluntad se apodera de las facultades intelectuales para servirse de ellas, de ahí no se infiere que la atención sea una facultad de la inteligencia.”

En la 71 se apunta una idea que recuerda cierta teoría de estos últimos tiempos.

Así: “El aplauso o vituperio no se parecen en modo alguno a la aprobación de una proposición verdadera, ni a la crítica que hacemos de un error. Se infiere el mérito o demérito de la acción libre.”

Resuena el pensamiento del P. Varela en la proposición siguiente:

“La perfección moral del hombre no consiste en destruir sus pasiones, sino en darles buenas direcciones y empleo, ad-

quiriendo conocimientos cuya influencia al punto se nota en la aplicación de los afectos.”

La final declara que “si la dicha en este mundo no es siempre corona del justo, esto mismo aumenta la persuasión de que hay otra vida donde indefectiblemente se establezca el orden”.

De 1841 data otro elenco de D. Manuel González del Valle. Generalmente contienen materias de Psicología y de Moral. Criterio dualista, espiritualismo religioso, adhesión a la doctrina del libre albedrío, corriente racionalista, teoría de las facultades. Y, por supuesto, arrastre de especies filosóficas como la del innatismo y la de las cualidades primarias y secundarias, que ya hemos visto. Admite en Etica principios absolutos. Ni valores morales *a posteriori*, ni relativismo, gobiernan su credo.

Tengo a la vista su elenco latino de 1842. De 1843 es su tratadito de Moral.

Unas líneas textuales de Jacquier y la introducción siguiente preceden al elenco.

“Propositiones pro ethicae studio, quas, sustinebunt Bac. D. Joannes Franciscus Viñoly, D. Joaquinus Oliva, D. Petrus Alphonsus Riveron, D. Josephus Dominicus Guerrero.”

“Moderatore: Doct. D. Emmanuele González del Valle.”

“In R. ac P. Universitate die 5 Junii, mane. Habanae, 1842.”

Lo divide en secciones tituladas: “De conscientia”, “De imputatione”, “De statu sociali”.

No creo que de su texto puedan derivarse conclusiones que agreguen algo a las notas cardinales de lo que enseñó el autor, según las he indicado.

La importancia real de este profesor y de todo cuanto de él reseño, a más de tal o cual criterio interesante, consiste en mostrar un eslabón de la tradición filosófica en Cuba. No es que aporte doctrinas ni que maneje las ajenas con el aire superior de otros pensadores, sino que su labor docente forma parte de la continuidad cultural del país en la línea de la Filosofía.

D. José Zacarías González del Valle vivió, según queda anotado, mucho menos que su hermano. Nació en 1820; murió en 1851. También se dedicó a las letras, sin que sus obras hayan resistido al tiempo:

No es fácil decidir si sus aptitudes filosóficas fueron superiores a las de D. Manuel. Así lo han creído algunos. Lo cierto es que antes de sus veinte años, en 1839 escribe un extenso artículo¹ sobre la filosofía en Cuba. Claro que es mera reseña, y eso, de una parte del siglo. La madurez intelectual de aquel muchacho, a esa edad, interesa de veras.

Fué el primero que se detuvo a examinar el texto latino de la *Philosophia electiva* del P. José Agustín Caballero, a quien se destina el capítulo III del presente libro. Hasta hace poco era la apreciación de José Zacarías casi la única guía en el estudio de aquel precursor de innovaciones. Ahora disponemos de la edición bilingüe que ha hecho la Universidad de la Habana.

José Zacarías explicó *Texto aristotélico* en la Universidad. Poseo un ejemplar, hoy rarísimo, titulado: *Breves explicaciones con motivo de algunos lugares de Aristóteles*. Lo escribió siendo profesor de esa materia. Dice que es una "especie de elenco" y que suple así, de algún modo, la *carencia de Texto*.²

Por la extensión (28 páginas) en efecto, rebasa poco los elencos al uso en su tiempo. Pero no tiene ordenación de elenco. Son diez resúmenes de lecciones. Titúlense: "Filosofía Griega", "Categorías", "Tratados del Texto", "Métodos seguidos por Aristóteles", "Unidad y variedad", "Causas", "Infinito", "Espacio, Tiempo", "Alma", "Entendimiento".

La lectura del opúsculo nos deja la certeza de que el autor estaba familiarizado con las obras de Aristóteles, a quien llama todavía "el Filósofo". De fijo que lo leyó en ediciones latinas.

La redacción es clara. Hay concisión. Señala con seguro conocimiento ideas y rasgos de los lugares del estagirita a que

¹ Apareció en la *Cartera Cubana*.

² He subrayado lo que confiesa.

ciñe dichas explicaciones. El folleto data de 1838, el mismo año en que publicó su reseña de la enseñanza filosófica en Cuba.

Merecen transcribirse algunos párrafos, no sin advertir la modesta pretensión del joven profesor. No carecen de valor intrínseco, pero nos interesan, sobre todo, por ser una nota del ambiente cultural de la época, y porque indican la mentalidad de un mozo de 19 años.

“Dios, el hombre, la naturaleza —he ahí los objetos de la inteligencia—,¹ cuanto puede abarcar en sus mayores esfuerzos. Estos tres términos se suponen mutuamente y para nosotros no existe el uno sin los otros dos. No nos conocemos, no nos distinguimos sino cuando se nos opone la naturaleza exterior, el *no yo* que resiste; pero como el hombre es un agente limitado por las cosas de afuera, cosas que por su parte reconocen un límite en el hombre, por cuanto él las modifica y hace obedecer, de ahí el otro término, esto es, la causa infinita que no sufre cotos ni tasa, y es la razón postrera de nuestra vida y la del mundo. En el concepto, pues, de que la Filosofía aspira a conocer las cosas por sus causas más altas, *per altiores causas*, es forzoso que determine el objeto de sus investigaciones, y definiendo antes el punto de partida, designe el extremo en que ha de colocarse el *non plus ultra* de nuestras facultades y de la ciencia.”

A continuación se refiere a los varios tratados de “la obra de Aristóteles”. Si su enumeración se limita a los escritos aristotélicos estudiados en el curso, está bien. Por lo demás, no menciona la *Política*, la *Poética*, la *Retórica*, ni incluye todos los libros filosóficos. Omite, por ejemplo, los tratados lógicos, los de *Ética*, la *Metafísica*.

Dice, en efecto: “La obra de Aristóteles abraza un tratado de estudios naturales (*Naturali Auscultatione*), otro de la jeneración y corrupción célebre por demás en la Escuela,¹ uno pequeño del Mundo, donde se habla de Dios y, por último, el de *Anima*. Tres partes indispensables se descubren, desde luego, según la división practicada. Los dos primeros

¹ Todo con la ortografía del texto.

¹ Claro que alude a la filosofía escolástica.

pertenecen al asunto de la naturaleza, el siguiente a Dios, y al hombre el postrero. ¿Quién ignora el motivo de ser tan reducido el de Dios, mientras los restantes contienen amplias exposiciones? —Para una teodicea estensa y sembrada de profundos y hermosos pensamientos no bastaba Aristóteles, sino las *ideas* de Platón, el Catolicismo, algunos siglos más, y San Agustín o Santo Tomás de Aquino.”

En el resumen que titula *Entendimiento*, escribe: “En el postrer libro se discurre sobre la fantasía o facultad de las imágenes y sobre el entendimiento. Cuando del entendimiento *paciente* se remonta a su modo de obrar, hace una distinción mui exacta entre la intelijencia y la sensibilidad. ‘El sentido no puede sentir después de una vehemente impresión, v. gr., un sonido después de otros muy grandes, o ver y oler después de fuertes colores y olores; pero aun cuando el entendimiento haya entendido algo mui intelijible, no por eso entiendo menos las cosas inferiores, antes mejor.’ (Cap. 5, lib. 3.) En el propio capítulo aparece el período que en opinión de Dugald-Stewart contiene en jérmen el *nisi ipse intellectus* de Leibnitz.”

No se contenta con sintetizar determinadas ideas de Aristóteles. A veces interviene con alguna reflexión. Comenta el método seguido por el filósofo cuyo texto explica, y escribe: “El *a priori* y el *a posteriori* han de darse la mano en los estudios como se la dan en la conciencia humana; y cuando no les sea dable comprobarse mutuamente, no es cordura incitarlos al combate.”

Hemos visto que cita a Dugald-Stewart, muy leído a la sazón en América. Acude también a Bacon, y no como quiera, sino en expreso texto.

Note el lector el lúcido pasaje¹ con que cierro estas citas. Declara, en mucho, la orientación del autor. “Ahora bien, parar hoy la mente en Aristóteles ¿no será volver la espalda al progreso? —No; porque el estudiarlo como a otro sabio cualquiera no envuelve empeño ninguno de tenerlo por ídolo, ni de rechazar las juiciosas reflexiones de hombres mui célebres sobre sus escritos. Es incomprensible que una filosofía domi-

¹ Se halla en la sección primera del opúsculo.

nase por tantos años y aun siglos las inteligencias, produciendo discípulos como Santo Tomás, Escoto y otros sabios, sin que estribe en algún cimiento sólido. Los que combatieron la escolástica reconocieron a ocasiones el mérito relevante de Aristóteles. El español distinguido Luis Vives, a quien se considera antecesor de Verulamio, lo reputa de mejor ingenio, y encomia con mui elevadas voces y extremo entusiasmo su estilo, su lójica y gravedad didácticas, afirmando que los talentos desprovistos de erudición y profundidad, hállanlo sin amenidad, desagradable y áspero, *pondus non ferentes tantae doctrinae*, porque no les es dable sostener el peso de tanta doctrina. No es menos satisfactorio el juicio del alemán Herder, voto mui abonado en semejantes materias. Estamos, por fortuna, en una época que permite rehabilitar, digámoslo así, la memoria de Aristóteles, época en que las investigaciones históricas, la pasión de estudiar en las fuentes las cosas, buscándole su razón de existir y las nuevas luces, concuerdan con nuestro propósito; y donde lejos de vituperarlo ningún hombre imparcial, se nos atribuirán mui sanas intenciones por este trabajo."

El artículo, ya mencionado, sobre la Filosofía entre nosotros, es también de 1839. Apunta el estado de estos estudios en los primeros tiempos de la Universidad, fundada en 1728. Tres años de Filosofía divididos en cuatro partes. La primera destinada a Súmulas, la segunda a la Lógica, la tercera a los ocho libros físicos y la cuarta a los de *Generatione et Corruptione*, de *Anima* y *Metaphisica*. De modo que textos de Aristóteles y Escolástica.

Subraya la ventaja que llevaba en Filosofía el Colegio Seminario de San Carlos, pues debía enseñar, según los estatutos, sin jurar en opiniones de nadie y hacer secta de tal o cual doctrina, sino conforme a los nuevos experimentos y a las nuevas luces. Ahí estaba —observa José Zacarías— el germen de independendencia filosófica que brotó fecundo gracias a la enseñanza del P. Varela.

Sin embargo, aunque alude en expresiva cláusula a la reforma de Félix Varela, no se detiene en ella ni puntualiza sus varios contenidos. La omisión es notoria, aun dentro de la

brevedad del escrito, pues hacía unos veinte años que Varela había reorientado los estudios filosóficos en el Colegio Seminario. Precisamente terminaba el reformador su obra cuando vino al mundo José Zacarías.

Extracta y comenta algunas partes de la *Philosophia electiva* del P. Caballero. Recuérdese que sólo se conocían en manuscrito y que estuvieron inéditas hasta 1944.

Como no es trabajo netamente objetivo, o sea de pura noticia histórica, sino que el autor interviene y defiende tal o cual criterio, el artículo resulta valioso para el cuadro de ideas a que se atiene el joven González del Valle. Así expone sus puntos de vista sobre el origen de las ideas y el silogismo. No parece haber quedado satisfecho con la crítica del P. José Agustín Caballero al procedimiento silogístico. La adhesión de José Zacarías a esa norma deductiva no se aduna con la lucidez que le distingue, al menos en muchos momentos.

Se conservan elencos latinos que redactó para exámenes en la Universidad. En uno leemos: "Moderatore, Lic. D. Joseph Z. G. del Valle, Textus Aristotelici substituto. Die 23 Junii anno MDCCCXL, hora decima, mane." En la tercera proposición de este elenco y en la sexta de otro que data de 1841, aparece el mismo texto: "Non datur Scientia nisi de universalibus."¹ Esta tesis se halla en más de un lugar del *Curso de Filosofía* de Mercier,² cuya filiación es bien conocida. Lo universal como inherente al conocimiento científico. El punto tiene antecedentes tomistas, como los tiene la explicación que da Mercier. Recuérdese: *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*.

Creo que lo expuesto es suficiente para discernir una convivencia de especies filosóficas en la enseñanza de los hermanos González del Valle, quiero decir especies procedentes, a veces, de escuelas opuestas.

No podemos desestimar éstas ni otras figuras menores. No somos ricos en tradición filosófica, aunque la de Cuba es

¹ En obra más extensa pudieran darse a conocer, en Apéndice, estos elencos. Guardo tres de José Zacarías.

² Me refiero a la versión española de los dos tomos de *Psicología* (Madrid, La España Moderna, sin fecha).

de las primeras de América. Lo malo está en exagerar la importancia de hombres y obras. Cuido de no incurrir en ese vicio.

Todavía resta puntualizar la participación de D. Manuel y D. José Zacarías González del Valle en dos polémicas de 1839. Pero como en ellas alcanzó preeminencia D. José de la Luz, las trataremos en el capítulo sobre este pensador.

VI

JOSE DE LA LUZ Y CABALLERO

VIDA Y ESCRITOS

SE HAN escrito tres libros sobre Luz, que hoy son clásicos cubanos: el de José Ignacio Rodríguez, puntual biógrafo, el de Manuel Sanguily, crítico penetrante, y el de Enrique Piñeyro, el estilista, y quizá discípulo predilecto de *Don Pepe*.

El primero es importante por su riqueza de noticias y su plan de rigurosa biografía, no realizada por el estilo. El segundo contiene, a más de los datos del caso, la vivencia del autor, que fué alumno del Colegio *El Salvador* y escribe páginas de fervoroso homenaje. Junto a ellas, el examen frío, autorizado, del pensamiento filosófico de D. José de la Luz. El tercero, es decir, el libro de Piñeyro no es una biografía ordenada ni interpretación fuerte; diría yo de buena gana que es el más bello de los tres, si no me lo vedaran algunas páginas de Sanguily. Con esta salvedad lo es, apreciándolo en su conjunto.

Data el primero de 1874, el segundo de 1890 y el tercero de 1903. Así que D. José de la Luz (1800-1862) impresionó lo bastante a sus contemporáneos para que en unos cuarenta años después de su muerte contaran las letras cubanas con tres obras perdurables.

Después se han publicado algunos trabajos en torno al mentor y se ha empezado la edición de sus escritos. D. Alfredo Zayas, que abandonó la erudición por la política, editó parte de ellos. El tomo I apareció en 1890. Algo más y quedó interrumpida su loable labor. Ahora mismo la Universidad edita los *Aforismos*, que forman el volumen I, en su plan.

No presento aquí la imagen cabal de aquel Maestro, todo lleno de sugestiva gracia. Sería largo el relato de sus estudios eclesiásticos en que se dedicó como pocos en su tiempo al estudio de la lengua latina; de sus viajes a los Estados Unidos y Europa, ya para acrecentar su saber, ya para reponer su salud, muy temprano quebrantada; de su *informe* educacio-

nal; de su curso filosófico (1839-1843) en el convento de San Francisco; de los memorables sucesos de 1844 cuando se le acusó de complicado en la debatida conspiración; de sus actividades pedagógicas; de sus polémicas... El relato, en fin, de su vida como fundador y Director de *El Salvador* (1848-1862), donde sus "sermones laicos iluminaban y enardecían a profesores y alumnos, comunicándose su mensaje hasta la multitud sobrecogida que se agolpaba a las puertas del edificio, en atmósfera de terribles presagios.

Veamos, muy sumariamente, las peripecias salientes de la biografía.

Estudió en la Real y Pontificia Universidad y en el Colegio Seminario de San Carlos. El sacerdocio, el Derecho, la enseñanza le hicieron vacilar. Al fin se decidió por la última. A los 20 años era bachiller en leyes y vestía hábitos clericales, que pronto abandonó. Residió algún tiempo en el convento de San Francisco, cuya orden le atraía.

De su formación eclesiástica persistió en él la religiosidad, y en propicio temperamento. Sus conocimientos en las Sagradas Escrituras y en latín eran portentosos. Cuenta José Ignacio Rodríguez que hacia mediados del siglo visitó a Luz, en *El Salvador*, un escritor francés, agente de Lamartine en la colocación de sus obras, y como alguien preguntara al extranjero qué impresión le había hecho el educador, respondió: "Il sen le benedictin."

La posición económica de su familia le permitió la ventaja de los viajes de estudio que realizó (1828-1831). Trató en los Estados Unidos al notable hispanista J. Ticknor y a Longfellow. En Inglaterra visitó a Walter Scott. Asistió a cursos de Cuvier en París. En Berlín proyectó, con Humboldt, la instalación de un observatorio magnético en la Habana. En Italia oyó lecciones del Cardenal Mezzofanti, el célebre políglota.¹

Era un viajero ávido de noticias e intrépido en las andanzas. Recordó siempre con encanto los lugares de Italia que recorrió. Estuvo en Roma, Florencia, Génova, Milán, Turín,

¹ Pero D. Rufino José Cuervo quiere que digamos *poligloto*.

Bolonia, Pisa, Nápoles, Venecia. La imagen que dejó en su espíritu la ciudad florentina acariciábala él en interior contemplación, cuando en sus soledades de meditador le preocupaba el destino de su isla infortunada.

Se hallaba en Venecia a fines de 1831. Allí recibió el encargo de adquirir aparatos de Física para el Seminario de San Carlos de la Habana. Prestó a maravilla aquel servicio.

El y sus compañeros descendieron hasta mil pies en el cráter del Vesubio. Subió a eminencias montañosas, dejando atrás las últimas huellas de otros exploradores, y bajó a las minas de plata de Silesia.

Visitó universidades, bibliotecas, museos, templos, ruinas. Conversó con literatos y sabios en el idioma de éstos. Asombrábanse algunos de que un cubano, formado por acá, hablara con singular corrección las principales lenguas europeas. El solía atenuar el mérito diciendo que su boca estaba conformada para emitir toda clase de sonidos. Aquel joven poseía, además, un caudal de conocimientos en ciencias físicas y naturales y en Filosofía, poco frecuente a tal edad, sobre todo en América y en el primer tercio del siglo XIX. La cosa es difícil de determinar, pero quizá ningún otro cubano ha tenido una organización mental tan bien dotada.

El primer país que visitaron en Europa fué Inglaterra. El viaje incluyó, además de los otros mencionados, Suiza, Bélgica y Holanda. Con la excepción de esta última, en todas partes habló en la lengua del país. Además, según el testimonio de sus contemporáneos, podía conversar con verdadera fluencia en latín.

El regreso de Luz a la Habana coincidía con la fundación, en 1831, de la famosa *Revista Bimestre Cubana*, de corta duración. Apenas hemos superado aquel esfuerzo, que mereció serios elogios de D. Manuel José Quintana, D. Francisco Martínez de la Rosa y el norteamericano Ticknor.

Luz colaboró en aquella publicación. Sus trabajos, muy extensos algunos, aparecen sin firma, como era usual. Interesa ver las materias sobre las cuales escribió con autoridad: el magnetismo terrestre, el cólera (con motivo de una epidemia), el uso del carbón de piedra en las ciudades, los principios que deben regir la formación de un gabinete de Física. Lo cual

nos indica la extensión de su saber científico, aunque en realidad no se dedicó, de modo especial, a ninguna ciencia particular ni las enseñó en su colegio, a no ser ocasionalmente.

Desde su regreso a Cuba se vinculó Luz a la Sociedad Patriótica, muy afanada por aquellos años en tareas educacionales. Visitaba las pocas escuelas existentes, se le encargaban estudios sobre nuevos centros, redactaba textos de lectura... El *Informe* sobre el Instituto cubano, que incluía una Escuela Normal, es un trabajo que pertenece a la mejor tradición pedagógica de Cuba. No pasó de proyecto, como tantos otros empeños de aquella generación. Recuérdese los del P. Caballero y el P. Varela sobre reformas del gobierno colonial.

En 1834 dirigió Luz el *Colegio de Carraguao*, cuyo reglamento incluía un curso de Filosofía, con efectos académicos válidos en la Universidad. Tuvo allí su origen el denominado "Elenco de Carraguao", que data de 1835. No me detengo en él porque la filosofía de Luz será objeto del próximo capítulo.

De su matrimonio con Doña Mariana Romay, efectuado en 1834, tuvo una hija, María Luisa, que murió en 1850, a sus quince años.

La vocación filosófica era preeminente en José de la Luz. Enseñó Filosofía en el *Colegio de Carraguao*, según vimos; después en su propia casa; más tarde en el convento de San Francisco, cuyos cursos duraron de 1839 a 1843.

Por 1839 ocurre la polémica en que nos ocuparemos más adelante. Ya hacia 1843 sentía Luz muy afectada su salud. De las clases del Convento quedó el elenco de 1840. En este mismo año la muerte del notable abogado (ciego) D. Nicolás Manuel de Escobedo inspiró a Luz un bello *Elogio*. La pieza contiene pensamientos muy dentro de la visión que el orador (lo era a su modo) tenía de lo humano. Dice, por ejemplo, que había en Escobedo "esa rara mezcla de hielo y fuego que constituye las almas grandes". En sus aforismos hallamos cosas así, como de súbito hallazgo y definitiva validez. Observa en otro lugar del discurso que en los hombres realmente grandes hay "como un viento perenne" que ahuyenta de sí las "pasioncillas rastreras", sin que pueda parar "ningún género de sabandija en el albergue de su pecho".

Intervino Luz y Caballero en el ruidoso incidente de Mr. David Turnbull, ocurrido en 1842. Como Director de la Sociedad Patriótica, institución prestigiosísima, redactó y dirigió un extenso y razonado escrito a la directiva (hallándose él enfermo) y logró que la sociedad revocase el acuerdo de excluir de la lista de socios al cónsul inglés David Turnbull, a quien se le imputaba una propaganda abolicionista.

La carta del cónsul a Luz, escrita a bordo de un barco inglés, surto en puerto, es un interesante documento. El alegato en defensa de Turnbull testimonia la fibra moral y la valentía del hombre que la escribió. Claro que no son de este lugar los detalles del episodio.

En 1844 se hallaba Luz y Caballero en París, muy quebrantado de salud. De allí salió precipitado, y algunos juzgan que imprudentemente, a responder, en la Habana, a los cargos que se le hacían con motivo de la conspiración de aquel fatídico año, hecho no bien conocido hasta hoy. Disponerse a eso era arriesgado para un cubano de tanta significación.

La comisión militar a la que confió O'Donnell las investigaciones cometió atrocidades entre los infelices esclavos. Luz quedó arrestado en su propia casa. Su enfermedad le impedía salir. Como resultado del proceso le dejaron en libertad.

Pasó unos tres años de reposo casi completo. En 1848 fundó en el barrio del Cerro, en la capital de la colonia, el Colegio *El Salvador*. Este centro se estableció en la quinta de los Conde de Casa Lombillo.

A causa de la epidemia de cólera que azotó la ciudad en 1850, y con alternancias se recrudeció en 1852, hubo que trasladar el Colegio, por haber sido el Cerro uno de los lugares más atacados. De 1852 a 1858 estuvo la institución en la calle Teniente Rey.¹ En septiembre de 1858 empezó sus cursos de nuevo en la casa del Cerro. Allí murió Luz, en 1862. Allí continuó *El Salvador* hasta el comienzo de la guerra de Yara, cuando, clausurado, algunos de los discípulos más notables trocaron el ambiente apacible del estudio por las inclemencias de la manigua y los azares de la Revolución.

¹ Hoy "Brasil".

Lo que antecede es noticia biográfica en extremo sumaria. Ni en la biografía ni en la obra educacional de Luz en *El Salvador* debo demorarme, si me ciño al objeto de este libro y, sobre todo, por razones de extensión.

El Colegio atendía la enseñanza elemental, la secundaria o del bachillerato y determinadas materias superiores. Naturalmente tenía que ajustar sus programas al plan oficial, con lo cual queda dicho que no todas las ideas pedagógicas e iniciativas del Director podían realizarse.

Los biógrafos de Luz, que por cierto se han detenido en pormenores del Colegio, apenas han tocado el aspecto económico de la institución. No sé si por carencia de documentos o por haberlos atraído la eficacia espiritual de todo cuanto allí se hizo. Pero serían de interés los datos sobre ingresos y egresos.

La fama del centro se extendió pronto por el país. De todas partes venían alumnos para el internado. Se infiere que, al menos en los mejores años de aquel período, la administración dispuso de considerables entradas. Sin embargo, el fundador no tuvo como designio capitalizar, y nada indica que de hecho lo consiguiera. Nutría constantemente su biblioteca, que trasladó al Colegio. El profesorado era excelente. Además, el hombre que dijo: "Sembremos fe, y brotarán a raudales la esperanza y la caridad", era sensible a esta última, por modo frecuente y callado.

Hubiera vivido en tranquila dedicación filosófica, que apenas le permitió el Colegio, a juzgar por los bienes que poseía, sin relación con *El Salvador*. Nada de grandes riquezas, pero sí lo bastante para sentirse libre de los cuidados de la subsistencia, con sólo agregar a su patrimonio el producto de algunas clases, sin la preocupación y el gasto de energía que supone un gran colegio.

Sacrificó su salud y sacrificó la Filosofía... Pero sobre esto último son insustituíbles las palabras de Varona: "Descender de la altura serena de las meditaciones que tanto amaba, quitar la vista del sol fulgente de la verdad que iluminaba su espíritu, y bajar hasta los humildes, habituarse a la oscuridad, mezclarse con lo impuro —aquella alma inmaculada— y

todo para hacer luz, para limpiar amorosamente, para elevar hasta sí, para enaltecer, para engrandecer. ¿No es esto educar en la más amplia y hermosa acepción del término.”¹

La reflexión de Varona se completa: “Y esto en un pueblo humillado por la servidumbre, corrompido por la esclavitud.”

Pero no hemos de deplorar, en fin de cuentas, la resuelta determinación de Luz, la que le llevó a encerrarse por espacio de catorce años en su famoso Colegio; consagración que a unos ha emocionado, a otros ha deslumbrado, y a todos nos ha ofrecido el testimonio de que el bien es, al cabo, la agencia de más quehacer en el mundo.

Sanguily, discípulo directo, menciona buen número de profesores. Francisco Zayas, en Física; Carlos Sánchez Benítez y Joaquín García Lebreo en Matemáticas; Joaquín Barnett, en Geografía y Anatomía; Jesús Benigno Gálvez, en Arquitectura; José Manuel Ponce, en inglés; Adolfo G. Duplessis, en francés. El poeta Juan Clemente Zenea atendía también el inglés. Luis Felipe Mantilla y Enrique Piñeyro explicaban Historia y Literatura, José María Zayas, que era Vicedirector, “enseñaba a descifrar del griego el celebrado discurso pro-corona, de Demóstenes y a desentrañar las bur-las de Luciano en los Diálogos de los Muertos”...

No todas las menciones de profesores que hace Sanguily son escuetas. Como esta última de Zayas hay otras en su libro. Le impresionó, parece, “un polaco de tenaz misticismo y estupenda memoria —José Podbielski— que mezclaba sus devaneos sobre Dios y sus reminiscencias del filósofo Trentowsk con la expresión más exacta de la estadística geográfica de toda la tierra”. De las clases de Historia y Literatura dice que “eran las delicias de los alumnos porque las desempeñaba Enrique Piñeyro, favorecido por la naturaleza con el privilegio del gusto y la gracia seductora de la dicción.”²

La capacidad crítica de Sanguily interpretaba hombres e

¹ “Elogio de D. José de la Luz y Caballero” (1882). Puede verse en el tomo *Estudios y conferencias* (la Habana, 1936), de las obras de Varona.

² *José de la Luz y Caballero*, p. 192, en la edición de 1926, hecha como la original (1890), en la Habana.

instituciones. En efecto, D. Manuel observa que "había un espíritu particular y propio del Colegio", pero que no puede afirmarse que hubiese "un sistema general". Es una distinción muy bien hecha. Su juicio de conjunto queda claro en este párrafo: "Aunque bien pensado, es preciso convenir en que no podía ser otra cosa. El Colegio no era independiente, y pesaban más sobre él que sobre cualquiera otra institución local, vigilante prevención y sañuda suspicacia. Lo que él inspiraba, sobre todo, era amor a la ciencia, al saber; mientras sembraba en los ánimos gérmenes sanos de moralidad y de nobleza viril; lo cual era, en verdad, alcanzar demasiado y alcanzar lo mejor."¹

José de la Luz daba en sus buenos tiempos, según recuerda Piñeyro, una clase superior de lengua latina. A su cargo estaban las de Lógica, Psicología y Moral. Algunos alumnos como Antonio Angulo y Heredia, de quien trataremos más adelante, hicieron con él estudios avanzados de alemán.

Sin embargo, Piñeyro (cuyo testimonio, como los de Rodríguez y Sanguily son de absoluta confianza) asevera que "su verdadera cátedra" estaba fuera de todo programa. ¿Cómo? —Porque consistía en la "plática de los sábados", cuando se reunían todos los alumnos, al terminar la labor de la semana. El maestro aparecía silencioso, iluminado por la meditación, con un ejemplar del Nuevo Testamento en la mano. Cuentan que "muy sobrecargado de marcas" el libro de pasta holandesa. Leía algún texto de San Pablo y lo comentaba no con frialdad de exégeta, sino con unción de creyente. El tema religioso, que no ha de estar desligado de las realidades humanas, iba vertiéndose en alusiones, o mejor, en sugerencias, hacia las circunstancias abominables de su tierra, y parece que el ardiente predicador (eso era en aquellas pláticas) producía indecible impresión en la concurrencia. No podían evitar que la gente de la calle formara multitud reverente en las puertas del Colegio.

Comprende uno que la prosa de Sanguily exalta los recuerdos. Sus páginas perdurarán en Cuba, porque en ellas palpita el alma de un instituto excepcional, no por su plan

¹ *Ob. cit.*, p. 193.

de estudios ni por la sapiencia de los profesores, aunque los había distinguidísimos, sino por la atmósfera moral que el Director creó y difundió.

Alude Sanguily a la clausura de *El Salvador* muy poco después de estallar la Revolución de 1868, y lo hace en forma tal que sólo un discípulo, un devoto pudiera expresar así sus memorias: "En realidad, el espíritu del Colegio había sido y siguió siendo el espíritu mismo del país; y por eso, cuando en medio del aparente y universal reposo, se sintió temblar el suelo, al sonar angustiosamente una hora solemne de prueba, aquella santa casa se quedó vacía. El frío y el silencio se hospedaron en sus tétricas naves, y al fin, ausente el sacerdote, rotas las aras y apagados los cirios, quedó por siempre abandonado."¹

Volviendo a las tareas del Director, hemos visto que enseñaba latín, alemán y Filosofía. De ésta se conserva el llamado Elenco de *El Salvador*, cuya fecha no he podido precisar. Dejo mencionadas además el de Carraguao (1834) y el de 1840, que se derivó de sus cursos en el convento de San Francisco.

Pero enseñaba también cualquiera de las materias del plan, o sea que en ausencia de un profesor lo sustituía sin esfuerzo, lo cual maravillaba. Y como tarea suprema, lo que Piñeyro llamaba "su verdadera cátedra", en la evangélica disertación de los sábados, convertida muchas veces en acto público, sin que nadie allí lo pretendiera.

"Toca a algunos atesorar virtudes, para distribuir consuelos", dijo con la concisión propia de sus aforismos. Esa fué también su tarea, o consistió en eso, centralmente. Porque el hombre realizó como nadie de nosotros, antes de José Martí, esas dos instancias del espíritu, a que apunta la sentencia.

Las frases de que se valen Sanguily y Piñeyro, es decir, las expresiones que la personalidad de Luz les arranca, son claro indicio de lo que positivamente era el mentor. Repárese en algunas. "Fué un ser completo", escribe Piñeyro. Y el notable crítico, que declara haber pasado al lado de José de la Luz los doce mejores años de su existencia, se refiere a

¹ *Ob. cit.*, p. 194.

la muerte de su maestro, en estos términos: "... desaparecía, tocando apenas los umbrales de la ancianidad, después de haber vivido sin más hogar ni más familia que el grupo de alumnos y profesores de un instituto privado de educación, casi del todo sin necesidades, como un anacoreta, más estrictamente que ninguno sometido a las reglas austeras de la casa, durmiendo en un catre abierto todas las noches, entre dos estantes, en un rincón del aposento donde se apiñaban los volúmenes de su rica biblioteca." ¹

Parécenle insuficientes a Sanguily todas las notas de evocación. La memoria se le desborda y el tiempo que pasó en *El Salvador* se le trasmuta en vivencias. Le brotan en desorden y, a no ser por su estilo, serían incomunicables. Piensa uno que en verdad lo eterno no es cosa de duración infinita, sino de esencias en sí inmortales. Se lograron un día en un Colegio de Cuba. Y el evocador, bañado en lumbre suave, entera a la posteridad: "... parecía haberse trasladado allí un pedazo de la risueña Galilea del siglo primero; allí el entusiasmo encendió corazones para el bien y para el sacrificio; allí la fe reclutó soldados para la lucha y mártires para el cadalso; allí se encerraba, como en preciosa redoma, el perfume de virtud y de purísimos anhelos que pudieron desprenderse de una sociedad gangrenada." ² Y, en fin, expresiones como ésta sobre los funerales de Luz: "Los que conducían en hombros su cadáver, escoltaban la escoria sagrada de un milagro."

El libro de Sanguily abunda en atisbos reveladores. No es, en rigor, una biografía. Quiso, por una parte, fijar la dirección filosófica de Luz; por otra, pintar la figura moral, de veras insólita. Siempre me ha cautivado aquella reflexión suya en que intenta medir el alcance de cuanto enseñó el profeta de *El Salvador*. Es exacta y bellísima: "No soñó nunca, seguramente, en perturbar las conciencias, preparándolas para la acción inmediata y asoladora: ansió, por el contrario, iluminarlas en la verdad y serenarlas en la virtud, pero al cabo, las perturbó..." ³ Así fué, porque no podemos sugerir for-

¹ *Hombres y glorias de América*, París, Garnier, pp. 200-201.

² *Ob. cit.*, p. 195.

³ *Ob. cit.*, p. 28.

mas de vida superior sin infundir, a la vez, ansiedades y ánimo de cambio. "Las perturbó", sin duda, en el fecundo sentido de la frase. Necesitamos una enseñanza que perturbe, para que entre todos desintegremos las fuerzas del mal y la torpeza. Y esto sin que, por otra parte, se preconice la violencia.

Si estas páginas permiten al lector representarse con aproximada fidelidad al hombre y al educador, ellas servirán también para la mejor comprensión del filósofo.

Hay un punto que bien pudiera tratarse en el capítulo siguiente, esto es, en el esclarecimiento de la filosofía de Luz. Mas prefiero incluirlo aquí por pertenecer, sobre todo, a la hechura real de su carácter. Es nada menos que el debatido episodio de la confesión de José de la Luz.

De "católico liberal" lo califica Piñeyro, con acierto. Don Marcelino Menéndez y Pelayo escribe en sus *Heterodoxos* que el entierro de *Don Pepe* fué una verdadera "algarada contra España, malamente consentida por el Capitán General, y uno de los temerosos amagos de la insurrección de 1868". Lo cierto es que en aquella ocasión nada de eso hubo. Tampoco se hubiera justificado, después de los honores que D. Francisco Serrano dispuso como tributo al cubano desaparecido.

En torno a la presunta confesión tejiéronse igualmente inexactitudes. Largo, enojoso incidente. Refutó Sanguily la aseveración de José Ignacio Rodríguez, esto es, negó que Luz se hubiese confesado. Polemizaron.¹

En el mismo año (1890) en que Sanguily publica su estudio, aparece el primer tomo de las obras de Luz que empezó a publicar D. Alfredo Zayas. Este en los *Apéndices* aporta noticias que conocía por su padre, D. José M. Zayas, Vice-Director del Colegio. Omito el detallarlas. Todo parece corroborar la negación de Sanguily, quien sustancia el caso en esta forma: "... comisionaron a uno de sus deudos para proponerle la confesión religiosa. Tímidamente se acercó al agonizante anciano, y le comunicó el piadoso voto. Sonrióse con infinita compasión el angélico moribundo, y bañando a su interlocutor confuso en la lumbre de inefable mirada, exclamó conmovido y humilde: "Siempre, durante toda mi vida —hijo mío— he estado bien con Dios."

¹ Ver los *Apéndices* del citado libro de M. Sanguily.

La obra escrita de Luz se compone casi toda de trabajos sueltos. No hizo libros, con excepción del *Viaje por Egipto y Siria*, de Volney, que tradujo del francés,¹ con notas (1830), y su texto de lectura, de 1833.

El *Informe* sobre el Instituto cubano se imprimió en 1834. Se advierten muchas fechas en los centenares de aforismos. Testifican un variado saber los extensos artículos científicos que publicó en la *Revista Bimestre*.

Sobre temas filosóficos escribió artículos polémicos. La serie publicada por Zayas con el título de *Cuestión de método* forma lo que hoy llamaríamos un ensayo filosófico, por cierto, valioso en sí y para discernir los credos del autor. La *Impugnación*, originada en la polémica sobre V. Cousin, es su pieza de más aliento. Una parte de sus aforismos es de materia filosófica.

Discursos, elogios, cartas, completan la lista. No es de aquí el rigor bibliográfico. La *Impugnación*, los artículos polémicos, los elencos que ya se han citado y los aforismos han de ser la base de toda interpretación de las ideas de Luz.

No es la elegancia la nota que distingue sus escritos. Sus conceptos son casi siempre claros. Arguye con singular aptitud dialéctica y sería fácil entresacar buen número de pasajes vigorosos. Soltura y brío son cualidades que de ordinario lucen en sus trabajos. La pompa formal no es planta que medra en ellos. Los arranques de súbita elocuencia sí. Pero no la de su tío, el P. José Agustín Caballero, orador de períodos armoniosos, sino aquella otra de momentáneos destellos. Fuerza, concentración es lo que logra. Nunca se propone la composición fina ni ciertos efectos del arte.

La forma de elocuencia que le atribuyo se ejemplifica en la cláusula final de su discurso después de los exámenes de diciembre, la última vez que habló con motivos de ellos. Su texto ha hecho fortuna: son muchos los que lo saben de memoria: "Antes quisiera, no digo yo que se desplomaran las instituciones de los hombres —reyes y emperadores—, sino los

¹ Juicio de E. Piñeyro: "La traducción es excelente, modelo de elegante fidelidad. Las adiciones, de la más sólida erudición."

astros mismos del firmamento, que ver caer del pecho humano el sentimiento de la justicia, ese sol del mundo moral.”

No pretendía lauros oratorios. Sin embargo, la convicción generaba en él vehemencia, y el discípulo y escritor que lo escuchó en aquella ocasión y comentó, años más tarde, el acto, lo recuerda “luminoso... echada hacia atrás la cabeza, levantadas entrambas manos a lo alto, en la majestuosa actitud de un profeta bíblico”. La ráfaga de lo divino sacudía por instantes la plática sembrada de sugerencias. Creo que pocas veces ha podido aplicarse a un hombre, con tanta exactitud, la frase del Evangelio: “Docebat enim eos ut habens auctoritatem non autem ut scribae.” (Les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas.)

El hombre, pues, según los testimonios, no muy lejanos todavía, y por lo que revelan sus escritos, fué una feliz concurrencia de cualidades. Cuido de no abultar su importancia. El recuento lo estamos haciendo en América. No conviene que abultemos. Bástele a cada prócer o guiador lo que positivamente fué. Medida es el signo. Varona, que tanto se avenía con ella, afirmó que José de la Luz era “el pensador de ideas más profundas y originales con que se honra el Nuevo Mundo”.¹ Como que el nombre y la obra escrita del educador cubano, autor de los *Aforismos*, impugnador de Cousin... , apenas se conocen fuera de Cuba, a muchos quizá parezca arbitraria la aseveración de Enrique José Varona, más conocido hoy que Luz en América. Pero el renombre no es la única garantía de la grandeza. La fama se origina en los méritos, y también en circunstancias favorables.

Creo que Varona llegó a esa conclusión después de leer los escritos que dejó dispersos el hombre de *El Salvador*, y no sé si principalmente, impresionado por sus atisbos geniales, mucho más fáciles de señalar que los lineamientos de su credo filosófico. Conviene notar, por otra parte, que el juicio de Varona data de 1880, por si parece situar a Luz demasiado alto. Hasta esa fecha la Filosofía tuvo escasa representación en América.

¹ En la primera lección de los Cursos que empezó en 1880.

En estas cosas, *medir* sería lo ideal. Mas es difícil. José de la Luz fué una inteligencia superior. Pero en esto hay matices, así de fuerza como de cualidad. No sabemos, además, lo que hubiera rendido en un medio europeo. No debemos desentendernos de las circunstancias culturales. En Europa, la tradición intelectual, las bibliotecas, el trato con especialistas. . . son ya circunstancias que entran en seguida, casi involuntariamente, en la formación del hombre de talento. Por acá, la cosa no es tan fácil. Lo era menos en Cuba de 1800 a 1862.

El saber que poseía Luz era, en realidad, asombroso. Tal vez lo hubiera sido en cualquier país. Su aptitud para instruir y educar fueron en él a modo de instintos. Su carácter conciliaba la firmeza con la dulzura. En el Colegio, era el suyo un caso de "presencia". Porque fluía de su ser no sabemos qué bienhechora energía, capaz de persuadir, de apaciguar, de elevar, de conseguir, en fin, que quienes estaban cerca de él encontraran, alguna vez por lo menos, su mejor naturaleza.

Como creyente, su religiosidad era profunda. En algún momento rozó el misticismo, pero no podemos calificarlo resueltamente de místico. Sanguily cree que lo fué a la postre. Se funda en el diario titulado *Lágrimas*, que comprende menos de dos meses del año 1850. Y, desde luego, en otras señales de aquel espíritu de sensibilidad delicadísima. Por esa fecha estaba bajo el efecto, casi mortal para él, de la pérdida de su hija María Luisa, de 15 años.

Las sentencias bíblicas acuden y se le tiñen de la cuita personal: "Yo no hago más que acudir con mis balidos a las llamadas del Pastor, de aquel Pastor que da su vida por sus ovejas."

Cuando dice: "Cada vez más firme en mi antiguo tema, que los místicos han sido los únicos que se han formado ideas exactas de la humanidad, *in hac lacrymarum valle*", debemos estimar esto como un criterio, no como una vivencia. El místico (según los grados, *purgatio*, *iluminatio*, *unio*) se sitúa en vía de comunicación con lo divino. En los *Aforismos* hay algunos que parecen ir por esos cauces, pero no creo que haya, en general, buen fundamento para incluir a José de la Luz entre los místicos. Su madera de pensador es demasiado con-

sistente para ceder el sitio a los estados anímicos de la Mística. Concedo, no obstante, que el punto no nos deja enteramente seguros. Tanto en esto como en sus credos de filósofo, la figura ha resultado hasta hoy un tanto reacia a la explicación. Lo que más importaba a la sociedad cubana de su tiempo era, en cambio, bien claro: la misión social del elegido, el vigor ético de su mensaje, la seguridad que tenía en los destinos del espíritu.

VII

JOSE DE LA LUZ Y CABALLERO

SUS IDEAS FILOSÓFICAS

HEMOS VISTO sumariamente la vida de Luz, las notas generales de su mentalidad, sus empeños educacionales. Discernir las doctrinas que siguió en Filosofía es cosa mucho más difícil. Lo cual se debe, en gran parte, a la dualidad de pensador y creyente que se percibe a través de toda su obra. En el P. Varela hallamos también esa convivencia ideológica, y con todo, es más fácil determinar la posición que adoptó.

No pretendo dilucidar por completo la cuestión, aunque sí mostrar un cuadro de notas orientadoras. Además abrigo el propósito de hacer un estudio aparte de la *Impugnación*, el cual resultaría de extensión desproporcionada si lo incluyera en este libro.

En casi toda la enseñanza de la Filosofía en Cuba hay una idea rectora, bien manifestada: la del método. En las "propensiones reformadoras" (para repetir la frase de Mestre, que creo exacta) del P. José Agustín Caballero, existe ya esa especie. En Varela mucho más. La veremos preeminentemente en escritos de Luz. Es casi lo central en las clases de José Manuel Mestre. Y el método preocupó a Enrique José Varona.

Nada de novedad hay en ese interés por los métodos. Era la adopción de criterios europeos, pero como en Cuba se buscaba ávidamente una orientación filosófica, la metodología ocupó un plano visible.

Recuérdense en rápido apunte las peripecias del método en el pensamiento universal. Sócrates empleó su *mayéutica*. Confiaba en la cualidad racional que es común a los hombres. No pretendía enseñar sino que su interlocutor hallara en sí la verdad, suscitada por la interrogación sobre hechos. Y, sobre todo, iba del examen de casos particulares a las aserciones uni-

versales. El germen de la metodología de la ciencia está ya en Sócrates, a virtud de su intención inductiva.

Platón y Aristóteles, que lo debieron mucho, elaboran y enriquecen la aportación socrática. El segundo, muy sistemático, concibió y pormenorizó la teoría del silogismo, instrumento del método deductivo, pero a la vez mostró el proceso de la inducción. Al legado aristotélico pertenecen, además, dos instancias, vinculadas con el método: las "categorías" del pensamiento y el concepto de la ciencia: un saber "por las causas". Y, por supuesto, aquel apego del estagirita a los *hechos*. No era en él cosa de mera Lógica, sino que le guió en sus tratados de *Política* y *Poética*, fundados, el primero en las constituciones de los estados helénicos, y el segundo en los trágicos de la literatura griega. De modo que su método era *a posteriori*.

El llamado método escolástico dió fisonomía al trabajo de los pensadores medievales. Tomaban un texto (sentencia, pasaje, capítulo) y lo descomponían en proposiciones. Ordenaban las cuestiones allí contenidas o implicadas, así como las soluciones posibles. Conducían el razonamiento en forma silogística. La discusión (que se originaba en textos, no en observación de hechos) regíase por autoridades. Pero los *nominalistas* hacen germinar en la Escolástica nada menos que la metodología científica moderna, al defender el primado de lo individual y concreto, contra "los universales", de raíz platónica.

El Renacimiento plantea fundamentales cuestiones de método. El auge de las ciencias físicas y matemáticas en los siglos XVI y XVII originó una reacción contra la metodología escolástica. Galileo, Kepler, Newton deciden mucho en los nuevos métodos de investigación. Bacon en su *Novum Organum* estudia la inducción y la preconiza, si bien con vestigios escolásticos. Descartes se apodera del problema en su *Discurso del método* y en otros trabajos. Reorienta el racionalismo. Bien porque fuera vicio de origen (rigor matemático), o porque los seguidores de Descartes desviaran la pauta, lo cierto es que el cartesianismo estableció por dos siglos, o más, una metodología destinada a agotar su eficacia. ¿Rigidez euclidia-

na? —En ese caso no cabe en su ámbito más que una parte de la realidad.

Alguien ha dicho que el siglo xvii presenció una “lucha de métodos”. A fines del xviii la filosofía europea acrecentó sus especies con el método crítico (trascendental) de Kant, que alteró de veras.

Después, del xviii al xix y hasta hoy, el *historicismo*, que reorienta las disciplinas históricas. En el siglo pasado el método experimental, aplicado a diversos estudios. En los últimos tiempos el *intuicionismo* de Bergson, como vía gnoseológica atendible y diferente del razonar discursivo. Y Husserl... y la *Lógica de la Filosofía*... y Brentano... y Rickert con su dualidad metodológica.

¿Que faltan momentos en mi mención? Sin duda, pues no desatendieron el método ni los neoplatónicos ni San Agustín. Tampoco A. Comte, y sería imperdonable omitir a Stuart Mill, en cuya *Lógica* toda una sección se dedica a la metodología de las ciencias.

Los últimos decenios han sido, en Filosofía, fértiles para la Axiología y la Teoría del conocimiento. El estudio del *método* está en boga. Recuerdo, por último, una de las observaciones más abarcadoras de nuestros años: la de que el intelectualismo griego vició desde los orígenes la investigación europea, al erigir las pautas lógicas en guía y criterio de toda ciencia, con daño de estudios (las ciencias de la cultura) que no rinden su contenido por los métodos de las matemáticas y las ciencias naturales.

Si le parece al lector que mi digresión (por cierto brevísima con respecto al asunto) no era necesaria, quizá rectifique a medida que avancemos en las ideas sobre el método, expuestas por José de la Luz.

Veamos. ¿Hay un método que sea inherente a la investigación filosófica? Ese método ¿es diferente del que se emplea en las ciencias particulares? ¿Debe emplearse un solo método —el mismo— en filosofía y en las varias ciencias? ¿Qué orden de precedencia debe seguirse en la enseñanza?

Algunas de estas interrogaciones, si no todas, hallan res-

puesta clara y firme en una serie de escritos de Luz¹. Los motivó una polémica. Excluyo sus detalles y utilizo los lugares del texto que declaran el criterio de nuestro filósofo en punto a método. No me contento con exponer en cada caso lo que en sustancia sostuvo, sino que lo muestro textualmente, único modo de percibir, con la idea, su aroma mental. Reduzco al mínimo lo textual, salvo algún pasaje.

Refiere Luz la oportunidad que tuvo "para proponer varias mejoras, figurando entre ellas la precedencia del estudio de la Física al de la Lógica, contra la práctica generalmente establecida en nuestro suelo". Tal es el núcleo de aquellos artículos. Esto le lleva a desenvolver toda una doctrina.

Quiere partir de lo exterior y corpóreo. "Empezar por la Física, o en general por las ciencias naturales es empezar por el principio: el hombre naturalmente se siente arrebatado a la contemplación de los objetos externos por el sinnúmero de sensaciones con que ellos asaltan todos los sentidos: así forzosamente ha de ser naturalista antes que ideólogo.² Primero ha de empezar por lo de fuera que por lo de dentro..." "Lo mismo le sucede respecto del conocimiento de su creador: *caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum.*"

Plantea la cuestión que hoy se dilucida con el nombre de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (o de la cultura), en las elaboraciones de Dilthey, Rickert y otros. "¿Cuál será, pues, el motivo de que las ciencias intelectuales³ se hallen como si dijéramos en mantillas, al cabo de tantos siglos en que los genios más esclarecidos han acometido su estudio con todo el vigor de su capacidad, desde Platón y Aristóteles hasta Kant, Fichte y Cousin; al paso que las ciencias naturales han hecho progresos verdaderamente pasmosos, en términos de haberse creado algunas de ellas a nuestros mismos ojos;

¹ Se publicaron de 1838 a 1839, uno en el N° 35 de las *Memorias de la Sociedad Patriótica*, reproducido en la *Revista de Cuba*; los demás en el *Diario de la Habana*. Valga esta referencia para todas las citas textuales. Ver también el tomo I de las *Obras* que empeñó a editar Alfredo Zayas en 1890.

² Recuérdese el movimiento de la *Ideología* en Europa.

³ Corresponde a la denominación actual, "del espíritu, o de la cultura".

testigos, la Química, la Cristalografía, la Anatomía comparada, la Geología, etc.?" Atribuye el atraso de las que llama intelectuales o "especulativas" (Derecho, Moral, Historia...) a no haber introducido en ellas los métodos de observación y experiencia que tanto han hecho avanzar a las ciencias físicas y naturales. Nota como éstas hacen reaccionar la mente. "Con efecto, las ciencias naturales ofrecen multitud de hechos, y esto ejercita la memoria; pero los hechos son semejantes y variados, y esto ejercita la atención y la sagacidad; distinguiendo a estas ciencias la ventaja de poder acudir a la experiencia en caso de duda, a cada paso ofrecen repetidas lecciones de la facilidad de extraviarse, aun siguiendo las analogías con el mayor cuidado y practicando los experimentos con suma escrupulosidad."

Sobre la economía interna de las matemáticas escribe: "Repárese en la naturaleza de las ciencias matemáticas y nos convenceremos de que todas ellas se cifran en una serie de abstracciones, partiendo de unos pocos datos: de modo que con ellos solos es posible al entendimiento humano, cual aconteció con Blas Pascal, crear toda la ciencia: empresa de todo punto impracticable respecto de las demás ciencias, en que no se puede dar un paso sin ir pisando los hechos."

Luz no admitía lo *a priori* ni en las matemáticas. Enseñaba que todas sus nociones, genéticamente, provienen de experiencias de la raza, sólo que han sido tan largas y se han efectuado tan inconscientemente las primordiales, que no es posible reconstruir la elaboración. *Espacio y tiempo* los concibe *a posteriori*, con lo cual no parece aceptar aquello de Kant sobre las "formas" de la "sensibilidad".¹

Fijémonos en una frase del pasaje que precede. Aunque declara la índole abstracta de las matemáticas y dice que en las demás ciencias hay que avanzar "pisando los hechos", no excluye éstos del origen, en las matemáticas, pues se crean "partiendo de unos pocos datos". Llegamos siempre, en Luz, al aislamiento del *dato*. Y claro que niega el innatismo.

Sostiene que la Lógica es un resultado, no un inicio. Razona así: "Infiérese igualmente que las ciencias intelectuales,

¹ Ya se sabe que sensibilidad en lenguaje kantiano no es lo que hoy nos dice el término.

y singularmente la Lógica, que como dije en mi Advertencia, viene a ser la *teoría de las teorías*, necesitan de los datos que ofrecen las demás ciencias, para de ellos mismos deducir documentos para la dirección del espíritu humano. ¿Cómo es posible, sin tener una idea de la naturaleza y procedimientos de la ciencia de la cantidad y de las naturales, dar voto sobre su marcha y las aplicaciones de sus métodos? Y qué, ¿no son estos datos, y aun las teorías que de ellos se derivan, hechos respecto de la Ideología, cuyo objeto es dar cuenta de todos los fenómenos del entendimiento?”

Recuerda que Condillac, en su *Curso de estudios*, y el portugués Almeyda, colocan la Física y las Matemáticas antes que la Lógica. Pero Luz desentraña, por su cuenta, la cuestión. Además, de un punto pedagógico deriva una doctrina filosófica.

No cree que es posible el *Nosce te ipsum* “antes de conocer lo demás del orbe”. Y formula su pensamiento a ese respecto en estos términos: “A torrentes han de llover las luces de todas las ciencias sobre el más privilegiado entendimiento, antes que se dé un solo paso en el primero de los estudios en el orden de la importancia, pero el último en el orden del tiempo y la dificultad.” Así que ese estudio —el del hombre— es “el primero” en cuanto a nuestro interés, pero “el último”, por las razones que señala.

No transcribo un extenso pasaje de mucha fuerza. Su final dice: “En una palabra, para el estudio del hombre es menester todo un hombre, y es menester más que el hombre, toda la Naturaleza.”

La cautela de Luz es nota que lo distingue. Desconfía de las construcciones prematuras... Pero él lo expresa mejor: “¿Quién podrá negar la importancia de la Lógica, o, mejor dicho, de los estudios filosóficos? Pero no una Lógica de meras reglas tomadas a crédito, o sobre las palabras del maestro, sino una Lógica que se funde en el espíritu de observación.”

Si ya no fuese bastante claro su punto de vista, quedaría diáfano en lo siguiente. “¿Piensa el articulista¹ que un New-

¹ Polemizó con *Rumulio* y *El Dómine*, de Puerto Príncipe. Y con *Adicto*.

ton, o un Galileo, o un Cuvier, debieron, no diré sus descubrimientos, pero ni siquiera sus aciertos, o sus *no-extravíos*, al estudio previo de lo que llamamos Lógica?"

A veces reitera, amplifica, aclara, hasta coronar su tesis con fulgor dialéctico. Eso me parecen las siguientes líneas: "Síguese irremediabilmente que en todos los ramos hay Lógica; pero ésta no ha sido Lógica aplicada después de aprendida en general y como preliminar aparte, sino una Lógica hija legítima de la naturaleza, y alternativamente hija y madre forzosa de toda ciencia."

A tenor de esto apunta: "Antes la lengua que la gramática especial; y antes las lenguas que la gramática general; primero Física e Historia Natural, y después Sociología y Lógica."

Su contendiente había escrito: "Primero fué el hombre lógico que físico." Luz replicó: "Primero es andar que explicar la marcha."

Sus reflexiones en torno al método le recuerdan que el Escolasticismo desvió lo verdaderamente aristotélico al "deserrar las cosas y entronizar las palabras", y pregunta: "¿Cómo había de existir la ciencia?"

Como ha tocado la Escolástica y está tratando de una precedencia y la doctrina que implica, escribe acerca del plan de estudios medieval: "Y a la verdad es que poco se perdía con empezar por la Lógica o por la Física, porque todo era una maleza de frívolas palabrillas y distinciones o un caos de especulaciones metafísicas."

Cree que Condillac exageró la importancia de los *signos* cuando dijo que "una ciencia no era más que una lengua bien formada". Al contrario —pensó— "una lengua bien formada es la expresión de una ciencia verdadera".

Claro que desgloso, pero lo hago allí donde la fragmentación no compromete las ideas que importan. Véase el alcance que atribuye al método. No creo que pierda claridad este párrafo al privarlo del que le precede. "No hay más que un análisis mental, *Sr. Dómine* (con pleonasma y todo), que podrá aplicarse a objetos de Lógica o de Física, o de cuanto analizar ocurra; pero aunque muchas clases de análisis hubiera, nunca pediría Ud. de la humana naturaleza que primero analizara

las sensaciones que las propiedades de la materia. Lo más particular del caso es que abrigue semejantes opiniones quien por otra parte se muestra partidario del sistema sensualista en el discurso de su escrito; pues ha de saber Ud. y cuantos la presente vieren, que esta cuestión del método (so pena de no haberla entendido) es la misma, mismísima pintiparada, vestida con otro ropaje, que se debate entre los sistemas espiritualistas y sensualistas: cuestión importantísima bajo todos aspectos: cuestión de vida o muerte para la filosofía: cuestión a la que cuadra más que a ninguna otra el *to be or not to be* del vate británico.”

Le preocupa —pues la idea aparece en más de un lugar— la riqueza de relaciones que es necesaria para todo estudio. En el de lo humano el punto alcanza su máximo grado. Por eso discurre en esta forma: “No parece sino que todas las ciencias que dicen relación al hombre, aun entre las naturales, son cabalmente las más difíciles, como que entran un millón de causas a modificar los fenómenos y es menester para no extraviarse tomar cuenta exacta de todas ellas.”

Estas reflexiones le llevan a la influencia de los climas en la especie humana según la tesis de Montequieu,¹ y, desde luego, a fijarse en el concepto de legislación. “¿Qué otra cosa hace el legislador sino declarar por escrito la misma ley ya estampada en la naturaleza de las cosas? ¿Podrá el Legislador inventar la ley? ¿Podrá dar una ley contraria a la naturaleza de las cosas? ¿Cuánto campo no me ofrecería la legislación criminal para patentizar su inmensa deuda con todas las ciencias naturales!”

Es nota de la filosofía de Luz el rebasar las fronteras de las disciplinas filosóficas. No demarca predios. Pide luces a las ciencias particulares. De ahí que dijera: “La ciencia, como la Naturaleza, es una: dividimos para entender.”

Volviendo a la cuestión del método, admite que el proceso es lento y difícil, pero declara: “Hasta que no se ha aplicado a las ciencias morales el método vivificante y creador de las naturales, no nos hemos puesto en camino de resolver los más importantes problemas de la organización social.”

¹ *El espíritu de las leyes* se leía mucho, como otros libros fundamentales del siglo XVIII, tan crítico y revisionista.

No puntualiza esto lo bastante para que podamos determinar si, en efecto, se sitúa en posición contraria (así parece) a la tesis de Rickert.

F. Brentano, cuyas obras son posteriores al año de la muerte de Luz (1862), sostuvo a fines del siglo pasado que el método propio de la filosofía no es sino el de las ciencias naturales: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*¹ Más adelante llamaré la atención sobre puntos de semejanza de Luz con Brentano, sin pretender que un pensador de América ocupe sitio a la altura de quien ha originado gran parte de las direcciones contemporáneas en filosofía. Pero quizá no sea aventurado aceptar algunas anticipaciones en José de la Luz. El último texto suyo que transcribo data de 1838.

Repase el estudioso de estas cosas cuánto abarca la concepción y la concisión que logra en este párrafo: "¿Dónde están los fenómenos de la inteligencia? Escondidos en la conciencia, y es menester desentrañarlos; complicados con los de la sensibilidad, y es menester deslindarlos; modificados por la edad, el sexo, el temperamento, el clima, la educación, el estado de salud y enfermedad, y es menester tomar cuenta de tantas cosas modificadoras; confundidos a veces con los del instinto, y es menester distinguirlos; oscurecidos por el hábito, y es menester aclararlos; reflejados en las lenguas, y es menester recibir su luz; envueltos a veces en los sistemas, y es menester sacarlos en claro; derramados por todo el ámbito de la ciencia, y es menester recogerlos y clasificarlos."

El pasaje constituye, sin más, un programa. Se refiere a los fenómenos de la inteligencia. Nótese la frase de la cláusula final: "derramados por todo el ámbito de la ciencia". ¿No recuerda esto la significación que atribuye Dilthey a los sistemas en su fluir histórico? No digo que se trate de la misma doctrina. Lo que hacen uno y otro es tocar a las puertas de ingentes creaciones del intelecto para demandarles su revelación. Es la aplicación profunda de la norma de Cristo (que no tuvo intención filosófica en el nazareno): "Por sus frutos los conoceréis." Además, Luz agrega en seguida:

¹ Véase la excelente versión de "El Porvenir de la Filosofía", por X. Zubiri, *Revista de Occidente*, 1936 (prólogo y p. 37).

“De aquí la necesidad de familiarizarse con el conocimiento de los sistemas filosóficos.” Por lo demás, todo parece indicar que Luz no vió, no sintió, el espíritu metodológico que ilumina la obra de Dilthey, esto es, las instancias de *comprensión*, de *vivencias*, peculiares a las ciencias del espíritu.

Continuemos. Sintetiza el fondo de la *Crítica de la razón pura* diciendo que “toda ella es una continua discusión sobre la naturaleza de las verdades de cada ciencia y los métodos adoptados en ella”.

No obstante la diversidad de cuestiones, téngase presente que todo cuanto examino pertenece al mismo trabajo, *Cuestión de método*.

Contra el temor de que el progreso científico ciegue las fuentes de la poesía, dice: “La ciencia, lejos de conmover esta raíz, le ofrecerá nuevos jugos y fecundante riego.”

Hace un llamamiento a los jurisconsultos, a los moralistas, a cuantos cultivan las ciencias *especulativas*,¹ y escribe: “vengan a aprender no sólo cosas, sino *métodos* para examinar y descubrir otras cosas”.

Recuerda la duda cartesiana. Observa que a virtud de ella “se comienza a pensar de nuevo”. Acude a otras disciplinas y muestra el caso de Niebuhr, que merced a la norma de Descartes pudo “conmover hasta en sus cimientos el venerado monumento de la Historia Romana”.

Dedica varias páginas a probar que yerran quienes sólo ven al *físico* y no al *filósofo* en Bacon. El pasaje es de cálida defensa y demuestra que Luz leyó todas las obras de Verulamio, como siempre lo llama.

Considera genéticamente la Geometría y por modo fino y discriminador concluye: “La línea estaba en la Naturaleza, pero no separadamente, sino como el contorno o término de la extensión, o como la *distancia* entre los cuerpos, y sobre estas bases, y de abstracción en abstracción va alcanzando con su entendimiento el suntuoso edificio de la ciencia. Aquí tenemos la ley invariable de la razón humana: empezar por lo concreto para elevarse a lo abstracto; la práctica antes que la teoría, para después con el progreso de la ciencia ser fecundada de nuevo por la teoría.”

¹ Advertimos ya el sentido en que usa el término.

Dice en ocasiones cosas que parecen obvias; sin embargo, se detiene uno a releerlas. Ejemplo: "Dios me ha hecho sentir y por eso puedo socorrer las miserias que sienten mis hermanos." Porque eso sí, en Luz no hay ciencia, ni hecho, ni método, ni nada que deluzca la concepción de lo divino. Quiere observación, experimentos, datos..., pero todo a la postre se resolverá en la idea, o mejor, en el sentimiento de Dios. Explícitamente lo declara: "Las ciencias son los ríos que nos llevan al mar insondable de la divinidad."

En los textos de Lógica al uso se exponen los resultados a que llega ese estudio. Los materiales (datos, hechos, proceso de la teoría) en las varias ciencias se omiten. Luz quería dirigir al estudiante por inducción, y no presentarle casi dogmáticamente el esquema de la Lógica. A eso mira cuando escribe lo siguiente: "Abramos un tratado cualquiera de Lógica (aun ciñéndose al plan y texto adaptados en nuestro país) y nos convenceremos de que apenas hay materia, y señaladamente las de más entidad, que no presuponga los conocimientos derivados de las otras ciencias..." "Si se aprenden las teorías o generalizaciones, sin contraerlas a los datos en que descansan, es absolutamente imposible hacerse cargo, no sólo de su alcance, pero ni siquiera de su tendencia: así he visto con frecuencia a muchos jóvenes discutiendo cuestiones especulativas de Lógica o de Metafísica sin poder dar un paso en el asunto, en una palabra, sin entenderlas, después de repetir generalizaciones tomadas a crédito pero no comprendidas; como que carecen de los datos, así para fundar como para aquilatar las doctrinas."

Algo desenvuelto aparece un texto que ya cité. Lo reitera así: "No es más que una la ciencia de la naturaleza, y las divisiones que han hecho los hombres, siendo causadas por la limitación de sus potencias y la inmensa variedad de los objetos, no son más que ramas de un mismo tronco."

Cierro aquí mis observaciones sobre uno de los trabajos más indicadores del pensamiento de José de la Luz.

Recordé ya a Brentano. Insisto en semejanzas que he notado. Apunté ya una fundamental. Hay otras. Por ejemplo, empéñase Brentano en demostrar el origen empírico de nociones que parecían *a priori*. Y concluye "que no existen en

todo el ámbito de nuestra conciencia ni intuiciones *a priori* ni conceptos *a priori*".

Esa había sido una de las tesis a que volvía con frecuencia Luz.

Apunto otro motivo de cotejo: el tipo de *positivismo* (¡con tantas salvedades en este caso!) que puede atribuirse a Brentano y a Luz.

Un libro como este mío informa y explica lo general, dejando margen a las incitaciones. La afinidad mental que (en parte) señalo entre Luz y Brentano puede ser objeto de un estudio. Nuestra gente joven dedicada a estas materias debe buscar temas en la tradición filosófica en Hispanoamérica.

Del examen efectuado hasta aquí, a base de textos, se deriva una preocupación por el método en Filosofía; la aseveración de que un mismo método guía en la organización de todas las ciencias; la distinción que ya hacía Luz, a su modo, de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (o de la cultura); la necesidad de componer libros de Lógica (*teoría de las teorías*) en que se perciba la génesis de las instancias lógicas, rastreándolas en los orígenes de otras ciencias); la unidad esencial que hay en la economía interna del conocimiento; una constante cautela que evite la entrada de lo *a priori*, y en fin, una forma de Positivismo que encuentra a Dios en todas partes.

José de la Luz no es agnóstico, ni escéptico. Tampoco es positivista al uso. No parte de la metafísica, pero al cabo penetra en ella. Su ideario debe mucho a su tiempo, sin duda, y en general a la tradición del pensamiento europeo, pero esto no excluye ni deslustra tales o cuales notas, si no resueltamente originales, a lo menos de un gran interés como reflexiones propias del filósofo cubano, tan honrado y justo, que consideraba al P. Varela como nuestro *Cartesio* y como "el primero que nos enseñó a pensar".

La *Impugnación* se halla en los tomos vi y vii de la *Revista de Cuba*. Merece extenso estudio. Aquí me limito a unas cuantas observaciones.

Cree Luz que no hay falsedad, pero sí redundancia en el *nise intellectus ipse* que Leibnitz agregó a la sentencia "Nihil

est in intellectus quod prius non fuerit in sensus", porque más que subentendido, ya está explícito.

Aristóteles entre los antiguos, Santo Tomás entre los escolásticos, Bacon y Locke, entre los modernos, fueron las corrientes maestras de su filosofía. "La escuela de Locke —dice— cierra las puertas a toda tentativa ontológica; pero las abre de par en par a todo medio legítimo de investigación."

Reitera hasta el exceso en escritos como *Cuestión de método*, en la *Impugnación* y en los *Elencos* la importancia de la Filosofía. "Es el fundamento de toda psicología, y, por consiguiente, de toda filosofía racional y moral."

Sostenía que el método inductivo vincula lo racional y lo experimental. No aceptaba otras vías para el conocimiento, o, digamos mejor, para la investigación. Lo razona, según es frecuente en él, de un modo novedoso: "La *razón* misma formó la Física como forma cualquier otro sistema de conocimiento; y la *experiencia* forma el Derecho así como crea la Química."

Las ciencias morales las considera resultado de la observación y la experiencia. De la Legislación llega a afirmar que es más *experimental* que la misma Física.

Hasta los principios matemáticos los excluye de lo *a priori*. Declara que por ahí van perdidos los metafísicos.

El nexo de lo científico con lo metafísico lo indica así: "Si cambian nuestras ideas acerca del mundo y sus fenómenos, por virtud de los nuevos descubrimientos, cambian igualmente nuestras ideas acerca de la causa primera y de todas las cuestiones ontológicas." Y comenta que no así como quiera incluye Aristóteles la Física en los dominios metafísicos, con frecuencia.

Ni Dios se salva del relativismo y de la condición inductiva que atribuye José de la Luz al espíritu humano. No derivaba el concepto de Dios de la pura razón. Llegaba a él, no por intuición, sino mediante las realidades universales. No exceptuaba a Dios del método inductivo. Sin embargo, estaba tan convencido como San Pablo de que "en él vivimos y nos movemos y somos": *in ipso enim vivimus, et movemur et sumus*, según predicó el Apóstol en su discurso de Atenas.

Más todavía: sentía a Dios en la tribulación, y llega a decir que la saborea.

De los *Aforismos*¹ utilizo algunos. No es necesario acumularlos. El pensamiento de Luz es coherente. Determinada idea la hallamos en un aforismo y reaparece, a veces textualmente, en un elenco o en la *Impugnación*.

Nótese la conclusión a que llega mediante la sabiduría popular. Y con esto se atiende al carácter *empírico* de su filosofía. "Propensión del pueblo a generalizar —sobre todo moralizando— y si no le ocurre la máxima, ahí está el tesoro universal de los refranes. ¿Qué más prueba del destino moral de la humanidad? Que todo no ha de ser *pan y plata*."

En el siguiente distingue tres instancias, y además va por el camino que más transita: el de Dios: "La realidad excede a la imaginación, pero cede a la idea, que se pierde en la mente del Altísimo, como nos perdemos nosotros, pobres riachuelos del inmenso piélago."

El ensamble de las ideas y la concisión comunican claridad y vigor singular a algunas de las sentencias. Véase ésta, que figura en el grupo de las conocidas mucho antes de la mencionada edición: "El método es el constante apoyo de la razón, pero el talento de la observación es el germen de la superioridad."

Se ha enseñado en nuestro tiempo la doctrina de que el hombre no tiene *naturaleza*, sino *historia*. Claro que esto requiere explicarse, y en sus razones se funda el pensador que lo sostiene. En algún lugar he insinuado lo innecesario de presentar así las cosas, y el riesgo que esa *especie* ocasiona. Sería largo tratar la cuestión. Sólo apunto que cualquiera que sea el cuadro de características humanas (cambiantes y todo) esa es la naturaleza del hombre. Lo que carece de *modo de ser* es caótico, y no hay ciencia del caos. Me asiste este aforismo: "tócanos la *coincidencia* de los grandes pensadores, atravesando los tiempos y el espacio —prueba de la *identidad* del espíritu humano—. (Y esto en las ciencias físicas como en las morales.)"

¹ Los acaba de editar la Universidad de la Habana, con notas de Roberto Agramonte y una introducción de Rafael García Bárcena.

No diré que se trata del mismo sistema crítico, pero recuerda uno a Taine al leer lo siguiente, que data de 1847: "Cuatro causas para explicar un sistema filosófico. Primera: el siglo. Segunda: la nación. Tercera: los antecedentes individuales (educación). Cuarta: la individualidad (la forma mental). Esta última suele preferirse. Si no, ¿cómo se explica el diferente sesgo de dos contemporáneos: Platón, Aristóteles—casi contemporáneos—. Así está en la naturaleza del hombre: unos poéticos, otros matemáticos; éstos analíticos, aquéllos sintéticos. . ."

Y se recuerda, además, a Taine, porque la *individualidad*, de la cual se desentendió, está acentuada en ese aforismo. F. Brunetière estudia en la lección novena de *L'evolution des genres* la teoría del *milieu*, *la race*, *le moment*. Observa, por ejemplo, que lo que hay de más característico en la elocuencia de Bossuet, es la presencia de Bossuet mismo. Lo mismo en Racine, de modo que el factor determinante de la naturaleza del escritor (o artista o filósofo) es esencialmente contingente, por consistir en la individualidad.

Nos percatamos, en algunos aforismos, de cuanto ha indicado el autor sobre épocas y doctrinas. Le bastan dos líneas, como aquí: "El ateísmo de Fierbach no es el de los enciclopedistas del siglo XVIII."

Una serie de notas sobre Schelling y Kant da tema a los aforismos 143-149, en la citada edición. Campea en ellos el señorío crítico de Luz, que leyó en alemán a dichos filósofos.

Su simpatía por el Protestantismo es notoria, sin que yo asevere tal o cual filiación religiosa en el autor de los *Aforismos*. Piñeyro lo diputó de "católico liberal", en discreta frase. Sanguily sostuvo que Luz no se confesó en sus últimas horas. Por mi parte nunca he creído estar seguro de su credo religioso, salvo su fe cristiana, que después de todo es lo sustantivo.

Los aforismos 158-162 declaran la falta de imparcialidad de Balmes para apreciar el Protestantismo. Leemos: "Pues Descartes es el Lutero de la Filosofía y Lutero el Descartes de la Religión." Esta aserción y el contexto de ese grupo de aforismos, que no transcribo, me parecen muy significativos.

Quien desee inquirir la posición religiosa de Luz examina-

rá con provecho las secciones tituladas "Metafísica religiosa" y "La religión en la Historia" del volumen *Aforismos*.

Lo que descubro es un espíritu enjuiciador, no sectario, aunque de adhesión profunda a las esencias del Cristianismo. Las religiones positivas que pretenden encerrarlo, las contempla con independencia.

Los aforismos de José de la Luz revelan al observador fino que traslada sus reflexiones al lector. Buen número de ellos apenas rebasa el tópico, pero siempre por sobre lo vulgar. En otros está presente el filósofo, con sorprendentes notas originales. En algunos hay atisbos, cosas a medio decir, como de quien se asoma a fuentes ignotas y percibe el rumor de las aguas vivas de la verdad. No faltan sentencias que lucen solitarias, ni series con visible secuencia en las ideas. El conjunto gravita hacia lo humano, visto y sentido por un hombre de sensibilidad tan interesante como su intelecto.

Los elencos tienen importancia para el estudioso. Indican sumariamente los puntos tratados en los cursos. El del convento de San Francisco es extensísimo. El de *El Salvador* no lo es tanto. Hay otros elencos. De estos tres, el segundo es el de más importancia.

En no pocas proposiciones de estos programas el lector lamenta la brevedad del texto. Inferimos, con dudas a veces, la doctrina, que no siempre se declara completa. De ahí que no convenga empezar el estudio de las ideas de Luz por los elencos. Nos ayudarán si ya estamos orientados.

Sin embargo, hay uno de 1839, no incluido por José Ignacio Rodríguez, que se caracteriza por todo lo contrario, esto es, por la forma explícita y la coherencia del conjunto. Es muy largo (152 proposiciones), aunque no tanto como el de 1840, que se compone de 200.

La secuencia temática es tal en este elenco que si le suprimimos la numeración bien puede tomarse por un artículo filosófico, hasta la proposición 95 o poco más. Su objeto es refutar a Cousin y defender a Bacon y Locke.

No prescindiría de algunas proposiciones del referido elenco sin menoscabo de la apreciación a que tiende este capítulo.

En las proposiciones 3 y 4 declara el carácter funcional

(de oportunidad) que el eclecticismo tuvo en Francia. De modo que Luz aceptaba el nexo, por lo menos de algunas filosofías, con el país y la época. Pero no cree en la consistencia de una filosofía generada por esa vía o aplicada como remedio.

En su texto: "Uno de los motivos de que el eclecticismo hallara eco en Francia fué la aplicación que de él se hizo a la política: a un pueblo cansado con la lucha de opiniones, fué alucinarle con un calmante al hablarle de conciliación."

"Pero la Filosofía es una potencia superior, o al menos independiente de la política. La Filosofía trata sólo de explicar fenómenos, y en esto no cabe conciliación de opiniones, por recomendable que sea, por otra parte, semejante espíritu en los negocios de los individuos y las naciones."

En la proposición 9: "No se debe entrar en la ciencia sino con la intención de dar con la verdad, sea como fuere, agrádenos o no nos agrade."

De manera que condena la intención previa y quiere "el candor de los párvulos" en el filósofo y en el hombre de ciencia. Recuerda, como ejemplo y testigo de teorías que se desentienden de sus efectos, el sistema copernicano, combatido, como sabemos, a causa de determinadas ideas sobre lo establecido.

Las proposiciones 17 y 18 aportan buena base para estimar la filosofía de Luz. Confirma conclusiones a que ya conduce este estudio: "Ved ahí las tristes consecuencias de creer que lo *absoluto* es una realidad y no una *relación* o punto de vista a que llega nuestro entendimiento examinando las realidades."

"Las ideas que más visos tienen de absolutas son cabalmente las más relativas: ellas vienen a ser el resultado forzoso de una síntesis, o en otros términos, meras funciones de nuestro principio cogitante."

Claro que han de incluirse en esas ideas, cuya condición de "absolutas" niega Luz, las de espacio y tiempo, los principios matemáticos, la verdad, el bien, Dios. Sí, Dios mismo se somete al relativismo en la concepción de nuestro filósofo. Por manera que lo ve como *función* del entendimiento.

Si se examina cualquiera de los elencos se discernen bien

las corrientes de la época, pero a la vez el señorío mental con que Luz somete a juicio propio todas las doctrinas. Por otra parte algunos elencos (los de 1839 y 1840 por ejemplo) los escribió en atmósfera de polémica y ésta resuena en muchas de las proposiciones.

Contra la instancia de lo *a priori* gasta buena tinta el sabio de *El Salvador*, como solían llamarlo. Por eso escribe: "Las ideas de *tiempo y espacio* cuya historia es la peor hoja de servicios de la razón humana son derivadas de nuestras impresiones, y eminentemente relativas."

Y prosigue arguyendo. Sentir, percibir, inducir, son, en su explicación, las instancias del proceso, así en el origen de las ideas como en las elaboraciones del intelecto, —tema de gran parte del elenco en que me fijo. Admite como innatas las facultades (el término era todavía usual), pero no las ideas.

Rechaza la doctrina que atribuye a la voluntad ser el factor primario, radical, de la vida psíquica. Maine de Biran estaba en boga y se leía por acá. Su teoría psicológica es una de las más interesantes del siglo pasado. Todo aquello de la resistencia, el esfuerzo, la vida muscular como generadores de la noción del yo. No aceptó Luz "la doctrina de Biran sobre la voluntad".

Irritábase oír o leer que las ciencias naturales o la doctrina sensualista de su tiempo, procedente de Locke y Condillac, conducen al materialismo. La cosa, en esto, radica en que temprano se libró de la antinomia cuyos dos términos son: ciencia y fe religiosa. "No hay estudio más a propósito para inculcarnos los atributos divinos que el de las leyes de la Naturaleza. El gran Newton fué, y debía ser, eminentemente religioso." Y de nuevo su referencia a Locke.

En un pasaje de la *Cuestión de método*, que ya examiné, hallamos las mismas ideas de la proposición 39 del elenco a que vengo refiriéndome. Es un párrafo denso, claro, abarcador, el de dicha proposición. "Siendo, pues, la Filosofía propiamente dicha, la *teoría* de las *teorías*,¹ por hallarse encargada de dar cuenta de los fenómenos del espíritu humano, cuyo desarrollo se presenta en todo el campo de las ciencias, es de

¹ Denominación que emplea también para la Lógica.

necesidad ir a buscar los datos en todas ellas para constituir la Filosofía." Y a continuación condena la Metafísica en sí, es decir, desentendida de lo empírico. En consecuencia, arremete contra la Ontología. Pero entendamos. Le molesta que los ontologistas se jacten de ser "los encumbradores del espíritu humano" y los contrarios a la Ontología "sus groseros amenguadores".

Quiere inducción *versus* especulación esta mente crítica, que con cautela y todo es profundamente metafísica, a su modo.

Concede a Cousin títulos de historiador, de erudito, de investigador que emplea rigor filológico en sus estudios filosóficos. Pero en Filosofía propiamente tal, le reconoce poco. Dice: "Algo más que el ingrediente de la memoria y el trabajo se ha menester para levantar la ciencia."

La polémica de 1839 asoma acá y allá en este elenco. La proposición 69 dice: "Predicar como ha predicado el eclecticismo que la Filosofía para estar completamente formada no necesita más que reunir miembros esparcidos, es negar la ley invariable del progreso humano en todos los ramos. *Nam illi quoque* (los antiguos) *non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt.*" (Séneca.)

El interés filosófico no es lo único que da carácter al elenco. La preocupación educacional es notoria en algunas proposiciones, como ésta: "El mayor beneficio que puede hacerse a nuestra juventud neófita en la ciencia es empaparla en el espíritu de crítica. Que estudie antes de fallar: que no repita ni aprenda de memoria. *Erudimini qui judicatis.*"

Estima Luz la Fisiología y las ciencias médicas en general como camino seguro para toda teoría psicológica, y claro está, para el conocimiento de la naturaleza humana. Apenas hay cosa en que insista más.

Refuta la especie difundida por los adversarios del sensualismo, quienes mostraban esta teoría como aliada del clasicismo y del Positivismo. A Luz no le arredra lo que él llama "el fantasma del Positivismo".

En realidad todo el elenco es refutación.

El capítulo que ahora termino contiene mucho material

(textos) para la estimación filosófica. Por mi parte he ido situando al pensador cubano, sin abultar los méritos. Vean los especializados en la filosofía europea si, en efecto, hubo originalidad y anticipaciones en José de la Luz, o si se trata sólo de una mente en extremo lúcida, de extensísima cultura filosófica, de capacidad crítica y de singular vivacidad.

Lo que interesa no es que yo acierte, sino que Luz quede situado, o mejor dicho, clasificado, como filósofo, y a más, estimado según lo que realmente fué.

VIII

POLEMICAS

DESDE LA reforma efectuada por el P. Varela en el segundo decenio del siglo XIX hasta la muerte de José de la Luz en 1862, hubo considerable actividad filosófica en la Habana, así en la enseñanza como en la publicación de trabajos polémicos. Estos interesan por los asuntos en sí, y porque reflejan la cultura del ambiente.

Apunto aquí lo sustancial de aquellas controversias sin consignar detalladamente cada peripecia.

En 1839 polemizaron Manuel González del Valle, de quien se ha tratado ya en el capítulo V, y el presbítero Francisco Ruiz, con intervención de José de la Luz.

D. Manuel era profesor del "Colegio cubano de conocimientos útiles", y con ocasión de unos exámenes de Psicología y Moral, presentó una proposición que decía: "Ponemos la virtud en el sacrificio del placer al deber, contra la opinión de Helvecio." González del Valle atribuía a Helvecio la doctrina de que el vicio hace feliz al hombre y que, por lo tanto, debe éste seguirlo.

Como que solía invitarse a los concursantes a que hicieran preguntas o reparos, D. Francisco Ruiz manifestó sus reservas con respecto a que aquella teoría fuese de Helvecio. González del Valle contestó que publicaría el texto mismo a que se refería la proposición. Así lo hizo en el *Diario de la Habana* de 31 de julio de 1839. El texto en francés que transcribió lo había tomado del *Système de la Nature*, de D'Holbach. El presbítero Ruiz replicó, también por la prensa. Señaló el error, y continuó la disputa.¹

González del Valle admitió que se había equivocado en lo bibliográfico. Pero los artículos entraron en puntos como el principio de utilidad, el placer, el deber.

José de la Luz, aludido, intervino con ánimo conciliador,

¹ Se conservan colecciones del mencionado periódico. Ver los números de julio, agosto y septiembre de 1839.

si bien, en el fondo, inclinábase al criterio de Francisco Ruiz. Sobre el principio de utilidad observa la imprecisión con que se emplea, a ese respecto, la palabra *útil*, y con su habitual derechura escribe esta sentencia de validez definitiva: "Útil es un ferrocarril; pero más útil es la justicia." Con esto corroboraba lo expuesto por Ruiz, que había extendido el concepto de utilidad a la Moral y no exclusivamente a la política y la economía.

Ruiz pregunta dónde se encuentra y cómo se manifiesta la ley del deber. González del Valle responde en forma que Sanguily, con razón, califica de verbosa. Leemos allí "revelación sublime", "oráculo augusto de la razón", "voz eterna del deber", etc. Se infiere de los juicios de Ruiz una mayor consistencia filosófica. Está por estudiarse la figura de Don Francisco Ruiz, muy amigo de Luz. No creo que agregue una nota esencial a la historia de las ideas en Cuba, pero gozaba de prestigio, era hombre mesurado, informado y de juicios sólidos.

Interesa en uno de los artículos de González del Valle el párrafo en que alude a Luz y lo estima como el sucesor de Varela, a quien también se refiere por modo alusivo. Merece transcribirse, pues el sentir de D. Manuel era, en verdad, el de los estudiosos por aquel tiempo. Dice que "aquel elenco de 1835¹ fué para los inteligentes la aurora de un nuevo adelantamiento filosófico en el país, y un consuelo en la ausencia del ilustre sabio y ejemplar sacerdote que nos inició en los conocimientos de Bacon, Descartes y Newton". Sin embargo (y ya lo insinué en el capítulo sobre los González del Valle), no representaron ellos, al menos en sus líneas más puras, el espíritu filosófico, tal como lo alteró y fomentó el P. Varela. Luz hablaba una vez, en broma, de "convertir" a José Zacarías, a quien estimaba mucho.

En la polémica sobre el *deber* y la *utilidad* fueron González del Valle y Ruiz los que la motivaron y los contendientes directos. Luz participó como mediador. Otros, de menos importancia, escribieron artículos en la prensa, en torno al tema propuesto.

¹ El primero que redactó Luz. Es el de Carraguao.

El episodio filosófico sobre el eclecticismo de Victor Cousin pertenece también al año de 1839. Fué de más alcance y más ruidoso que el originado en los exámenes del "Colegio cubano".

Las obras de Cousin tenían lectores y pronto se empeñaron algunos en sostener las doctrinas del distinguidísimo profesor francés. El *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* apareció de 1815 a 1830. Los *Fragments philosophiques* son también anteriores a la polémica. No así los *Etudes sur Pascal* (1842).

Sanguily manejó la edición de 1865 de la obra *Du Vrai, du Beau, du Bien*. P. Janet¹ fija en 1846 la fecha de la primera edición, mientras Brehier da el año 1837. De todos modos, los polemistas cubanos de 1839 disponían de suficientes trabajos de Cousin para la defensa y la impugnación.

Cousin inspiró además un movimiento histórico que produjo estudios de importancia, como el *Essai sur la Metaphysique d'Aristote*, de M. Revaissou, la *Histoire de la philosophie cartesienne*, de M. Bouiller, y otras monografías, entre las cuales se cuenta la *Histoire de l'école d'Alexandrie*, que es hoy libro clásico y ha circulado en Cuba. El propio Cousin publicó las obras inéditas de Abelardo.

No es del caso exponer aquí la elaboración filosófica de Cousin. Centró su enseñanza en una teoría psicológica, en el eclecticismo como conciliación de los sistemas y en la animación de los estudios históricos.

En Psicología representa la teoría de las facultades, que divide en *sensibilité, volonté, intelligence*. Su análisis psicológico le conduce a considerar la razón como dato inmediato de la conciencia. Todo ello culmina en ontología y metafísica. Elabora esta última mediante los principios de causalidad y substancia, que él aplica a las sensaciones, y a los fenómenos internos de la voluntad. De la primera aplicación deriva la substancia exterior, esto es, la Naturaleza; y de la segunda, el yo. Basta esta rápida referencia para percibir cuán poco creía necesitar para la certeza.

Condena, en consecuencia, la posición de Locke y la de Condillac, en nombre del espiritualismo ecléctico.

¹ *Victor Cousin et son oeuvre*, París, 1893.

Del eclecticismo dice: "Il vient proposer a toutes les écoles un traité de paix. Puisque l'esprit exclusif nous a si mal réussi jusqu'a present, essayons de l'esprit de conciliation. L'éclectisme n'est pas le syncrétisme, qui rapproche forcément des doctrines contraires: c'est un choix éclairé qui, dans toutes les doctrines, emprunte ce qu'elles ont de commun et de vrai, et néglige ce qu'elles ont d'opposé et de faux."¹

Sin profundizar en las cosas, parece que en las ciencias particulares existe una adhesión universal o unanimidad, contrastando con la diversidad doctrinal de los sistemas filosóficos. Esto impresionó a Cousin, pues creyó ver "l'unité et l'accord que présentent toutes les grandes sciences", en palabras de P. Janet. Ese aparente contraste esconde una falacia. No hay tal unanimidad. Díganlo hoy, por ejemplo, las altas matemáticas, la Biología en determinadas teorías...

Cousin quiso tranquilizar, ser "ami commun de toutes les écoles, offrir à toutes des paroles de paix".

La influencia de Hegel penetra parte de su obra, pero no me obliga este capítulo a puntualizar ese ingrediente germánico. Cousin se hallaba en Alemania por 1824 y su amistad y correspondencia con Hegel son hechos conocidos.

En realidad, lo que más incitó a José de la Luz a combatir la filosofía de Cousin fué el optimismo histórico en que se resuelve su visión de las ideas y del progreso. Esa justificación de todo en la Historia era, no hay duda, una teoría que pronto se trasladaba de la filosofía a la política. Brehier, a más de un siglo de distancia de la formulación del eclecticismo, escribe hoy: "Il es facile de voir ce que cette position a d'ambigu en philosophie comme en politique."¹

Manuel González del Valle enseñaba filosofía en la Universidad siguiendo la de V. Cousin, mientras José de la Luz dedicaba buena parte de sus cursos del convento de San Francisco a refutar el eclecticismo del prestigioso profesor francés.

José Zacarías González del Valle tradujo parte de la Advertencia de Cousin a los *Fragmentos filosóficos*, y en otro artículo defiende la doctrina ecléctica. En este segundo es-

¹ Del curso de 1818, en la edición de 1836.

² *Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 658.

crito se propone justificar por qué tradujo párrafos de la Advertencia de Cousin.

En uno de los artículos de Luz leemos: "Hasta el fastidio tendrá el público refutación del eclecticismo." Corría el año 1839. Aquellos artículos se hallan en números del *Diario de la Habana* y del titulado *El Noticioso y lucero*. Escribió también (a favor de Cousin) un profesor de francés, D. Alejandro Brusa. Todavía otros de quienes no parece haber segura noticia.

La actitud de Luz en la polémica es la de un vigoroso dialéctico, asistido de sólido saber filosófico; pero a más, sus escritos constituyen una denuncia, como cuando dice: "Negocio de política con capa de filosofía, nada más."

Esto explica que Luz fuese objeto de acusaciones en el sentido de que sus ideas minaban el régimen del momento. Lo cierto es que las otras, las propugnadas por los adeptos de Cousin, se prestaban para perpetuar cualquier realidad pública. Los ánimos llegaron a alterarse. Por lo demás, no era Luz un combatiente en cuanto a proponerse una propaganda doctrinal que conmoviera la estructura de la Colonia. De hecho, a virtud de su apostolado, sí, lo realizó en parte, como natural efecto de su mensaje, pero en aquella controversia su finalidad no pasó de poner contén a una filosofía que enjuició como inconsistente en lo filosófico y como adaptable en lo social. La cuestión del origen de las ideas ocupa espacio en sus escritos sobre Cousin, y ya vimos en el capítulo anterior que a ese respecto no hacía concesiones al *apriorismo*.

Para comprender la posición de Luz en todo lo concerniente a la polémica es necesario leer los elencos de 1839 y 1840 y la *Impugnación* (inacabada) que se publicó en dos cuadernos y unos cuarenta años después la insertó la *Revista de Cuba*.¹ Además, por supuesto, de los artículos del *Diario de la Habana*.

Por el año de la polémica circulaba la *Refutation de l'Eclectisme*, de P. Leroux. Cree Sanguily que si Luz no leyó el libro del escritor francés conocía sus ideas sobre Cousin por el artículo de la *Enciclopedia Nueva*, que contiene sustancialmente lo desenvuelto por Leroux en la citada obra.

¹ Ver los tomos VI y VII.

Hay coincidencia en parte, pero el refutador cubano no necesitaba inspirarse en otros, al menos para impugnar a Cousin. Ninguna influencia ajena podía guiarle los juicios, y menos en este caso, en que la crítica filosófica se teñía de emoción cubana por las implicaciones políticas que Luz percibía en las doctrinas de Cousin.

Apreció sus méritos de historiador y filólogo. Ahora mismo Brehier se refiere a sus aptitudes de orador académico con más elogio que a las de filósofo y lo estima como "le fruit naturel de cette éducation purement formelle et humaniste".

La figura de Cousin parece hoy de segunda o tercera línea, entre los filósofos franceses del siglo pasado. Su mejor contribución fué haber animado los estudios de historia de la Filosofía. No creo que el citado libro de P. Janet y los testimonios de Jouffroy y Damiron prevalezcan contra la secundaria importancia que hoy se concede a Cousin. Ese libro y esos testimonios¹ de dos discípulos tienen, sin embargo, sabor de rehabilitación.

No está de más recordar, por lo que importa a la unidad de la cultura hispanoamericana, que algunos años después de la disputa originada en la Habana por la enseñanza de la filosofía de V. Cousin, se produjo en Chile un episodio en que también el profesor francés tuvo seguidores y adversarios. Nada menos que la adhesión de D. Andrés Bello tuvo Cousin en Santiago. Apunto, no más, la peripecia. Se fija Lastarria² en uno de sus aspectos y escribe: "El señor Bello abandonaba en sus artículos el fatalismo histórico i no hacía mención siquiera de su antigua adhesión a la doctrina de Herder. Pero tampoco revelaba una idea fija sobre la filosofía de la historia, porque ahora tomaba para dirigirse un guía peor i más engañoso que aquel eminente teólogo, a V. Cousin, quien, libando como el picaflor por *eclectizar*..." Lastarria cuenta lo que él mismo vivió. Era amigo de D. Andrés, pero en lo tocante a Cousin y en otros contenidos del movimiento que allí existió hacia mediados del siglo, figuró frente al emi-

¹ P. Janet, *ob. cit.*, pp. 24-27.

² *Recuerdos literarios*, 2ª ed., Santiago de Chile, 1885.

nente humanista venezolano que por largos años fué como el punto de referencia cultural en tierra chilena.

Más polémicas. D. Manuel Sanguily discrepó fundamentalmente del criterio del primer biógrafo de Luz, D. José Ignacio Rodríguez, cuyo libro data de 1874. Rodríguez nos refleja a un José de la Luz y Caballero ortodoxo en religión, o como dice Sanguily al refutar el aserto, católico apostólico y romano. Además, el debatido punto de la confesión de Luz, próximo a morir.

El estudio crítico de Sanguily apareció en forma de libro en 1890.¹ Los ejemplares de esta edición son hoy raros. Pueden leerse los escritos de Sanguily a Rodríguez en los *Apéndices* de la reimpresión de 1926, cuidada y prologada por el Dr. Manuel Sanguily y Arizti.

El catolicismo de Luz y el haber recibido los últimos auxilios, todo lo niega Sanguily con argumentos que nos inclinan a aceptar su criterio como definitivo.

En esos mismos *Apéndices* que ya aparecían en la edición de 1890, se incluyen las cartas de D. Manuel a José Silverio Jorrín, cuyo artículo sobre el *Estudio* del famoso discípulo de Luz no lo satisfizo.

También suscitaron disputas las aseveraciones de Antonio Angulo y Heredia sobre Luz en el curso que dió en el Ateneo de Madrid, en 1863. Lo emparentó con Krause, especie hoy enteramente desvanecida.

A los cuarenta años de aquel curso,² Enrique Piñeyro trata todavía la cuestión en su ensayo sobre Luz, que aparece en 1903, inaugurada ya la República.

Angulo y Heredia, que había aprendido el alemán con José de la Luz, estuvo infortunado en casi todo cuanto dijo de su maestro en las lecciones del Ateneo de Madrid. Lo atacó una publicación católica, *El pensamiento español*, y otros discípulos negaron la filiación krausista de que habló Angulo.

¹ Se había publicado en la *Revista cubana*, en 1885. Después el autor lo retocó y extendió.

² Consistió en 14 lecciones sobre Goethe y Schiller.

Sanguily declara que en ninguna parte pudo confirmar el aserto del conferencista del Ateneo. En efecto, parece Krause el filósofo alemán que menos pudiera atraer a Luz, muy lector, es cierto, de la filosofía y literatura alemanas, en la lengua original.

He visto las lecciones de Angulo y Heredia. Decía en la primera: "Sí, señores, el sabio filósofo krausista, distinguido profesor de Derecho Natural en la universidad de Heidelberg, autor de una excelente obra sobre la importantísima ciencia filosófica del Derecho, el apreciable Sr. Carlos Roeder, a quien tuve el gusto de conocer en un breve paseo que hice por Alemania en 1860, y con cuya franca y sincera amistad me honro, en el prólogo de la última edición de su libro ha hecho conocer hace poco al mundo científico alemán, con el aprecio que justamente merecen, los nombres, hermanos por más de un motivo, y por mil títulos respetables y destinados a pasar a la posteridad, del distinguidísimo filósofo español D. Julián Sanz del Río, y del sabio filósofo cubano D. José de la Luz, el más eminente representante en toda la América española de la filosofía, y muy en particular de los sistemas alemanes, entre los cuales miraba con singular predilección el gran sistema de divina, consoladora armonía, creado por el inmortal espíritu de Krause."

Tuvo razón Sanguily al negar tal filiación. Piñeyro observa que si Fichte, Schelling, Hegel, no sedujeron a Luz, que los leía y admiraba, menos podía convertirlo un filósofo que no llega al nivel de los creadores del idealismo alemán.

Mi conclusión en todo esto es que Luz no tiene afinidad con Krause, sino con algunos krausistas españoles, por el fervor y el eticismo que animaban a aquellos hombres preocupados, desde Sanz del Río hasta D. Francisco Giner, y los que se agruparon en torno suyo.

Krause se vivificó en España. Luz, por supuesto, no alcanzó más que el comienzo del movimiento krausista. De modo que no se trata de una influencia, sino de una consonancia limitada a la voluntad meliorista, al sesgo apostólico, evidente en Luz y en algunos krausistas españoles. Por lo demás, ni la formación científica de Luz ni sus credos filosóficos lo acercan a Krause.

Por la sumaria noticia que doy de las polémicas se advierte que José de la Luz y Caballero polemizó, y no poco, en vida, y que después de su muerte muchos disputaron en torno a su persona y sus ideas.

Si fué o no católico ortodoxo; si se confesó; si murió o no en el seno de la Iglesia; si seguía o no a Krause; si se propuso perturbar el *status* colonial en Cuba; si en este sentido fué o no precursor de la Revolución de 1868, todo late hasta brotar en controversias a partir de 1862.

Quien no tenga idea completa de ello, y desee conocer la atmósfera de devoción, por una parte, y de discrepancias por otra, que dejó el hombre de *El Salvador*, lea la extensísima "Carta abierta" de Manuel Sanguily a José Ignacio Rodríguez.¹ Está fechada en la Habana (noviembre 12 de 1885) y dirigida al primer biógrafo de Luz, que residía en Washington.

Esa carta refleja, además, el número de problemas que se plantearon —política, religión, filosofía, realidades del Colegio— desde la muerte de *Don Pepe* hasta 1890, fecha del libro de Sanguily. Poco después, la última guerra de Independencia interrumpe el curso de la cultura en Cuba. Mas apenas comienza la República —ya lo hemos visto— se reanuda la contemplación y la discusión del tema largo y complejo de José de la Luz, con el ensayo de Enrique Piñeyro que aparece en *Hombres y glorias de América*, en 1903.

Después, y por espacio de unos cuatro decenios, parece haberse aminorado el interés por el estudio del precursor, bien a causa de conocerse ya mucho de su vida y de su pensamiento, o bien porque otros cubanos eminentes, de un pasado más inmediato, han ocupado la atención de los estudiosos. Sin embargo, el asunto no agota aún su vitalidad, y el conocimiento de las obras completas de Luz, que edita la Universidad, ha de contribuir a fijar, de una vez, la imagen histórica del cubano y del pensador.

¹ M. Sanguily, *ob. cit.*, Apéndices.

IX

LA ENSEÑANZA FILOSOFICA HACIA 1840

Lo que hasta aquí se ha expuesto prueba la seriedad de los estudios filosóficos en Cuba desde las lecciones del P. José Agustín Caballero hasta la muerte de su sobrino José de la Luz. Lo cierto es que la primera mitad del siglo pasado en Cuba es de más continuidad y coherencia filosóficas que la segunda.

Los momentos y episodios de importancia se suceden durante casi todo aquel período, en que hay años de menos actividad en las ideas, como los comprendidos entre la salida del P. Varela para España y el regreso de Luz en su primer viaje a Europa (1821-1831). Claro que cualquier proceso de cultura visto a distancia revela sus altibajos, pero en éste, de unos cincuenta a sesenta años, no se producen desfallecimientos, como los hubo —hemos de verlo— en la segunda mitad del siglo.

Interesan, desde luego, las figuras, algunas de ellas muy notables, pero no se trata sólo de personalidades, sino de ambiente. Eso fué lo que pronto consiguió aquel movimiento de ideas: ambiente, circulación de obras europeas, discusión, publicación de elencos, diversidad de centros en que se enseñaba Filosofía, conversaciones entre los dedicados a ella, polémicas, cursos. Todo eso hubo en forma sostenida, y a veces creciente, hasta poco después de 1850. Descartes, Bacon, Locke, Condillac, los principales representantes del enciclopedismo francés, los ideólogos, el idealismo germánico, Maine de Biran, Victor Cousin, la escuela escocesa... De todo hallamos testimonio en los escritos del período y en las obras que se conservan hoy en algunas bibliotecas públicas. Buena parte de la privada de Luz pasó, por legado, a la Sociedad Económica. Allí he consultado libros con su nombre, y otros sin señal ninguna, que creo figuraban en los cinco mil volúmenes (aproximadamente) que se apretaban en el vasto aposento de *El Salvador*, en el Cerro, donde murió el filósofo.

Pero en punto a libros, claro que las dos antigüedades, la

griega y la latina, fueron familiares en la línea filosófica a nuestros mejores hombres. Y no sólo en Filosofía, pues Luz citaba a Plinio y a Virgilio como a clásicos de frecuente lectura. Y San Agustín y Santo Tomás, y el movimiento escolástico español del siglo xvi, y Luis Vives, sin descuidar en las ciencias la orientación físico-matemática que empezó con el Renacimiento ni la actividad del siglo xix en Biología.

Por manera que, hacia mediados del siglo, y antes, cuando Cuba padecía gobiernos despóticos, régimen colonial vituperable y esclavitud doméstica, sin un sistema general de enseñanza, ya se habían estudiado aquí las cuestiones fundamentales de la vida del espíritu; ya se habían examinado (porque la filosofía entre nosotros fué en gran parte crítica) las líneas capitales de la cultura europea, en Filosofía, según lo apuntado hasta ahora; en Literatura, a virtud del magisterio de Domingo Delmonte; en Derecho constitucional, gracias a los cursos del P. Varela y de Escobedo en el Seminario de San Carlos; en Economía Política, con las lecciones de D. Justo Vélez y D. Antonio Bachiller.

Por lo pronto, y ante la imposibilidad de otra cosa, se fueron formando las minorías ilustradas, el grupo de hombres que leían y se preocupaban por la suerte de la nación. Por esos cauces Cuba rebasó su conciencia colonial y percibió su ser histórico, el perfil de la nacionalidad. Y todo gradualmente, de las tinieblas a la luz.

Hacia el año 1840 había un ambiente filosófico muy considerable en la ciudad de la Habana, capital de la colonia. Era el fruto de la innovación que en parte inicia el P. José Agustín Caballero y, sobre todo, de la reforma decidida que efectúa el P. Varela. Orientar es, en estos casos, salvar. Cabía, sí, diversidad de doctrinas en el nuevo camino, pero se había rebasado lo estéril y se estudiaba libremente la filosofía moderna. Como tantas veces ocurre, así en Literatura como en Filosofía, es el pasado inmediato, no el remoto, el que hay que cancelar. Así fué. Las oleadas moribundas de una Escolástica rutinaria formaban el pasado inmediato, pues del remoto (Platón, Aristóteles, San Agustín, la misma Escolástica viva de Santo Tomás) obteníase siempre alguna lección.

Tengo a la vista un elenco de Filosofía del Colegio Seminario de San Carlos. Es de 1833. Interesa porque a unos doce años de haberse ausentado Varela de Cuba este elenco es el testimonio de que la reforma dejó allí su huella. Fuera del Seminario tenía que ser más fecunda, por razones bien notorias; sin embargo, dicho elenco es fiel al espíritu filosófico que anima toda la producción de Félix Varela.

Es anónimo. Aparece como programa de la institución, nada más. Por la llaneza y la claridad del estilo recuerda la prosa de Varela; por la doctrina también refleja líneas cardinales de su enseñanza. Confirma la persistencia, pues en una redacción que no es ya de Varela, reaparece el cuadro de ideas de la reforma.

Lo he cotejado con los *Apuntes filosóficos* de Varela, escritos en 1818 y publicados en 1824 con las adiciones y correcciones que introdujo en 1820. Los *Apuntes* (en realidad un elenco) forman un cuadro de 23 páginas.

El elenco de 1833 a que me he referido tiene, sí, consonancia ideológica con los *Apuntes*, pero no los repite. He comprobado el aserto de Bachiller: "... se había venido reimprimiendo ese mismo elenco¹ para los exámenes de Filosofía propiamente dicha hasta 1831 en que se variaron las proposiciones".

Así que el de 1833, que poseo, o es reimpresión del de 1831, que no he visto, o apareció con nuevas modificaciones.

Este elenco de 1833 no tiene ya tono polémico ni el vigor de las aseveraciones hechas con ánimo de alterar o fundar. Pero sus notas más sustantivas son la función del sensorio en la formación de las ideas; el criterio "nominalista", negando "los universales de los escolásticos"; Condillac y Tracy como guías; la condenación del método silogístico; la adhesión a Descartes; el procedimiento de la definición desechado, como medio de saber; la conveniente actitud de la duda filosófica que iluminó a Sócrates y a Descartes; la falta de validez de la "autoridad" en ciencias y en Filosofía. Lo demás consiste en normas de Lógica, distinción de "facultades", asertos espiritualistas, formas del lenguaje, proposiciones de Moral y tó-

¹ Se refiere a los *Apuntes filosóficos*.

picos teológicos. El elenco está en español, cuando, no ya de ese año, sino de 1842, poseo un elenco en latín de D. Manuel González del Valle, el que empieza: "Ubi apparet intentio ubi fulget justitia lex..."

La forma latina de los elencos se empleó mucho aún por profesores que habían superado la Escolástica, como los González del Valle. Pero no tengo noticia de ningún elenco en latín de José de la Luz, aunque nadie le igualaba, quizá ni Varela, en el dominio de esa lengua. Sus aforismos y sus escritos filosóficos, extensos sí, reflejan el hábito mental, pues están empedrados de frases latinas, unas como citas clásicas y otras que él componía.

En 1839 enseñaba Filosofía D. Manuel González del Valle en el "Colegio cubano de conocimientos útiles". De ese año se conserva un elenco de 103 proposiciones, en español. La proposición 98 de este elenco fué la que motivó la polémica de D. Manuel con el P. Francisco Ruiz, episodio que ya se ha recordado. El texto de esa cláusula dice: "Ponemos la virtud en el sacrificio del placer al deber, contra la opinión de Helvecio." La cuestión que discutieron en la prensa fué el principio de utilidad, su concepto, su alcance, a más de la errónea cita de Helvecio.

En el capítulo v me detuve en las proposiciones que considero más indicadoras para apreciar al profesor que las redactó.

De la misma fecha (1839) es la reseña de la Filosofía que publicó José Zacarías González del Valle: el artículo sobre los estudios filosóficos en Cuba que apareció en la *Cartera cubana*.

A más del valor intrínseco de este escrito, tiene el de haber fijado ya una tradición en esa rama de conocimientos. Hay en el proceso de la cultura un momento en que alguien es sensible a lo pasado, tiene conciencia de la tradición y vuelve la mirada, ya enumerativa, ya escrutadora, al camino recorrido.

En ese mismo año imprime José Zacarías sus *Breves explicaciones*, en que compendia parte de su labor en la cátedra de Texto aristotélico. Tanto del artículo histórico como de este folleto sobre lugares de Aristóteles se ha tratado ya en el capítulo v. Los menciono en éste como hechos que pertenecen al ambiente filosófico creado alrededor del año 1840. Verá el lector, por eso, que no fueron notas aisladas, sino ondas de una corriente viva.

La más fina sensibilidad filosófica de aquellos años es, sin disputa, la de José de la Luz. La polémica sobre Cousin es también de 1839. La *Impugnación*, su trabajo de mayor aliento, se originó en aquella controversia, y todo ello dentro del período 1838-1843¹ en que explicó Filosofía, una vez por semana, en el Convento de San Francisco, ante sostenida y entusiasta concurrencia. Allí evidenció Luz, tanto como en su colegio *El Salvador*, las excepcionales aptitudes de profesor que poseía. Allí comunicó sus ideas, convicciones y amor a la verdad, de tal suerte que el hombre —José de la Luz— se convertía en objeto de contemplación, en tema y en doctrina. D. Antonio Bachiller y Morales pudo decir: “Los que escriban la historia de la Filosofía entre nosotros tendrán que recordar esta época como una de las más animadas.”²

La reforma de la Universidad se efectúa en 1842, y viene a ser un factor más, aunque todavía de escasa importancia, en el cuadro filosófico de aquellos años. La facultad de Cánones se incorporó a la de Jurisprudencia; la de Teología quedó suprimida, enseñándose sólo en el Seminario; la de Filosofía se componía de tres secciones: la de Artes (Filosofía en la vieja dominación), la de Ciencias Naturales y la de Ciencias Físico-matemáticas. En concreto incluían en la Facultad de Filosofía, ésta, propiamente dicha, Matemáticas, Geografía e Historia, Física, Química, Historia Natural, Derecho Natural, Religión, Oratoria, Literatura, Griego.

Fué, con sus limitaciones y todo, un paso de avance. Pi-

¹ Obtuvo licencia provisional en septiembre de 1838. La Reina Gobernadora la confirmó en enero de 1839.

² *Apuntes*, t. 1, p. 217. Edición de 1859.

ñeyro observa sobre la nueva Universidad lo siguiente: "Sucedió ésta a la que con el nombre de *Pontificia* había estado exclusivamente en poder de los Frailes Predicadores, en cuyas inhábiles manos vegetaba como institución de la Edad Media, en beneficio de preocupaciones anticuadas."¹

De modo que ni durante la reforma del P. Varela ni ahora, en estos años en torno a 1840, cuya actividad filosófica subrayo, se pudo contar con la Universidad, que al fundarse en 1728 se rigió por estatutos del siglo xvi. Pero no hay que olvidar, tampoco, que las *Breves explicaciones* (Texto aristotélico) de José Zacarías, ya tratadas en el capítulo v, son anteriores a la secularización de la Universidad, donde, muy joven, era catedrático sustituto en 1839.

Otras notas indicadoras de aquel ambiente. En 1843 editó D. Manuel González del Valle un librito de Moral. D. Manuel era entonces profesor de la Universidad.

El ser, el debe ser, las pasiones, el Derecho Natural, el libre albedrío, el bien y el mal, la bondad de Dios... son tópicos en el folleto. Generalmente se atiene el autor a las soluciones de la Iglesia. Sobre las pasiones, por ejemplo, no refleja nada de la obra *Rapports du physique et du moral de l'homme*, que Cabanis había publicado en 1802. Tengo por seguro que este libro, como casi todos los de mayor importancia que aparecían en Europa, se conocía en la Habana. No es que en este caso se le pida cuenta a D. Manuel de un materialismo que no profesaba. Lo que noto es la superficialidad de esos apuntes, su orientación deductiva, dogmática, su falta de planteamiento animado por la duda, como si las cuestiones de la Etica no fueran de las más intrincadas.

En Historia de la Filosofía había interés, como que en ningún período de positivo movimiento filosófico deja el estudioso de fijarse en las realizaciones del pasado.

Pero en esta línea se hizo muy poco. He examinado un tratadito cuyo autor, J. M. V. extractó de la historia de la Filosofía de Tennemann, traducida al francés por V. Cousin.

¹ *Hombres y Glorias de América*, p. 163.

Es de 1845 y se compone de 68 páginas. No es necesario agregar que es en extremo deficiente. Sabido es que esa disciplina ha tenido su mayor desenvolvimiento en Europa en la mitad del siglo XIX y hasta nuestro tiempo, lo cual se debe —Brehier lo consigna— a “l’inmense labeur philologique, qui, depuis 1850 environ, grâce à des éditions critiques, à des découvertes de textes, à des recueils de fragments, à, en même temps qu’il précisait et enrichissait notre information, rendu difficiles ou même impossibles ces vues d’ensemble que se targuaient d’avoir les historiens d’antan.”¹

Disminuída la animación filosófica que se produce poco antes y hasta poco después de 1840, ocurre en el país el tormentoso episodio de 1844, que obliga a José de la Luz a regresar de París, donde se hallaba restableciendo su salud. Desvanecidas las imputaciones que se le hicieron y vueltas las cosas a la tranquilidad, proyecta Luz la fundación de un colegio, que abre y dirige desde 1848. Puede decirse que ahora, a partir de ese año, la atención de las minorías, más preparadas del país sentíanse atraídas por el prestigio creciente de *El Salvador*.

No hubo eclipse para los estudios filosóficos. D. Manuel González del Valle los animó en la Universidad hasta 1856; otros se dedicaban a ellos y el propio centro fundado por Luz tuvo significación filosófica, con el llamado elenco de *El Salvador*, con los cursos del Director y con las obras de Filosofía, que en varias lenguas había ido reuniendo desde su juventud. Su biblioteca la trasladó toda al colegio.

Pero lo cierto es que dicha institución concentró por espacio de catorce años, hasta 1862, y después en su etapa final de 1862 a 1869, el interés de la sociedad cubana, que contemplaba aquella casa como el símbolo del saber, de las aspiraciones cubanas y del espíritu, en sus más altas realidades. Más que la Filosofía (escuelas, doctrinas, polémicas) aquel recinto era, como en la sentencia del Evangelio, “el camino, la verdad y la vida”.

¹ *Histoire de la Philosophie*, I, p. 28.

X

JOSE MANUEL MESTRE

ESTAMOS AHORA frente a un hombre de personalidad mental tan definida que es necesario precaverse contra el riesgo de exagerar su importancia. Es el profesor de Filosofía más distinguido del período que media entre la muerte de Luz en 1862 y el principio de los cursos libres de Varona en 1880. Adelantemos el aserto de que es una figura menor, pero con rasgos intelectuales más firmes, claros y finos que los de los González del Valle, con quienes estuvo tan vinculado.

D. José Manuel Mestre (1832-1885) fué abogado con bufete establecido, profesor de varias materias, a más de las filosóficas y hombre de acción política. Tanto impresionó a sus coetáneos que José Ignacio Rodríguez, el biógrafo de Varela y de Luz, halló materiales suficientes para componer su biografía en extenso libro.¹

Por 1850 era profesor de Gramática en el colegio *El Salvador*. Poco después de haber empezado la enseñanza de dicha materia se le confiaron las historias de las literaturas griega, latina y española. Fué allí uno de los colaboradores más inmediatos de Luz, a quien veneraba.

En 1855 se graduó de abogado y al año siguiente era uno de los fundadores de la *Revista de Jurisprudencia*. En la Universidad trabajó como profesor suplente primero y supernumerario después, hasta 1855, y enseñó Lógica, Metafísica y Moral. En 1856 sucede en la cátedra de Filosofía a D. Manuel González del Valle.

Entre otros escritos suyos, los de significación filosófica son: "Consideraciones sobre el placer y el dolor", que se publicó en la *Revista de la Habana*, la reseña de nuestra enseñanza filosófica (1862), en que después me detengo, y su *Discurso* en la Sociedad Antropológica de la Habana (1883).

Como cubano comprometido en las luchas políticas del país, baste recordar que figuró al lado de José Morales Lemus,

¹ *Vida del Doctor José Manuel Mestre*. Habana, 1909.

el Conde de Pozos Dulces y Ricardo del Monte, es decir, los hombres del gran periódico *El Siglo*, fundado en 1863. Actuó como revolucionario en los Estados Unidos, a favor de las demandas de 1868, Junto a Morales Lemus, a quien reemplazó en la Junta, en 1870, al morir aquel prócer.

Con alguna excepción, como la de Enrique Piñeyro, que pasa en París aproximadamente los últimos treinta años de su vida, dedicado a las letras, con regularidad profesional, nuestros hombres han tenido que servir los más disímiles menesteres, como en el caso de Mestre. Por lo general, las condiciones para la especialidad científica, literaria, filosófica, se han dado poco en Cuba. Lo mismo puede decirse, en general, de la cultura en los demás países hispanoamericanos.

Reitero que Mestre cultivó con devoción la amistad de los González del Valle. Hizo el elogio de José Zacarías, y en realidad también el de Manuel, si no en pieza aparte, en las páginas que con sabor de homenaje le dedica en el discurso sobre la Filosofía en la Habana.

Sin embargo, no representa la misma filiación filosófica, sino la de José de la Luz, sin la fuerza de éste y ceñido, como se verá, a menor número de asuntos. Vale aquí, como en todo, la apreciación de Varona, en el elogio que hizo de Mestre en 1886. "Su enseñanza filosófica en la Universidad marca, aunque su modestia no lo lleve a proclamarlo, un cambio de rumbo en la dirección de estos altos estudios; señala el único período en que la influencia de Luz se dejó sentir en las doctrinas enseñadas en nuestras aulas."¹

Su oración de 1861, donde sintetiza las ideas filosóficas del siglo en Cuba, hasta aquel año, es un testimonio de la conciencia histórica, que él sintió bien formada. Por eso fijó la tradición cubana en Filosofía antes que otros la fijaran en Literatura, por ejemplo. La continuidad y la coherencia del esfuerzo lucen en aquella disertación de ejemplares, hoy muy raros y que bien merece reeditarse por los méritos que en seguida mostraremos.

¹ *Artículos y discursos*, p. 12. Habana, 1891.

En la apertura del curso académico universitario de 1861 a 1862 leyó Mestre su discurso *De la Filosofía en la Habana*. La pieza se editó en 1862 y ha sido, desde entonces, un escrito clásico en Cuba, *Pieza* he dicho, empleando un término que aun dentro de la Literatura dramática y en el género oratorio es muy vago. En realidad ese trabajo participa de la oración académica, del estudio histórico, con inserción de elogios, y a veces del sesgo ensayístico. *Pieza* filosófica, en buena prosa didáctica.

No hay en esa línea de estudios y con anterioridad a los trabajos sueltos de Varona en la *Revista de Cuba*, ningún escrito tan armónico como el *Discurso* de Mestre. No pretendía lauros de escritor, ni en Filosofía alcanza, bien se sabe, la importancia de otras figuras del siglo XIX. Pero la pieza es un modelo por el plan, bien desenvuelto, por la concisión del estilo, por la llaneza de la elocución, por la riqueza del fondo, dentro de una extensión tan reducida. Se compone de 90 páginas, de las cuales 16 son de notas al final.

Necesita uno releerlo para percatarse de todo el contenido. La economía verbal del autor da relieve a cada palabra y sentimos el efecto mental de las lecturas densas. Ni verbosidad ni oscuridad, ni ánimo alterado, pues todo allí es sobrio, de tal suerte que el conjunto constituye una lección amable. El librito es de esos que piden edición finalmente hecha. Sólo se halla en algunas bibliotecas públicas.

El cuerpo principal del discurso consiste en una reseña histórica, iluminada por la capacidad crítica del profesor.

Toda historia es, hasta por definición, una *síntesis*, y en el caso de Mestre, su oración inaugural de 1861 lo es, necesariamente. Pero en esa *síntesis* hay pasajes de *análisis*.

La materia histórica le obliga a informar, por modo objetivo, pero Mestre ocupa algunas páginas en la exposición de su personal criterio filosófico, sobre todo en el concerniente al objeto de la Lógica, nota esencial, según veremos, en las ideas del profesor.

El discurso lleva esta dedicatoria: "A la memoria gratísima del Sr. D. José de la Luz, el más sabio, el más virtuoso, el más bueno entre los cubanos, dedica este pequeño volumen, como ofrenda de su entrañable y filial afecto, J. M. M."

A modo de introducción toca Mestre el punto de la herencia del pasado como característica humana, y a tenor de ese concepto refiérese al auge de las investigaciones históricas del siglo XIX.

Dice que la enseñanza de la Filosofía no se realiza sino en el terreno de la crítica, en cursos o en libros monográficos.

En pocas líneas apunta, sobre la Escolástica, que Aristóteles, fuente antigua, y los principales filósofos de la Edad Media con sus tendencias formalistas, lógicas y reguladoras, con la dualidad de fondo y forma, con las sutilezas ideológicas, con el silogismo y los *universales*, eran los únicos maestros.

Consigna los orígenes de la Universidad en 1728, y la denominación de *Artes* que se daba a las disciplinas filosóficas, en las que se enseñaba Lógica, los libros *De generatione et corruptione*, *De anima*, *Metaphysica*.

Rápidamente se fija en que ya en 1769 el Obispo D. José de Echavarría recomendaba suprimir las frioleras del peripato en el Seminario de San Carlos, y recuerda el otro antecedente de modernidad de nuestro siglo XVIII: las lecciones del P. José Agustín Caballero que se insertan todavía dentro de esa centuria (1797).

No prescinde de otros momentos sin resonancia, pero sintomáticos, como el caso de Fray Laureano Almeida, que por 1810 aplicaba el método cartesiano en cursos del convento de San Agustín, y el de Fray Joaquín Morales, que censura la Escolástica en el convento de la Merced.

Cita a Jacquier y a Gamarra, seguidos por el P. Caballero. Observa que O'Gaván introdujo el sensualismo en la Universidad. Esta teoría llegó a constituir posición duradera en la Habana a principios del siglo pasado, enseñándola unos en forma extrema, otros con moderación, mientras que en el convento de San Agustín prevalecían las ideas innatas.

Llama la atención a que ya el curso de José Zacarías (Texto aristotélico) en la Universidad no puede calificarse de peripatetismo, pues se explicaba con criterio histórico, no bajo signo de autoridad.

La Fisiología y la Psicología en la enseñanza de Varela, su apego a Condillac, a la vez que su adhesión a Santo Tomás

en muchos puntos, todo lo expone en líneas de ejemplar concisión.

Evoca la amistad que unió por modo fecundo a Saco, Escobedo, Govantes, Delmonte, en los años del movimiento intelectual —Filosofía, Derecho Político, Física— en San Carlos. Y al gran Obispo Espada, que murió en 1832; y a José de la Luz, con un texto de San Pablo para comentarlo e iluminarlo con resplandores de genuina elocuencia.

Conviene Mestre en que de algún modo la Universidad, no obstante haberse mostrado reacia a las innovaciones por mucho tiempo, se deja penetrar al cabo por la influencia de la reforma que efectuó Félix Varela, mientras a partir de 1842, el Seminario, cuna del movimiento renovador, decae.

Su mirada se detiene en Cousin: confiesa que la posición del profesor francés lo confunde, pero admira su saber histórico en Filosofía y la belleza de su elocución.

No oculta las grandes diferencias doctrinales entre Luz y Manuel González del Valle.¹ A éste lo había reemplazado en 1856 y ahora le rinde un verdadero homenaje en devotas páginas. De Luz habla con acento filial.

Aunque la extensión de la pieza no permite agotar temas ni mucho menos impresiona al lector el espacio que consagra Mestre a Varela y a Luz, con juicios ponderados y finas distinciones, de tal suerte que esa parte del estudio es guía segura para quienes se propongan penetrar más en la obra de cualquiera de las dos figuras. En efecto, tanto en esas páginas como en las de mera reseña o en las de articulación histórica (que hace con maestría) siente uno latir el pulso de una meditación enamorada, sí, del proceso filosófico en Cuba, pero cuidadosa de no perturbar la verdad por devociones personales o por dejar corroborada la posición que adoptó en Filosofía.

Y, en efecto, Mestre tenía puntos de vista propios, que expone, aunque no tanto como quisiéramos, en una parte de su nítida oración. En su concepto de la Lógica y en su distinción de la Ciencia y las cuestiones metafísicas hallamos los criterios de más claro perfil en la enseñanza de Mestre.

¹ Ambos vivían cuando Mestre leyó su *Discurso*. Luz murió al año siguiente.

Concibe la Filosofía no como una ciencia, sino como la ciencia. Siendo la Lógica la dirección del espíritu, cree que no puede fundarse sino en la naturaleza de éste, con lo cual señala nexos de dicha disciplina con la Psicología.

Es hora de ceder un lugar a su propio texto. Lo he reservado para esa visión suya de la Lógica, no porque sea original, sino por su certero enfoque. "La verdadera Lógica, por consiguiente —dice—, no es más que la guía de nuestro entendimiento. Haced trabajar la inteligencia en la averiguación de los secretos del átomo; obligadla a meditar en los insondables misterios de la vitalidad; adiestradla en el severo raciocinio matemático; colocadla frente a la conciencia para describir los fenómenos del alma y la inteligencia se irá vigorizando cada vez más; se irá haciendo cada día más capaz para llenar el fin para que la ha destinado el Supremo Ordenador del universo, y en la suma habréis llevado a cabo la más eficaz enseñanza de la Lógica, con tal que la Razón no haya dejado de ser vuestro norte y guía. ¿Me atreveré a decir todo mi pensamiento? Si se me preguntara si la Lógica es o no una ciencia especial, diría que en mi concepto, siendo la Filosofía la esencia y espíritu de la ciencia, la Lógica es su fórmula legítima, y nada más."

Establece la diferencia entre la inteligencia y la razón, especie ésta que, o no la tratan algunos pensadores, o queda oscura, o suscita discrepancias. La explicación de Mestre es, cuando menos, interesante. Así: "La Razón y la inteligencia; he ahí, sobre todo, lo que es necesario no confundir, que hay entre ambas un abismo sin límites. La inteligencia puede dirigir su acción sobre cuanto la circunde, es verdad: puede conocer el mundo corpóreo; puede retroceder sobre sus propios pasos como por una especie de perpedicular reflexiva... Mas la razón es cosa muy diferente: no es una facultad, es un principio. Cual aquella misteriosa columna que guiaba al pueblo escogido en su égira hacia la tierra de promisión, así dirige la Razón nuestro desenvolvimiento intelectual; de ella dimana todo lo que aparece de *absoluto* en la conciencia, siendo desde el punto de vista de la ciencia la condición que existe en Dios para su conocimiento por el hombre."

El tema de la *Razón* forma corriente de no escaso caudal

en la Filosofía europea. La distinción que hace Mestre nos recuerda ideas de Jacobi (1743-1819) cuando sostiene que la realidad de lo suprasensible se nos revela por la Razón,¹ como esfera superior a la realidad captada por la percepción.

Creo que su tesis se aclara en unas líneas del discurso de 1883 en la Sociedad Antropológica de la Habana, donde leemos: "El objeto de la ciencia, en cuanto se ocupa de la Naturaleza y de sus leyes no es, en modo alguno, metafísico, en la acepción etimológica de este término."

Quería dejar a salvo, como Luz, la idea de Dios. Sin embargo, no me parece que el filósofo de *El Salvador*, según el estudio que ya hice en el capítulo VII, hubiera hecho suya la aserción de Mestre sobre el origen de la noción de "lo absoluto" en el hombre, tal como aparece en el segundo de los pasajes transcritos. Por ahí Mestre se escapa de los predios empíricos, que Luz no abandona ni para las naciones matemáticas ni para aquellas que Kant, a su modo, situaba en lo *a priori*.

Con frecuencia acierta a poner los hechos a una luz que a lo menos facilita el planteamiento de la dificultad. De las relaciones de la Psicología con la Fisiología, por ejemplo, dice: "Las dos ciencias se encuentran separadas por un misterio profundo: se alargan las manos en medio de las tinieblas, pero no consiguen alcanzarse. Los confines se hallan demasiado distantes."

Volviendo a lo histórico, informa acerca de escritos sueltos de D. Antonio Bachiller y Morales, el bibliógrafo, americanista, profesor de Filosofía del Derecho. Esos artículos hay que buscarlos hoy en publicaciones de la primera mitad del siglo pasado. Pero de Bachiller trataremos más adelante.

Mestre maneja y cita, entre otros, a Vacherot, cuyos libros fueron resultado del movimiento histórico de V. Cousin en Filosofía. Leyó *La Metaphysique et la Science*. Y de Cudworth, el más notable representante del neoplatonismo en Cambridge, en el siglo XVII, cita *The Intellectual System of the Universe* (1678).

Quien se detenga más en Mestre deberá leer sus "Consideraciones sobre el placer y el dolor", en la *Revista de la Habana*, t. IV, año 1855.

¹ Ya Platón atribuía funciones diferentes a la razón y al entendimiento.

Varona, en el elogio ya mencionado, se entusiasma con el sesgo que Mestre dió a las clases de Filosofía en la Universidad. Su texto conviene aquí, pues aprecia lo que hemos visto sobre la Lógica, no sin batir palmas por la preeminencia del espíritu científico. Transcribo el pasaje, aunque no creo exacto lo tocante a la Metafísica, pues Mestre se adhería a lo teleológico y situaba la Razón en plano esencialmente distinto del mero intelecto.

Varona escribe: "La proscripción, o punto menos, de la metafísica, la importancia concedida a la Psicología, y sobre todo el considerar la Lógica como un instrumento indispensable y general, pero sólo como un instrumento, para la disciplina del espíritu y para su aplicación fructuosa a las pesquisas científicas, eran otras tantas cardinales innovaciones que prometían y hubieran debido traer mejores días a nuestra enseñanza. Convertir la dialéctica en la clave universal que franquea todos los misterios del mundo, es ahogar en su germen toda ciencia; conducir por la Lógica a la metodología, enseñar por qué medios se puede ahondar con fruto en el campo del conocimiento de la realidad, es preparar para la investigación científica, es fomentar el espíritu de la verdad, es propender al desarrollo de la ciencia, necesidad suprema de nuestros tiempos."¹

La apretada síntesis que hago de la oración titulada *De la Filosofía en la Habana* no exime al estudioso de leer tan sólido trabajo. Compruebe con la lectura si lo que consigno está cabal. Puede haberse escapado algún concepto atendible, a más de que los matices y ciertos elementos finos hay que percibirlos en el cáliz originario. Lo que en otro lugar de este libro llamo "aroma mental" no lo sentimos sino en el mismo texto. En el caso del *Discurso* de Mestre ese aroma —finura, precisión, cautela en los juicios, amor a la tradición— se difunde suave por las páginas de grávido magisterio.

La pieza de 1862 ilustra, por otra parte, la necesidad de que la historia de cualquier disciplina la escriba quien posea el don de componer. Lo básico, bien se sabe, es la informa-

¹ *Artículos y discursos*, p. 12.

ción, pero se requiere también aptitud crítica, y lo que estoy subrayando: cualidades de prosador didáctico. Sin esto último se deslucen los otros dos factores, tan esenciales. Lo armónico del estudio de Mestre es efecto de concurrir allí, con iguales títulos, esas tres gracias.

XI

ENRIQUE JOSE VARONA

QUIEN, COMO yo, ha escrito tres libros sobre Varona¹ y le ha dedicado todo un capítulo en otra obra, debe hallarse, creará el lector, en las mejores condiciones para componer estas páginas acerca del escritor y filósofo cubano. Sin embargo, esa ventaja se me convierte en dificultad.

Mis antecedentes en el tema serían ventajosos si yo utilizara textos de mis trabajos en este capítulo; pero es procedimiento que evito siempre y, por lo tanto, tengo que decidirme a una redacción nueva, en la cual puede aparecer tal o cual matiz (más bien que color) no revelado hasta ahora.

Así que me desentiendo de mis escritos anteriores e interrogo, una vez más, a Varona, para que responda de su visión del mundo y de las señales que nos hizo en el lenguaje de su autera preocupación.

Era camagüeyano. Nació en la vieja ciudad de Puerto Príncipe, de marcada fisonomía española, que se ha llamado también Camagüey, como toda la región. Su larga vida corre de 1849 a 1933.

Quizá ninguna ciudad de Cuba, aunque no hay que olvidar a Trinidad y Sancti-Spiritus, haya conservado tanto ambiente hispánico como Camagüey, en las líneas del trazado, en la edificación, en las costumbres, en el empleo de voces que para nosotros han resultado regionales.

Estos caracteres persisten sólo en parte; pero a mediados del siglo pasado y hasta los días de la Independencia estaban muy acentuados. Hoy no han desaparecido: conviven con las notas de modernidad, no superior en todos los casos, que van transformando la ciudad, asentada en el interior de la provincia de más sólida riqueza.

¹ Lo he estudiado mucho. Por eso me satisface recordar a quienes han aclarado, con lucimiento, aspectos diversos de su obra: José M. Chacón y Calvo, Roberto Agramonte, Elías Entralgo, José Antonio Fernández de Castro, Carlos Trelles, Fermín Peraza.

D. Rafael Montoro, buen sentidor de la filiación "peninsular" (el término se empleó mucho), pudo todavía, en 1886, hablar del tradicional espíritu camagüeyano. Fué en días de propaganda autonomista. El discurso a que aludo contiene un bellissimo pasaje, parte del cual transcribo. Por aquel año ya Varona llevaba unos diez, más o menos, en la Habana. De modo que durante su período provinciano, y aun después, conservó Camagüey las esencias de su origen. El fragmento dice, al final: "... ella,¹ en fin, sin dejar de ser, por su sangre y por su lengua, gala y ornamento de la común nacionalidad española, representó, no obstante, el genio, la capacidad, la nativa idealidad poética del pueblo cubano, tal como a solas con la naturaleza y con sus vagos ensueños se espaciaba en los tranquilos hogares de esta antigua ciudad, donde parece que aun se siente algo de la condición enérgica y avasalladora de los colonos hidalgos y valientes que la fundaron."

Los oyentes del orador aprobaron con entusiasmo aquella loa de la tradición española, sin perjuicio de las demandas que el Partido Autonomista hacía a la Metrópoli.

Allí nació Varona. Allí pasó su niñez, su adolescencia, su primera juventud. Allí escuchó, de niño, relatos de heroísmo prematuro y leyó, en su propio hogar y en bibliotecas privadas de amigos de su familia, los clásicos españoles y obras fuertes de varias disciplinas del saber, y estudió latín, y granjeó su temprana familiaridad con el mundo antiguo, y se aficionó a la lírica de los siglos de oro españoles, y coleccionó poemas, y dibujó, en fin, el cuadro y las direcciones de su cultura, pues median pocos años entre su definitivo establecimiento en la capital y los cursos filosóficos de 1880.

El distinguidísimo profesor español Dr. José Gaos se detiene a caracterizar las instancias históricas de la *grandeza*, la *decadencia* y el *tradicionalismo* de su raza, en la sustantiva "Introducción" a la *Antología del pensamiento de lengua española* que ha publicado. Varona, incluido por Gaos en el grupo de escritores y pensadores preocupados que figuran en ese libro, sintió en Camagüey los resplandores moribundos de la grandeza racial, percibió las señales de la decadencia que

¹ Evocación de la Avellaneda.

tuvo ya voceros en el siglo XVIII; y en punto a tradicionalismo no representó el criterio de Menéndez y Pelayo, por ejemplo. Habló, eso sí, de la lengua materna, del inimitable romancero, de la genial creación cervantina; pero su estimación general de la obra española en América iba a culminar en las disertaciones sobre *El fracaso colonial de España*.

Es viejo pleito de los apologistas y los detractores a ese respecto. Siempre he pensado que Varona recargó las tintas a favor de la llamada leyenda negra, en parte por haber escrito esas páginas en plena revolución cubana, de cuyo ardor ni él, tan equilibrado, podía sustraerse. Por lo demás, sería en extremo difícil impugnar su tesis, por la elección que hace de los hechos y por los juicios que formula.

Sí, pero hace el gasto con la parte vituperable de la realidad, sin poner a buena luz el empeño civilizador de España, las instituciones y artes que implantó y difundió por acá, el sentido humano de una legislación impedida o perturbada por los hombres y las circunstancias y el hecho, en suma, de haber sido España —algún especialista lo ha dicho— el primer pueblo conquistador que discute, sin embargo, la legitimidad de la conquista. El punto sería largo y no tengo que dilucidarlo aquí. Voy a otra cosa.

Varona, como Martí, es, en mucho, español, por el acento grave de su eticismo, por el afán, a veces desesperado, de centrar lo humano en cauces de dignidad. Y su examen de la vida pública española y luego, en la República, de nuestros errores, pertenece al coro de lamentaciones que es ya agonía en D. Joaquín Costa y en D. Miguel de Unamuno. La semejanza con este último es por la pureza moral y el desasosiego ante la torpeza y la infamia. Por lo demás, el mensaje de Varona se asemeja mucho más al de Costa, sin el acento profético, en veces, conmovido, de aquel solitario en cuya palabra escuchaba el mundo la mejor hispanidad. Porque Varona, de mentalidad realista, no enseña ni predica sin convocar antes a los hechos, en su vasta variedad. Leyes, instituciones, partidos, impuestos, judicatura, pedagogía, elecciones, libertad... Desgobierno, frenesí de riquezas, dictadura..., todo cuanto puede salvar o perder la nación cae bajo la escrutadora mirada

de Varona, como pasaba, en torrente, por las admoniciones imponentes de Costa.

Creo, y lo reitero, que no en vano heredó D. Enrique José sangre española de sus antepasados establecidos en Camagüey, donde encontró todavía las líneas maestras de viejas virtudes domésticas.

Pasa en esto que "lo español" es para muchos motivo de confusión. ¿Raíz española en Varona, que denunció, como pocos, las torpezas del régimen colonial? Sí, porque lo español ha de definirse por lo mejor y no por lo peor. Debemos definirlo según lo que han querido Feijóo, Larra, Giner de los Ríos, Costa... Lo otro es la inferioridad humana en cualquier país. Sí, se arguye, pero esa miseria se erige en poder. No importa: Cuba, a vueltas de sus altibajos y zozobras, se define, no por el poder público transitorio, y con frecuencia dañino, sino por los dirigentes de su espíritu y por ese estrato saludable que subyace en el pueblo.

La obra literaria, la política y la filosófica de Varona, en lo formal, en punto a géneros y aun a temas, se compone de partes bien distintas. Pueden tratarse separadamente esas tres esferas de su actividad, y hasta una más, la educacional. Pero hombres como éste son enterizos, y sólo por concesión accidental a las "formas" del saber organizado, hablan o escriben sobre especies explícitamente clasificadas en literatura o en política, o en filosofía. No digo que nieguen ellos la demarcación, sino que en las corrientes vivas de lo hondo señorea la unidad, que en la superficie se descompone en canales diferentes.

El *deslinde* (término ennoblecido con el libro de Alfonso Reyes) está hecho y es claro en la obra de Varona, que comprende trabajos literarios, pedagógicos, políticos, sociológicos y filosóficos.

Tendría derecho un lector, quizá, para impacientarse, pues son los escritos filosóficos los que interesan en este libro. Pero he alterado el procedimiento: intento presentar al hombre en sí, tal como ya lo he mostrado en parte, y sus criterios filosóficos según lucen en la diversidad de sus trabajos. Es hora de sacar la Filosofía de ese rigor académico que la confina en textos necesariamente de Lógica o de Moral o de Axiolo-

gía o de Epistemología. Algunos pensadores a lo menos —Ortega y Gasset es gran ejemplo— nos obligan a este examen, porque su pensamiento no ha formado filas hasta ahora en tratados didácticos. Esta condición suya la he deplorado en otras ocasiones. Hoy la aprovecho para aplicar el método de totalidad a Varona, no obstante hallarse en fila casi toda su producción de filósofo. Cabría, con todo, distinguir más: es la del profesor de filosofía la que aprieta sus cuadros.

No importa: le desdibujamos las fronteras e interrogamos a cualquier artículo suyo. Precisamente en el artículo breve (y escribió muchos) vierte Varona su meditación del vivir.

Es artista; pero su sensibilidad le revela concepciones del mundo, como en *Importancia social del Arte*, fino ensayo, donde la mente se mueve de lo particular al sentido universal de lo bello. Nos dirá que el arte educa y civiliza, entre otras razones porque eleva la escala emocional del hombre.

Es crítico literario; pero en muchas de sus páginas —las de *Violetas y ortigas* y *Desde mi Belvedere*— profundiza en el ambiente social y en la psiquis íntima (Ibsen, Baudelaire, Verlaine) de los autores que estudia. Cuando leemos esos artículos nuestra primera reflexión es que el enjuiciador lo ha visto todo en el ámbito de las almas y nos invita a comprender. Declara que no lee con birrete, sino como todo un hombre. Por eso sube en sus juicios de obras literarias a un nivel de jerarquía filosófica. Su velado pesimismo late en no pocos artículos de los dos libros mencionados.

Cuando el crítico se ocupa en estudio de más aliento, ofrece, por caso, la conferencia sobre Cervantes, que data de 1883. Allí el historiador y el sociólogo describen la realidad española del siglo XVI, y asistimos al esplendor y percibimos los signos de la decadencia que se acentuará a fines del XVII. Allí alternan párrafos de tipo oratorio, que no predominan en Varona, con cláusulas de lapidaria concisión: todo para pintar el espíritu de la época, las influencias estéticas que se disciernen en Cervantes y el peculiar sesgo mental del novelista, en términos tales, que una parte de la tesis (el capítulo I y algo del II) de Américo Castro en *El Pensamiento de Cervantes* (1925) se insinúa y aun se declara, en rápidas notas, en la pieza de Varona.

El crítico, en él, es un sentidor; por eso es un revelador de la suave y dilatada tristeza que se difunde por el Quijote. Penetra, por grados, en el ámbito estético de la genial creación y nos señala la idealidad del caballero y la del escudero, símbolos perpetuos de la hechura humana. Más que explicación de psicólogo adueñado de la técnica científica, es intuición de artista lo que guía al crítico en las páginas donde ya nos lleva de la mano a ver el secreto de la maravilla.

No preconiza Varona aquel modo bergsoniano de comprensión intuitiva. Leyendo sus libros filosóficos (allí donde la Filosofía está en fila) se infiere que sólo acoge la vía del discurso racional. Pero cuando el autor discurre fuera de sus *lecciones*, no sentimos el puro intelecto, sino el hombre total, fuente verdadera de la Filosofía. Por eso el pensamiento de Varona está en sus artículos, y en estudios como el que dedicó a Cervantes.

Al cabo, sus cursos filosóficos, que empezó en 1880, se mueven en esfera de ciencias particulares, con lo cual el Positivismo demarcaba, encasillaba, deformaba la realidad, que es ingente, flúida, solidaria.

Como ciencia neta, eso está bien; la cosa presenta inconvenientes cuando esas áreas circunscritas se erigen en Filosofía. Recordamos entonces la formidable imagen de "los flecos" de Vaz Ferreira en su libro *Fermentario*, lleno de incitaciones.

Pues bien, decía que Varona parece escindir en dos mundos su pensamiento: uno de intelecto *discursivo* (lástima que el vocablo tenga una acepción vulgar peyorativa), y otro en que la sensibilidad genera intuiciones. El elogio de Martí ilustra bien esta segunda manera, no desligada de la otra sino en esa convivencia del hombre total.

Es sociólogo, pero sus ideas van por vertiente realista. No se demora tanto en los principios generales de la Sociología como en su aplicación a hechos de la vida cubana, según se ejemplifica en dos trabajos: *El bandolerismo* (1888) y *El Imperialismo a la luz de la Sociología* (1905). Su capacidad para manejar a la vez vastas explicaciones de la Historia y sucesos concretos se evidencia en esos dos estudios, que declaran, además, su preocupación cubana.

Es político, y en días de servidumbre colonial toma de aliado al artista que es él siempre. Escribe, bajo el signo de esa alianza, *El poeta anónimo de Polonia* (1887), y quien no conozca de antemano el *pathos* contenido pero intenso del filósofo, apenas creerá que esa conferencia pertenece al hombre que siete años antes ofreció su curso de Lógica, el primero de los tres, en la Academia de Ciencias de la Habana.

Evoca a Krasinski, el cantor por mucho tiempo desconocido, y describe las desventuras del pueblo polaco en escenas de patética plasticidad. En tales casos Varona no reduce su función a explicar, sino que se compenetra con la situación y nos envuelve en su atmósfera.

Si nos atenemos al Varona que *explica*, allí donde sólo hace esto, de fijo que se nos oculta lo más considerable, quizá, de su visión del mundo. La Filosofía, la de tratados, la de especies metafísicas en fila (y confieso que para estudio es la que me seduce) da las *explicaciones* que puede de aquellas realidades que la inteligencia articula en su idioma. Eso es: ordenar, articular las cosas con el intelecto es hablar un idioma universal, sí, pero cuya expresión deja fuera el sentido de la unidad, aunque el sistema sea tan abarcador como el de Hegel, que ya es decir.

La Filosofía explica; las explicaciones válidas forman Filosofía perenne; mas existe fuera de ellas una realidad, tal vez reacia a ordenarse en categorías. Varona capta y vierte en sus artículos esencias de ese mundo un poco extraño a la Lógica, y entonces es total, en lo que cabe.

No sostengo que en sus cursos esté como reprimido, pero es cierta la existencia de un pasado filosófico abrumador. Líbreme Dios de condenarlo, pues en él ha fijado el hombre instancias y valores que ningún tipo de cultura —me parecía— a cancelar. Lo que observo es que junto a un cuadro mínimo de conquistas definitivas heredamos toda una estructura metodológica y dogmática muy discutible.

Bien, pero lo discutimos todo, se dirá. Ciertamente, desde un plano —cuerpo de ideas reguladoras— que vamos reservando como intangible, sin que todo él esté formado por el cuadro mínimo aludido. La cuestión queda apuntada no más. Lo que ahora me interesa es la fuga filosófica de Varona, que una

vez explica la vida psíquica y la sociedad en módulos de didáctica y con métodos de presunta eficacia, y otro día (su más constante camino) interroga a las totalidades, desentendido de los métodos en una como anarquía filosófica...

Cuidado con un posible reparo. Es que eso, pensará alguien, es propio de los escritos no filosóficos, como tantos artículos de Varona. Ahí radica mi tesis: apenas hay artículos suyos (literarios, críticos, humorísticos...) en que no se dibuje o se esboce una concepción de lo humano, que si la expone en un tratado se le deforma, por pérdida de riqueza vital. Recuerdo a Bergson, sí, pero no me guía en estas reflexiones.

No sé si nuestro filósofo se percató de esas limitaciones de la Lógica, o si trasladaba, sin intento de totalidad, buen número de cuestiones a esa esfera no cuadrículada de la meditación sin exigencias docentes, para que la Realidad, esencialmente indivisible, dejara oír la sonoridad de su curso, a lo menos en los símbolos del pensamiento.

En esos casos su pensar no se escinde de su sentir y opera la unidad del hombre frente a la unidad de las cosas. De ahí que yo haya releído algunos artículos de Varona con ánimo de ver sus reacciones. Es una parte de los escritos breves, estimados comúnmente como no filosóficos.

José de la Luz no escribió *lecciones*. Si sus criterios en Filosofía aparecen algo articulados es a virtud de los elencos y del estudio *Cuestión de método*. La misma *Impugnación* ya es cosa más flúida, de curso desigual, palpitante de ardor humano. Dijo que no tenía tiempo para componer libros, a causa de sus afanes educacionales. Y pregunto: ¿tendríamos mejor representado su pensamiento en un texto orgánico de Filosofía? Dejo pendiente la respuesta.

Si de Varona nos quedaran únicamente sus tres cursos, con todas sus excelencias, el más genuino aroma de su mentalidad se nos escaparía. Su *explicación*, en las lecciones, es de cauce científico, y las ciencias particulares no son la mejor zona de los valores.

No, él buscó, deliberadamente o por instinto de unidad, el instrumento literario más capaz de encerrar una confesión.

En las filosofías de totalidad hay mucho de confesión, y Varona a este respecto, sin ser religioso, se confesó.

En algunos escritos de Alfonso Reyes y de Jorge Luis Borges he visto lo que llamo fragmentarismo de esencias. Lo mismo encuentro en los artículos de Varona, pues sin intento filosófico concentran los más de ellos, en una cláusula o en un párrafo, especies de Ética o de Axiología o de Filosofía de la Historia. Y reconozco que yo mismo, no obstante haber estudiado mucho al autor de *Violetas y ortigas*, he considerado un poco al margen esa parte aparentemente dispersa de su obra. Sin embargo, en alguno de mis tres libros sobre él aseguro que Varona está, sobre todo, en sus artículos.

Veamos algo de lo que confiesa en ellos, a reserva de una ojeada a sus lecciones, donde las ideas forman fila y responden a la voz de mando.

Esas filas, modelo de regularidad en sus textos filosóficos, me habían atraído hasta ahora más que la suelta ondulación de los artículos, a ratos penetrados de los tintes de Montaigne, de quien un día vi una sentencia que el escritor cubano hizo imprimir en caracteres grandes y colocó al fondo de la pieza que le servía de estudio. No la recuerdo textualmente, pero sí que afirmaba la necesidad del aislamiento frecuente del espíritu.

La cautela de Varona ante ciertas generalizaciones lo detiene a examinar —y es un ejemplo— el sistema crítico de Taine. Le sugiere lo siguiente. “Este gran artista pasa por historiador filosófico. A mí me parece que el filósofo ha perjudicado notablemente al historiador. La abstracción es una necesidad imperiosa del espíritu filosófico y aun del espíritu en general. Pero no hay nada que tome más pronto viento y se remonte a cien leguas de la realidad rastrera, que la abstracción. Al abstraer no vemos más que un lado, a veces una sola faceta, quizá una simple arista. Y la realidad es un poliedro de mil caras.

“Por eso se tropieza a cada paso en los escritos de Taine con conclusiones dogmáticas, que imponen pero no convencen. Son el resultado de una serie de abstracciones. De unos cuantos individuos vistos por una sola fase, forma un tipo;

el tipo se le vuelve molde entre las manos, y en él encaja millares de individuos.”

Aduce el caso de la religiosidad o facultad mística señalada por Taine como reguladora del alma, en las grandes religiones, y su aseveración de que cuando esas alas de la fe se quiebran o se abaten, ocurre una degradación de las costumbres públicas y privadas. La Italia del Renacimiento ilustra, entre otras épocas, la tesis de Taine. Varona ve eso como una generalización inconsistente, pues el fenómeno de paganización que se dió en *algunos* se erige en norma común. El reparo viene a consistir en que Taine fantaseaba “tipos”, “ideas reinantes”, paradigmas humanos, a virtud de los cuales quería explicar la Historia. Claro que todo ello proviene de la propensión racionalista. Varona plantea toda una tesis y gasta dos páginas en ella, no más.

En ocasiones una sola frase nos enteramos de su pensamiento. Así en su plática con José Silverio Jorrín, a quien atribuye cierto optimismo tranquilo que le pone a salvo de “la bancarrota de la existencia”. Y el lector avisado piensa: ¡ah! pero ¿en eso estamos? ¿Bancarrotas? Y no de esta o de aquella vida individual, sino del existir. Queda uno informado de la terrible verdad —suya a lo menos— a que se atenía en lo íntimo el filósofo. Sí, en lo íntimo, porque no convirtió ese miraje sombrío en enseñanza ni quiso sembrar la desilusión en la juventud.

Un discurso de Bismarck le recuerda la expedición de los atenienses contra la isla de Melos. Conoce la antigüedad y las relaciones de ideas y hechos las ve sin esfuerzo. Por eso dice que le parece estar relejendo un pasaje de Tucídides. El realismo con que Varona estima la naturaleza humana donde ésta tiene intereses materiales se pone de manifiesto cuando desglosa el texto del historiador mencionado y nos advierte que las palabras de Bismarck sobre las dos provincias de que despojó a Francia tenían ya semejantes en el mundo antiguo. La súbita referencia dice, sin más, que en el discurso de los atenienses y en el del férreo estadista alemán, ve Varona un modo de ser indeclinable de lo humano. El texto de Tucídides que cita es éste: “Hay que mantenerse en los límites de lo posible, partir de un principio universalmente admitido,

y es que en los asuntos humanos, los contendientes se atienen a la justicia, cuando de una y otra parte se reconoce la *necesidad*; pero que si no, los fuertes ejercen su poder y los débiles lo sufren." El pasaje parece inspirado por el trasmudador de valores que propugnó Nietzsche, aunque los antiguos conocían ya esa doctrina, no sólo en la conducta de los atenienses y en el pensamiento de Tucídides, sino en Trasímaco y Calicles, cuya jugosa plática es uno de los resplandores de *La República* de Platón.

No consigue Varona ocultar mucho su actitud cuando cierra un artículo con líneas que parecen decir: ahí va eso: "Un escéptico con dejos de creyente, o creyente con elevaciones de escéptico lo ha dicho: *Tout est possible, meme Dieu.*"

Lo que subraya en la poesía de Verlaine es la creación brotando de una vida miserable, y sobre todo, la capacidad de hacernos sentir que esa vida es esencialmente semejante a la nuestra, de modo que con el poeta desventurado gemimos y blasfemamos. El sentimiento claro de la unidad humana es nota reiterada en Varona.

En Estética, además de su conferencia *Importancia social del arte*, diseminó conceptos acá y allá. Con motivo de *Cyrano de Bergerac* concibe el arte como esfera de alucinación donde respiramos con más libertad, y habla de "montar los corazones", como aptitud del artista para ponerlos al diapason del suyo.

Desconfía de las reconstrucciones de lo pasado. Aun las que hacemos de nuestra propia vida se fundan en residuos que el recuerdo levanta; lo cual le lleva a negar la verdad de las restauraciones de épocas y de personajes de la Historia.

El bello y discutido libro de Nicolás Heredia, *La sensibilidad en la poesía castellana*, le ofrece oportunidad para escribir con su habitual concisión: "Un individuo puede llegar a la senectud sin pasar por la perfecta madurez. Algo semejante cabe decir de España. Allí no ha habido verdadera decadencia, sino un alto prematuro en el desarrollo."

Contempló en Nueva York el cuadro *Lo que Jesús vió desde la cruz*, de un artista francés. Ni la cruz ni el Nazareno aparecen en la tela; sólo la multitud que mira a distancia la

escena de la crucifixión, sin nada de ésta en la pintura. Siempre igual procedimiento: lo particular le suscita la filosofía a que ya se atiende, y si el tema es de arte, lo ilumina con toques rápidos, y continúa por vertiente filosófica. El cuadro sobre Jesús le sugiere lo ilógico del soporte en todas las grandes religiones, pero comprende "el estremecimiento sutil de esa visión interna con que ha vivido y ha avanzado, trabajosamente, la Humanidad, la prole maldita de Adán, rodeada de tinieblas..."

Una novela de Chervuliez motiva la ocurrencia de desear un Omar compasivo que repita el saco y destrozo de la biblioteca alejandrina, o mejor, un Índice Expurgatorio al revés, que condene a olvido los libros vulgares y fastidiosos, como un día condenó "lo que olía a novedad y se salía de los moldes".

Allí mismo vuelve a su gran tema: la vida del hombre, para decirnos que debe tener por testigos y jueces la ironía y la lástima. Como que la risa nos brinda momentáneamente la ilusión del contento, cree él que toda existencia humana se teje con burla suave y lágrimas furtivas.

Escribe sobre Paul Janet y recuerda que antaño (remon-tándose a Diógenes Laercio) la Filosofía era norma de conducta, a que algunos se atenían, mientras hoy es ejercicio especulativo. Y otra vez la gota acerba: "¡La felicidad de vivir! ¡Qué extraño sonido, qué acento de sarcasmo tienen estas palabras en los oídos de los innumerables que viven penando, con un fardo al hombro o una losa en el corazón!"

Su comprensión de lo histórico interesa. Vimos cómo enjuicia el sistema de Taine, en lo concerniente a tipos e ideas reinantes, como definiciones de épocas. Todo cuanto sea bloque, configuración de movimientos históricos aparentemente autónomos, lo somete a examen. Y nos dirá que el Cristianismo, visto como una gran revolución por los apologistas, "procedió por lentas infiltraciones en la dura roca del mundo romanizado", a más de lo que debió al mundo pagano, en ritos e ideas.

Se queja de los franceses por el vituperio que muchos de ellos acumularon sobre la frente de Renán cuando abjuró de su fe religiosa y alaba a los miembros de la iglesia norte-

americana de Boston, que en caso análogo, ante la sinceridad de Emerson, que abandonó el púlpito tan pronto dejó de creer en los dogmas, acogieron con respeto su decisión y acordaron continuar pagándole. La lección que le satisface en hechos de esta naturaleza es la de tolerancia.

No desdeña a veces las sutilezas. He aquí una, que por mi parte no refuto. Concibe la Humanidad como una abstracción formada por las conciencias dispersas e innumerables. Casi un tópico; pero reflexiona después en un contraste: los enormes adelantos de la Humanidad, que es una *abstracción*, y lo poco que de ellos toca a cada hombre, que es una *realidad*.

Reitero que en cosas de Estética tiene singulares aciertos. Valgan dos juicios, a propósito de una novela. Se fija en que la desnudez del lenguaje no es igual al desnudo de la Pintura o la Escultura, y la condena. Dice que no se ha percatado, en la lectura, de que el libro desarrolla una tesis, y cree que "es buen elogio tratándose de una obra de arte".

No fué Varona hombre de estridencias ni en su vida pública ni en su lenguaje ni en sus maneras. Hubiera podido tomársele por un convencional, sin ahondar en él, mas era todo lo contrario: exasperábalo la costra inútil, y lo que es peor, nociva, de tantas y tantas cosas "establecidas". Por eso se duele de la decadencia de los bailes de máscaras. Sin éstas, pregunta: "¿dónde iremos a buscar la sinceridad y la franqueza?"

Unos *brujos* han sacrificado una niña, con el consiguiente efecto en la sociedad. El tribunal ha condenado a uno de ellos a muerte y a otros a penas diferentes. Al coro que lamenta el crimen cuya víctima es la niña sucede el que aplaude la sentencia de los jueces. Todo lo cual está muy bien.

En medio de esas voces se levanta la de Varona para dictar su lección desoída, aunque encierra, implícitamente, el único programa útil del Estado. Se refiere a los malhechores condenados y dice: "Para que se eleven socialmente, les encarecemos de día en día la vida, apretando el tornillo del arancel. Para que se eleven artísticamente, les consentimos, aplaudimos y premiamos los tangos públicos, la exhibición de las danzas coreadas africanas, la resurrección mal disfrazada

de los juegos ñáñigos. Para que se eleven moralmente les damos el espectáculo de la lucha política, sin tregua, no por el ideal, sino por el encumbramiento de las personas, con su secuela de rencores, de persecuciones y de inextinguible discordia." Esto lo escribía en 1905.

Sobre el Quijote escribió en varias ocasiones. Creo que nadie en Cuba penetró tanto en el sentido del libro. Verlo todo, como Cervantes, y resolver su reacción en una indulgencia sin límites parece la actitud que admiró en el novelista. Habla de la "deliciosa fábula" de la obra y de "la vena de plácida tristeza que va, casi a flor de tierra, serpeando por todo su contexto".

Cuando en su curso de Psicología describe las actividades de la conciencia, la gradualidad de ésta, las reacciones psíquicas... (sin aceptar, desde luego, la sustantividad del espíritu) no le estimamos tanto su maestría como cuando compone, con elementos que se busca en la antigüedad griega, una narración, especie de parábola, que Rodó no hubiera dibujado por modo más fino y sugestivo: *La desventura del rey Candaulo*. Se mueve descubriéndose en el cuentecito más de la mitad de la naturaleza humana, y el autor es allí lo que siempre anheló ser, por sobre cualquier otro título de la fama: un artista.

Como tal, y poniendo en su crítica el calor de la identificación, apreció *Los Trofeos* de Heredia, el francés. Ve el acierto de M. Jules Lemaitre y lo desglosa para mostrar la clave de aquella realización parnasiana: *beaucoup de science et beaucoup de rêve*. Y afirma la sensibilidad de Heredia contra el tópico de la impasibilidad.

Puede ser, cree —y ahora en otro terreno— que el hombre sea un animal político, según lo concibió Aristóteles. Lo que no cree es que sea un animal crítico, por su confianza y su falta frecuente de examen. "Saber dudar": lo tiene por virtud de los menos. "Nada más contrario al ejercicio normal de nuestras actividades mentales; gustamos de lo categórico, y nada nos enamora como un dogma." Este texto merece un estudio de la tesis que apunta.

El desvío con que vió la elaboración religiosa iniciada en el *Génesis* cuaja en el terrible sarcasmo de su artículo (¿parábola?) titulado *El cuervo del Arca*, fechado en 1906.

Bien disímiles pueden parecer los momentos de Varona en que me he fijado. Dicen, sin embargo, cómo era el hombre, cuál era su filosofía de la vida humana, según la sintió en las reacciones del arte, de la Historia, de la sociedad. . .

En los artículos que acabo de revisar late su espíritu, mientras que en las lecciones de sus cursos asistimos a su explicación de porciones de la realidad: Lógica, Psicología, Moral.

Se infiere de lo expuesto el pesimismo de Varona. Descubre la inconsistencia de la fibra humana en punto a las virtudes que las elaboraciones éticas y religiosas postulan. Desconfía, a la vez, de las instituciones. En una palabra, escruta las tres instancias: el hombre en sí, sus instrumentos civilizadores y sus (¿aparentes?) propósitos de elevación. Regresa de su examen con fuertes dudas; cuando no con negaciones decididas. Su pesimismo es fundamental.

Lo refiere a la vida del hombre en la tierra; no sé si también a la intimidad del Universo, cuestión a que no tienden sus meditaciones. . . escritas, declaradas.

Pero no se agota ahí el filósofo. Esa actitud, que él no supera con el pensamiento ni con la fe, no lo convierte en maldiciente ni en inactivo. Su conferencia titulada *Mi escepticismo*, que pronunció en el Ateneo de la Habana a principios del siglo y que no se ha conservado, concluía con una lección de energía, aseverando que la acción salva. Su vida está en consonancia con esa doctrina, como si el pensador olvidara las conclusiones racionales y de otro orden a que había llegado, y se diera a reaccionar, esto es, a *vivir* para ver aparecer, siquiera en brotes escasos, una nueva naturaleza en las conciencias y en el fenómeno social. La acción, en efecto, tan real e inmediata, es del suyo misteriosa, por ocultarlo todo. Fluye a nuestra vista y, aun así, se nos escapan sus contornos, como si fuera el recurso de lo divino. Hablamos de "la acción" a diario y nos parece que en ella radica lo más conocido, lo menos metafísico; sin embargo, la acción contiene ya todos los secretos: nos conduce, más que nosotros conducirla. No importa: como que es, a la vez ilusión de poderío, por ahí nos salvamos, creyendo en nuestra libertad.

No sé si Varona se hizo estas últimas reflexiones, pero me

las sugiere su radical pesimismo que se trasmuta, no obstante, en impulso para actuar y ver cómo la voluntad, iluminada por la ficción de que es libre, cambia el mundo.

Por lo demás, quien estudie la obra de Varona debe leer y releer primero (quiero decir antes que sus cursos orgánicos) los trabajos sueltos en que se ejercitó cuando se hallaba al término de su formación filosófica. Aparecieron y allí pueden consultarse, pues la publicación se conserva completa en la *Revista de Cuba*, y se titulan: "La evolución psicológica", "La Moral en la evolución", "El Positivismo", "La metafísica en la Universidad", "La Psicología de Bain". Datan de 1877, 1878, 1879, es decir, preceden en muy tiempo a los cursos.

Lucen allí claramente las corrientes que determinaron su orientación. No están escritos con rigor de lecciones, aunque son trabajos didácticos; de modo que permiten anotar las bases, los criterios rectores del autor. En los cursos no se obliga mucho a dar cuenta de su posición, salvo en la *Lógica*, su tratado menos difundido, pues cuando unos veinte años más tarde ocupó su cátedra en la Universidad, esta materia no se incluía en su enseñanza. De las lecciones de *Psicología* y del curso de *Moral* se hicieron reimpresiones. Pocos poseen hoy ejemplares de la *Lógica* (1880), que forma la "primera serie" de las *Conferencias filosóficas*, denominación de aquellos cursos libres. El librito escolar que publicó Varona en 1902 figura como el tomo primero de la "Biblioteca del maestro cubano", y es un texto nuevo, mucho más breve, de contenido sintético y redacción en extremo concisa. Si lo leemos con cuidado reparamos en que no es tan elemental como parece.

Con respecto a los cursos, que aparecieron después en libros, el de *Lógica* no es, por el tono polémico o a lo menos crítico de casi todas las lecciones, un texto escolar. Bien caben la orientación crítica y los momentos polémicos en obras didácticas, pero sabemos que casi siempre se rehuye todo eso para ofrecer el cuadro corriente de la materia —*Lógica* en este caso— tal como figura en los tratados al uso. Por eso digo que el de Varona, al incluir muchas cuestiones para discutir-las, se separa de lo usual en textos de esa clase.

Por cierto que ni en la Psicología ni en la Moral se manifiesta tan argumentador. Son libros más tranquilos, embellecidos por la maestría de una exposición que pocos han igualado en español y en nuestro tiempo.

Recuerde el lector de las polémicas del año 1839, en la Habana. Ahora, por lo contrario, hay ausencia de ese espíritu, pues ni antes ni después de los cursos de Varona surgen discrepancias. El ambiente filosófico había decaído notoriamente, de tal modo que el caso de este filósofo es singular a ese respecto. Cualquiera otro de los estudiados en este libro vivió y trabajó en atmósfera de ideas y de cultura viva. La formación del profesor de 1880 tuvo por ambiente la guerra de los diez años. Los cursos inauguran la nueva era. A la sazón vivían Bachiller y Mestre, pero las lecciones, escuchadas con respeto y simpatía, apenas avivaron el pensamiento en círculos de estudiosos. Hubo acatamiento; el autor quedó consagrado, mas no se produjo, ni con mucho, un *movimiento* (la palabra pretende demasiado), un clima, diríamos mejor, semejante al de los años anteriores y posteriores a 1840.

La falta de interés filosófico anterior a 1880, en que Varona estudia casi solo, se explica por los diez años de la Revolución de Yara, como apunté; la subsiguiente no es tan fácil de justificar en un país con tradición en esa línea de estudios. No digo que no hubiese tal o cual nota o momento, pero en conjunto y en realizaciones duraderas, está Varona solo, antes y después del 80. Quince años más y ya teníamos la guerra de 1895, con el nuevo eclipse intelectual.

No quisiera insistir en un factor que en otras ocasiones he indicado como la razón principal de la escasa vida filosófica posterior a los cursos. Aludo a aquel ceñirse nuestro hombre a los hechos, con criterio empírico rígido. Sin embargo, ese método rige en la Psicología y la Moral, no en la Lógica, pues en ésta se suscitan no pocas cuestiones de propensión metafísica. Atribuía yo el silencio que sucede a los cursos a la desvinculación, positivista en parte, de Varona con los movimientos europeos. Ahora la razón no me parece suficiente, pues releendo la Lógica advierto que apenas hay nota filosófica del siglo XIX que no resuene allí, y a veces para refutaciones muy ingeniosamente elaboradas si no siempre

sólidas. Ciertamente que después el texto de Lógica fué el más olvidado porque esa materia no se incluía en la enseñanza universitaria de Varona. De todos modos, tal exclusión data ya de los comienzos de la República.

Trata en la Lógica de las direcciones filosóficas que le eran contemporáneas y de la tradición, para él venerada, que encuentra en Cuba; de la distinción, la semejanza y la retentividad, como factores del conocimiento; del *realismo*, cuyos antecedentes están en Platón; de Kant y Hegel, quienes no convierten a Varona al idealismo germánico; de las conocidas leyes de consistencia; del lenguaje como instrumento de las nociones y los juicios; de la inducción y su proceso; del problema de la causalidad, con examen de la teoría de Hume; del *finalismo* en la Naturaleza; de los métodos de investigación en las ciencias particulares; de la deducción y el silogismo, omitiendo los *modos y figuras*; de la definición y la clasificación; de las leyes últimas y secundarias; y, en fin, del método y la hipótesis.

En la nota bibliográfica vemos, entre otros, a Aristóteles, Bacon, Descartes, Spinoza, Pascal, Kant, Stuart Mill, Spencer, Stanley Jevons, Taine, Wundt, Prantl, Bain, Hegel.

El curso de Psicología es de rigor didáctico y claridad ejemplares. La Fisiología y la Biología hacen buena parte del gasto; el autor estudia la base orgánica de los fenómenos mentales; se fija en la gradual diferenciación estructural y funcional de los organismos; sus reacciones y adaptaciones; las notas de lo instintivo y lo consciente; la concomitancia de lo físico en la vida psíquica; la regulación del asociacionismo, doctrina de mucha tradición, como sabemos, en la Psicología inglesa, con Hume, Hartley, Dugald-Stewart, los dos Mill, Bain, pero que ya se encuentra apuntada en Aristóteles.

Las lecciones sobre las sensaciones, la percepción, la memoria, la imaginación, la atención, por ejemplo, sintentizan lo que prevalecía hacia la fecha de los cursos. Wundt, Bain, Ribot, son de los autores a que más se atiende. Compárese la Psicología con *The senses and the intellect* (1856) de Bain y se notarán consonancias, partes en que Bain guía, y lo que es de mayor interés: la afinidad mental que les lleva a demorarse en los detalles, con actitud descriptiva. La tercera edición del

mencionado libro de Bain es de 1868, probablemente la utilizada por Varona.

Naturalmente, ya desde principios del siglo, el curso de Psicología resultaba deficiente, a la luz de las teorías contemporáneas. El *Behaviorism*, la psicología de la *Gestalt*, entre otras orientaciones, han contribuido a que hoy aquel texto sólo tenga valor en la historia de la ciencia, aunque con partes de valor permanente.

Todo el curso de Moral lo dedica Varona a demostrar e ilustrar la aseveración de que el hombre es moral porque es sociable. Por eso se detiene en las formas de cooperación con que se protegen los animales gregarios y señala la gradual ascensión de esa actitud en el mundo animal. Después examina la escala de la asociación en lo humano, desde sus formas rudimentarias hasta sus esferas más elevadas. De todo esto deriva la conclusión siguiente: lo ético se genera en la sociabilidad, y según el grado de ésta. El método de su estudio ha de ser genético para descubrir los momentos rudimentarios del sentimiento moral, todavía oscuro, en ciertas especies y en tribus salvajes. Tal es, en general, su punto de vista.

Se infiere de todo ello que Varona no acepta una naturaleza ética dada, sino considera la moral como una lenta elaboración de la raza. No se fija bastante, creo yo, en las propensiones naturales del individuo, que son muy similares, a lo menos en niveles de civilización, lo cual parece indicar la existencia de un "modo de ser", no como paradigma rígido, pero sí como cuadro mínimo de tendencias, suficientes para dar cierta unidad a las aspiraciones del hombre y a los resortes de su acción. Cuando el propio Varona alaba fervoroso determinadas virtudes de cubanos y de extranjeros, y cuando se indigna o entristece ante el auge de la perversidad o de la descomposición social, está testificando que el sentido de lo ético no es cosa tan circunstancial y movediza como pretende el relativismo. Principios absolutos implantados en el corazón humano... eso no, que fué doctrina de una moral teológica. Pero tal actitud de alabanza en un caso y de vituperio en otra (para continuar con el ejemplo que pongo en Varona) no es fenómeno esporádico ni exclusivo de él. Por fortuna halla resonancia en muchas conciencias y no hay época, a lo menos

en la cultura occidental, en que no luzcan, acá y allá, espíritus que si son voceros del bien no es porque lo inventan, sino porque responden a un sentir más o menos general. Quisiera extenderme en estas notas críticas, pero debo pasar a otros aspectos, no sin aconsejar al lector joven y estudioso que estudie el curso de Moral de Varona a la luz del libro titulado *Etica*, del profesor mexicano Dr. Eduardo García Maynez, excelente tratado que sintetiza las diversas orientaciones de esa rama de la Filosofía.

Llamé la atención sobre la carencia de ambiente filosófico, años antes y años después de los tres cursos. Observé que éstos apenas influyeron. Veamos un caso, limitándonos a la esfera de la segunda enseñanza.

Un profesor del Instituto de Pinar del Río, el Sr. Leandro González Alcorta, edita en 1885 (fresca todavía la impresión que produjeron los cursos de Varona) un texto titulado *No- ciones de Psicología, Lógica y Etica*. En febrero de 1886 aparece en la *Revista cubana* un artículo de Varona sobre el libro del mencionado catedrático.

¿Qué dice? No tengo noticia de que haya en los anales de nuestra crítica una apreciación semejante. El articulista, con ser tan ponderado y tan dispuesto a destacar cualquier mérito en una obra defectuosa, no halla nada que exceptuar de la condenación en que envuelve dicho texto. Ni vale pensar que fué duro o implacable, pues demuestra todas sus aserciones. Transcribo algo para dar idea del resto.

“La impresión que deja su lectura a los que están al corriente de estas materias es la produciría en un químico un texto para la enseñanza de la Química, escrito e impreso en 1885, y que presentara la ciencia en el estado en que se encontraba en 1770; es decir, antes de Priestly, Scheele y Lavoisier.”

Ya expresa bastante con eso, pero doy, además, lo siguiente: “En sus páginas todo aparece en el aire, y dudo mucho que ningún alumno que se dedique a su estudio sepa al cabo lo que ha estudiado, ni para qué lo obligan enzarzarse en esa madeja inextricable de conceptos embrollados e inconexos.”

No hay necesidad de agregar que el autor de aquellas

Nociones no utilizó en absoluto las lecciones de Varona, tan metódicas, claras y bien escritas. Ni aprovechó los libros extranjeros que podían orientarlo.

Pero como ningún esfuerzo se pierde, otro profesor, el Sr. Mateo Fiol, del Instituto de Matanzas, escribió unas *Leciones elementales de Lógica* en las que incorpora buena parte del primer curso de Varona, sobre todo en el estudio de la inducción y de los métodos de investigación científica, sin subordinarse por entero a su guía. Hizo un texto ordenado y denso, creo que el mejor entre los publicados en Cuba después del de Varona, aunque en la forma no alcanza el estilo de éste.

Varias veces incluye Varona el libro de Fiol en las notas bibliográficas que pone al final de las lecciones en su texto *Nociones de Lógica*, publicado en 1902. Ya me detuve en esta obra, muy diferente, por su finalidad del libro de 1880.

Fiol manejó obras europeas fuertes, como la *Logic* de Bosanquet. Este hombre, que expone fiel y diáfaramente la construcción mental que denominamos Lógica, donde el *método* ocupa tanto espacio, se dedicaba a la vez a estudios de ocultismo y aun a prácticas personales. Figuró entre los adeptos de la Teosofía, doctrina que ha tenido muchos círculos en Cuba durante la República. Consigno la noticia por lo curioso que resulta un seguidor de Varona convertido a los credos teosóficos.

Le sucedió en la cátedra Arturo Echemendía, desaparecido en plena madurez en 1934. Como profesor y como tipo humano de excepción dejó una memoria llena de resonancias. Su capacidad para asimilar y exponer era asombrosa. De su fuerza propia en trabajos de aliento personal es arriesgado el juicio, pues apenas escribió, aunque su vocación y su información filosófica eran evidentes.¹ Decíanos una vez en tertulia, sin asomo de jactancia: "Creo que sobre el *juicio* nada esencial me queda por aprender, en español, inglés y francés, y en lo traducido de otros idiomas." Yo le dije que debía escribir un tratado de Lógica o una Introducción a la Filosofía. Me respondió: "Mire, con todo eso que he dicho, yo no paso

¹ En materias pedagógicas sí dejó escritos de calidad.

de ser un iniciado en esos estudios.” Lo decía con entera sinceridad. Dejó esa gran lección. Claro que exageraba al juzgarse a sí propio con tanta severidad, pero esto indica su alto concepto del profesor. Un día hablaba de Vaihinger en un grupo; otra vez explicaba, siempre en el tono de la conversación, las novedades de la Psicología de Brentano. Era un espíritu de singular medida en todo, incluyendo la distinción de sus maneras. Dicción neta, elocución de cabales líneas y una rectitud de conducta, en verdad, rara. No salió sino pocas veces de Matanzas, una de ellas para asistir a un curso de Titchener en la Universidad de Cornell. Pero esto lo hace hacia sus cuarenta años, cuando era ya el hombre cuya semblanza trazo aquí. Salvo algunos escritos pedagógicos, como uno sobre el método de proyectos y otro sobre la enseñanza de la Cívica, casi nada nos queda de su pluma. Dije de Fiol que su estilo era inferior a otros méritos suyos. No así en Echemendía, cuya prosa sube a la calidad de la de Varona, dicho sin énfasis. Quien desee comprobarlo lea su tesis sobre el poeta latino Lucrecio, que insertó en sus páginas la Revista de la Facultad de Letras y Ciencias (1911).

Recuerdo textualmente esta observación que me hizo: “Cuando las grandes teorías pasan por el tamiz del juicio de Varona, salen depuradas.”

El Dr. Alfredo Aguayo lo ha incluido entre los educadores cubanos que merecen estudiarse,¹ y después de su muerte algunos amigos y discípulos suyos han creído que Echemendía se acercó de modo impresionante a esa forma de plenitud humana, un tanto imprecisa, que el mundo llama perfección.

Motivaría un estudio aparte la influencia de Varona en otros profesores, aunque no creo que daría mucho de sí. De todas suertes, no debe limitarse la historia filosófica de un país a las figuras de primera línea por la producción. En la historia hay que incluir todo aquello que un día existió como ambiente o vivencia, y no sólo en la capital, sino en el interior. El número y la calidad de las obras filosóficas existentes en las bibliotecas públicas del país y algunas de las privadas es cosa muy atendible. En el caso de Varona, los lectores que

¹ Ver *Tres grandes educadores cubanos*. Habana, 1937.

ha tenido en las bibliotecas de la nación. Sugiero estas indagaciones como tema en que algunos jóvenes dedicados a Filosofía podrán ocuparse.

El movimiento intelectual de las ciudades del interior de Cuba ha sido predominantemente literario, pero no han faltado bibliotecas con buen número de libros de Filosofía. Conozco el ejemplo de la de Matanzas, donde leí, de mozo, los cursos de Varona y no poca producción europea. Interesaría hoy hacer el examen bibliográfico a ese respecto en las bibliotecas de más importancia.

Se ha visto en el presente capítulo que las ideas filosóficas de Varona no deben buscarse exclusivamente en sus trabajos orgánicos, pues importan mucho las especies diseminadas en artículos, conferencias y pensamientos sueltos. De esa labor fragmentaria nada hay tan aportador como el libro titulado *Con el eslabón*.¹

Pertenece a los últimos escritos y se ha querido ver en él lo mejor del filósofo. Distingamos: si con eso se afirma que allí se exterioriza por entero su visión del mundo, el juicio es exacto, pero si se asevera que allí está su mejor enseñanza o que el libro sintetiza lo que el autor pretendió comunicar a la juventud durante su vida, hay error en ello.

Con el eslabón se compone de sentencias, reflexiones, diálogos brevísimos, comentarios de citas clásicas, todo lo cual, en tono menor, a modo de plática recogida, va convirtiéndose en caudalosa confesión.

Una niebla de pesimismo se espesa en las páginas atribuladas con la pena del ser y su destino. El meditador apenas halla indicios de la consistencia ni de la bondad del hombre en el largo recuento.

Llegan a centenares las sentencias. Me limito a transcribir muy pocas, que den el tono general de la meditación.

“Toda revolución política se esteriliza, como no abra el camino a una revolución social.”

¹ A más de la edición de San José, Costa Rica, puede verse la de Manzanillo, Cuba, 1927.

“Hemos levantado el edificio social sobre una base inquebrantable. El egoísmo forma el cimiento, y la mentira el cemento.”

“Antiguos y modernos, todos repiten la misma cantata. Hoy priva el dinero, antes privaba la virtud. ¡Mísera virtud, condenada sempiternamente a vivir en la penumbra de lo pasado! Acaba de rendirte; oros son triunfos.”

—“Con ese pesimismo no se va a ninguna parte.”

—“Nunca hemos ido a ninguna parte. Y me temo que nunca vayamos.”

“Leopardi. La más noble y pura voz que se ha elevado del lodazal de la vida, para celebrar la belleza del mundo y execrar la vileza humana.”

“Teocracia, aristocracia, mesocracia, democracia, canallocracia, y todas las cracias que se inventen no son sino bordones que repican nuestra radical incapacidad de gobernar, de gobernarnos y de ser gobernados.”

“El buenazo de Spencer pensaba que la conducta moral llegaría a ser tan espontánea como beberse un vaso de agua el sediento. ¡Ay! no vemos todavía indicios de que se haya iniciado, bosquejado siquiera, esa feliz evolución.”

“La carne, la carne; cómo te ciega, grita el teólogo. Y él, puro espíritu, se va tan contento.”

“Los místicos se indignan de que se les aplique la lente de la ciencia, para ver de sondear los meandros de su espíritu. Como si lo humano hubiera de medirse por medios fuera de lo humano.”

—“Positivista estás.”

—“Es que me escamo.”

En algunos pensamientos el humor mitiga un tanto el aire escéptico, mas el conjunto expresa desolación, aunque con la voz baja de lo irremediable.

Varona no enseñó eso durante su largo magisterio de cátedra, prensa y tribuna, sino que alentó a cambiar las formas inferiores de la realidad. Creyó todo cuanto escribe a tenor de las reflexiones transcritas, pero se atenía, como en la conferencia del Ateneo sobre su escepticismo, a que la acción salva.

Por mi parte, agregó que la melancolía y a veces amargura con que contempla al hombre es una prueba de que a lo menos él rebasaba los niveles de la miseria moral. Y nadie creerá que ha estado solo Varona en ese cúmulo de tristezas.

Venimos a parar en que es un moralista. Lo es en uno de sus cursos, en cuanto intenta *explicar* la génesis de los sentimientos morales. En el libro *Con el eslabón*, lo es porque penetra en los motivos humanos y les disuelve la aparente virtud en el ácido de un realismo desintegrador de ficciones. Ahora no explica los procesos, sino que denuncia la mentira universal, es decir, el grado de su participación en instituciones y en tendencias individuales.

Fluye triste el hilo de la meditación, y en eso, cabalmente, se salva la dignidad humana, que naufragará sólo cuando nadie se entristezca ante la quiebra de los valores o ante su simulación.

Explicar, predicar, contemplar, son vías del moralista. El que hay en Varona explicó una vez, en un curso; predicó frecuentemente sin que el mensaje gravitara hacia lo emotivo. En los pensamientos de sus años finales contempló la hechura de la civilización y desconfió... de todo. La mirada que los moralistas de raza dirigen a la naturaleza humana le descubre a ésta muy íntimas propensiones.

¡Ah!, pero Ortega y Gasset ha dicho en *Historia como sistema* que la teoría clásica del hombre está revisada y que éste no tiene *naturaleza* porque lo que tiene es historia.

En otro libro he apuntado —con temor, por supuesto— que esa aseveración es excesiva e innecesaria para lo que Ortega se propone.

Ni las reflexiones de Varona *Con el eslabón*, ni cuanto escribe Ortega sobre el hombre y la sociedad tendrían sentido si en lo humano no hubiese, como en todo, un modo de ser. Sea todo lo irregular y emergente que se quiera. Diremos que es así, renovable, espectador de lo imprevisto... Pues ya es de algún modo. No hay Psicología, ni Ética, ni ciencia del Estado, ni cultura posibles, para una entidad que no tiene naturaleza. Pero tiene historia, dice. Claro que la tiene, y como que esa historia no es caótica, sino que presenta un mínimo de direcciones conocidas, a ellas nos atenemos, a lo menos hasta hoy.

No, porque la "razón física" (es de Ortega la frase) se rinde bien a las formulaciones científicas, mientras que la razón vital, histórica (toda la zona de lo humano, individual y social) resiste a dichas formulaciones.

Sí, en cambiar los métodos estamos. Hemos esperado por Dilthey, por Ortega, por... Pero no introduzcamos la confusión con eso de que el hombre no tiene naturaleza.

No, es que el término *naturaleza*, para la *razón física* es... Sí, respondo, háganse todos los distinguos del caso, siempre que al cabo no flote la impropia conclusión de que no tenemos naturaleza. Parece un poco tarde para entronizar esa especie, que implica, cuando menos, una contradicción. ¿Una? Solamente en la teoría de los átomos de Demócrito me ha impresionado una idea tan absurda, siendo lo curioso que lo que Ortega quiere declarar es cierto y hasta original en parte; sólo que la forma en que conduce su pensamiento vicia, sin ventaja, la concepción. Y ya me sé la defensa, si es que tan alta autoridad ha menester defender su filosofía. De él he aprendido mucho; pero ello no obliga a una adhesión insincera. No hago aquí sino esbozar mis razones.

Se replica: un árbol tiene naturaleza, no historia... No podemos encerrar al hombre en lo geométrico ni estudiarlo a la luz de las ciencias de la Naturaleza, no más. Lo espacial es una cosa, y la *temporalidad*, genuino espacio del hombre, es otra. Muy bien. Más todavía: nuestra vida es un quehacer, "faena poética"... De acuerdo enteramente. Y para sostener —o ilustrar— todo eso ¿hay que negarle *naturaleza* al hombre? Todas esas notas tan certeramente vista por Ortega

y por otros ¿no vienen a constituir un modo de ser, una naturaleza, diferente de la espacial, diferente, en fin, de aquella otra que se rinde bien a los métodos científicos?

Lo impropio está en la expresión de que se vale Ortega, sin percatarse de que sus libros no tendrían sentido si el hombre fuese lo sugerido por tan desdichada explicación.

Por lo demás, ¿qué puede significar esta modestísima inconformidad mía cuando nada menos que Cassirer cede sitio a la teoría de Ortega, sin que le inquiete?

Si Varona se entera a tiempo, no escribe *Con el eslabón*, que se funda, más que cualquier otro libro suyo, en lo que el hombre *ha sido* hasta hoy, a vueltas de diferencias y peculiaridades de raza, época, etc. Y si lo humano ha sido de tal o cual modo, eso ya es *ser*, no obstante lo móvil, aleatorio y emergente de sus etapas. ¿Es que en lo histórico, en su acontecer, no se registran recurrencias?

Creo, pues, que la expresión usada por Ortega, lejos de aclarar confunde, y, sobre todo, que falsea el propio pensamiento del notable filósofo español.

Veamos finalmente los credos de Varona en su conjunto. No acepta, desde luego, que el hombre (el alma en este caso) sea "sustancia", como quiere la filosofía católica, el tomismo. Tampoco lo convence la dualidad cartesiana *res extensa, res cogitans*. Pero, eso sí, cree que el hombre posee o es naturaleza, aunque no se trate de la sustancia tomista.

En el viejo pleito del libre albedrío y el determinismo, se decide por este último, pero no sin dejar abierto el camino a la voluntad, pues enseña que el hombre no es libre, mas puede hacerse libre al enriquecer sus motivos de acción. De modo que la libertad íntima no es una condición natural ni un punto de partida, sino una conquista. Ortega, al estimar la vida como una creación del esfuerzo humano, enseña doctrina similar, aunque no tan ceñida a la idea de libertad como en Varona.

Tampoco acepta el pensador cubano la condición ética del hombre, como un paradigma implantado en la especie humana. Lo ético lo considera generado por lo social y presente en notas rudimentarias del mundo animal.

Ya en etapas de civilización Varona escruta, contempla los

resortes secretos de la conducta y cree descubrir egoísmo irremediable, simulación, imperio real, si bien velado, de los instintos biológicos.

No halla entre las formas del Estado ninguna que garantice, de hecho, las vastas elaboraciones del derecho. Nota un fracaso de sucesivos sistemas de gobierno en la Historia.

Nos muestra la garra del fuerte, ya brutal, ya disfrazada, sometiendo al débil, no obstante las leyes, la Moral, la Religión. Y claro, lo cree así porque todo ello responde a uno o a muchos modos de nuestra "naturaleza".

El moralista que hallamos en el libro *Con el eslabón* parece desolado ante las tinieblas que lo humano le tiende. Su error es de omisión. Eso que contempla aterrado es cierto, pero eso no constituye toda la "naturaleza humana". De algún modo lo comprende cuando no niega por completo la esperanza al advertir que la acción salva. Debemos suponer que se trata de la acción de los mejores.

Grave conflicto encuentra Varona en el hecho de que nuestro conocimiento científico es de lo general, mientras nos toca vivir lo individual.

Como psicólogo se atiene al soporte orgánico de la vida mental. Va de lo biológico a lo psíquico. No admite la sustantividad del espíritu ni forma alguna de *espiritualismo*, sin perjuicio de preconizar la *espiritualidad* de la vida.

¿Spenceriano? En algo no más, porque lo que hay de sistema en Spencer no lo atrae, y menos aquel optimismo con que el filósofo inglés habló de una moralidad espontánea, como producto de la evolución en lo porvenir.

¿Comtista? También sólo en parte, pues se burló donosamente de aquella construcción religiosa de Comte que no tuvo adeptos en Cuba.

No tenía paciencia con el noúmeno kantiano, ni con el concepto de lo sobrenatural, ni con la fe en la inmortalidad, ni con la teología, ni con la teleología. La Metafísica, por lo tanto, lo deja indiferente, si no lo irrita.

Sus declaraciones de moralista las deriva, sobre todo, de la Literatura y de la Historia.

No parece haberle preocupado una concepción general

del universo. Su mentalidad realista prefería el camino y las conquistas de las ciencias particulares.

En la Lógica de 1880 hay algo que en rigor pertenece a la teoría del conocimiento, pero no ordenó esta materia ni insistió en ella tanto como en la Lógica.

Su filosofía de la vida no hay que buscarla en ninguno de sus cursos. El de Moral parece que la promete, pero el profesor envuelto en atmósfera científica no rebasa la explicación de procesos fríos cuyo término es la aparición del sentido ético en la especie. Es en los artículos literarios, en la conferencia sobre su escepticismo (perdida) y en el libro *Con el eslabón* donde debemos buscar lo que creyó, amó y se propuso.¹

Quiso ser artista más que filósofo, porque lo impresionaba en extremo la abrumadora sucesión de escuelas y sistemas en pos de la verdad esquiva, mientras las altas realizaciones estéticas perduran. El artista que él fantaseaba lo realiza al fin en el dibujo del estilo, en la sensibilidad contenida, en la perenne devoción de lo bello.

¹ En el libro *De la Colonia a la República* declara su credo político.

XII

JOSE DEL PEROJO

PUEDE SER discutible el incluir, o no, a Perojo en un estudio de la Filosofía en Cuba. No creo, por mi parte, que debe excluirse, pues se trata de un cubano, aunque la mayor parte de su vida transcurrió en España. Allí escribió y publicó sus trabajos, si bien se dedicó al problema colonial cubano, sobre el cual dejó sólidos estudios y una lúcida defensa de los derechos del país.

Nació en Santiago de Cuba; su vida no fué muy larga (1852-1908), ni es, entre nosotros, una figura familiar, como la de D. Rafael Montoro, por ejemplo, que fué el cubano con quien más vinculado estuvo Perojo, por la amistad, por la colaboración en una gran revista y por la común dedicación a la Filosofía en los años mozos.

Desde niño reveló su personalidad: energía, entereza moral, lúcida inteligencia. Era hijo de un comerciante de Santander; volvió a Cuba siendo un adolescente. De modo que Perojo pasó su niñez en España "entre la gente varonil y emprendedora de aquella histórica región, donde alternan los encantadores valles con los montes cubiertos de nieve y con las ásperas costas de un mar altivo y proceloso", en palabras de Rafael Montoro.

La estancia de Perojo en Cuba coincide con el comienzo de la guerra de 1868. Regresa, pues, a España con la imagen sombría de la contienda.

Pronto sintió fuerte vocación por la Filosofía. Asistió a los cursos de Salmerón en Madrid, y al cabo marchó a Alemania, donde su dedicación filosófica, en la atmósfera neokantiana, fué intensa, bajo el ilustre magisterio de Kuno Fischer.

Su vínculo cubano se evidencia en todo. Fué candidato del Partido liberal por la Habana en 1879 y 1881, sin que resultara electo a causa de irregularidades, según fidedignos testimonios. Desde 1891 se conocía su adhesión al Partido auto-

nomista, lo cual manifestó explícitamente al Presidente don José María Gálvez.

Montoro lo califica de "hombre político en toda la extensión de la palabra". Se le nombró gobernador de Manila, cargo en el que demostró capacidad administrativa.

Durante el último cuarto del siglo pasado conocían la obra de Perojo los cubanos que leían sus escritos filosóficos y los estudios coloniales que publicó. Después, en la República, fué reduciéndose mucho el número de personas familiarizadas con este escritor, no obstante su considerable significación. La juventud no lo ha estudiado ni lo ha incluido en la tradición de nuestros grandes hombres. No me empeño en situarlo entre ellos, pues aunque él declara y subraya su nacimiento en Cuba, arraigó por completo en España, desde donde nos trató y juzgó como podía hacerlo un español justo de ideas liberales.

Le dedico el presente capítulo por la importancia de su cultura filosófica, con la cual representa al neokantismo, cabalmente el movimiento que se echa de menos en Cuba. De modo que el caso viene a consistir (si no hay inconveniente en incorporar a Perojo a la Filosofía en Cuba) en que un episodio de ésta se desarrolla en España.

Perojo estudió Filosofía en la universidad de Heidelberg, unos dos años. En 1875 regresa a España y funda la *Revista Contemporánea*,¹ cuya colección, conservada en numerosos tomos, es valiosa.

Siguió los cursos de Kuno Fischer, que lo alentó a emprender la traducción de la *Crítica de la razón pura*, reimpressa en Buenos Aires, en 1938, bajo la dirección del notable profesor argentino D. Francisco Romero.

El mismo año en que funda la mencionada revista (1875) aparece su libro *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, que es hoy de difícil hallazgo.

La *Revista Contemporánea* se publicaba dos veces al mes y figuraban en ella Perojo como Director y D. Rafael Montoro como primer redactor.

¹ Francisco Romero da, por error, la fecha de 1880.

La dedicación filosófica de Perojo, muy intensa, según se verá, fué cediendo sitio a sus estudios económicos y de política colonial, en términos de ser éstos los que ocuparon, al menos centralmente, la actividad del distinguidísimo cubano en sus últimos años.

En 1883 aparece su obra *Cuestiones coloniales*, dividida en dos partes: "España como nación colonizadora" y "Relaciones políticas entre las colonias y la Madre Patria".

Se insertan en la *Revista europea* sus principales escritos filosóficos, como el titulado "Kant y los filósofos contemporáneos" (t. iv, 1875).

En 1885 publica sus *Ensayos de política colonial*. La cronología y los temas indican sin más la desviación de sus intereses de pensador en la segunda parte de su vida. No he podido saber, sin embargo, si durante ese período de estudios políticos en que fué diputado varias veces continuó al tanto de las corrientes filosóficas de Europa, con la vigilancia y lucidez que notamos en los trabajos de juventud.

Su prosa es clara, de justa economía verbal, con algún pasaje elegante. Posee aptitudes para la síntesis, y en la polémica es directo, agudo, con buen sentido de lo esencial. La información que llegó a poseer así en Filosofía como en la cultura de su tiempo, es admirable. La probidad intelectual, fruto de disciplina fuerte, es virtud discernible en sus trabajos.

Examinemos. En el citado estudio sobre Kant y su influencia, escribe: "Lo que sucede en Alemania con Kant es lo que en Grecia aconteció con Sócrates, en la Edad Media con el Dante, en siglos pasados con Cartesio y en la Filosofía inglesa con Bacon."

Compara la influencia kantiana con el caso de Goethe, genio poético que "rige e impera sobre el sentimiento estético de sus contemporáneos". Sitúa filosóficamente a Herbart, Lotze, Wundt. Se refiere al florecimiento filosófico de Inglaterra, representado por Stuart Mill, Spencer y Bain, pero le señala nexo con Herbart. Recuerda el movimiento científico: monismo materialista con Buchner, Moleschot; semipanteísmo, con Haeckel. . . y sostiene que en todo ello se descu-

bre alguna filiación kantiana. Califica de audacias intelectuales al hegelianismo, al fichtianismo y al krausismo.

Las páginas sobre Schopenhauer, verdadero ensayo, son de mucho interés. Pueden verse en el t. iv de la *Revista europea* (1875). Examina el pesimismo del filósofo, indica su raíz budista y califica a Schopenhauer como kantiano de la Razón Práctica.

Enjuicia toda una dirección del pensamiento germánico. Así: "Hegel miraba a Schelling, Schelling a Fichte y Fichte no miró nunca más que a la *Crítica de la razón pura*; toda esa escuela no supo ni pudo estimar la trilogía que Kant presentó con el nombre de *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*, cuyo gigantesco pensamiento no pudieron componer en la sapientísima unidad de Conocer, Sentir y Querer, clara y perfectamente determinada por el gran pensador. Preocupados con la *Crítica de la razón pura*, ocúpense sólo en el problema del conocimiento *a priori*, y malgastan todo su talento en indagar y encontrar los flacos y escapes de aquella célebre obra, para proseguir un trabajo individual y reducir toda la realidad a la resolución de estos problemas. Las obras posteriores de Kant —decían ellos— son secundarias y contradictorias a la fundamental, y alguna, como la *Crítica de la razón práctica*, por ejemplo, no fué más que un consuelo que quiso dar a su pobre criado, el buen Lampe, que se quedaba sin Dios."

Para Schopenhauer, piensa Perojo, la voluntad es la cosa en sí, la que por medio de la ley moral se une inmediatamente con la esencia de la naturaleza humana. Estima como error el haber considerado la *Crítica de la razón pura* la fuente de las ideas de Schopenhauer. Ciertamente que la tesis de que "el mundo es mi representación" puede sugerir aquel nexo, pero eso pertenece a la etapa preparatoria del pesimista alemán.

Continúa Perojo con una exposición sintética del kantismo para indicar en seguida el punto de donde parte Schopenhauer. Este (dice) considera el mundo bajo dos aspectos: como *representación*, donde no hay más que fenómenos y leyes generales; y como *voluntad*, donde se alcanza ya la naturaleza esencial de su realidad.

Refiérese a dos escuelas: la idealista, con su elaboración

del conocimiento, y la pesimista, con su problema del dolor. La solución búdica de esto último cala en Schopenhauer: ahogar el deseo, los apetitos de la voluntad. *Samsara*,¹ que supone la inmortalidad del egoísmo y, por lo tanto, del dolor, queda condenado.

Perojo observa que en todo esto nos hallamos en una atmósfera donde el mal y el dolor no son meros accidentes, sino que tienen sustantividad propia. Y dice: "No es tampoco el llanto de un cerebro enfermo y misantrópico, sino la expresión de toda una faz del espíritu humano", relacionando esto con el pesimismo de la literatura.

Señala que Schopenhauer nos da como fundamento primario de toda la realidad la voluntad de vivir (*Der Wille zum Leben*), por lo cual la voluntad se vale de todo, en lo oscuro de sus operaciones: nutrición reproducción...

Luego enjuicia de este modo: "El Pesimismo y el Budismo son incompatibles con nuestra vida actual, del mismo modo que lo son la voluntad vital de Schopenhauer; son entre sí anacrónicos y contradictorios; pero su aparición en la actualidad merece una gran atención, no sólo por su valor filosófico, sino porque realmente manifiesta, como al principio hemos dicho, toda una faz del corazón humano; y sólo el exclusivismo de sus partidarios, cuando nos lo presentan como el único contenido de la Realidad toda, nos arranca las protestas, que en otro sentido formularíamos también a los que nos presentaran al Optimismo como única verdad de la vida real."

Distingue Perojo entre la voluntad de Fichte y la de Schopenhauer. Para el primero consiste en la decisión individual, fuente de realizaciones en lo histórico y en el ámbito de cada sujeto, mientras que para el segundo la voluntad en cada individuo es expresión metafísica de la Voluntad primaria, cósmica, rectora de toda realidad. Además, en Fichte, esa voluntad dirige y salva, en tanto que Schopenhauer la contempla

¹ En los estudios de los últimos años se precisa y aclara la significación de *Samsara* y de otros términos del pensamiento indio. Ver *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie indienne*, por Paul Masson-Oursel (París, 1923); *Philosophy, East and West*, por C. A. Moore (Princeton University, 1944), y la magistral obra de S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. I, en muchos lugares.

como raíz de males y de esclavitud. Es imprescindible aquí el texto de Perojo: "En Schopenhauer esa voluntad es una fatalidad con la cual hay que concluir, y su ideal ético es su destrucción, mientras que Fichte, por ejemplo, podría lógicamente decir: "Sólo en el Querer se percibe el ser racional, inmediatamente."

Aparecen reseñas de mucho interés, como la de "La Antropología y el Naturalismo contemporáneos en Alemania", sobre Haeckel, Peschel, Jüger, Helwald, donde se trata también de Darwin y Huxley. (Tomo iv de la *Revista europea*.)

En el mismo volumen, "Objeto de la Filosofía en nuestros tiempos", recuerda la época en que la Filosofía lo comprendía todo y el proceso por el cual nacen y van caracterizándose la Física, las Matemáticas, otras ciencias. Nota cómo la Metafísica va cediendo lugar a la Física, la Alquimia a la Química, la Astrología a la Astronomía. El trabajo contiene, como se ve, elementos propios de divulgación, pero a la vez páginas de cierta densidad, como la siguiente:

"Kant dió objeto a la Filosofía al reconocer que era necesario hubiera una conciencia que a su vez explicara la efectividad de las otras ciencias. El objeto de esa ciencia debían ser las mismas ciencias, la Física, las Matemáticas, la Experiencia. Estas ciencias particulares explicaban los objetos que les pertenecían, sin explicar y estudiar la explicación que ellas mismas daban. El objeto de la Filosofía dejó de ser, como antes, una explicación de las cosas, y fué una explicación del conocimiento de las cosas. El objeto de la experiencia eran las cosas; el objeto de la Filosofía fué la misma experiencia. La Filosofía tuvo con Kant un verdadero objeto; por eso empezó a ser ciencia. Este es uno de los grandes pasos dados por Kant."

Consigna la actitud dogmática de los filósofos, antes de Kant, en cuanto suponían la posibilidad del conocimiento, y el hecho de que la filosofía crítica de Kant hace objeto de ella al propio conocimiento, el cual había sido o metafísico o experimental, pero siempre dogmático.

El ensayo en que me detengo trata —lo hemos visto— del objeto de la Filosofía. Perojo muestra cómo penetra en todas las esferas de la cultura: en la Teología, para dar fundamento

a la emoción religiosa; en las ciencias sociales, para determinar los principios rectores de las sociedades; en la Historia, para hallarle explicación interna; en la Lingüística, nacida de la Filología, para esclarecer el origen de las leyes del lenguaje.

Además, en casi todas las ciencias naturales encontramos problemas filosóficos. De la teoría mecánica del calor, por ejemplo, se ha derivado la cuestión de si el Universo tendrá o no un fin postrero. El principio de la indestructibilidad de la fuerza se ha aplicado a los organismos vivos, animados. La doctrina de la evolución orgánica plantea de nuevo el origen de la vida. Y los conceptos de causalidad y finalidad, tan filosóficos en sí, y tan ligados a la ciencia de la naturaleza.

Llama la atención acerca de la tendencia monista, generada por el idealismo alemán, al cual atribuye también, como servicio, el haber reunido todos los campos de la vida espiritual, el Estado y la Sociedad, la Historia y el Arte, en la Idea del progreso necesario e inmanente.

Cree que la Filosofía abandona los sistemas del Idealismo germánico porque las ciencias los han superado y no porque sólo contengan errores.

Trata del carácter propedéutico de la Crítica de Kant, y aprecia el neokantismo en estas líneas: "Podemos decir que volvemos a Kant realizando un progreso. No retrocedemos a él; le hemos encontrado en nuestro camino."

Cree, con Gruppe, que han concluido los sistemas y empieza la Filosofía, pues en ésta el sistema es la infancia y la libre investigación la virilidad.

Refiere la anécdota de Pitágoras sobre las ferias en Grecia: unos (entre los concurrentes) van en busca de gloria, aspirando a premios; otros buscan utilidad, negocio; otros, en fin, asisten sólo para ver o contemplar. Así hay hombres en el mundo, cuyo interés consiste en examinar la naturaleza de las cosas. Son los filósofos.

En el tomo I de la *Revista contemporánea* aparece el artículo "Haeckel juzgado por Hartmann", de Perojo, y en el VIII su réplica a Menéndez y Pelayo titulada "La ciencia española".

Esta polémica data de 1877. Perojo relata sus orígenes. Menéndez y Pelayo, muy joven, de 21 años a la sazón, se

dedicaba a dirigir cartas "desde su provincia", con ánimo de controversia. El fundador y director de la *Revista contemporánea* menciona a Salmerón, Revilla, Azcárate, Montoro y Giner, como componentes del grupo directa o indirectamente provocado por el polígrafo español, cuyo saber era ya sorprendente. Y desde luego él, Perojo, como animador principal de la publicación.

Revilla contestó en el número 17 de la *Revista contemporánea*, y D. Alejandro Pidal y Mon, en dos artículos laudatorios sobre Menéndez y Pelayo, ataca a Perojo y a otros. Aquellas cartas de D. Marcelino dieron origen a su obra posterior, *La ciencia española*, trabajo muy discutido.

Lo que se propuso demostrar Perojo fué lo siguiente:

Primero: que no existe una escuela filosófica que propiamente pueda llamarse española. Segundo: que la Inquisición paralizó todo el movimiento científico en España.

El impugnador de Menéndez y Pelayo se fija al comienzo en algunas notas de la Filosofía moderna, empírica con Bacon, metafísica con Descartes, pero siempre atenta al conocimiento de las cosas y extraña al principio de autoridad. Rápidas caracterizaciones de Locke, Hobbes. Berkeley.

Menéndez y Pelayo apoya su tesis en Lulo, Suárez, Gómez Pereira, Fox Morcillo... Niega Perojo que formaran escuela, y observa que el joven erudito omite a Raimundo Sabonde, más original, de filiación agustiniana y tomista. Cita su *Theologia naturalis, sive liber creaturarum*. Deventer, 1483.

Acuden a Vives, invocan el *vivismo*, dice Perojo, y confunden las especies. Reputa al notable valenciano como "el más agudo de nuestros pensadores" y distingue en él dos períodos, escolástico el primero y antiescolástico, neoplatónico, el segundo.¹ Lo estima como un precursor del libre examen. Niega que sea precedente histórico de Bacon.

En esto último no parece que estuvo Perojo en lo cierto. Investigaciones posteriores nos dicen con Bonilla: "Así Vives, precursor de Bacon por sus doctrinas acerca de la inducción

¹ Bonilla, refiriéndose principalmente a los tres libros *De prima philosophia*, de Vives, lo sitúa entre los aristotélicos. Interesan mucho las notas de anticipación kantiana que observa en Vives el autor de *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*. Ver t. II en la edición de Madrid, 1929.

y de la experiencia, por su crítica del principio de autoridad y de los demás obstáculos que al progreso de las disciplinas se oponían, por su teoría sobre el valor de los sentidos como primera fuente de nuestros conocimientos; precursor de Descartes por aquella valiente profesión de independencia teosófica formulada en el prefacio de los libros *De disciplinis*; precursor de Kant por sus afirmaciones acerca de la distinción entre la razón *especulativa* y la razón *práctica*, la razón y el entendimiento, el fenómeno y la esencialidad, y por su pensamiento respecto de aquellas formas *a priori* que califica de *anticipationes seu informationes naturales*, lo es muy particularmente de la escuela escocesa por el delicado análisis psicológico desarrollado en los libros *De anima et vita...*"¹

Todavía puntualiza Bonilla mucho más en lo tocante a las anticipaciones de Vives con respecto a Bacon.²

Sin embargo, Windelband, que de seguro no estudió tanto a Vives como el distinguido filólogo, discípulo de Menéndez y Pelayo, pero que leyó en el original, por lo menos *De disciplinis*, concede mucho menos a la prioridad de Vives en punto a lo experimental. "He speaks of experiment, but without any very deep insight into its nature."³

Perojo se enardece en algunos momentos de su extenso escrito sobre la ciencia española (pp. 325-364 del tomo VIII de la *Revista contemporánea*), y escribe párrafos como éste, que debo trasladar.

"¡Oh Vives, ilustre pensador! Tú, que al soplo del Renacimiento en París y Londres, fuiste de los primeros que chasquearon el látigo vengador de la razón en el rostro de los antecesores del moderno ultramontanismo; Tú, que con Charron y Gassendi minaste los cimientos de la autoridad ¿qué pensarías, si resucitaras, al ver cómo se erige tu nombre en baluarte de la intolerancia, y cómo se te llama maestro sin igual, al par que engendrador de cosas tan opuestas y contrarias? ¿Qué diría Gassendi, después de aquellas frases del prólogo de su obra, si viera que aquel Vives, que le inculcó

¹ *Ob. cit.*, t. II, p. 246.

² *Ibid.*, pp. 333-335.

³ *A History of Philosophy* (2ª ed., 1935), p. 376.

el principio de que *para pensar* es preciso *no temer*, es hoy bandera de los que él tanto temía?"

Puede ser que Perojo negara demasiado los antecedentes *vivistas* en cuanto a los *métodos* que preconizó Bacon, cuando en otro terreno, según acabamos de ver, se adhiere con fervor a la actitud intelectual de Vives. Puede ser, también, que Bonilla afirme demasiado en los puntos coincidentes de Vives y Bacon, con precedencia del humanista y filósofo español. Lo que no alcanzo a ver es de dónde saca Perojo el neoplatonismo de Vives. Precisamente con esa atribución que le hace le niega actitud experimentalista. Visto así el caso, el razonamiento está bien hecho. Pero no sé en qué se funda para calificar de neoplatónico a Vives. ¿Qué neoplatonismo puede haber en un pensador que se adhiere en mucho a Aristóteles, que se manifiesta en contra del *realismo* de los universales y que si hemos de aceptar la aseveración de Bonilla fija, algunos años antes de 1620, muy cardinales principios que aparecieron en el *Novum Organum scientiarum*?

Influencias platónicas en la Etica sí se le han señalado. Pero la cuestión no entra sino incidentalmente y con ocasión de Perojo en este capítulo.

La tesis del pensador cubano que fundó en España la *Revista contemporánea* es, en lo concerniente a la ciencia española, que ésta fué abatida por el influjo de la Inquisición. Reseña las vicisitudes de la Astronomía, las Matemáticas, la Física. . . en España.

Pidal, que se adhirió a la tesis de Menéndez y Pelayo, habla del senequismo, el isidorianismo, el averroísmo, el lulismo, el vivismo, aunque piensa que por sobre todos esos movimientos está la escolástica española.

La erudición de Perojo y su animada dialéctica son notas salientes en la referida impugnación. Además importan las páginas del principio en que, siguiendo su tendencia, traza el cuadro de ideas centrales en el pensamiento moderno. Aclarar direcciones filosóficas y caracterizar figuras son notas propias de Perojo en sus escritos. Lo consigue con mayor o menor acierto. Creo que airosamente las más de las veces, sin que le falten momentos de aportación personal. . . A su

regreso de Heidelberg estaba extensamente familiarizado con casi todo el ambiente filosófico de Europa.

Algo más de su texto, relacionado con la cultura española: "La Filosofía, las Matemáticas, la Astronomía, las ciencias todas, en una palabra, tienen una vida análoga en nuestra historia. Comienzan en época más remota; los árabes las impulsan extraordinariamente; se introducen por ello en la cultura castellana, que las mantiene en gran elevación, siendo España en las más de ellas la que marcha a la cabeza de los demás pueblos, hasta que las persecuciones de la Inquisición van ahogando toda la iniciativa, toda la espontaneidad de nuestro carácter, requisito indispensable para el progreso y adelantamiento de las ciencias."

Y agrega que los señores Pidal, Laverde y Menéndez (nombra así a D. Marcelino) tratan de negar esos hechos. Por lo cual cree que la mejor réplica es mostrarles el aliento intelectual de España antes de la Inquisición y durante ella.

Perojo traduce la *Vida de Kant*, que escribió Kuno Fischer, y la publica en varios números de la *Revista contemporánea*. (Véase el t. I.) Ese trabajo aparece más tarde (1883) como introducción a la *Crítica de la razón pura*, que vierte Perojo al español y reimprime Francisco Romero en 1938, con un prólogo muy sustantivo ("Nota a esta edición.").

Alaba el profesor argentino la tarea de Perojo, realizada, salvo detalles, con acierto, y apunta bien las modalidades del hombre. "Al emprender esta versión, José del Perojo no se aplicaba a una mera función de traductor profesional u ocasional, ni buscaba llenar sus ocios con una ocupación agradable y fácil. Tenía el eminente cubano pasta de civilizador, y en su vida se alternaron las tareas del pensador, del periodista, del iniciador, del político."

Tanto la traducción de Kant como los escritos filosóficos que publicó en la *Revista europea* y en la *Revista contemporánea* sitúan a Perojo en el movimiento neokantiano, del cual se penetró en Alemania. Esa era, cabalmente, una solución de continuidad en nuestros movimientos cubanos: el neokantismo no tuvo sitio en Cuba, y Perojo lo representa con dignidad en España.

¿Qué más? Los estudiosos de la obra de España en América, problema de creciente interés, deben leer el libro *Cuestiones coloniales*, de José del Perojo. Es un estudio fuerte, meditado, propio de un especialista. La tesis del libro la sostuvo en el Congreso Colonial Internacional que se efectuó en Amsterdam en 1883.

Basten unas líneas para tener idea de su postura en un asunto debatido hasta hoy entre los americanistas. Estudió científicamente el fenómeno de la colonización en la Historia; trata de las Leyes de Indias y de la realidad colonial española.

Cree que es gravísimo error pensar que la independencia de las colonias prueba la incapacidad colonizadora de la Metrópoli. Lo contrario es lo cierto (asevera), pues esos pueblos pudieron a la sombra de España prepararse para demandar la independencia. El punto, como se ve, no nos convence así, sin más.

“Si nuestro sistema colonial —dice— se hubiera mantenido siempre dentro del espíritu de nuestras leyes de Indias, conservando por consecuencia su carácter puramente español, no sé yo, ni nadie puede saberlo, cómo y cuándo aquellas antiguas colonias se hubieran rebelado.”

En la cuestión cubana propugnó lo que denominaban *identificación* de la colonia con la Madre Patria. Que Cuba fuera España misma, no española. Reconoce “las arbitrariedades, los monopolios, los abusos, la inmoralidad en la administración y el absolutismo en la política”. Cree que “el pueblo cubano es eminentemente culto, que se halla en un estado de civilización igual, sino superior al pueblo de la Península”.

Eso, dicho así, llanamente, del *pueblo*, es inexacto, al menos con respecto a Cuba. Si atribuía superior cultura a nuestras minorías dirigentes, las que tuvimos durante todo el siglo XIX, estaba en lo cierto.

El libro se detiene mucho en materias económicas; nos deja una impresión de honradez intelectual y de familiaridad con la bibliografía de esa línea de estudios.

XIII

RAFAEL MONTORO

LAS POSTRIMERÍAS del gran Partido Autonomista cubano se desvanecieron al contacto —insostenible— de la Revolución de 1895. Fué Montoro el vocero por excelencia de aquella respetable tendencia política que luchó denodadamente en el Congreso español por obtener las reformas de su programa de régimen autonómico para el país.

La vida de D. Rafael fué larga (1852-1933), y en el período de mayor fecundidad para nuestra vida pública, lo que sobresale es el orador. Lo fué en el Ateneo de Madrid, siendo muy mozo; después, a su regreso a Cuba, antes de los treinta años, empezó con el selecto grupo de aquel Partido (liberal primero, autonomista al fin) la intensa prédica de más de tres lustros. Al comienzo de la República se encontró un tanto desorientado. Había triunfado el separatismo, que él nunca defendió. Pero el país contó con él y con D. Eliseo Giberga en la nueva organización de las cosas. Su actividad oratoria tuvo todavía oportunidades en esa etapa final de su vida, si bien en piezas académicas, sin que produjera un solo discurso político del vigor y la belleza que admiramos en algunas oraciones de sus años áureos.

No es de este lugar la apreciación de su oratoria. En Cuba se le escuchó casi religiosamente. En España con respeto y a veces con asombro, en los días mismos de Castelar.

Juan J. Remos estima bien sus modalidades cuando escribe: "Influyó mucho su estancia en España para formar su escuela oratoria, pues logró una dialéctica robusta y rápida, verbo correcto y rico, habilidad para la polémica; pero su seria preparación filosófica, su conocimiento a la vez de los grandes oradores ingleses, neutralizaron esa influencia en cuanto al exceso de imaginación y al pronunciamiento de la cadencia, así como a lo exuberante, todo ello tan típico de la oratoria española, manifestándose, en cambio, con una ponderación, una sobriedad en la fantasía, un gusto depurado y

una diafanidad en el pensamiento y en la expresión tales, que hacen su técnica muy personal, convirtiéndose en orientador y guía de los muchos que trataron de seguir lo que bien puede llamarse la escuela de Montoro.”¹

La consistencia ideológica de buen número de sus discursos y escritos diversos se debe a la cultura filosófica, no porque la vierta en forma didáctica, procedimiento impropio de la oratoria política, sino porque la diluye sabiamente en nociones que va diseminando acerca del curso de la Historia, o del sentido de la existencia, o del poder de las ideas. Es a modo de discreta coloración que tiñe, sin embargo, pasajes enteros y trasmuta la severa exposición en notas de singular valor estético.

Claro que sus aptitudes naturales (en lo físico y en lo mental) era de excepción; pero la eficacia de la palabra pública en Montoro se explica, en gran parte, por la variedad y extensión de su saber, formado a la luz de fuertes disciplinas: Historia, Filosofía, Literatura, Derecho, Economía... , sin lo cual no hay talento que haga milagros.

La dedicación filosófica de Montoro duró pocos años, principalmente los que pasó al lado de José del Perojo, en España. Después, la política lo desvió de esos estudios. No digo que los desatendiera por completo, mas fueron cediendo el sitio central a las urgencias del tiempo.

No lo incluyo como filósofo, ni como profesor de Filosofía, ni aun como constante cultivador de esa rama del conocimiento. Lo incluyo por su vinculación con Perojo, por el saber que articuló en Filosofía, por algunos escritos, según hemos de ver, y señaladamente, porque tuvo credos definidos, no en cuanto a originalidad, que no pretendió, sino en su adhesión a determinadas doctrinas.

En el tomo v de la *Revista europea* (1875) escribe Montoro sobre el “panenteísmo”, con motivo de una polémica. El extenso artículo tiene de reseña y de comentario propio.

No es krausista, y más de una vez lo declara; pero se apresura a reconocer la elevación espiritual y moral donde la

¹ *Historia de la Literatura Cubana* (1945), t. II, pp. 524-525.

descubre, aunque sea en doctrina que él rechaza. Lo vemos con motivo del krausismo. En el caso de Varona nos impresionará igual disposición, bastante rara en nuestros días, sobre todo en teorías que directa o indirectamente se relacionen con el Estado, su estructura y sus fines. Vamos adquiriendo cierta incivilidad, una ineptitud para la simpatía hacia credos que no aceptamos en conjunto, pero poseen elementos de universal bondad y belleza. En eso Montoro es un maestro. No se aferra a idearios que sean como *bloques*, sino que nota y alaba en doctrinas adversas sus nobles contenidos. Digan ahora a muchos *liberales* (en el sentido clásico del término) que no condenen en redondo el comunismo. Digan también a muchos comunistas que en la tradición del Individualismo hay contenidos útiles y respetables. Dígase, en fin, a un tradicionalista cerrado que Rusia tiene su papel innegable en el mundo, y lloverán necedades. Quieren unos adherirse, tercos, a los cuadros ideológicos del pasado, y otros pretenden cancelar por entero la Historia hasta ayer mismo.

Me lleva Montoro a estas reflexiones porque vivió redimido de exclusivismos en Filosofía y en Política, no obstante haber mantenido en una y en otra credos bien definidos. No se me oculta que sus años de mejor actividad, si bien eran ya de síntomas alteradores en Europa, conservaban cierta aparente estabilidad, lo cual parece propicio para el ánimo ponderado, que *comprende*. Hoy, en cambio, vivimos tiempos de transición clara, cuando la postura radical de unos y la conservadora de otros son a modo de credos funcionales inevitables, que dejan poca zona a la gente ecuánime, ni deslumbradora por las novedades, ni adherida a regímenes desacreditados que, cuando menos, necesitan reorientarse.

La cosa de actitud radica en tres factores: la cultura individual, la época y los temperamentos. Una mentalidad formada por diversidad de disciplinas (es el caso de Montoro) no tiende, por lo común, al exclusivismo. En cuanto a la época, ya eso es nota general, y la nuestra es de idearios tajantes. El temperamento, en fin, decide mucho con sus propensiones. Si privara él solo, sin otras influencias, diríamos que unos son congénitamente afirmativos, de predio único, y otros acomodatícios por sistema.

El exclusivismo limita en extremo los intereses, en lo intelectual, y hace descender la escala emotiva en lo moral humano. Montoro, aunque sin ser separatista en la política cubana, representó un movimiento avanzado (el de la Autonomía), fué, esencialmente, un hombre de derecha. Por eso me fijo tanto en su disposición ideológica de conjunto, comprensiva, sensible a las virtudes que veía lucir en campo opuesto, lo cual no es frecuente en espíritus de esa filiación.

No significa todo esto mera tolerancia. En concreto es, por una parte, capacidad para discernir valores humanos loables, mezclados con una doctrina que no aceptamos; y por otra, suficiente honradez para declararlo.

Pero estábamos en lo del panenteísmo. Veamos si positivamente hay en la mentalidad y en los escritos de Montoro "la más abundante savia filosófica" que vió Varona en ellos. En lo que transcribo se distingue bien lo reseñado por Montoro y lo de criterio personal suyo.

"El panenteísmo ha logrado resolver el problema, y lo ha resuelto con una noción de las esencias que nos capacita para afirmar que todo es Dios, bajo Dios y mediante Dios. La misma palabra nos lo dice pan-en-teísmo. Esto es lo que cree y sostiene el Sr. Canalejas."

Se refiere a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, "ese monumento de genio y desaber". La frase podrían utilizarla los que han sostenido recientemente la filiación hegeliana de Montoro, contra la tesis que niega ese nexo, según se verá. Cita y maneja además la *Lógica* de Hegel en la traducción española que circulaba por 1875.

Menciona el movimiento idealista alemán, y escribe: "A Hegel le corresponde principalmente esta gloria, a pesar de la injusticia con que se le trata." Cita como obra en boga *The Philosophy of History in France and Germany*, de Flint. También a Erdmann y lo llama "ilustre historiador de nuestra Filosofía".

Sobre el krausismo: "Sin ser krausista ni notar en mí nada que a serlo me incline, me apresuro a reconocer que hay pureza, rectitud y elevación grandísima en ese enseñanza."

En Krause alaba más al hombre que al pensador, cuya

fuerza fija en esfera limitada. Califica de "valiosísimo trozo de oratoria académica" el discurso inaugural de Sanz del Río, en el curso de 1857.

Sostenían algunos que ningún krausista escribía bien. Observa Montoro a ese respecto que Ahrens y Tiberghien son escritores notables.

Fíjase en la desconexión filosófica con que tropezó Sanz del Río cuando quiso difundir en España el sistema de Krause. "Llegaba a un país en que el movimiento filosófico casi no existía." De modo que le faltaba a esa doctrina la condición existente siempre en Alemania: que lo anterior haya sido difundido y agotado, además del nexo para la continuidad. Eso es lo que nota Montoro, y agrega que el krausismo ha sido mero incidente en la filosofía alemana. Alude, en fin, a las direcciones del momento: neokantismo, ciencias particulares y neoescolástica.

Los apuntes críticos de Montoro sobre *El movimiento intelectual en Alemania*, libro que publicó Perojo en 1875, se hallan en el ya citado tomo v de la *Revista europea*.

Recuerda allí los primeros contactos de la cultura latina moderna con la germánica, y dice: "Una mujer ilustre, un filósofo ecléctico y un célebre jurisconsulto, Madame de Staël, Cousin y Lermínier, figuran en primera línea, entre los que pusieron al espíritu latino en fecunda comunicación con el espíritu germánico." Se refiere a la labor de traductores y expositores e indica sumariamente las direcciones de la cultura que se estudiaron: el idealismo filosófico, los historiadores de la filosofía, el movimiento romántico, el hegelianismo, Hartmann, Schopenhauer, Haeckel, Moleschot, Buchner. ...

Presenta a Perojo como discípulo de Kuno Fischer en Heidelberg. "No es su discípulo en el estricto sentido de la palabra; pero no puede negarse que es muy grande la influencia del célebre hegeliano, llevado por su disidencia a visible alianza con el kantismo, sobre nuestro joven neokantiano." Agrega que la unidad del libro radica en el neokantismo del autor, lo cual, por mi parte, he comprobado al leer esos escritos, que sin secuencia de capítulos forman un todo orgánico.

Califica a Hegel como el filósofo más grande y esclare-

cido de los tiempos modernos. No está de acuerdo con la vuelta a Kant, y expone en notas muy generales la doctrina de la *Crítica de la razón pura*. Cree que el mejor ensayo del referido libro de Perojo es el que trata de Schopenhauer.

Como que Montoro no dejó libros en Filosofía, hay necesidad de acudir a algunos artículos y a trozos de oraciones académicas para notar la congruencia de sus ideas —rasgo suyo— a través de períodos diversos de su vida.

Lo apuntado hasta aquí por ese medio, pertenece a la juventud. El elogio de D. Antonio Bachiller y Morales es una pieza de 1889, fecha en que nuestro orador, político y pensador, se acercaba a los 40 años. Encontramos allí páginas de interés por la certera caracterización de la filosofía del siglo XVIII en Francia y del krausismo. Son pasajes ejemplares por la diáfana articulación de las ideas y por la perfección formal. Además, confirman en algo lo ya dicho: la capacidad intelectual y moral de Montoro para elogiar puntos de doctrinas las cuales en conjunto no acepta.

“Este ideal de perfección, sucesivo, con todas sus deficiencias y con todas sus grandezas, según lo explicaba Strauss en su admirable estudio sobre Voltaire, es la clave de la filosofía que hizo la Revolución; y tal como es, palpita en todos los escritos de aquel tiempo, con sus generosas alusiones del progreso indefinido, de la bondad natural de los hombres, tan maltratada hoy por vuestros colegas de la Antropología criminalista, de la virtud y eficacia ejemplares de la instrucción pública; con su deísmo consolador y generoso, digna coronación de una doctrina engrandecida por la creencia de que todo el universo se consagra al bien y a la dicha del linaje humano.”

Repare el lector en la economía interna —ideológica—, en la seguridad crítica y en el estilo del siguiente párrafo. Si escribieran así algunos tratadistas harían amables estos estudios.

“Y no se diga, con las *Lecciones de Derecho Natural* de nuestro Bachiller a la vista, que su dogma fué el de Krause. La prueba de que su adhesión al racionalismo armónico de este filósofo fué muy condicional y apenas traspasó los límites de su doctrina del Derecho, popularizada por Ahrens, hállese, a mi ver, en el hecho de que Bachiller, aun en esas meri-

torias lecciones, prescindió casi por completo de la metafísica, fundamento esencialísimo y constante presuposición de todos los cursos de Krause. Aún tengo para mí que esta intrincada metafísica del pensador alemán, Bachiller no la conoció del todo, ni quiso conocerla a fondo jamás, por lo mucho que contradecía todos los hábitos de su inteligencia. No hubo más sino que por ciertas afirmaciones sobre Dios, sobre el ideal de la humanidad, sobre el progreso, sobre la justicia, sobre la moral, el racionalismo armónico coincide abiertamente con el grandioso y deslumbrante optimismo de los filósofos que en víspera de la Revolución francesa trazaban las magníficas perspectivas a cuya imposible realización lanzóse en acceso de fiebre heroica y creadora la Europa entusiasmada, mientras un pueblo nuevo las comprendía y adaptaba mejor a la realidad en las tierras vírgenes de un continente maravilloso. Pero de esa coincidencia, por la luz que arrojaba sobre ciertos problemas jurídicos, no pasó nunca Bachiller. Contarle entre los adeptos de Krause sería tan caprichoso como clasificar entre los kantianos a ciertos positivistas contemporáneos que rechazan casi toda la obra del filósofo de Königsberg, menos la *Crítica de la razón pura*.

El artículo que dedicó Montoro a los *Estudios literarios y filosóficos* (la Habana, 1883), data del mismo año en que aparece dicho libro. Se publicó en el periódico *El Triunfo* y se incluyó después (1894) en los *Discursos*, editados en Filadelfia. Es un trabajo muy indicador también de los rasgos que he señalado en D. Rafael.

Se detiene más en los escritos literarios que en los filosóficos de la mencionada obra de Varona, por cierto con tanta erudición como la de éste, y hasta más, en alguna parte.

Eran de credos antagónicos, salvo en cierto cuadro mínimo de ideas éticas que parecen de universal aceptación, al menos para la hechura occidental. Sin embargo, Montoro no rehuye apreciar el servicio filosófico de Varona.

Se fija primero en lo que busca centralmente un filósofo, y en el tipo de crítica que los filósofos hacen. Sustancia esos dos puntos en esta forma: "Los filósofos se preocupan con lo general y lo universal mucho más que con lo particular.

En esto no ven las más veces sino una determinación de ese universal, al que persiguen sin descanso y sin temor, como que del hallazgo depende al cabo la averiguación de las supremas leyes con que se gobierna el mundo. Así en la crítica de los filósofos hay que buscar la poderosa luz que baña un inmenso horizonte y no el tímido resplandor con el que el erudito, con la linterna sorda de su diligente rebusca, alcanza, por fin, los detalles y mil particularidades de una obra cualquiera, sin perdonar las faltas de ortografía ni los deslices tipográficos; sin olvidar la más imperfecta edición ni el más ocioso comentario."

En el final del artículo aprecia la parte filosófica del libro. Nos llama la atención la insistencia con que se fija en los méritos de un filósofo cuya lección en general no lo convence. Declara esto último y reafirma sus alabanzas.

Júzguese esa actitud con el texto siguiente a la vista. "*Los Estudios filosóficos*, por lo mismo que se refieren a diversos asuntos, pues tratan de algunas de las más importantes cuestiones de actualidad en Psicología, Estética, Moral y Crítica de los sistemas, requerirían uno o más artículos tan extensos como el presente para dar exacta idea de su contenido y de sus méritos: todos ellos son razonados, profundos, serios; revelan arduo y constante trabajo, al par que profunda sinceridad en las opiniones que expresan. Es difícil elegir entre los mismos porque todos están igualmente meditados. El Sr. Varona tiene en filosofía una significación bastante conocida para que sea necesario detenerse a señalarla. Sin estar sometido a ninguna escuela, puede considerársele como un pensador independiente, consagrado a difundir el nuevo método de la escuela experimentalista de Inglaterra, que tiene por corifeos a Spencer, a Bain, a Mill, Lewis y Huxley. El juicio que de esta escuela se forma ha de alcanzar seguramente a los trabajos del Sr. Varona. Pero tiene harta originalidad en no pocos lugares para que no merezcan siempre un estudio especial y desapasionado. Así es que *no creyendo, como no cree el que esto escribe, en las excelencias de tal filosofía*, es lícito afirmar que la obra científica del Sr. Varona constituye uno de los más sistemáticos esfuerzos dados a luz en Cuba, honrando por más de un concepto al país que cuenta al joven filósofo entre sus mejores y más laboriosos hijos."

He subrayado la declaración filosófica de Montoro. Ese criterio lo mantuvo siempre, según se advierte en la cronología de sus trabajos.

Lo transcrito acerca de la obra de Varona lo publicó en 1894. En 1896 sintetiza y comenta una disertación de Brunetière sobre el renacimiento del idealismo, y allí reaparece igual doctrina, tanto que le hubiera servido para refutar a Varona. Escribe, en efecto: "El idealismo, así entendido, descansa además en la convicción de que si el conocimiento experimental es una de las funciones del espíritu, no es la sola ni la más importante, pues hay en el mundo cosas que no pueden alcanzar ni percibir nuestros sentidos. Y descansa, por último, este idealismo, en la íntima persuasión, en la indestructible creencia de que detrás del escenario en que se representa el drama de la historia y se ostenta el espectáculo de la naturaleza, se oculta una causa invisible, un misterioso autor —*Deus absconditus*— que ha determinado con anterioridad la acción y sus peripecias."

Este artículo es una reseña en la que sigue la conferencia de Brunetière; pero en su adhesión a la tesis del profesor francés, declara Montoro sus ideas. Además, aprovecha el artículo para subrayar determinadas especies filosóficas. Pueden entresacarse varios pasajes indicadores, como éste: "Reconócese, así, la existencia de cuestiones fundamentales que no pueden ser desestimadas, que no resuelven, ni resolverán jamás, la Física, la Química, la Historia Natural, la exégesis ni la Filología."

En el mismo año en que empieza la República, 1902, compone Montoro sus *Principios de Moral e Instrucción Cívica*, que interesan para el estudio del escritor y el pensador.

El escritor, por cierto, revela allí una característica más rara que común. Siendo como era un gran orador, con las propensiones propias del género a la rotundidad y otras notas del estilo oratorio, el autor escribe un libro que es modelo de prosa didáctica. Muy pocos entre nuestros escritores de obras didácticas igualan la elocución, el plan, la ordenación lógica de ese texto, muy usado en Cuba hasta hace algunos años. Hoy es difícil hallar ejemplares.

La parte destinada a Moral corrobora la posición filosófica del autor a la vez que ejemplifica su amplio espíritu, al utilizar a Sanz del Río en *El Ideal de la Humanidad*, a Spencer en los *Principles of Ethics*, a Varona en su *Fundamento de la Moral*, o sea que se vale de autores cuya filosofía no sigue. Montoro, en efecto, no es krausista, ni agnóstico, ni positivista al modo de Varona ni al de nadie. Y no puede argüirse, por ejemplo, que los utiliza para refutarlos, pues los párrafos que transcribe los ha escogido como doctrina que él acepta y preconiza.

Claro que, por otra parte, apoya su dirección espiritualista en autores como Franck. En sus notas bibliográficas figura también *La Morale* de Duprat.

Acoge y acentúa el viejo criterio de la existencia del libre albedrío, con los argumentos conocidos. Define (más bien describe) las pasiones distinguiendo virtudes y vicios. En realidad el tratadito, que ocupa la primera parte y la más breve del libro, se decide por cauce normativo, después de algunas consideraciones en que no hay intento de profundidad. La obra (382 páginas) trata con más detenimiento las teorías políticas y la constitución cubana. No hay para qué decir que Montoro se adhiere a los principios democráticos y a la práctica parlamentaria. El libro está prologado por Varona, con sincero elogio. Una vez más los dos cubanos, que apenas compartían credos filosóficos, se comprenden y alaban en las puras motivaciones humanas, lección más valiosa quizá que todo lo que enseñaron desde sus respectivas posturas de pensadores.

En 1911 pronunció el elogio del Padre Varela, por encargo de la Sociedad Económica, con ocasión de haberse trasladado a Cuba los restos del insigne sacerdote. Varona habló en la Universidad con igual motivo. Me parece más bello, por la estructura general y la armonía de las partes, el discurso de Montoro.

Insiste en afirmar la ortodoxia del reformador, y a veces diríase que teme a la posición adoptada por Varela. Dice, por ejemplo: "Mas no por haber sido esa la dirección evidente de su pensamiento, puede considerarse a Varela, ni aun con salvedades, dentro del círculo de los librepensadores."

Sin embargo, sería difícil sustanciar mejor en una página la obra del profesor del Seminario. Me refiero al trozo siguiente, que largo y todo, debo consignar: "Sea cual fuere el juicio que se forme del valor intrínseco de la filosofía de Varela, ahora que la consideramos a tan larga distancia, y ante los progresos alcanzados por todos los ramos del saber, imposible sería menoscabar su influjo salvador en la preparación de la nueva época para Cuba. Rompe con lógica vigorosa los moldes de la escolástica al uso, que reducía los estudios a un estéril aparato de fórmulas sin finalidad y sin sustancia y hace que la inteligencia de sus discípulos entre en contacto con los progresos de las ciencias positivas. Partiendo de la duda cartesiana, enséñales a no prestar su asentimiento a las imposiciones de la mal entendida autoridad de los textos y a no rendirse jamás sino a la evidencia de la verdad. Su teoría del conocimiento aparece relacionada dentro de ciertos límites con la de Locke y Condillac, y algo más tarde con la ideología de Destutt de Tracy, que tan pasajera boga alcanzaba por entonces en toda Europa, y que debió ejercer una gran influencia en algunas de sus lecciones, a juzgar por la atención que una y otra vez le significó. Penetrando con singular profundidad en el sentido de los nuevos tiempos y sus necesidades, consagróse Varela muy principalmente al estudio y difusión de las ciencias físicas. En sus *Lecciones de Filosofía*, que acaso es la principal de sus obras, y que sirvió de texto oficial por muchos años, los tomos segundo y tercero están íntegramente dedicados al *Tratado de los cuerpos o estudio del Universo*, o sea la exposición de cuanto se sabía por aquel tiempo de Física y Química elemental. A estas enseñanzas dedicóse siempre con el mayor ahinco. Refieren los contemporáneos que hacía venir los más nuevos aparatos e instrumentos, y que cuando no. los construía él mismo. Claramente comprendió que el progreso material del país, y aun el moral, no era posible ya, sin el suficiente dominio de esos estudios, que habían de comunicar tan poderoso impulso a la civilización. Emancipar las inteligencias del yugo de un formulismo estéril, de la servil sujeción a fórmulas y rutinas que carecían de sentido o que si lo tuvieron lo habían perdido, por efecto de inevitables corruptelas; estimular la juventud a pensar, a reflexionar,

desdeñando los vanos ejercicios de la memoria, prescindiendo de vacías abstracciones y aplicándose más y más al estudio y observación de la naturaleza.”

Don Rafael Montoro fué, en verdad, y en la apreciación de Chacón y Calvo, un hombre apegado a la tradición, en lo que ésta tiene de continuidad y fecundidad,¹ sin que ello le impidiera el ánimo abierto al porvenir. Verdadero polígrafo, con notorias influencias dieciochescas. Chacón afirma la filiación hegeliana del orador y filósofo, y aunque ni a él ni a Bustamante y Montoro les faltan en que fundar esa aseveración, el punto requiere detenimiento y salvedades. No me propongo esclarecer la cuestión ni menos ser árbitro en la controversia.

En el semanario *El Siglo*, números de 2, 9 y 16 de mayo de 1945 aparece un extenso ensayo de crítica filosófica del joven escritor Dr. Antonio Martínez Bello. Dicho escrito es una impugnación a la tesis de la filiación hegeliana de Montoro, según la sostiene el Dr. José María Chacón y Calvo en su reciente discurso de recepción en la Academia de la Historia. El profesor y escritor Dr. Antonio S. de Bustamante y Montoro también ha creído hallar esa filiación en su estudio del Autonomismo cubano.

Martínez Bello niega que haya en el ideario autonomista de Montoro fundamentos metafísicos, panteístas, místicos. Creo que tiene razón; pero creo a la vez que ni Bustamante ni Chacón han pretendido aseverar tanto, aunque el segundo se refiera a la metafísica de Montoro. Si de veras sostienen un hegelianismo, si no cerrado, integral, en Montoro, niego resueltamente la exactitud de ese criterio. Si se limitan a ciertos nexos ideológicos, que también los tiene Montoro con otros pensadores, nada hay que objetar.

Martínez Bello, no poco penetrante, ha estudiado el caso con más detenimiento que Bustamante y Chacón. Gasta tinta en especies obvias, porque (lo reitero) no me parece que Bustamante, cuya condición de pensador y cuya extensa cultura se lo impedirían, ni Chacón, el humanista y crítico no-

¹ Son de indispensable lectura las *Notas epilógicas* de D. José M. Chacón y Calvo en las *Obras* de Montoro, t. III de la Edición del homenaje, 1930.

table, se hayan propuesto señalar una adhesión hegeliana general en el pensamiento de Montoro.

Por otra parte, Martínez Bello, certero en otros pasajes de su estudio, no lo es en este párrafo: "A pesar de los posibles acercamientos circunstanciales o verbales de Montoro, o algunas formas expresivas del Idealismo objetivo, lo cierto es que en general predomina en el intelecto de Montoro el máximo interés por la investigación científica, objetiva, experimental." No, *lo cierto* es lo contrario, y se prueba por modo concluyente en mi examen de los artículos de Montoro sobre Varona y Brunetière, en este mismo capítulo. Lo que ocurre es que nuestro hombre —y he insistido en ello— pertenece a las naturalezas ponderadas, antiextremistas, capaces de simpatizar con una doctrina que no sea esencialmente su predilecta, siempre que descubra en ella alguna forma de eficacia.

Montoro compendia en una página (que he transcrito arriba) la obra del P. Varela, y alaba justamente el sitio que tuvieron en aquella reforma los estudios de Física y de Química: hechos, experimentos, porque significaría incultura o torpeza desconocer esos contenidos de la ciencia y sus aplicaciones. En cambio, después de justas y honradas alabanzas a los trabajos filosóficos de Varona, declara que no cree en las excelencias de esa orientación. ¿Y cuál era la filosofía de Varona? La que se atiene, sobre todo, a los hechos, a los resultados empíricos, a la observación rigurosa... a la vieja línea intelectual inglesa.

De modo que Montoro concede a lo experimental su positivo papel, pero la vertiente de su intelecto es más metafísica que empírica, sin hacer valer en esto sus credos religiosos. Fué realista en política, eso sí, como todos los que se dedicaron a estudiar la estructura colonial. De ahí que tenga afinidad mental con José A. Saco. Pero en el terreno filosófico, él se encargó de manifestar sus preferencias, que no eran a favor de las escuelas experimentales, cuya función limitada reconoció.

Soy deudor a Bustamante, a Chacón y Calvo, a Martínez Bello. Sin la discrepancia que los ha dividido no me hubiera detenido en estas últimas consideraciones. Martínez Bello, poeta, ensayista, estudioso de cuestiones estéticas, ha examina-

do el ideario de Montoro y hay pasajes certeros en su trabajo, cuyo estilo, de desigual calidad, no es allí lo mejor.

Por mi parte, no he agotado, ni con mucho, el asunto. No debía, sin embargo, omitir aquí ese episodio de nuestra crítica filosófica.¹

En la Filosofía del Derecho Montoro representa la dirección jusnaturalista, que tiene alguna tradición en Cuba. No está de más recordar sus antecedentes.

Sabido es que esa doctrina se vincula con el Liberalismo de los siglos XVIII y XIX; más aún, la Declaración de derechos francesa fué una culminación, en lo político, del Derecho Natural, cuyas raíces se encuentran entre otras fuentes, en el estoicismo de la antigüedad.

Desde luego que no expongo aquí el cuadro de notas ideológicas de esa teoría jurídica. El conocido libro de Ahrens se utilizó mucho entre nosotros, y hoy, cuando el jusnaturalismo ha sido rectificado, es fácil hallar ejemplares en nuestras bibliotecas.

Don Antonio Bachiller y Morales —nuestro bibliógrafo, americanista, jurista— publicó en 1857 sus *Elementos de Filosofía del Derecho*, que sintetizan el ideario jusnaturalista. Si se coteja dicha obra con el tratado de Ahrens, se nota la semejanza.

He manejado la edición española de Ahrens de 1874, pero hay edición anterior al texto de Bachiller. Puede ser, según lo apuntó el Dr. Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, en sustantiva conferencia sobre Bachiller; que éste tomara de otras fuentes europeas los criterios jurídicos que defiende.

El aliento racionalista, propio del Derecho Natural, y el primado de lo especulativo sobre lo empírico, laten en las lecciones de Bachiller, que se encarga a la vez de impugnar la escuela jurídica, según la cual "el derecho es el hecho".

D. Calixto Bernal, cubano bien estudiado por el Dr. Antonio Valverde, publicó *El Derecho* (Madrid, 1877), o sea a los

¹ El estudioso que lleve más adelante la indagación deberá leer el denso opúsculo *La ideología autonomista* (La Habana, 1933), de A. S. de Bustamante y Montoro.

veinte años de haber aparecido el libro de Bachiller. Se establece la continuidad de la doctrina jusnaturalista, cuya corriente llega, como veremos, hasta nuestros días.

Leemos: "Pero, ¿no hay derecho anterior a las leyes? Indudablemente lo hay; porque las leyes son de institución social, y el hombre es anterior a las sociedades legisladas."

Ya entrado nuestro siglo, publicó sus *Estudios fundamentales de Derecho* (1928) el muy distinguido jurista y profesor Dr. Pablo Desvernine. Escribe el prólogo D. Rafael Montoro. El autor y el prologuista se adhieren al jusnaturalismo. Me ciño a un párrafo de Montoro. "Pero si no ha de buscarse en la costumbre ni en la jurisprudencia, ni tampoco en la opinión de determinados autores. . . ¿dónde está el origen, dónde la fuente inagotable, el asiento de esos principios generales? El autor opina, con los grandes tratadistas a que se refiere, que esos principios radican en la razón y en la conciencia humana; que se revelan por intuición y evidencia interior a cada hombre civilizado, como norma natural de sus actos."

Y agrega Montoro: "El Positivismo, que ha pretendido en vano, y no sin notorias contradicciones, que el Dr. Desvernine advierte, desterrar todo idealismo de la esfera del Derecho, ha provocado un movimiento general en la ciencia contemporánea."

La obra de más importancia entre las que tratan el jusnaturalismo es la *Filosofía del Derecho*, en tres tomos, del Doctor Mariano Aramburo. Se editó en Nueva York, en 1924. Dedicó a dicha doctrina buen número de páginas. El autor arguye, en posición crítica, a favor del Derecho Natural.

Así lo hace también el Dr. Carlos Azcárate en *Estudios de la Filosofía del Derecho* (Habana, 1940). Interesa a ese respecto el capítulo VIII de dicho libro.

En esa materia se distingue mucho el Dr. Emilio Fernández Camus, profesor de la Universidad y autor de valiosos trabajos.

De modo que la línea del jusnaturalismo, de Bachiller a nuestros días, pasa por Montoro, quien fija en el referido prólogo al libro de Desvernine, su pensamiento, de filiación racionalista.

XIV

TEMARIO

REÚNO EN este capítulo final una serie de treinta asuntos que presento a los estudiosos —sobre todo a los jóvenes que se dediquen a la materia— para la investigación.

Algunos de los temas que propongo los trato muy sumariamente; otros en simples referencias; otros están omitidos. Los hay en este conjunto que son en sí de considerable contenido, y los hay de importancia sólo complementaria, pues su estudio puede aclarar y ampliar ciertos momentos de transición, como ocurre en los puntos 1 y 2.

De todos modos, creo que la diversidad temática del presente cuadro será de incitación para quienes estén ya orientados en Filosofía.

1

Lectura y estudio de los artículos filosóficos que aparecen en el *Papel periódico*. La indagación debe hacerse con el propósito de reconstruir el ambiente intelectual de fines del siglo XVIII, y sin perder de vista al P. José Agustín Caballero.

2

Estudio de la enseñanza escolástica que se daba en el Seminario hasta los días de la intervención del P. Varela. Se ocupa en la materia, actualmente, el P. Gustavo Amigó. Lo esencial se conoce, pero hay detalles que articularán mejor el tránsito de uno a otro clima filosófico.

3

Estudio, a modo de resumen, y situándola en los movimientos europeos de su hora, de la obra *Eléments d'Idéologie*, de Destutt de Tracy, que empezó a publicarse en 1801. La utilizó mucho el P. Varela y circuló a principios del siglo XIX entre los profesores de Filosofía. Se encuentran ejemplares hoy en bibliotecas de la Habana.

4

Los profesores argentinos Juan Crisóstomo Lafinur, Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta, en la primera mitad del siglo XIX. Véase el *Curso filosófico* de Lafinur, de 1819, editado en 1938. Interesa su semejanza con lo que por aquel año ya se había hecho en Cuba.

5

El tema del método en los trabajos filosóficos de profesores cubanos. Forma línea ideológica de notoria continuidad: Caballero, Varela, Luz, Mestre, Varona. Este estudio, ciñéndose quien lo haga al *método*, da una monografía de mucho interés.

Claro que para éste, como para cualquiera de los demás estudios que señalo, se requiere preparación filosófica. Si se trata de un joven estudiante, debe hacer el trabajo bajo dirección superior.

6

El Derecho natural en Cuba. Cabe extender y profundizar lo que apunto acerca de este aspecto de nuestra cultura. Sirve esto además para ilustrar el hecho de la vinculación de la Filosofía con otras disciplinas. Por otra parte, el *jusnaturalismo*, rectificado y todo, dista de ser doctrina desechada.

7

Las creencias religiosas de José de la Luz. Para esto hay que acudir a José Ignacio Rodríguez (con cautela), a Enrique Piñeyro y a Manuel Sanguily. No pocos aforismos expresan mucho a este respecto. Debe incluirse, por supuesto, el debatido punto de la confesión de Luz. Véanse los *Apéndices* del libro de Sanguily sobre su maestro y el primer tomo de las obras de Luz, que publicó Alfredo Zayas. Indico algo, no todo.

8

Alcance filosófico (o límites, si es que los tiene) del criterio *empírico* de José de la Luz. Son indispensables los elen-

cos: el de Carraguao, el de 1840 (que yo llamaría de San Francisco), el de *El Salvador* y otros. *La Impugnación y Cuestión de método* contienen doctrina sobre el asunto.

El joven no debe emprender esta investigación sin el conocimiento previo de lo que significan el *Naturalismo*, el *Sensualismo*, el *Positivismo* en la Filosofía moderna. Una idea clara del *empirismo* inglés ilumina el trabajo. Y después, mucho cuidado con las conclusiones sobre la posición de Luz. En esto, como en otros contenidos de su enseñanza, es difícil fijar su credo.

9

Puntos de originalidad (si en efecto los hay) en Luz. Varona aseveró esa originalidad. Me inclino a admitirla, pero en esto, prefiero que nosotros, los cubanos, nos quedemos cortos al afirmar.

10

Comprobación de los juicios de M. Sanguily en el capítulo titulado *El psicólogo*, que es el más sustantivo de la parte filosófica de su libro.

11

Estudio de la obra de John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (1690), que influye mucho en José de la Luz. Determinación de pasajes. Cotejo de textos de Luz con textos de Locke.

En la biblioteca de la Sociedad Económica hay ejemplares de principios del siglo pasado (de más de una edición). Creo que alguno perteneció a Luz, parte de cuyos libros pasó a dicha institución.

12

Las *Breves esplicaciones (sic)* de José Zacarías González del Valle. Es un folletico. Su estudio obliga al de Aristóteles. No estaría mal que con motivo de ese modesto opúsculo de José Zacarías, algún joven se dedicara a estudiar a Aristóteles. Tenemos que vivificar las tareas filosóficas en Cuba, mediante un trabajo duro. Por lo demás, los referidos apuntes sobre "Texto aristotélico" contienen páginas de mérito.

13

El ambiente filosófico en Cuba hacia 1840. Esto lo trato en el capítulo ix; pero creo que el tema sirve para más extenso escrito. Cuidese de no estudiar centralmente figuras, sino el *medio* intelectual, en sus varias manifestaciones: cursos, exámenes, libros que se citaban, polémicas, estado general del país.

14

De la Filosofía en la Habana, de José Manuel Mestre. El estudio de este opúsculo, que contiene una reseña histórica, puede consistir en un análisis, por vía enumerativa, escueta, de los puntos que trata; en observaciones que subrayen los juicios de más importancia y en conclusiones sobre la cultura de Mestre y sus preferencias en Filosofía. Si algún joven, al leer este número 14 de mi Temario, no ha leído todavía mi capítulo sobre Mestre, y se decide a realizar el trabajo que sugiero, hará bien en no leer dicho capítulo hasta después de terminada su labor.

15

Posición filosófica de Varona según las tres primeras lecciones de su *Lógica* (1880). Las demás del curso interesan menos para esa finalidad, pues se encauzan por la temática establecida en la materia, aunque reflejando siempre el vigor, la claridad mental del autor.

16

Estudio de André Poey y su libro *Le Positivisme* (París, 1876). Se trata de un cubano que se distinguió como naturalista y expuso la doctrina de A. Comte. Motivó el artículo de Varona (1787) que aparece en *Estudios literarios y filosóficos* (1883). Por cierto que ese escrito sobre el libro de Poey es indispensable para determinar el criterio positivista de Varona, mucho más adherido a la tradición del empirismo inglés y a los positivistas ingleses del siglo xix, que al positivismo francés.

17

Estudio de los trabajos filosóficos de Varona anteriores a los cursos que empezó en 1880. Valen más que los tres textos para determinar la posición a que se atuvo. Véase el libro *Estudios literarios y filosóficos* (1883). También la *Revista de Cuba*, tomos II, VII.

18

La biblioteca de Varona. Los familiares la consevan. Merece un detenido examen. Yo no lo hice sino incompleto hace años, a raíz de la muerte del filósofo. Están representadas allí varias direcciones de la cultura universal. El *corpus* de libros filosóficos indica mucho, a través de un período después del cual se extingue, y deja sitio a lo literario, a lo social. . . Claro que Varona leyó libros de bibliotecas de Cuba y extranjeras. Pero los que componen la suya guían bastante al investigador.

19

Indagación bibliográfica. Me refiero a las obras filosóficas europeas que llegaron a Cuba desde fines del siglo XVIII hasta la fecha de los cursos de Varona. Claro que el resultado de la pesquisa no puede ser sino aproximado, pero me parece de mucho interés. Quien no tenga gran paciencia y exigencias de erudito para la comprobación de los hechos, no debe embarcarse en esta labor.

Nuestras bibliotecas públicas y algunas privadas contienen lo principal. Desde luego que han desaparecido bibliotecas particulares de ese período. Las citas y las notas bibliográficas ayudan, pero hay que comprobar si la obra citada ha sido leída en Cuba.

20

El ensayo de Perojo sobre el pesimismo, con motivo de Schopenhauer. Véase *Revista europea*, tomo IV (1875). Refleja las direcciones de la filosofía alemana. Siguiendo el texto de dicho escrito, puede componerse un libro sintético sobre el idealismo alemán y el brote pesimista. Claro que en este

caso no creo que la pretensión rebasaría lo escolar, de elemental información, pues la bibliografía del tema en varios idiomas es copiosa. Me limito a recomendar el jugoso artículo de Perojo como una motivación para extender y ordenar los puntos que allí toca.

Con alguna excepción (en los casos de positiva capacidad) los estudios que recomiendo deberán ser ejercicios, no más, sin intento de publicación, aunque ojalá que muchos merezcan editarse.

21

La cultura filosófica de Montoro. Hay que rastrearla en artículos de las revistas en que colaboró con Perojo en España; en su conferencia *La música ante la filosofía del arte*, en su juicio sobre los *Estudios literarios y filosóficos* de Varona, en la parte dedicada a Moral de su texto de Cívica, y, en fin, en varios escritos sueltos que pueden verse en tomos de sus *Obras*.

22

Artículos y ensayos de Perojo y Montoro en *Revista contemporánea* y *Revista europea*. Puede hacerse un estudio enumerativo y crítico, que agote el tema, limitándolo a esas dos publicaciones europeas, donde escribieron. Hay artículos que son literarios. Deben incluirse todos, porque el intento fué reflejar la cultura de aquellos años (hacia 1875) en Europa.

23

Colección y estudios de elencos de Filosofía. Programas universitarios en los días de Teófilo Martínez Escobar. Un elenco de Trinidad, de 1841. No es extraño, pero sí interesante, que se enseñara Filosofía en un convento de aquella población por ese año. ¿Quién la instituyó? ¿Se enseñaba a religiosos exclusivamente? ¿Durante qué tiempo hubo allí cursos? "Fr. Rafael José Torres, catedrático en Artes, en el convento de nuestro S. P. San Francisco", según se lee en la introducción de dicho elenco ¿era el franciscano a quien se refiere *El Lugareño*, en carta a José de la Luz? ¿Era el *ciudadano del mundo*, refutado por Luz? Creo que se trata, con

toda probabilidad, del fraile a que se refiere *El Lugareño*. Véase el tomo 1 de las *Obras* de Luz que editó A. Zayas (1890), p. 380. Poseo dicho elenco, extensísimo. Su valor intrínseco es escaso; pero interesa como episodio de la enseñanza filosófica en Cuba, y en población, aunque muy rica a mediados del siglo pasado, bien secundaria.

24

El tema de "los grandes hombres". Lo trató el Dr. Evelio Rodríguez Lendián en una conferencia. Lo refutó Varona. Véase su artículo en *Artículos y discursos* (1891). Como es sabido, el punto se relaciona con la tesis de Carlyle y Emerson sobre el factor individual (del guiador o genio) en la Historia. El artículo de Varona sirve de punto de partida para estudiar ese aspecto de la Filosofía de la Historia.

25

Hay figuras menores que se han quedado en injusta oscuridad. En la primera mitad del siglo XIX convendría estudiar a Juan Bernardo O'Gaván (Mitjans escribe O'Gabán), precursor de Varela. Véase *Varela y la Reforma filosófica en Cuba*, del Dr. A. Hernández Travieso. El Dr. Raúl Gutiérrez, santiaguero, como O'Gaván, puede guiar también al estudioso que se interese en perfilar definitivamente al distinguido profesor.

26

El presbítero Francisco Ruiz merece que lo destaquemos. Recuérdese su polémica con D. Manuel González del Valle. Parece que José de la Luz lo estimaba mucho. Temo que no haya materiales bastantes para un estudio.

27

De la segunda mitad del siglo interesaría D. Teófilo Martínez Escobar, el profesor de la Universidad cuya metafísica impugnó Varona. Importa, en sí, menos que O'Gaván y que Ruiz, pero debe sacársele de la oscuridad, por la dirección que representó, en disonancia con la mayor tradición cubana.

La investigación debe hacerse en el archivo de la Universidad y aprovechando testimonios como el del Dr. Juan Miguel Dihigo, por ejemplo.

28

Dos corrientes europeas en la filosofía política de Cuba. La británica, propugnada por el P. José Agustín Caballero, en su proyecto de reforma de 1811, y la que prevaleció al cabo, la francesa, inspirada en la *Declaración de derechos*. Para lo primero, véase el estatuto mismo del P. Caballero. Poseía el manuscrito D. Alfredo Zayas. Aparece ahora en el *Apéndice B* del primer tomo de las obras del conocido erudito y Presidente. Para lo segundo, véase *Oradores de Cuba*, de Manuel Sanguily. Allí, con motivo de los discursos de la manigua (en actos de la Revolución de 1868), fija, en pocas líneas, el espíritu de aquel movimiento en cuanto a su origen francés. Y, desde luego, las oraciones de Agramonte, de Zambrana, las constituciones de Cuba...

29

El materialismo histórico. Me refiero al determinado estudio (el de la polémica sobre Cousin, por ejemplo) que pudiera hacerse a la luz de esa doctrina. Varona la apreció en estos términos: "Es la exageración de un principio cierto." Vea el estudioso si ese juicio lo guía bien o no. Le aconsejo a quien escoja el tema que se libre de forzar las cosas, en aras de una teoría famosa. Por otra parte, tampoco ha de ir previamente contra ella.

30

El contenido filosófico en la obra educacional del Dr. Alfredo Aguayo. Su libro *Problemas generales de la nueva educación* contiene doctrina filosófica. También la hay, diseminada, en otras obras suyas. Es necesario discernirla, desprenderla de páginas cuya finalidad es pedagógica. Las especies netamente filosóficas deben separarse hasta articular el cuerpo de las que expone, y en lo posible, el credo del eminente profesor.

Creo que ha de ser un estudio dirigido, pues si el joven

que lo hace no es singularmente apto, lo más probable es que, sin guía, su trabajo resulte un revolcadero, como suelo llamar a cierta clase de escritos.

Podría ejemplificar mi idea de los revolcaderos con algunas tesis de grado que he visto. El temita (el de los revolcaderos) daría, no una tesis, pero sí donosas páginas.

Nada más. Cuando uno ha rendido un poco de labor, bien intentada por lo menos, tiene derecho, creo yo, a poner a los jóvenes a trabajar. Eso es lo que hago en las sugerencias de mi *Temario*.

Este libro no incluye lo presente, ni conviene que apreciemos hombres y actividades de la hora, escasos por cierto.

Fuera del ambiente académico hay alguna figura cuya labor puede ya enjuiciarse, como la del ensayista y fuerte pensador Fernando Lles, en cuyos libros, principalmente *La sombra de Heráclito* y el más articulado de todos, *El individuo, la sociedad y el Estado*, se evidencia una mentalidad vigorosa y una visión del mundo en que no se atenúan las fallas de la condición humana.

Cuando se produzca la sedimentación histórica de esta primera mitad del siglo en Cuba, habrá que examinar el pensamiento de Fernando Lles.

Los profesores Luis Baralt y Joge Mañach, que explican Filosofía en nuestra Universidad, avivan actualmente el interés por estos estudios.

El Dr. José María Velázquez anima un grupo de estudiosos que se reúnen periódicamente para tratar cuestiones filosóficas. Han estudiado con detenimiento el Pragmatismo, y especialmente la filosofía de J. Dewey, en los últimos meses.

La "Sociedad de Estudios Superiores de Oriente" trabaja con proyecciones universitarias en Santiago de Cuba. Entre sus actividades recientes figuran cursos filosóficos de J. Xirau y María Zambrano.

INDICE DE NOMBRES

- Abelardo, 43, 117
Adicto, 100
 Agramonte, Roberto, 10, 52, 63, 108, 140, 203
 Aguayo, Alfredo, 161, 203
 Agustín, San, 36, 38, 39, 40, 60, 76, 97, 125
 Ahrens, 185, 186, 194
 Alberto Magno, 34, 42
 Alcorta, Diego, 66, 197
 Almeida, Fray Laureano, 134
 Almeyda, 100
 Amat (virrey), 23
 Amigó, Padre Gustavo, 196
 Angulo y Heredia, Antonio, 121, 122
 Anselmo, San, 34, 37, 41, 42
 Aramburo, Mariano, 195
 Aristóteles, 35, 37, 39, 40, 42, 47, 71, 75, 76, 77, 96, 98, 109, 125, 134, 153, 157, 198
 Artiles, Jenaro, 49
 Avellaneda, Gertrudis Gómez de, 141
 Azcárate, Carlos, 195
 Azcárate, Gumersindo de, 176

 Bacon de Verulamio, 23, 26, 76, 96, 104, 107, 110, 116, 124, 157, 171, 176, 177, 178
 Bachiller y Morales, Antonio, 28, 63, 125, 126, 128, 137, 156, 186, 194, 195
 Bain, Alejandro, 27, 157, 158, 171, 188
 Báñez, Domingo, 35
 Baralt, Luis A., 63, 204
 Barnet, Joaquín, 86
 Baudelaire, 144
 Bello, Andrés, 16, 120
 Bergson, 97, 147
 Berkeley, 176
 Bernal, Calixto, 194

 Bismarck, 149
 Boecio, 35, 42, 47, 48
 Bolívar, 54
 Bonilla San Martín, Adolfo, 176, 177
 Borges, Jorge Luis, 148
 Bosanquet, 160
 Bossuet, 109
 Bouiller, 117
 Brehier, 47, 117, 130
 Brentano, 97, 103, 105, 106
 Brunetière, 29, 109, 193
 Brusa, Alejandro, 119
 Buchner, 185
 Buenaventura, San, 34, 43
 Bustamante y Montoro, Antonio Sánchez de, 192, 193, 194

 Caballero, Padre José Agustín, 10, 11, 15, 18, 29 s., 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 64, 66, 70, 74, 78, 83, 91, 124, 125, 134, 196, 197, 203
 Calcidio, 36
 Canalejas, 184
 Cano, Melchor, 35
 Capella, 35
 Carlos V., 46
 Caro, Miguel Antonio, 31
 Casiodoro, 35
 Castro, Alonso de, 35
 Castro, Américo, 144
 Cervantes, 144
 Cicerón, 36
 Colón, 56
 Comte, Augusto, 27, 97, 199
 Concha, General José de la, 69
 Conde de Pozos Dulces (Francisco de Frías), 19, 132
 Condillac, 23 s., 26, 66, 67, 100, 124, 126, 134, 191
 Copérnico, 66
 Costa, Joaquín, 142, 143

- Cousin, Víctor, 22, 24, 26, 27, 69, 91, 98, 110, 113, 117, 118, 119, 120, 124, 129, 135, 137, 185
 Cruz, Manuel de la, 20
 Cudworth, 137
 Cuervo, Rufino José, 31, 81
 Cuvier, 101
- Chacón y Calvo, José María, 62, 140, 192, 193
 Champeaux, Guillermo de, 37
 Charron, 177
 Chervuliez, 151
- Damiron, 120
 Dante, 171
 Darío, Rubén, 22
 Darwin, 29, 174
 Dasgupta, S., 173
 Delmonte, Domingo, 19, 20, 125, 135
 Demócrito, 71
 Descartes, 23, 26, 65, 66, 70, 96, 109, 116, 124, 126, 157, 177
 Destutt de Tracy, 24, 26, 27, 65, 126, 196
 Desvernine, Pablo, 195
 Dewey, John, 204
 Díaz de Espada, Obispo Juan José. Véase Espada.
 Dihigo, Juan Miguel, 203
 Dilthey, 98, 103, 104, 165
 Diógenes Laercio, 151
Dómine, El, 100, 101
 Domingo de Guzmán, Santo, 38
 Dugald-Stewart, 76, 157
 Duplessis, Adolfo G., 86
- Echavarría, Obispo Santiago José de, 49, 134
 Echemendía, Arturo, 160, 161
 Echevarría, Prudencio, 61
 Estralgo, Elías, 140
 Erdmann, 184
 Escobedo, Nicolás Manuel de, 61, 83, 125, 135
- Escoto. Véase Scotus.
 Espada, Obispo Juan José Díaz de, 60, 67, 69, 135
 Esténger, Rafael, 10
- Feijóo, 52, 143
 Fernández Agüero, Manuel, 66, 197
 Fernández Camus, Emilio, 195
 Fernández de Castro, José Antonio, 140
 Fichte, 98, 122, 172, 173, 174
 Fiol, Mateo, 160
 Fischer, Kuno, 169, 170, 179, 185
 Flint, 184
 Fox Morcillo. Véase Morcillo.
 Francisco, San, 44
 Franck, 190
- Galileo, 23, 72, 96, 101
 Gálvez, Jesús Benigno, 86
 Gálvez, José María, 170
 Gamarra, 52, 134
 Gaos, José, 31, 141
 García Bárcena, Rafael, 61, 108
 García Lebredo, Joaquín, 86
 García Maynez, Eduardo, 159
 García Morente, Manuel, 31
 García Pons, César, 60
 Gassendi, 177
 Gassie, Julián, 29
 Gay Calbó, Enrique, 10
 Giberga, Eliseo, 19, 181
 Giner de los Ríos, Francisco, 21, 122, 143, 176
 Giotto, 44
 Goethe, 121, 171
 Gómez de Avellaneda, Gertrudis. Véase Avellaneda.
 Gómez Pereira, 176
 Govantes, 135
 González Alcorta, Leandro, 159
 González del Valle, Francisco, 10, 49, 51, 68
 González del Valle, José Zacarías, 68, 69, 70, 74, 77, 78, 79, 116,

- 118, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 198
- González del Valle, Manuel, 9, 27, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 78, 79, 115, 116, 118, 127, 129, 132, 135, 202
- Gran, Manuel F., 67
- Gruppe, 175
- Gutiérrez, Raúl, 10
- Haeckel, 171, 174, 175, 185
- Hales, Alejandro de, 34
- Hartmann, 175, 185
- Hartley, 157
- Hegel, 118, 122, 146, 157, 172, 184, 185
- Helvecio, 26, 115, 127
- Helwald, 174
- Henríquez Ureña, Pedro, 25, 46, 47
- Herbart, 171
- Heredia, José María de (1803-1839), 16, 21
- Heredia José María de (1842-1905), 153
- Heredia, Nicolás, 20, 150
- Hernández Travieso, A., 10, 54, 66, 67, 202
- Hobbes, 176
- Holbach, Barón d', 26, 115
- Humboldt, 81
- Hume, 157
- Husserl, 97
- Huxley, 174, 188
- Ibsen, 144
- Jacquier, 52, 73, 134
- Janet, Paul, 117, 118, 120, 151
- Jáuregui, 56
- Jorrín, José Silverio, 19, 25, 121
- Jouffroy, 120
- Jüger, 174
- Kant, 67, 97, 98, 99, 109, 137, 157, 171, 172, 174, 177, 179, 186, 187
- Kepler, 96
- Krasinski, 146
- Krause, 29, 121, 122, 123, 184, 185, 186, 187
- Lafinur, Juan Crisóstomo, 24, 66, 67, 197
- Lamarck, 29
- Lanning, J. T., 23
- Lara, Justo de, 20
- Larra, 143
- Lastarria, José Victorino, 120
- Laverde, Gumersindo, 179
- Lavoisier, 159
- Leibnitz, 23, 76, 106
- Lemaitre, Jules, 153
- Lerminier, 185
- Leroux, P., 119
- Lewis, 188
- Lizaso, Félix, 10
- Locke, 23, 26, 27, 28, 66, 67, 107, 110, 117, 124, 176, 191, 198
- Longfellow, 81
- Lotze, 171
- Luaces, Joaquín Lorenzo, 21
- Lulio, Raimundo, 176
- Lutero, 109
- Luz y Caballero, José de la, 9, 10, 17, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 61, 65, 68, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 147, 197, 198, 201, 202
- Luz y Romay, María Luisa de la, 83, 93
- Llano Zapata, Eusebio, 23
- Lles, Fernando, 204
- Maine de Biran, 112, 124
- Mantilla, Luis Felipe, 86
- Mañac, Jorge, 204
- Marías, Julián, 33
- Martí, José, 22, 30, 88, 142, 144
- Martínez Bello, Antonio, 192, 193

- Martínez de la Rosa, Francisco, 82
 Martínez Escobar, Teófilo, 68, 201, 202
 Masson-Oursel, Paul, 173
 Menéndez y Pelayo, Marcelino, 15, 16, 21, 46, 90, 142, 175, 176, 177, 178, 179
 Mercier, Cardenal, 78
 Merchán, Rafael María, 19
 Mesa Rodríguez, Manuel I., 10
 Mestre, José Manuel, 52, 70, 95, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 156, 197, 199
 Mezzofanti, Cardenal, 81
 Milanés, José Jacinto, 21
 Mill, James, 157
 Mill, John Stuart, 97, 157, 171, 188
 Mijans, 20
 Moleschot, 185
 Molina, Luis de, 35
 Monte, Ricardo del, 132
 Montesquieu, 102
 Montoro, Rafael, 9, 20, 21, 25, 29, 141, 169, 170, 176, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 201
 Moore, C. A., 173
 Morales, Fray Joaquín, 134
 Morales Lemus, José, 131
 Morcillo, Sebastián Fox, 176
 Morente. Véase García Morente, Manuel.

 Napoleón, 56
 Newton, 23, 28, 96, 100 s., 112, 116
 Nietzsche, 150
 Núñez, Pedro Juan, 46

 Ockam, Guillermo de, 34 s., 37, 38, 42, 43
 O'Donnell, General Leopoldo, 84
 O'Gaván, Juan Bernardo, 9, 10, 64, 66, 67, 134, 202
 Oliva, Joaquín, 73
 Ortega y Gasset, José, 11, 12, 13, 144, 164, 165, 166

 Pablo, San, 107
 Páez, Alfonso E., 10
 Pascal, 99, 157
 Pfandl, L., 35
 Peralta Barnuevo, Pedro, 23
 Peraza, Fermín, 140
 Pérez de Oliva, Hernán, 46
 Perojo, José del, 29, 169, 171, 172, 174, 178, 179, 180, 182, 185, 200, 201
 Peschel, 174
 Platón, 36, 40, 47, 71, 76, 96, 98, 109, 125, 137
 Plinio, 125
 Pidal y Mon, Alejandro, 176, 179
 Piñeyro, Enrique, 20, 80, 86, 87, 88, 91, 109, 121, 122, 123, 197
 Pitágoras, 175
 Podbielski, José, 86
 Poey, André, 199
 Posada, Adolfo G., 57
 Prantl, Carlos, 157
 Priestly, José, 159
 Puchiarelli, Eugenio, 70

 Quintana, Manuel José, 82

 Recaséns Siches, Luis, 31
 Remos, Juan José, 181
 Renán, 151
 Revaissón, 117
 Revilla, Manuel de la, 176
 Reyes, Alfonso, 143, 148
 Rickert, 97, 98
 Ribot, 27, 157
 Ríos, Fernando de los, 31
 Riverón, Pedro Alfonso, 73
 Roeder, Carlos, 122
 Rodríguez, José Ignacio, 60, 63, 80, 81, 87, 90, 110, 121, 123, 131, 197
 Rodríguez Lendián, Evelio, 202
 Romay, Mariana, 83
 Romero, Francisco, 170, 179
 Roscelino, 37
 Ruiz, Francisco, 9, 115, 116, 127, 202
Rumulio, 100

- Sabunde, Raimundo, 176
 Saco, José Antonio, 18, 19, 61, 134, 193
 Salinas, Pedro, 31
 Salmerón, Nicolás, 169, 176
 Sánchez Benítez, Carlos, 86
 Sánchez de Bustamante y Montoro, Antonio. Véase Bustamante.
 Sanguily y Arizti, Manuel, 121
 Sanguily y Garritt, Manuel, 20, 25, 80, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 109, 116, 119, 121, 122, 123, 197, 198, 203
 Sanz del Río, Julián, 122, 185, 190
 Scott, Walter, 81
 Scotus, John Duns, 34, 42, 43, 77
 Scotus Erigena, Johannes, 34
 Scheele, 159
 Schelling, 109, 122
 Schiller, 121
 Schopenhauer, 172, 173, 174, 185, 186
 Séneca, 113
 Serrano, General Francisco, 90
 Servet, Miguel, 46
 Sócrates, 47, 96, 126, 171
 Solana, Marcial, 35
 Soto, Domingo, 35
 Spencer, 27, 157, 163, 167, 171, 188, 190
 Staël, Mme de, 185
 Stanley Jevons, William, 157
 Strauss, David Federico, 186
 Suárez, Padre Francisco, 35, 176

 Taine, 109, 148, 149, 151, 157
 Tennemann, 27, 129
 Tiberghien, 185
 Ticknor, J., 81
 Titchener, 161
 Tomás, Alvaro, 46
 Tomás de Aquino, Santo, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 76, 77, 107, 125, 134
 Torres, Fr. Rafael José, 201
 Trelles, Carlos, 140
 Tucídides, 149

 Unamuno, Miguel de, 142

 Vacherot, 137
 Varela, Francisco, 60
 Varela Domínguez, Delfina, 24
 Varela Morales, Padre Félix, 9, 10, 20, 24, 26, 27, 30, 33, 41, 47, 51, 53, 55, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 77, 78, 83, 106, 115, 116, 124, 125, 126, 131, 134, 135, 190, 191, 193, 196, 197, 202
 Varela Zequeira, José, 25, 29
 Varona, Enrique José, 11, 16, 19, 20, 22, 27, 28, 29, 30, 64, 70, 85, 86, 92, 95, 131, 132, 133, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 183, 187, 188, 189, 190, 193, 197, 199, 200, 202
 Vaz Ferreira, Carlos, 145
 Vázquez, Gabriel, 35
 Velázquez, José María, 27, 204
 Vélez, Justo, 125
 Verlaine, 150
 Vertiz (virrey), 23
 Viñoly, Juan Francisco, 73
 Virgilio, 125
 Vitoria, Padre Francisco, 35
 Vives, Luis, 77, 125, 176, 177, 178
 Voltaire, 186

 Windelband, 44, 47, 177
 Wulf, M. de, 33, 42, 43
 Wundt, 27, 157, 171

 Xirau, Joaquín, 31, 204

 Zambrana, 203
 Zambrano, María, 31, 204
 Zayas, Alfredo, 19, 56, 80, 90, 91, 98, 197, 202, 203
 Zayas, Francisco, 86
 Zayas, José María, 19, 90
 Zenea, Juan Clemente, 21, 86
 Zubiri, Xavier, 31, 38, 103



INDICE GENERAL

Advertencia	9
I. Introducción	15
II. La Filosofía escolástica	33
III. La enseñanza del Padre José Agustín Caballero ..	49
IV. La reforma del Padre Varela	60
V. Los González del Valle	68
VI. José de la Luz y Caballero: vida y escritos	80
VII. José de la Luz y Caballero: sus ideas filosóficas ..	95
VIII. Polémicas	115
IX. La enseñanza filosófica hacia 1840	124
X. José Manuel Mestre	131
XI. Enrique José Varona	140
XII. José del Perojo	169
XIII. Rafael Montoro	181
XIV. Temario	196
Indice de nombres	205