

APROXIMACIONES A LA FILOSOFIA EN PANAMA

MARIO MAGALLON ANAYA*

I

El título de este trabajo es demasiado ambicioso. Sobre todo porque es una tarea difícil de analizar a distancia y, de manera especial, cuando la información no es lo suficientemente fluida entre nuestras naciones. A pesar de los grandes avances telemáticos y de comunicación de hoy, las relaciones comunicativas con Panamá prácticamente no existen.

Intentar indagar sobre temas filosóficos y de la enseñanza de la filosofía como disciplina en nuestra América y en Panamá en lo particular, nos remite a la época colonial. Fray Alonso de la Veracruz es el primer profesor europeo de filosofía en Nueva España y América en la recién fundada Universidad Real y Pontificia (1553). En esto coinciden en señalarlo Antonio Gómez Robledo¹ y Mauricio Beuchot². Panamá por su ubicación geográfica y la función de tránsito que le asignó la Corona Española, desde la década del treinta del siglo XVI hasta principios del XVIII, constituyó el paso obligado del comercio «indiano» entre el Pacífico, desde el puerto de Panamá, al Atlántico de Portobelo. Por allí circularon los grandes aluviones de oro y plata del Perú y Alto Perú con destino a Sevilla, lo mismo que las mercancías provenientes de la metrópoli que eran dirigidas al Pacífico Sudamericano. Por

estas mismas razones se comprende que ni las disquisiciones teológicas, ni las disputas escolásticas hacen su aparición en este territorio. Mientras que en el resto del mundo hispánico en los Siglos XVI y XVII, prende la enseñanza de la filosofía escolástica, en el Istmo panameño no. De esta manera se puede decir que en esta región americana la escolástica y el trascendentismo no encontraron un caldo de cultivo favorable. La poca importancia de la explotación minera y la desaparición de las encomiendas tempranamente no hicieron urgente el control social de la población indígena. Este conjunto de circunstancias hace que las preocupaciones se vuelquen hacia el estudio geográfico e histórico como necesidad pragmática por su ubicación de tránsito de las relaciones comerciales que allí se ejercían. Empero, cabe señalar que este fenómeno no es una consecuencia de la modernidad ni de la transición al capitalismo de la zona, sino más bien de la configuración de especificidades económicas, sociales y culturales que progresivamente va definiendo ciertas particularidades, de lo que Ricaurte Soler da en llamar la *nación*³.

De esta manera puede afirmarse que en Panamá no prosperaron formas económicas y sociales acentuadamente feudales como en el resto de América. Por lo tanto, las obras de Francisco Suárez o las *Summas* de Santo Tomás y los *Flos Sanctorum* interesan, más que por su contenido teológico-religioso, por ser mercancías exportables a los centros cultos de Sudamérica.

* *Magister en Filosofía, Profesor Investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas, Universidad de Nariño.*

Los estudios de Rodrigo Miró y de Ricaurte Soler señalan que a pesar de «esta orgía mercantil» inusitada, hasta prácticamente el siglo XVIII, no permite afirmar que la educación y la cultura panameñas coloniales revistan características exclusivamente modernas. Esto se puede constatar en el discurso, en este mismo siglo, de la posición intolerante del obispo de Panamá, Francisco Polanco, quien publica en Madrid su *Curso de filosofía*, cuyo tomo IV lleva el significativo título de *Diálogo físico-teológico contra los innovadores de la filosofía, o sea tomistas contra atomistas* (1714) en cuyo texto critica a la filosofía de Descartes, alusión expresa al *Discurso del método*, donde señala el desprecio de los modernos por las maneras tradicionales de filosofar de la *escuela*, «tratando de erigir por sí mismos una filosofía». Le sorprende que «simples laicos» se introduzcan en «las investigaciones filosóficas y teológicas»⁴. Ejemplos de esta naturaleza se podrían encontrar también en la Universidad de San Javier (1744-49-1767) de efímera vida. Es casi seguro que allí se siguiera enseñando la escolástica y la física de Aristóteles. En términos generales se puede decir que la educación en Panamá es antagónica a la cultura moderna, de una natural proyección y de una política cultural antimoderna, que los Habsburgos imprimieron en sus colonias americanas y Panamá no puede ser la excepción. Empero, diversos factores van a permitir el que se dé una transición gradual y sin rupturas entre una cultura y otra. Destacan de forma especial el marco histórico, social y económico, de como surge la colonia panameña, lo cual requiere entenderlo vinculado al proceso histórico-mercantil de la metrópoli, que exigía una economía centralizada y una actividad cultural que favoreciera la función del control social y político del Estado. Durante el mismo siglo XVIII se va a dar una profunda caída de la impor-

tancia del Itsmo para la corona, al autorizar ésta el «libre comercio» y el uso alterno de tránsito por el Estrecho de Magallanes. Todo esto trae como resultado la decadencia económica, el estancamiento demográfico, ruralización de la economía y la estagnación de las ciudades terminales como Panamá y Portobelo y, en consecuencia, no podría ser distinto el panorama referido a la cultura. Paradójicamente «todas aquellas condiciones mínimas de modernización, desde las económicas a las filosóficas», perfiladas en cierto momento hacia algo mejor, se ausentaron rápidamente.

La actividad mercantil, sustentadora de una cosmovisión imanentista, decayó pero no desapareció. Por otra parte, los vacíos creados en la zona de tránsito por los cambios en los circuitos coloniales de la circulación no fueron ocupados por implantación alguna de relaciones de producción esclavista o serviles. El tiempo histórico para la formación nacional panameña disminuyó en intensidad, pero no desapareció. Todo lo cual ha de llamar nuestra atención sobre las distinciones cuantitativas y cualitativas en la historia. Y sobre la unidad en su continuidad y discontinuidad⁵.

Posterior a la independencia iberoamericana, la preocupación por lo concreto y experimental va a ser una demanda constante. Esto se ve expresado en la *Gaceta Oficial del Departamento del Itsmo* en la que se propone que «los planes de estudio de un colegio que habría de crearse, fuesen completamente experimentales. Otro tanto sucede con la filosofía, la cual deberá desterrar, en su enseñanza, la memoria del peripatetismo que ha infectado a la juventud. Varios lustros después, en 1848, la Cámara Provincial de Panamá señala la necesidad de desterrar el loyolismo»⁶.

Es obvio que se trataba de impedir a toda

costa la influencia de los jesuitas en la educación y cultura panameñas. Del mismo modo se busca abrir cauces a un proyecto capitalista, el cual será impulsado por los liberales. En Panamá, al igual que en toda nuestra América, los grupos liberales no coinciden con el conservadurismo, constituido por terratenientes propietarios de mayorazgos, el clero y el ejército detentadores en la colonia de fueros y privilegios.

Es dentro de esta generación de pensadores, ya entrada la primera mitad del siglo XIX, que se sitúa la obra social, política y filosófica del panameño Justo Arosemena. En su concepción teórica se hace presente el repudio a lo metafísico en las premisas filosóficas y en el análisis de las realidades de nuestra América. En su pensamiento filosófico está presente un profundo experimentalismo, un realismo desmedido y una facticidad muy fuerte. En su obra *Apuntamientos para la Introducción a las Ciencias Morales y Políticas* (1840), influido por Bentham, Constant y Carlos Comte -no Augusto Comte- desemboca en una concepción positivista de las ciencias del espíritu. Reacciona contra las fórmulas ilustradas, específicamente, el contractualismo de Rousseau. Los principios de su ciencia social se fundan en una *factología*⁷. Al lado de estas preocupaciones va a aparecer en su horizonte la de la independencia nacional. Para la interpretación de la nacionalidad va a partir del aspecto sociopolítico. En su ensayo *El Estado Federal de Panamá*, plantea la creación del proyecto del Estado panameño y augura su posible establecimiento para 1855, hecho que logrará alcanzarse hasta 1904, no sin un accidentado proceso de debates, luchas y tratados que ponían en cuestión todos los supuestos del Estado y la nación panameña. El mérito de este trabajo radica en que encaró el problema desde distintos ángulos. De lo geográfico a lo histó-

rico, a lo antropológico y moral. Además de que plantea la necesidad de un gobierno propio y el respeto por las municipalidades⁸, hasta advertir el peligro del papel que juegan, en la conformación del Estado, las concesiones y negociaciones con países como Francia y posteriormente los Estados Unidos.

Justo Arosemena es más realista en ese respecto ya que expresa, en sus reflexiones, el carácter de la entidad política panameña, en tanto que concibe a ésta como la representación de los intereses y aspiraciones de los individuos que la integran. Naturalmente estas premisas individualistas, atomistas configuran un nominalismo social con un trasunto de *atomismo factológico, entendido éste como un individualismo práctico, social, político y económico*, que fundamenta las ciencias morales y políticas. La visión nominalista y separatista de Colombia planteada por este pensador lleva a Ricaurte Soler a decir: «sólo que de aquel nominalismo Arosemena también ‘dedujo’ la legitimidad de la burguesía comercial y de la pequeña burguesía itsmeñas a erigir en Panamá un Estado Soberano en el ámbito de un federalismo autónomo, en el marco de la plena independencia».

Estas posiciones de los liberales son también solidarias con «un pensamiento liberal inmanentista que a escala regional se empeñaba en construir el nuevo orden capitalista liquidando las formas de propiedad y relaciones de producción precapitalista»⁹. Se planteaba la necesidad de proyectos políticos, sociales y económicos que sacaran, no sólo a Panamá, sino a todos a los países hispanoamericanos, de su atraso y del oscurantismo filosófico. Nada mejor para ello que el positivismo. El positivismo hispanoamericano de finales del siglo XIX y primeros lustros del XX es, en cierta forma, la continuación del racionalismo liberal de la pri-

mera hora. La doctrina positiva se defiende y afirma en una situación coyuntural de la historia latinoamericana en crisis. Se plantea en ella la necesidad de secularizar y homogenizar a la sociedad civil como el referente obligado para precisar las tareas históricas de los hispanoamericanos.

La reacción antipositivista del XIX en nuestra América, incluido Panamá, es la vuelta a la escolástica y al pensamiento católico tradicional. En rigor podemos decir que el tradicionalismo, no obstante el positivismo, prevalece en todo el siglo. Empero, este conservadurismo no encontró fuertes bases de sustentación en la mayoría de las burguesías nacientes. El liberalismo va perdiendo sus perfiles radicales para hacerse poco a poco conservador y más compatible con las ideologías idealistas. El positivismo se desgasta y se convierte en un discurso autoritario y poco consistente. En Latinoamérica, al igual que en Europa, aunque con cierto retraso hacen su aparición el retorno a los «neos» que enmascaran arcaísmos y la negación de la ciencia y de la razón. Se retorna al idealismo kantiano, al irracionalismo metafísico, al tomismo que aparece como neoescolástica y se reencuentra a Dios, pero no a través de la ciencia y la razón, sino por medio de la intuición¹⁰.

En el caso particular de Panamá es Cristóbal Rodríguez el que mejor expresa estos cambios.

En Francia había escuchado lecciones de Bergson. Suyo es un artículo fechado en París en 1910 e incluido en un volumen que publica en Panamá en 1917 y que intituló «La filosofía de Henri Bergson y el movimiento de las ideas estéticas y sociales en Francia». Tiene un carácter divulgador y, en particular, destaca la restructuración de la metafísica: «uno de los hombres gloriosos del sabio profesor francés estriba justamen-

te en su conciliación de la ciencia y la metafísica, cuyo divorcio parecía definitivo después de la *Crítica* de Kant...»

Sorprende, a primera vista, que Cristóbal Rodríguez se detenga en la descripción de la manera como George Sorel asimila los temas bergsonianos del impulso vital y la intuición del yo profundo a la intuición colectiva que conduciría al socialismo a la clase obrera¹¹.

Rodríguez reitera sus posiciones imanentistas de la ecuación Bergson-Sorel en otro artículo de 1916. Al lado de esto García Morente divulga, en el mundo de habla hispana, el pensamiento intuicionista bergsoniano. Ya para los años veinte del presente siglo, los movimientos obreros en Panamá han adquirido suficiente experiencia, sobre todo durante la construcción del Canal (1904-1914) y los años posteriores. Soler señala que esta posición antiintelectualista de corte bergsoniano no pudo ser ajena a aquellos que habían apostado todo por la emancipación proletaria, como es el caso del anarquista español José María Blázquez de Pedro radicado en la nación panameña desde 1914. Y en la misma revista, donde se publicaron los textos de Rodríguez, *Páginas Literarias*, Blázquez reivindica para la clase obrera la «racionalidad intrínseca e histórica de sus luchas» y critica las posiciones filosóficas de aquél. Trae en su apoyo a los grandes ácratas del XIX como Bakunin, Kropotkin, Réclus, Malatesta, etc. Empero, Cristóbal Rodríguez no contesta el artículo del anarquista español¹².

Así, en la historia de las ideas en Latinoamérica del siglo XX, se van a encontrar dos formas de hacer filosofía: una de tipo especulativo especializada en problemas gnoseológicos y ontológicos y otra ocupada más de los problemas históricos y sociales y desde posiciones teóricas que van del

historicismo al marxismo, hasta las concepciones filosóficas arraigadas en latinoamericanistas de raíces diferentes, con sus propios problemas y concepciones teóricas. Sin embargo, éstas últimas no surgen a la realidad americana como disciplinas académicas, éstas solo poco a poco irán conquistando este espacio. Cabe advertir que estas reflexiones incorporan en sus análisis y críticas, tradiciones filosóficas y teóricas de diferente origen, donde se puede observar un cierto eclecticismo.

II

En la filosofía universitaria y académica de toda América Latina, domina sin réplica, la filosofía *antipositivista*. La atmósfera antiintelectualista bergsoniana, el vitalismo orteguiano y el irracionalismo existencialista van a ser dominantes por más de cincuenta años. Ya iniciada la segunda mitad del siglo XX se empiezan a impartir y a estudiar la teoría marxista y a considerar, en los estudios de la realidad, las historias económicas y sociales a nivel latinoamericano, abriendo nuevas perspectivas de análisis y de elaboración de teorías para la comprensión de la realidad de nuestros países subdesarrollados¹³.

Desde casi los cuarenta a la década de los sesenta, la docencia como las publicaciones van a responder al dominio ideológico del aparato estatal. En Panamá, el materialismo y el socialismo estuvieron ausentes, salvo el registro de algunas excepciones. Así por ejemplo:

...a mediados de los años veinte, el populismo de Belisario Porras había agotado sus posibilidades y no fueron ya más estimuladas aquellas corrientes de pensamiento que el contexto mundial de la Revolución Mexicana, de la Revolución Rusa y de la Reforma XXXX Universitaria de Córdoba intentaron 'democratizar las escuelas'

y 'socializar la educación'. Concluido el período efectivo de dominio político de Belisario Porras (1912-1924) el nuevo ciclo se abre con las primeras manifestaciones multitudinarias de la clase obrera que dan origen a muertos, heridos y a la represión generalizada. Es la hora de la filosofía académica¹⁴.

La filosofía de los claustros como la académica se presenta en una simbiosis con la Universidad. Se entiende que para que exista la Universidad es necesario que exista la filosofía¹⁵. La filosofía se desenvuelve en la academia y los claustros, tanto en Panamá como en general en Latinoamérica dentro de premisas nunca explícitas, y por lo mismo no sometidas a la crítica. Como aquellas que consideran a la filosofía como un saber general, con métodos específicos, haciendo una filosofía de cada disciplina. Se pretende que la filosofía sea fundadora del conocimiento científico; esta concepción tiene una profunda carga «cientificista». El saber filosófico se supone «científico» y, por lo tanto, acumulativo. Esto es lo que legitima el que se pueda exponer el pensamiento de un Santo Tomás, de un Bacon, de un Leibniz e incluso de Marx, como algo continuado en la historia de la filosofía, sin contradicciones ni discontinuidades, donde la realidad histórico-social no constituye el referente que explica el desarrollo filosófico, puesto que este último es considerado siempre como una concreción original de las potencialidades inherentes al pensamiento mismo. Empero, lo que se enmascara aquí es el horizonte idealista del discurso; incluso el pensamiento materialista sigue siendo en esta historia de la filosofía una floración más del pensamiento, que en este caso es materialista. «La premisa es clara: todo *lo real es ideal*, y todo *lo ideal es real*»¹⁶.

La filosofía en Panamá, salvo raras excepciones, con sus altibajos políticos, no tiene

una función revolucionaria. En la academia no se cuestiona al imperialismo y menos al sistema político. La filosofía es un saber de «profesionales», de «expertos», de «especialistas». Sin embargo, cabe advertir que en la filosofía académica coinciden en América Latina, no sólo en la nación panameña, idealistas y marxistas, mejor dicho, cristianos y marxistas, y todos ellos se oponen al *statu quo* establecido. En Panamá, el aliento revolucionario se hace presente en los claustros de los conventos y hasta en las cátedras de la Universidad. «Pero ése no era el caso durante el largo período comprendido entre mediados de los años veinte y los comienzos de la década de los sesenta»¹⁷.

Desde sus inicios, la enseñanza de la filosofía en Panamá, en el Instituto Nacional de Panamá, es una respuesta, una reacción a la teoría positivista. En 1917, el panameño José D. Mascote, y desde este mismo plantel, expresa con claridad los criterios que deben asumirse en la enseñanza de la filosofía. Como el rechazo del cientificismo demasiado presuntuoso, de una pedagogía resultado asaz exigente, para oponerse a la investigación científica y sus conceptos límite impuestos por ésta y proponer que sólo a la filosofía le es dado penetrar con criterio firme y seguro en el dominio de las generalidades y de la verdad absoluta¹⁸. Más allá del proyecto de la enseñanza positivista, se incluyen la psicología, la ética, la lógica formal y científica e historia de sistemas.

El criterio para designar el carácter filosófico de una disciplina, hasta hoy sigue siendo fundamentalmente el mismo. Pero no se trata de un fenómeno panameño o latinoamericano. Se trata de una característica común de la filosofía académica a partir de la reacción antipositivista. Es decir, a partir de los momentos en que, anunciada la bancarrota de la ciencia -Brunetiére- se le abre paso a la metafísica, «otra» ciencia¹⁹.

Ricaurte Soler señala que, a partir de la reacción antipositivista, la filosofía académica en Panamá abre sus espacios a todo profesor o enseñante de filosofía portador de alguna verdad absoluta o relativa, facturadas en Europa o en los Estados Unidos de América. En el Instituto Nacional primero y en la Universidad después, el «pluralismo» filosófico se hace presente.

En la docencia, en la divulgación y en la investigación, las más variadas tendencias filosóficas tienen sus representantes. En la enseñanza media y universitaria encontramos exponentes de corrientes neotomistas, de irracionalismo alemán, influencias en la filosofía educativa del pragmatismo norteamericano, divulgación del nacionalismo cristiano, etc. Y hoy, hasta de la filosofía marxista²⁰.

La dominación de estas filosofías aleja a la reflexión filosófica de los problemas más apremiantes de la realidad panameña, distanciándose notoriamente de ella. Esa realidad que requiere cambiar el estado de opresión y marginación que hasta hoy padecen los panameños. La filosofía académica reduce sus reflexiones a la construcción rigurosa de marcos teóricos explicativos, de conceptos y de realidades, alejados de una realidad concreta. Una filosofía así concebida, aunque importante, es inútil para analizar, criticar y transformar la situación existente.

REFERENCIAS

- 1 Cfr. Antonio Gómez Robledo. *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*. México, Porrúa, «Sepan Cuántos» No. 461, México 1984. p. XVII.
- 2 Cfr. Fray Alonso de la Vera Cruz. *Libro de los elencos sofisticos*. (Introducción y notas de Mauricio Beuchot). México, UNAM, 1989.

- 3 Cfr. Ricaurte Soler. «Formas ideológicas de la nación panameña». *Tareas*. Nos. 11-12. Septiembre-octubre, 1963, Panamá pp. 13-15. Véase del mismo autor «Realidad o artificialidad histórica de la nación panameña». *Lotería*, No. 181. Diciembre de 1970, Panamá pp. 38-50.
- 4 Cfr. Olga Victoria Quiroz-Martínez. *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*. México, El Colegio de México, 1949. p. 128.
- 5 Ricaurte Soler. «Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá», en W. Betancourt, R. Guillard et. al. *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe*. España, Técno UNESCO, 1990, pp. 187-188.
- 6 *Ibid.* p. 189.
- 7 Cfr. Ricaurte Soler. «Justo Arosemena y el positivismo autóctono hispanoamericano». Panamá, *Revista Lotería*, No. 3, 1958 pp. 3 ss.
- 8 Cfr. Rodrigo Miró. «Justo Arosemena, Intérprete y vocero de la Nacionalidad». Panamá. *Revista Lotería*. No. 3. *Ed. cit.*
- 9 Ricaurte Soler. «Tradición, reflexión y enseñanza...». *Ed. cit.* pp. 192-193.
- 10 Cfr. *Ibid.* p. 194
- 11 *Ibid.* p. 195
- 12 Cfr. *Ibid.* p. 195.
- 13 Si se desea ampliar más esta información es recomendable estudiar los trabajos de esa época referidos a estos temas.
- 14 Ricaurte Soler. «Tradición, reflexión...» *Ed. cit.* p. 196.
- 15 Cfr. Diego Domínguez Caballero. *Examen crítico de la Enseñanza Superior de la Filosofía en América*. Washington, D.C. Unión Panamericana, OEA, 1969.
- 6 Op. cit. p. 197. (Subrayado mío).
- 17 *Ibid.* p. 197.
- 18 Cfr. *Ibid.* pp. 197-198.
- 19 *Ibid.* p. 198
- 20 *Ibid.* p. 198.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Domínguez Caballero, Diego. **Examen crítico de la enseñanza superior en América**. Washington, D.C. Unión Panamericana, OEA, 1969.
- Gómez Robledo, Antonio. **El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz**. México, Porrúa, «Sepan Cuántos» No. 461, México, 1984.
- Miró, Rodrigo. «Justo Arosemena, intérprete y vocero de la nacionalidad». *Lotería* No. 3, 1958, Panamá.
- Quiroz-Martínez, Olga Victoria. **La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII**. México, El Colegio de México, 1949.
- Soler, Ricaurte. «Formas ideológicas de la nación panameña». *Tareas* Nos. 11-12. Septiembre-octubre, 1963, Panamá.
- _____ . «Realidad o artificialidad histórica de la nación panameña». *Lotería* No. 181, diciembre de 1970, Panamá.
- _____ . «Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá». Betancourt, W. Guillard, R. et. al. **La enseñanza, la reflexión y la investigación filosófica en América Latina y el Caribe**. España, Técno-UNESCO, 1990.
- _____ . «Justo Arosemena y el positivismo autóctono hispanoamericano». *Lotería* No 3, 1958, Panamá.
- Vera Cruz, Fray Alonso de la. **Libro de los elencos sofisticos**. (Introducción y notas de Mauricio Beuchot). México, UNAM, 1989.