

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Leopoldo Zea

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

El meollo de este libro es el que, bajo el título de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, se publicó en 1949. En 1965 apareció la segunda edición, ya bajo el título de *El pensamiento latinoamericano*, ampliada con dos capítulos en la Introducción, la inclusión del pensamiento brasileño y un Epílogo, con dos capítulos en los que se exponían ya las expresiones del pensamiento latinoamericano de la primera mitad de nuestro siglo xx. En esta nueva edición se agregan ahora, al Epílogo (que se transforma en una Tercera Parte), tres amplios capítulos en los que se expone el pensamiento latinoamericano expreso hasta nuestros días. Ya no serían dos etapas, sino tres, del pensamiento o filosofía latinoamericanos, incluyendo el pensamiento brasileño y el que se ha expresado en las Antillas francesas en forma ejemplar con Aimé Césaire y Frantz Fanon. No se trata de una exposición exhaustiva de este pensamiento. Como se verá, a lo largo del libro se expone a través de algunos de sus representantes, en mi opinión los más destacados y los que mejor expresan una línea de desarrollo de nuestra historia, la historia de la América Latina.

José Gaos, al comentar la primera edición de este libro, *Dos etapas del pensamiento latinoamericano*, señalaba lo que consideraba la principal aportación del mismo, el ser una interpretación de la historia de la América Latina a través de su pensamiento. “Por eso es distintivo de este su libro —escribía—, aunque ciertamente no sin un notable antecedente en los suyos anteriores sobre el positivismo en México, el dominio a que ha llegado en la composición, incluyendo su rico material en cuadros a la vez tan ordenados y dinámicos, que permiten apresar el vasto y diversificado proceso histórico que es su tema como una marcha dotada de un sentido unitario, que es decir también de una significación instructiva [...] Si éste ha podido encuadrar como lo hace su material, es porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica que se adelanta muy explícitamente en la Introducción y que es prueba excelente del cambio y la etapa mentados [...] En vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung*, palabra empleada por usted mismo en coyuntura de este sentido, en la acepción de Hegel [...] y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y presente más propios con vistas al más propio futuro. ¿No es ésta la que ya se puede llamar la filosofía toda de usted y de sus compañeros de generación, y de las generaciones aún más recientes, especialmente de los jóvenes que son sus colaboradores? El sentido unitario y la significación instructiva del proceso histórico que es tema de su libro serían lo más valioso de éste, si no lo fuera lo que los hace posibles, la nueva filosofía a que acabo de aludir. Este su libro de usted quedaría prendido, inestablemente, de su Introducción, si usted, suficientemente preparado y maduro ya para ello, no procediese a desarrollar la interpretación filosófico-histórica adelantada en ella, a llevar por su parte a plenitud la nueva filosofía iniciada” (Gaos, 1950: 158-161).

Es dentro de esta misma línea de interpretación filosófica de la historia de nuestra América que ha sido ampliado este libro. Las dos etapas del primero se complementan con una tercera, la propia de nuestros días, la que se inicia con el siglo, en el pensamiento de un José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Antonio Caso y otros muchos hasta llegar a la preocupación

última de nuestros días, el de una filosofía de liberación que ponga fin a situaciones de dependencia a través de la cual se ha ido expresando el pensamiento latinoamericano. La primera etapa de este pensamiento, el de los románticos, el de los negadores del pasado histórico como expresión de la dominación ibera, el de los “emancipadores mentales”, dispuestos a arrancarse el pasado y a imponerse el modelo de un futuro que, por ser extraño, se transformará en nueva yuxtaposición dominante. La segunda etapa, la de los constructores del nuevo orden, inspirados en el positivismo, buscando hacer de sus pueblos copias, desgraciadamente sólo copias, de formas de un orden extraño a nuestra realidad. La tercera etapa, la que ahora agregamos a esta historia, la historia contemporánea de nuestro pensamiento, viene a ser la antítesis del pensamiento filosófico del siglo XIX. Un pensamiento consciente de los errores cometidos por sus antecesores tratando de realizar algo extraño a lo que debería ser potenciado, la propia realidad.

Conciencia de esta realidad en sus múltiples expresiones. Conciencia de las yuxtaposiciones impuestas a esta realidad en relación con las diversas formas de dependencia impuestas, ayer por el mundo ibérico, ahora por el mundo llamado occidental. Búsqueda de la identidad del hombre de esta América, a partir de la cual podrá exigir el reconocimiento de su humanidad y el de su participación en el hacer de una historia que debe ser de todos los hombres. Preocupación que alienta este pensamiento, lo mismo en el Altiplano mexicano y andino, como en la Patagonia, las llanuras de la Gran Colombia y las Antillas, puente entre África y el resto del Tercer Mundo. Empeño en la elaboración de una filosofía de la liberación que destruya formas de dominación propias de las filosofías hasta ayer importadas.

Tal es el pensamiento filosófico aquí expuesto, como expresión de una historia que viene a ser característica de pueblos largamente sometidos a diversas formas de dependencia. De esta misma dependencia, pero al nivel del pensamiento político, hablo ya en mi libro *Dialéctica de la conciencia americana*, a partir de la conciencia nacionalista y antiimperialista que surge en los pueblos latinoamericanos ante el impacto de un nuevo y poderoso imperialismo que aparece con nuestro siglo XX. Ahora bien, expresión de esta misma conciencia será el pensamiento filosófico latinoamericano de este mismo siglo XX, el que ahora agregamos a esta historia. Porque si bien el pensamiento político del siglo XX se empeñará en la búsqueda de soluciones que pongan fin a la dependencia, el subdesarrollo y el neocolonialismo, el pensamiento filosófico, como podrá verse, enfrentará a su vez el problema de la enajenación de la conciencia que han venido sufriendo los pueblos latinoamericanos a través de las diversas etapas de su historia, para tratar de ponerle fin. Enajenación sobre la que han descansado y descansan las diversas formas de dependencia política, social y económica. En la exposición de este pensamiento, el que va a caracterizar al del siglo XX, el autor toma por razones obvias una actitud más crítica y beligerante por el mismo afán de la desajenación de nuestra conciencia. Tal es nuestra historia, la historia de nuestra conciencia, la historia de los pueblos de la América Latina, que está resultando ser, también, la historia de otros muchos pueblos del planeta en situación semejante a la de los latinoamericanos. Una historia cuyo secreto está en lo que estos pueblos han ido buscando y haciendo consciente en el pasado y que, acaso, esta misma conciencia en el presente, les permita encontrar y realizar.

Para terminar este breve prefacio, quiero hacer expresa mi gratitud a la Editorial Ariel, que publica esta nueva edición de mi libro. Ahora este libro podrá llegar a otros muchos lectores,

diversos de los que con anterioridad se interesaron en él. Para mí es una forma de ampliar las posibilidades de esta nuestra conciencia en su afán por identificar su propia personalidad y, a pesar de ella, seguir practicando una acción al servicio del hombre que debe ser, también, propia de todos los hombres.

Leopoldo
Chimalistac, México, D. F., julio de 1974.

Zea

PREFACIO

En 1949, bajo el título de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, se publicó la parte central de este trabajo, exclusivamente referida al pensamiento hispanoamericano y a la influencia del romanticismo y el positivismo. Agotada la obra en poco tiempo, no se presentó oportunidad para una reedición inmediata, como fueran los deseos del autor y las solicitudes de algunas instituciones y personas.

Desde la fecha señalada han pasado catorce años en los que el autor ha continuado sus investigaciones y meditaciones sobre el pensamiento y la cultura latinoamericana. Frutos, entre otros, de esta preocupación han sido *América como conciencia* en 1953 y *América en la historia* en 1957. El trabajo que aquí se publica permite ampliar considerablemente el anterior, ofreciendo una visión que justifica el título de este libro: *El pensamiento latinoamericano*. Aquí se analiza el sentido y función de este pensamiento, que incorpora ahora el de la América lusitana, el Brasil, dejado de lado en el trabajo citado. Igualmente el estudio y exposición del pensamiento latinoamericano se extienden hasta nuestros días.

Aquí se tendrá que repetir lo que ya se decía en el trabajo anterior: no se pretende ser exhaustivo. Todo lo contrario; son muchas, posiblemente demasiadas, las lagunas que en él podrán ser encontradas. En realidad un trabajo exhaustivo sobre este pensamiento sólo podrá ser realizado cuando se hayan escrito las historias de las ideas, el pensamiento y la filosofía de cada uno de los países latinoamericanos y, de la comparación de todos ellos se deduzca lo que los caracteriza dentro de una comunidad más amplia, llámese hispanoamericana, iberoamericana, latinoamericana o simplemente americana. Mucho se ha hecho ya en este sentido desde aquella fecha de 1949. Son varios los estudiosos nacionales que han trabajado en tal sentido y mucho, también, lo que ha podido realizarse a través del Comité de Historia de las Ideas de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Allí están, entre otros trabajos orientados en tal sentido, los de Arturo Ardao del Uruguay, Guillermo Francovich de Bolivia, Cruz Costa del Brasil, Rafael Heliodoro Valle de Centroamérica, Augusto Salazar Bondy del Perú, José Luis Romero de la Argentina, Luis Oyarzún de Chile, Humberto Piñera Llera, Roberto Agramonte y Medardo Vitier de Cuba, Luis Villoro y Abelardo Villegas de México y otros muchos más en cada uno de esos países, que habrán de agregarse a los ya clásicos como los de Samuel Ramos, Ezequiel Martínez Estrada, Gilberto Freyre y otros. Trabajos de conjunto sobre algunos aspectos de este pensamiento han sido hechos por Antonio Gómez Robledo y Víctor Alba en México; otros están por terminarse, como el de Francisco Miró Quesada en el Perú. Una labor exhaustiva corresponderá, así, a los investigadores de los distintos países de nuestra América. El deseo del autor sería que este trabajo ayudase a estimular una labor que viene acrecentándose.

No se analizan aquí todos y cada uno de los pensadores latinoamericanos ni sus diversas obras. No sería posible ni sería suficiente el espacio concedido. No; este pensamiento es tomado en función de una idea que se va siguiendo y expresa, en opinión del autor, lo más característico del pensamiento latinoamericano. Línea que parte de las primeras expresiones de este pensamiento en relación con lo que habrá de ser la emancipación política de los diversos pueblos que forman esta América frente a sus metrópolis. Pensamiento que se orienta en la pregunta acerca del tipo de orden que ha de sustituir al que crearon España y Portugal y de la

pugna y que toma caracteres distintos en Hispanoamérica y en el Brasil. Este país decide, con algún sentido práctico, mantener una especie de componenda o conciliación con el pasado, al revés del hispanoamericano que trata de romper definitivamente con él. En Hispanoamérica un liberalismo romántico irrumpe para enfrentarse al conservadurismo; en el Brasil se adopta el eclecticismo, como la doctrina más eficaz para el logro de la conciliación buscada por sus pensadores. Un nuevo paso en la historia del pensamiento latinoamericano lo representa la reflexión por un nuevo orden que sustituya al colonial y evite la anarquía en que han caído los pueblos latinoamericanos al enfrentarse los partidarios de la solución conservadora y los de la solución romántico-liberal. El positivismo ofrecerá el instrumento mental para crear el nuevo orden que sustituya al colonial. En Hispanoamérica vendrá a justificar, en varios lugares, formas de orden al servicio de oligarquías o dictaduras con las que se quiere, simplemente, sustituir a la colonia. Brasil sigue su propia y original línea, y con el mismo sentido práctico que le hizo adoptar el eclecticismo, adopta el positivismo como arma, una vez más, conciliatoria de nuevas fuerzas que surgen en su seno y la llevan por caminos que ya no son los de la vieja oligarquía rural. Una nueva línea será la conciencia, en toda Latinoamérica, del fracaso del positivismo como doctrina al servicio de un nuevo orden social, político, económico y cultural. Y con la conciencia de este fracaso, la asunción de ese positivismo como instrumento para enfrentarse a la propia realidad, conocerla y, conociéndola, buscar la forma de ampliar sus posibilidades. Conciencia sobre sí misma que origina una especie de nacionalismo cultural y filosófico que da sentido a una de las mayores expresiones del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Nacionalismo que no es, ni pretende ser, lo que se reprocha a Europa y su cultura, a la cultura occidental, esto es: angostamiento, limitación, sino todo lo contrario, un necesario punto de partida para entender a los otros y actuar a su lado como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres. La conciencia que sobre sí misma toma la América Latina, sobre su cultura y la humanidad de su ser, la de los que decidieron apartarse de la línea heredada de la Colonia, originando lo que hemos llamado lucha por la emancipación mental permite reclamar, como lo hace el mexicano Alfonso Reyes, un puesto responsable en la labor que por el futuro del hombre concreto y su cultura hacen todos los pueblos, sin excepción alguna.

En función de esas líneas del pensamiento latinoamericano que el autor ha encontrado, será como se utilicen las diversas expresiones del mismo para ilustrar lo que no se quiere sean puras afirmaciones en abstracto. Muchos son los pensadores y muchas son, también, las expresiones de su pensamiento que pueden abonar lo que aquí se expone. El autor sólo ha tomado parte de ellas; pero bastarán para mostrar las líneas características de este pensamiento.

No se podrían expresar todos los agradecimientos que se deben a quienes han hecho posible este libro, a maestros, discípulos, amigos, instituciones, etc. Se temería dejar fuera a algunos de ellos, lo que sería imperdonable. Vaya, pura y simplemente, la más alta expresión de esta gratitud a todos.

L.
Chimalistac, México, 1963.

Z.

INTRODUCCIÓN

I

DIALÉCTICA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE AMÉRICA

Si algo define al hombre, se ha dicho, es la historia. La historia que da sentido a lo hecho, a lo que se hace y a lo que se puede seguir haciendo. Esto es, al pasado, presente y futuro. El hombre es lo que ha sido, lo que es y lo que puede llegar a ser. Por ello es, dentro de esta triple dimensión de lo histórico, que se hace patente el ser del hombre. Pero no sólo del hombre en general, sino del hombre concreto. El hombre concreto suele vivir la historia de una determinada manera que no es, necesariamente, la de otro u otros hombres. Filósofos de la historia o de la cultura, sociólogos del saber o del conocimiento —entre otros Max Scheler, Karl Mannheim y Max Weber—, han hecho hincapié en esa diversidad de formas de vivir la historia del hombre concreto, esto es, del hombre que forma parte de una determinada sociedad o grupo, del hombre que ha recibido una determinada educación en lugar de otra. Este hombre, viviendo como todos los hombres, dentro de esa triple dimensión histórica; la interpreta, sin embargo, de diversa manera. Existen hombres o grupos de hombres, que ponen el acento en el pasado, subordinando a él presente y futuro. Otros, por el contrario, lo ponen en un presente, al que subordinan el pasado y el futuro. Y otros, lo ponen en un futuro para el cual el pasado y el presente no son sino tramos que es necesario recorrer para su advenimiento. Según sea la dimensión adoptada por centro vital, la historia será vista como permanente afirmación y conservación de lo hecho, expectativa de lo que ha de acaecer algún día o progreso sin fin. El movimiento de la historia, su dialéctica, se orientará a la conservación del pasado, a la esperanza expectante en el presente o al cambio permanente en el futuro.

América no podía escapar a tal preocupación, en esta etapa de su cultura que se ha venido definiendo por su preocupación ontológica. Esto es, por tomar conciencia de su ser, de su humanidad; conciencia de su relación, de su puesto, en el mundo de lo humano. Varios son ya los estudiosos de esta América preocupados por hacer consciente ese ser y esa relación del hombre americano con el hombre. Y, naturalmente, la historia, la forma como el hombre americano entiende su historia, ha sido y sigue siendo una de las claves para esta toma de conciencia.^[1] ¿Dónde pone el acento el americano al actuar en la triple dimensión que forma la historia? ¿Es un conservador, un espectador o un revolucionario permanente?

La respuesta a estas preguntas ha dado origen a la conciencia de la existencia de dos actitudes que en América tienen su fuente en una bifurcación de la cultura europea u occidental. Las dos Américas, la ibera y la occidental,^[2] tienen su origen en la cultura europea; pero en una etapa de la misma en que estaba en discusión la permanencia o abandono del pasado. La asunción del futuro en un presente que era, a su vez, prolongación de un pasado siempre vivo; o la plena eliminación del pasado en un presente que aspiraba a ser distinto. Los partidarios de una y de otra actitud trataban de dirimir el problema, no sólo disputando sobre el porvenir de la cultura

europaea, sino tratando, también, de llevar sus respectivas soluciones a un mundo virgen de historia, a la América. América, continente fuera de la historia —de la única historia que estaba dispuesto a reconocer el europeo—, no poseía otra dimensión que la del futuro, la, del futuro de ese hombre que la había descubierto y conquistado, incorporándola así a su historia. Unos, los partidarios de la prolongación del pasado, tratarán de hacer de ese futuro que era América una ampliación del mundo que se empeñaban en conservar. Los otros, los partidarios de un futuro sin ligar con el pasado, tratarán a su vez de hacer de América una utopía permanente, un mundo en el que el progreso alcanzado no fuese siempre sino un punto de partida hacia el futuro por alcanzar.

La Europa ibera hará de América un mundo que será prolongación de la cultura por cuya permanencia luchaba; la Europa occidental, por su parte, hará de América el mundo por cuya aparición luchaba a su vez. Una, prolongaba el orden que había recibido y trataba de conservar; la otra, de crear un nuevo orden cuya fortaleza había de crecer en el futuro. En una América, el ibero sin acomodo en el viejo orden europeo, ampliaba el mismo para lograr tal acomodo. En la otra América, el europeo occidental, también fuera de acomodo en el viejo orden, creaba un nuevo orden y, con él, un nuevo reacomodo. Uno prolongaba su mundo, su pasado y se dolía ante cualquier desprendimiento del mismo; el otro, por el contrario, se desprendía del pasado sin remordimiento. El ibero hacía del futuro un instrumento para reafirmar su pasado, al revés del occidental que hacía del mismo la meta o fin de su pasado. Para uno el futuro no era sino ampliación de su ser, un ser eterno y permanente; para el otro era el devenir de su pasado, su posibilidad, un ser siempre nuevo, nunca plenamente hecho. Mientras uno sólo trataba de afianzar su ser, el otro se preocupaba por crearlo. Uno ponía toda su fe en lo que ya era, mientras el otro ponía su esperanza en lo que podía llegar a ser. Tanto el uno como el otro originaron el modo de ser del hombre que le ha dado existencia con su acción. Un modo de ser diverso en una América y en la otra, en la América ibera y en la América sajona u occidental.

Modos de ser de los cuales habrían de derivarse las actitudes que tanto preocupan al estudioso de América en nuestros días. El modo de ser propio de la América sajona que ha hecho de su futuro el único futuro posible y de su pasado, el pasado europeo, un simple escalón de lo que ahora es y tiene posibilidad de ser mañana. Un pueblo que se sabe heredero de la cultura occidental y, por ende, expresión de su más alto desarrollo. Pero también el modo de ser de la América ibera detenido en un presente expectante. El modo de ser de pueblos que, por razones que expondremos más adelante, se han visto obligados a renunciar a un pasado que siéndoles propio les estorbaba para la realización de un futuro ajeno, pero que necesitaban para poder seguir siendo. Modo de ser de hombres que en una determinada etapa de su historia se vieron obligados a elegir entre lo que eran y lo que querían o tenían necesidad de llegar a ser. Entre un pasado que parecía no tener que ver con el futuro anhelado y un futuro sin relación alguna con el pasado que les era propio. Una renuncia a lo que eran, sin que la misma implicase un modo de ser distinto, sino tan sólo su simple posibilidad. Pueblos que se negaban ya a ser lo que habían sido, pero sin poder ser, a su vez, lo que anhelaban ser. Pueblos que veían en su pasado la imposibilidad de su futuro, de su posible llegar a ser.

Mientras el occidental había acabado por hacer de su pasado un instrumento de su futuro, de un futuro que hacía día a día, momento a momento, el ibero tenía que enfrentarse a ese

pasado, a su pasado, obligándose a destruirlo por considerar que era la causa de la imposibilidad de su llegar a ser otro del que era. El occidental, en una secuencia natural, pasaba limpiamente del pasado al presente y de éste al futuro, dentro de su idea de evolución y progreso. El ibero no; éste parecía anhelar algo distinto de lo que era y de lo que había sido. Era un pasar de una secuencia histórica, la que había heredado, a otra secuencia que consideraba como ajena, aunque necesaria. Dentro de su conciencia no cabía sino la revolución, el cambio absoluto, el pasar de lo que se era a lo que no se era ni había posibilidad de ser. La dialéctica propia del hombre occidental alcanzó su patentización en Hegel, para el cual negar no implicaba borrar, destruir, sino asimilar, esto es, conservar. Ser plenamente algo para no tener necesidad de volver a serlo. Dialéctica donde lo asimilado, lejos de representar un estorbo, un obstáculo, significaba un modo de ser sin el cual no se había podido llegar a ser lo que se era ni, menos aún, poder llegar a ser lo que se pretendía. El pasado era lo que se había sido para no tener necesidad de volver a ser; experiencia, punto de partida, para ser distinto; apoyo y material moldeable de lo que se quería ser una vez que se había sido algo. En el ibero no, en el ibero la dialéctica, su idea del cambio en la historia, no seguía esta vía. Para el ibero el pasado no era una experiencia, un apoyo, aquello que se había sido para poder ser distinto, sino el obstáculo, lo que impedía ser de otra manera. Por eso el ibero parece llevar en su epidermis todo el pasado; un pasado que no forma parte de su ser como unidad de pasado-presente-futuro, sino como lo que corta e imposibilita la relación con el futuro. El presente se le hace patente como pugna entre dos relaciones antagónicas entre el pasado y el futuro.^[3] El presente es un punto de partida sin principio y sin meta. Porque el principio, la realidad de la cual se parte, es lo que no se quiere ser, una nada por voluntad, y el futuro es lo que aún no se es, una nada de hecho. El pasado representa lo que no se quiere y el futuro lo que no se puede por obra de eso que no se quiere. Entre ambos, no queda sino el presente, el presente en que se hace consciente de sus dos relaciones. Un presente que nada quiere de su pasado ni nada puede para un futuro sin apoyo. En otras palabras, un puro presente en expectativa de algo que ha de sobrevenir por la pura fuerza de la voluntad, del deseo. La espera de algo que por no tener relación con lo dado, se presenta como milagroso, esto es, ajeno a la realidad histórica dada, fuera de la dimensión histórica de esa realidad. Lo que llama Mannheim "utopía milenaria" (Mannheim, 1941).

El hombre, ya lo anticipamos, siente la historia, la concibe, en diversas formas. En la historia, en la forma como organiza su triple dimensión —la de pasado-presente-futuro—, se hace patente la relación de sus deseos y anhelos (futuro) con los medios con los cuales cuenta para realizarlos (pasado) en un presente en que van realizándose. Se puede decir que se hace patente la concordia entre su realidad y sus deseos.

Ahora bien, en una actitud como la de los pueblos iberoamericanos, lo que se hace patente es eso que hemos llamado "utopía milenaria", esto es, futuro, anhelos, sin relación con el pasado, sin relación con la realidad. Un futuro cuya realización depende de una pura voluntad, de una voluntad sin apoyo en la realidad. En otras palabras, de una voluntad fuera del tiempo real que, por ser tal, resulta milagrosa. Un tipo de voluntad que sólo es válido concebir en la divinidad ajena al tiempo. Una divinidad para la cual no hay tiempo, no hay historia. Frente a esta voluntad, ajena al hombre, no queda sino la espera. Esto es, la historia sin sentido, el presente siempre expectante. Algo que ha de venir, pese a la realidad, pese a todo lo hecho. Frente a esto no cabe sino la espera permanente, el prepararse permanentemente para lo que ha de

acontecer. El estar alerta ante una realidad que un buen día ha de cambiar, sin que este cambio tenga algo que ver con lo que ha sido o está siendo. Lo que ha de ser será independientemente de que nunca haya sido. Tal parece ser el sentido de la espera, de la expectativa, de la dimensión histórica del latinoamericano, de la dialéctica en que se apoya.

DIMENSIÓN DE LA EXPECTATIVA

Ahora bien, dentro de esta dimensión de expectativa, todo lo hecho y todo lo que se haga está condenado al vacío; pues todo lo que se hace y se haga pasará a formar parte de ese pasado que se quiere eludir sin asimilación, en espera de algo que le será plenamente ajeno. Desde esta perspectiva parece que el iberoamericano fuese un ser de extraña configuración; un ser que se niega a ser lo que es para ser algo distinto; un ser que sólo se caracteriza por lo que quiere llegar a ser. Un ser en permanente espera de llegar a ser. Por ello Ernesto Mayz Vallenilla, en su magnífico análisis o fenomenología del ser del americano, de ese ser expectante que es el latinoamericano, se pregunta: “¿Es que por vivir de expectativa [...] no somos todavía?” “¿O será, al contrario, que ya somos [...] y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?” (Mayz Vallenilla, 1959). El modo de ser del americano parece ser la espera; una espera que, de una maneta o de otra, va eliminando, paso a paso, todo lo que fue y va siendo, como simples instantes de un esperar que no es sino instrumento de lo esperado. De lo esperado, de algo que al presentarse, al hacerse presente, se transforma en expresión de la espera, de una espera que parece no terminar nunca. Mayz Vallenilla hace de este no-ser-siempre-todavía el eje de la existencia del americano, su modo de ser peculiar. La existencia de un hombre siempre a la expectativa, en permanente trance de esperar lo que advenga para seguir esperando. “La expectativa —dice— no sucumbe a la ilusión de creerse capaz de seleccionar o pre-seleccionar valores de ninguna clase (sean positivos o de signo negativo) con los cuales determinan la realidad que se aproxima. Simplemente ‘expecta’ lo que adviene y, en semejante temple, coloca a la existencia en trance de ‘estar lista’ o ‘preparada’ para hacer frente a lo eventual, sea esto lo que sea”. Con lo cual un modo de ser que pudiera ser simplemente negativo adquiere caracteres positivos: los del hombre al filo o borde de todas las posibilidades.

Es el hombre que espera todo, que puede ser todo y que hace de lo que ha sido, es o va siendo, un simple esperar lo que puede siempre seguir siendo. Es el hombre que está siempre preparado, siempre dispuesto a lo que llegue, a lo que se presente, sea lo que sea, o pueda llegar a ser. Frente a este hombre todo es posible. La meta es infinita, pero no la logra, como el occidental, por pasos, por evolución, sino a saltos. No se sabe lo que va a llegar, sólo se sabe de algo que va a llegar, no importa lo que sea. Y trata de ser esto que espera de una manera o de otra utilizando todo lo que va siendo. Sin embargo, esta expectativa tiene que tender a algo, debe realizar algo, independientemente de que el americano lo quiera o no. Un tipo de hombre ha de originarse con ese modo de ser. Este tipo de hombre, ya lo ha dicho Mayz Vallenilla, es un “no-ser-siempre-todavía”. Lo que adviene es un mundo nuevo, el hombre americano. “¿Quién es ese hombre americano del que hablamos tan confiadamente —dice el filósofo venezolano—, admitiendo incluso que no ha llegado aún? ¿Por qué creemos y contamos con que el ‘nuevo mundo’ y sus habitantes se acercan inexorablemente, si ya, incluso, vivimos sobre ese ‘nuevo mundo’ y nosotros somos hombres que en él moramos y habitamos? [...]. El

americano siente que el hombre que hay en él (y que mora cabe un mundo en torno esencialmente advenidero) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio, como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que se acerca, que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se le revela como 'no-ser-siempre-todavía': síntoma inequívoco de ser esencialmente expectativa [...]. Este 'no-ser-siempre-todavía' parece ser el carácter original del americano, su concepción de la historia, su modo de vivirla, su dialéctica, una dialéctica original, la aportación original del hombre americano a la historia en sentido más universal. El hombre americano, el latinoamericano, parece que por obra de esa historia se ha visto obligado a vivirla de una manera original, especial. Nuestro ser —dice Mayz Vallenilla— reside justamente en ser siempre de este modo”.

Recopilando los puntos de vista expuestos nos encontramos con que América en su totalidad, la América sajona y la América latina, se apoya en el futuro, sólo que el hombre de la primera América ha hecho del pasado un instrumento del futuro; mientras el de la segunda no queriendo contar con ese pasado, se apoya en el presente, en donde ha de advenir el futuro; lo espera, día a día, segundo a segundo. El sajón realiza su futuro cada día, el latino lo espera. El primero, realice lo que realice, se está sirviendo de lo realizado para realizar más en una acumulación sin fin; el segundo no; dilapida, puede decirse, lo que recibe, lo que hace, en espera, siempre, de algo que ha de venir, por ello no acumula, no capitaliza, no suma, simplemente nihiliza. Uno se mueve en lo concreto, mientras el otro lo hace en lo abstracto. Por ello Mayz Vallenilla da a su alegato un nuevo sesgo enfocándolo al campo de la acción. No aconseja la inacción. Mediante la pura expectativa, el hombre parece estar imposibilitado para saber el contenido de aquello que se acerca. Todo puede advenir, lo bueno o lo malo. El hombre a la expectativa, tiene, por esto, plena conciencia “de que puede ser engañado y hasta burlado por el curso de los sucesos”. Por ello debe “estar preparado” para hacer frente a lo que advenga. Y estar preparado es actuar. Se trata de una acción encaminada a recibir lo que venga para rechazarlo o aceptarlo. Y este rechazo o aceptación implica ya algo que no parecía estar en el modo de ser del latinoamericano: la conciencia de un futuro a realizarse. No cualquier futuro, sino un futuro querido y anhelado por este hombre y una acción, por mínima que ésta sea, que implica apoyarse en un mínimo de realidad. ¿Y qué es lo que anhela? Lo que cualquier hombre de la tierra, lo mismo que han anhelado todos los hombres en la historia, cualquiera que haya sido el sentido que hayan dado a ésta: un mínimo de felicidad. Una felicidad que sólo puede lograr el hombre con su acción. Por ello no basta esperar lo que advenga, sino que hay que esperar lo que permita ese mínimo de felicidad humana rechazando, rechazando lo que la impida o la retrase. “Nada se ganaría confiando en la esperanza y creyendo que lo que se acerca traerá (sea cual fuese nuestra acción) un incremento de valores positivos. Es ello lo que acontece y se trasluce en ese vacío y peligroso temple de falso optimismo —dice Mayz Vallenilla— en que parecen vivir muchas conciencias, respaldadas por el brillo engañoso de las riquezas del suelo americano. Hay que repetir —para hacer tomar conocimiento de la verdadera situación— que así como tales riquezas pueden significar un hecho favorable, pueden también llevar, ocultos en su seno, las gérmenes de nuestro propio enajenamiento y destrucción. La riqueza del continente americano, sus grandes fuentes de energía y potencial humano, la situación privilegiada de su territorio para albergar el desarrollo de la humanidad, bien pueden trocarse imprevistamente en negativos. Es un error vivir soñando en América como ‘reino del futuro’. El futuro puede hacer que América resulte un botín apetecido por

cualquier imperialismo, y, bajo tal hegemonía, su suelo y su habitante podrían transformarse en simples materias primas para el funcionamiento de una gran factoría colonial. Su única función consistiría en servir de fuente de sustento para colmar las necesidades de otros pueblos". Esto es, instrumento de felicidad para otros y no para sí mismo. La expectativa como simple espera, como milenarismo, resulta un simple aceptar la realidad tal y como se da o se puede llegar a dar. La toma de conciencia de este hecho lleva, por el contrario, a la actitud que señala Mayz Vallenilla: la de la acción que recibe o rechaza, que conforma y adopta lo recibido de acuerdo con lo que se espera. Pero éste es ya otro tipo de esperanza distinto del puramente milagroso, milenario. Es una esperanza concreta, determinada, buscada. No basta esperar, además, es menester saber esperar. "La acción del hombre expectante debe, ante todo, no dejarse engañar. Para ello sabe, de antemano, que puede ser burlada por el advenir. Esto quiere decir: debe planear su futuro desde el convencimiento o creencia de que puede ser perfectamente estafada en sus prevenciones. Esta acción debe contar con lo fortuito y, a la vez, debe tratar de dominarlo". El futuro hecho presente, pero como instrumento de lo que ha de advenir. Ya no más lo fortuito, lo que está fuera del control del hombre. "No-ser-siempre-todavía"; pero no para no ser nada, sino para ser siempre algo que no se ha sido y que puede siempre llegar a ser. Una dimensión del hombre apoyada en el presente expectante como instrumento de un modo de ser cada vez más amplio.

Hay que estar preparado, dispuesto a aprovechar las mejores oportunidades que ofrezca el futuro al americano para que éste vaya realizando su propio futuro, el futuro que anhela, que desea, como cualquier otro hombre del mundo. "Estar preparado", dice Mayz Vallenilla, no quiere decir "resignarse", aceptar sin más lo que venga, sino orientarlo. "No quiere decir aceptar callada y abandonadamente la llegada de los acontecimientos, sino prepararse para hacerles frente adelantando, incluso, la prevención para su engaño". Una actitud que implica la acción, una acción no menos poderosa que la que ha hecho posible el mundo occidental, pero con otro sentido. Una acción que puede y también tiene que ser material, de dominio natural y organización social y política, pero con otra meta, la meta propia de los pueblos iberoamericanos. "El hombre americano —dice Mayz Vallenilla— dispone de una natural potencia para hacer frente a los sucesos. Esta potencia podría incluso elevarse hasta el afán de poderío material, y aun siendo fiel a una radical expectativa, planear el futuro desde el advenir construyendo obras para dominar el posible 'mal' que encierra aquél". Pero, ¿cuál sería este futuro propio del iberoamericano? ¿Cuál sería ese futuro al cual serviría el advenir a futuro temporal? En otras palabras, ¿qué es lo que quiere construir este hombre en el futuro con ese advenir que recibe permanentemente? ¿Qué es lo que quiere realizar este hombre? "¿Es que, acaso, él no dispone de un ideal —el suyo propio— con que planear lo que advendrá?", pregunta Mayz Vallenilla. ¿No dispone todo hombre —y toda época— de una autoimagen, la cual proyectándose hacia el futuro, sirve para planear los pasos de la colectividad? ¿Por qué razón el hombre americano no puede ser capaz de proyectar sus propios ideales y modelar con ello el diseño de su futuro y de su nuevo mundo?

LA BÚSQUEDA DEL "SÍ MISMO"

La historia de las ideas del hombre americano, concretamente del latinoamericano, hace patente un tipo de hombre muy especial que, acaso, ahora podamos relacionar con su idea de la historia. Un modo de ser del americano que Edmundo O'Gorman ha sintetizado agudamente definiéndolo de la siguiente manera: "Ser como otros para ser sí mismo".^[4] La historia de este hombre sería la historia del hombre que se ha empeñado en ser de otra manera de lo que es. Ayer, semejante a las metrópolis ibéricas, después semejante a los grandes modelos modernos, a las grandes naciones modernas, Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Esto es, semejante al mundo occidental. Es el hombre que se duele y se ha dolido por estar fuera de esa historia.^[5] Es el hombre que ha venido haciendo una historia, la propia historia, pero a regañadientes, a pesar suyo, pretendiendo siempre hacer otra historia que la suya. Es el hombre, ya lo anticipamos, que se empeñó, como ningún otro hombre, en borrar su pasado para crear un futuro aparentemente ajeno de sí mismo, de lo que había sido y, por ende, tenía en alguna forma que seguir siendo al menos en la forma de haber sido.

Pero, ¿qué quiere decir este empeño de "ser como otros para ser sí mismo"? ¿Cómo se puede ser sí mismo siendo como otros? ¿Qué es lo que se quiere de los otros y qué es lo que se mantiene de sí mismo? ¿Qué es lo que se quiere borrar del pasado, por encontrarse contradictorio con el futuro que se anhela? La historia que aquí exponemos quizá pueda aclarar y contestar a estas preguntas. El latinoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad: la ilustración, el eclecticismo, el liberalismo, el positivismo y, en los últimos años, el marxismo, el historicismo y el existencialismo. En cada uno de estos casos, en la aceptación de estas influencias, ha estado en la mente del latinoamericano la idea central de hacer de su América un mundo a la altura del llamado mundo occidental; de sus pueblos, naciones semejantes a las grandes naciones occidentales. ¿Y qué es lo que ha querido imitar, realizar, de esas naciones o de ese mundo que le sirven de modelo? Desde luego no todo, sino aquello que más caracteriza a ese mundo y a las naciones que lo expresan.

¿Qué es lo que caracteriza al llamado mundo occidental? Dos aportaciones: sus instituciones liberal-democráticas y su capacidad para el dominio del mundo natural. Esto es, dos técnicas: la técnica de convivencia social teniendo como eje el interés y libertad del individuo, y la técnica de dominio natural. A lo que han aspirado los latinoamericanos en su afán por recrear, por rehacer su mundo, ha sido a hacer de sus pueblos naciones libres y felices, a sus hombres, hombres libres y con un mínimo de confort material. En las grandes naciones que les sirvieron de modelos vieron siempre esa su capacidad para defender las libertades de sus individuos y darles un mínimo de felicidad material. Fueron estas dos técnicas las que trataron de apropiarse los hombres de esta América para hacer de sus pueblos naciones a la altura de las grandes naciones del mundo. El mismo empeño que ahora vemos repetirse en otros pueblos del mundo en situación semejante a la de pueblos como los nuestros, pueblos llamados coloniales. Es la misma preocupación, en nuestros días, de hindúes, chinos, árabes, africanos, etc.^[6]

Sin embargo, este afán tropezaba con obstáculos que tenían su origen en la cultura heredada, en lo que podía considerarse social y de dominio natural para crear el futuro de la América Latina, tropezaba con el pasado de ella, con aspectos de su herencia cultural. El afán por hacer de los países latinoamericanos naciones organizadas democrática y liberalmente, tropezaba con un pasado vivo que había hecho de estos pueblos, pueblos organizados despóticamente dentro

de un orden estamental, de cuerpos de privilegios. Por otro lado, el afán de hacer de estos mismos pueblos naciones industrializadas, semejantes a sus grandes modelos (Inglaterra, Francia, y los Estados Unidos), tropezaba con una serie de hábitos y costumbres y con la oposición misma de los pueblos modelos. En este aspecto parecía imposible hacer concordar el pasado, lo que había sido, con el futuro, con lo que se quería ser. Había que elegir entre lo que se había sido y lo que se quería llegar a ser. Lo que se había sido impedía el posible llegar a ser.

La adopción de una técnica de convivencia moderna, liberal-democrática, implicaba la renuncia a un cierto modo de ser que se simbolizaría en el catolicismo. Esto es, una renuncia a un cierto modo de ser, a un modo de ser heredado por los pueblos de la América Latina. Igual renuncia implicaba la adopción de una técnica para el dominio de la naturaleza.

“Ser como otros para ser sí mismo”. Ser como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos para ser ¿qué? ¿En dónde está este sí mismo? ¿Acaso este sí mismo consiste en ser siempre como otros? ¿O este ser como otros es sólo un instrumento para ser sí mismo? Si esto es así, ¿en qué consiste este sí mismo? Lo que se trata de adoptar es sólo una técnica, o unas técnicas: las técnicas de convivencia y de dominio natural propias del mundo occidental. Técnicas puestas al servicio de algo que parece imponderable, de algo que no se acierta a expresar claramente, salvo en un símbolo, en un hombre, en América. Los mismos hombres que hablan de la necesidad de adoptar el republicanismo norteamericano y su sentido práctico, hablan también de una entidad, algo propio de los americanos del sur, de los latinoamericanos, a cuyo servicio deben estar las instituciones democráticas y la técnica industrial.

En la América Latina, a pesar de todos sus dolores y obstáculos, la esclavitud y la discriminación han sido eliminadas. Esto es lo que los latinoamericanos aportan a la balanza de la historia. Esto es lo que consideran como propio. Algo que no han aprendido, algo que no han imitado, sino algo que les pertenece ya en el pasado. Algo que ha sido asimilado, hasta hacerlo, propio, y a lo cual no renuncia. Algo que consideran debe ampliarse y prolongarse en esta América. Algo que no tiene por qué estar en contradicción con su afán de ser libres y de gozar de un mínimo de prosperidad material. Este algo es lo que estos hombres han visto como original de la América Latina. Esta es la América que se han empeñado en crear.

¿Ser como otros para ser sí mismo? Esto es, adoptar las técnicas o instrumentos materiales que han permitido a otros pueblos el respeto del mundo y la felicidad material de sus individuos, instrumentos puestos al servicio de su especial humanismo, de su idea del hombre, una idea del hombre a la cual no renuncian. Una idea ibera, traída a esta América por hombres que tenían una concepción más amplia de las relaciones de los hombres con los hombres. Una idea que más tarde fue angostada, recortada, limitada, por intereses mezquinos. Una idea ajena a los hombres que soñaron no crear un imperio cristiano en el que todos los hombres fuesen considerados como semejantes.^[7] Un cristianismo ajeno al catolicismo repudiado por los emancipadores mentales de la América ibera. Tal es el pasado que de una manera o de otra se hace sentir, aunque a veces aparezca como un imponderable, como algo que no puede expresarse. Sin embargo, este ideal, esta idea, parecía encontrarse fuera de lugar y fuera de tiempo, en un mundo que había puesto el acento en el desarrollo absoluto del individuo y la capacidad de éste para triunfar en la tierra. El mundo de los pueblos occidentales, el mundo del

“yanki” y del inglés, del francés y holandés que habían creado un nuevo imperio. Un mundo en el que triunfaban los más hábiles, los mejores, sin piedad para los menos hábiles, para los llamados inferiores. Era frente a este mundo que los pueblos latinoamericanos tenían que fortalecerse, aunque fuese a costa de la renuncia del pasado, pero ya vemos que no de todo el pasado, sino del pasado que estorbaba su capacitación para reforzar la herencia que trataba de potenciar. “Ser como otros”, en aquello que sirviese a su afán de “ser sí mismo”; una renuncia relativa para lograr una reafirmación de lo más positivo de su ser. Un aprovechar el futuro, pero no para ser cualquier cosa, sino aquello que trataba de reafirmar. Ni renuncia radical al pasado, ni aceptación plena del futuro. El dilema no era tan radical, aunque tomaba caracteres radicales: la América Latina, al igual que todos los pueblos, ligaba su pasado, un determinado pasado, renunciando a otro, para hacer su futuro; pero no un futuro cualquiera, sino el futuro por el cual habían soñado en el pasado otros hombres como ellos. El futuro de los pueblos latinoamericanos que ahora, en nuestros días, parece ser el futuro de todos los pueblos que se han encontrado o se van encontrando en sus circunstancias.

LA HERENCIA IBERA

En el pasado, en ese pasado del que ha tomado conciencia el iberoamericano para su asunción, se planteó ya el problema que había de seguirse planteando al latinoamericano. Fue el momento en que se deslindó la modernidad de la cristiandad, el futuro del pasado. El hombre occidental, ya lo hemos visto, sin mayores remordimientos echó por la borda un pasado que le estorbaba para luego convertirlo en instrumento de su futuro. No pasó lo mismo con el ibero, que se empeñó en prolongar su pasado cristiano en el futuro moderno. El occidental, puesto a elegir entre su pasado cristiano y el futuro moderno, se quedó con el futuro para regresar después y modernizar su pasado, creando, inclusive, un cristianismo al servicio de su futuro; el protestantismo, y más concretamente, el calvinismo y el puritanismo.^[8] El ibero, por su lado, puesto también a elegir, acabó quedándose con su cristianismo anquilosado, con un catolicismo ajeno a lo que implicaba su nombre. Sin embargo, hubo un momento, un momento de ese pasado perseguido después por los latinoamericanos, en que trató de hacer algo semejante a lo hecho por los occidentales, pero en dirección contraria: cristianizar la modernidad y no modernizar el cristianismo.

La modernidad había puesto el acento en la libertad del individuo y en su felicidad material opuestos al sentido de comunidad cristiano-medieval y a su despego por los bienes en esta tierra. Los iberos, lejos de ver esta oposición vieron, por el contrario, la posibilidad de su acoplamiento. La libertad del individuo, no estaba reñida con el auténtico espíritu de comunidad cristiano, todo lo contrario, lo completaba; sólo dentro de una auténtica comunidad cristiana era posible esa libertad sin peligros de libertinaje. En cuanto a la felicidad de los hombres en este mundo no estaba reñida con la felicidad y salvación en el otro. Sin embargo, la pugna no se evitó, la pugna entre los hombres empeñados en modernizar al cristianismo y los hombres empeñados en cristianizar al modernismo. En esa pugna, ya lo sabemos, triunfaron los primeros planteándose el dilema propio de los iberos: ¿modernidad o cristianismo? ¿Lo uno o lo otro? La conciliación, tal y como la buscaba el mundo ibero, era ya imposible.

Fue esto lo que provocó esa filosofía de la historia propia de los pueblos de la América Latina; filosofía de desgarramientos. Elección entre lo que se había sido y lo que se quería ser. La cristianización del mundo moderno era imposible: había que modernizarse o resignarse a ser el pasado. España, y con España Portugal, se resignó a ser el pasado y en esta resignación arrastró a sus colonias en América. Sin embargo, no es esta resignación la que importa, sino la que intentó antes de resignarse, sus esfuerzos por conciliar un mundo que no tenía por qué escindirse. Esfuerzos que, tanto en la península ibérica como en lo que fuera sus colonias americanas, se repitieron.^[9]

Este primer intento se realizó en el siglo XVI. La organización política española del siglo XVI, dice Fernando de los Ríos, quiso salvar la catolicidad. “Frente al primado de la razón individual —que a la postre había de sobrenadar en la cultura nacida al calor de la Reforma— defendía España la unidad del espíritu universal, la expresión de esa unidad en la tradición, en la continuidad del esfuerzo simbolizado por la Iglesia. En el momento en que se gesta en el mundo una concepción que otorga la preeminencia a la acción encaminada al logro de bienes sensibles, el Estado español orienta su vida igualmente en la acción, mas señalándole como objetivo la conquista de las almas, a fin de obtener la salvación”. De aquí surgió una intolerancia que no iba a estar a la zaga de la intolerancia a que dio origen la modernidad. Por ello dice el mismo de los Ríos: “Y lo que en la España del siglo XVI, lo que hace cuatro siglos, se hacía por razones religiosas, hácese hoy, las más de las veces, por razones no tan altas y espirituales, sino por motivos económicos o políticos o por fortalecer el Estado nacional”. Esto es, la persecución de los discrepantes. Frente a esta intolerancia surgió, en el mismo siglo XVI, el afán de tolerancia, la conciliación, la concordia, como instrumentos para lograr la unidad y continuidad de la tradición cristiana. Para salvar el pasado no era menester romper con el futuro. Todo lo contrario, había que hacer de este futuro un instrumento de prolongación del pasado que se quería hacer permanente.

Para ello había que buscar en el futuro lo que unía con el pasado y no destacar lo que separaba y rompía con él. Había que esperar, estar a la expectativa, como diría Mayz Vallenilla, de aquello que mejor se conciliase con el rico pasado cristiano de que se había hecho un paladín el mundo ibero. Un pasado cristiano concebido, en su más alta expresión, como humanismo. El humanismo de los hombres que se saben de un mismo origen dentro del cual carecen de sentido las desigualdades naturales sobre las cuales alzará su nuevo orden la modernidad, el mundo occidental. Este mundo había originado nuevos e importantes valores que deberían ser asimilados para elevar más alto la humanidad. Lo importante era la unidad de pueblos y de hombres por lo humano, por lo que tenían de semejantes. Los valores modernos deberían estar al servicio de este valor central, el valor y la dignidad del hombre destacaba por el cristianismo. Una dignidad que no tenía por qué ser menoscabada por la libertad de los mejores, sino por el contrario, como garantía de que esta libertad tenía que ser reconocida en todos los hombres. Tampoco el confort material de unos cuantos, levantado sobre la miseria de una mayoría, porque esto también era contrario al espíritu de dignidad humana señalado por el cristianismo. Libertad y confort material, sí, pero reconociendo el derecho que para ambos tienen todos los hombres, por el simple hecho de ser hombres.

La España del siglo XVI, lejos de oponerse a la incorporación de todos los hombres en el orden que trataba de establecer, se empeñó en su logro reconociendo humanidad a todos los

hombres, con independencia de su raza, color, cultura, etc. Sin embargo, esta misma España se sintió obligada a realizar esta incorporación del hombre en su idea de humanidad utilizando, inclusive, la fuerza. Y fue aquí donde se escindió, evitando la conciliación que anhelaba. La libertad del individuo y su afán por alcanzar un mínimo de seguridad y felicidad en este mundo fueron vistos como contrarios a la salvación del hombre. Y al hacerse esto se amputó al hombre mismo la idea total que se tenía del mismo. Y el hombre concreto, el hombre de carne y hueso, se vio obligado a tener que elegir entre su salvación en este mundo o en el otro, entre la modernidad o el cristianismo, entre lo que quería ser o lo que había sido. “El Estado español —dice también Fernando de los Ríos— trató de organizarse desde 1481 hasta 1598, conforme a un cierto tipo de Estado totalitario y, en cierta medida, fue derrotado. La fuerza central dominadora de la voluntad de España era una trascendental idea, una concepción religiosa de la vida, encarnada en la Iglesia católica. Los jóvenes, como los viejos, deberían meditar sobre las consecuencias históricas que tal aspiración ha tenido en España. Aquellos que aspiraban a unificar la conciencia española por la fuerza la han dividido hoy. Desde entonces la historia de España ha sido un drama de dimensiones universales: el dilema de la libertad espiritual” (De los Ríos, 1957).

“Libertad espiritual”, he aquí lo que puede ser el meollo de toda la historia de los pueblos de origen ibero. Una libertad que, teniendo la misma fuente, resulta distinta de la idea de libertad esgrimida por los pueblos occidentales.^[10] Libertad espiritual puesta en antagonismo con la idea de comunidad cristiana que España trató de imponer por la fuerza, negándose a la conciliación que buscaron los mejores de sus hombres. Esta es la libertad que está en oposición con el catolicismo de que hablarán la mayoría de los pensadores latinoamericanos. Libertad espiritual que no estaba en antagonismo con la creación de una comunidad cristiana, sino sólo en antagonismo con el instrumento con que se quería establecerla, en antagonismo con la técnica para establecerla. Es esta técnica la que se repudia para adoptarse la que había hecho patente la modernidad a través de sus instituciones democrático-liberales. Adopción de una técnica de convivencia moderna puesta al servicio de un viejo sentido de convivencia ibero. Sentido de convivencia que no hace de la sociedad un instrumento del individuo, sino expresión de ideales comunes. Sentido de convivencia que da origen a comunidades como expresión de comunidad de personas. Esto es, unidad de voluntades hacia metas que trascienden los puros intereses del individuo. Igualmente la adopción de una técnica de dominio natural para dar a esta misma comunidad la resistencia que era menester en un mundo en el que predominaba la preocupación por el individualismo que triunfa sobre cualquier obstáculo. No el simple afán de dominio material, sino su utilización para hacer más llevadera la convivencia humana orientada hacia fines que transcendían las metas puramente individuales. Tal es la herencia ibera, el pasado propio de la historia del hombre latinoamericano, un pasado que se ha tendido a realizar en el futuro con los instrumentos que proporcione el advenir.

EL PENSAMIENTO BOLIVARIANO

El ideal de una comunidad heredado de la cultura ibérica encontrará su mejor y más alta expresión en el pensamiento del Libertador, Simón Bolívar (1783-1830). En él se centrará un

ideal, buscado una y otra vez, de pura cepa hispanoamericana. Si algo caracteriza y da personalidad a esta América es ese ideal que recogerán otros pensadores y hombres de acción latinoamericanos hasta nuestros días. En la *Carta de Jamaica*, así como en otras muchas cartas y discursos del prócer de la unidad latinoamericana, se encuentra la base de ese tipo de solidaridad típicamente ibera que hemos analizado antes. Una forma de solidaridad que alcanza perfiles universales y liga a los hombres de esta América con la anhelada universalidad buscada una y otra vez por sus ideólogos. La solidaridad entre pueblos y hombres que se saben iguales y, por ende, con los mismos derechos y obligaciones. “Yo deseo —escribía Bolívar— más que otro alguno ver formarse la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria” (Bolívar, 1947). Una nación de naciones, dentro de ese sentido de comunidad de perfiles cristianos que en nada se asemeja con el ideal de sociedad contractual que enarbolará el mundo moderno, las grandes naciones occidentales que han tomado el control de la historia. El pensamiento del Libertador imagina una nación, una comunidad que tenga como base para la solidaridad de sus miembros algo más que el interés concreto y pasajero de la riqueza que liga a los hombres y pueblos sólo en función con las posibilidades que para su logro tengan los unos y los otros. Ha sido esta meta, es cierto, el logro de la riqueza contante y sonante, la que ha movido a los pueblos modernos y les ha llevado por el llamado camino del progreso; pero es también esta preocupación por su logro, la que puede originar catástrofes como las que sufrió el mundo apenas un siglo después. La solidaridad que haga posible la soñada nación bolivariana deberá ser distinta de la que ha hecho posible a las naciones modernas apoyadas en sus concretos intereses, apoyada en algo más que en puro afán de dominio en extensiones de tierras, riqueza y hombres como instrumento de otros hombres. La libertad y la gloria son valores que lejos de separar unen a los hombres y a los pueblos que tratan de conseguirlos, son metas comunes por alcanzar en una acción igualmente común.

Esto es, una comunidad de naciones unidas por algo más que el egoísmo de las sociedades modernas que, a lo más que aspiran es al equilibrio relativo de sus respectivos intereses, basado únicamente en el temor a perder más de lo que se podría ganar sin ese equilibrio; y, por lo mismo, una forma de equilibrio, de falsa solidaridad, que puede ser roto cuando se está seguro de lograr mayores ventajas con un mínimo de peligro. Bolívar, insistimos, aspiraba como digno heredero y recreador de la vieja idea de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de hombres y pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses. Libertad y gloria, no el dominio extensivo y el enriquecimiento sobre el angostamiento y miseria de otros hombres y pueblos.

Ideal de comunidad que Bolívar hacía extensivo en su pensamiento a todo el mundo. Este ideal podría tener su origen en América entre pueblos de una misma sangre, de una sangre que no temía mezclarse con otras de diverso tipo; de una misma lengua, capaz de asimilar y comprender las expresiones de otras; de una misma religión, capaz de llamar hermanos y tratar como semejantes a otros hombres; de un mismo origen, el que había hecho posible a los pueblos de la América Latina, mezcla de razas y culturas. “Es una idea grandiosa —escribía el Libertador— pretender formar de todo el nuevo mundo una sola nación, con un solo vínculo que ligue sus partes con el todo. Ya que tienen un origen, una lengua, unas costumbres, una religión”. Nación que sería el punto de partida, especie de crisol, de una más amplia confederación de pueblos y naciones. Pero una confederación de pueblos también iguales. No

una confederación que sirviese de instrumento al más fuerte de sus miembros. Bolívar no excluía de esta confederación ningún pueblo, tan sólo pedía a los pueblos latinoamericanos no llegar a ella sino llenos de fortaleza, la fortaleza suficiente para no ser simple instrumento de los poderosos, sino iguales, semejantes. Bolívar sabía ya lo que significa la desunión entre los pueblos latinoamericanos, que los debilitaba y convertía en instrumento para el logro de metas ajenas a sus intereses. Atacó con dureza a los cacicazgos “cuerpos”, al servicio de intereses concretos y mezquinos. Era esta división la que los debilitaba y por lo mismo los convertía en instrumentos de la ambición de riquezas y dominio extensivo de las que entonces ya eran las primeras potencias del mundo moderno.

Era sólo partiendo de la unidad de los pueblos latinoamericanos que se podría llegar a la gran unión, a la gran comunidad de los pueblos de todo el mundo. En esta unidad la América de origen ibero era mucho lo que podría aportar, el gran sueño de una raza que aspiraba a crecer hasta la universalidad por el camino de la asimilación de sangres, razas, culturas. El principio de la realización de este sueño debería serlo el Congreso de Panamá. “¡Qué bello sería —escribía en la citada *Carta de Jamaica*— que el istmo de Panamá fuese para nosotros lo que Corinto para los griegos! ¡Ojalá y que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de representantes de las repúblicas, reinos e imperios para tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de las otras tres partes del mundo!”. Comunidad de pueblos latinoamericanos como punto de partida para la creación de un mundo en el que la voz de estos pueblos, con la autoridad de su historia, fuese eficaz y contase en los destinos de un mundo que debería ser realizado por todos sus hijos sin excepción alguna. Comunidad, no asociación, basada en la unidad de lo que tienen algo o mucho en común. La unidad para el logro o mantenimiento de la libertad y otros valores humanos no menos altos y nobles; no la asociación obligada para simplemente sobrevivir o imponerse.

En la misma idea insiste Bolívar cuando escribe a Juan Martín de Pueyrredón en 1818: “Una debe ser la patria de todos los americanos, ya que todos hemos tenido una perfecta unidad”. Por ello, agrega, “cuando el triunfo de las armas complete la obra de su independencia, o que circunstancias más favorables nos permitan comunicaciones más estrechas, nosotros nos apresuraremos con el más vivo interés, a entablar por nuestra parte el pacto americano que, formando de nuestras repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo con aspecto de majestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas. La América así si el cielo nos concede este deseado voto, podrá llamarse la reina de las naciones y la madre de las repúblicas”. Pueblos unidos para hacerse respetar y hacer respetar sus ideas de unidad sin sometimientos o vejaciones. Unidad para adquirir la fortaleza en una sociedad como la moderna hecha para que se impongan los más fuertes; pero una fortaleza para el logro de metas ajenas a esas metas fundadas en el egoísmo. En otro lugar ha escrito. “Divididos seremos más débiles, menos respetados de los enemigos y neutrales. La unión bajo un solo gobierno supremo hará nuestras fuerzas y nos hará formidables”.

Fuertes, sí: pero no para expoliar o dominar a los más débiles, sino para colaborar, en el mismo plano de igualdad, en la construcción de un futuro común a todos los hombres y pueblos. La libertad y la gloria, no la extensión y la riqueza era lo que importaba a una comunidad inspirada en los ideales del mundo ibérico. Sin esta fuerza, no sería sino un instrumento de metas ajenas a la suya. Cualquier colaboración o asociación en que participase Latinoamérica, sin la fuerza

señalada por Bolívar, significaría tan sólo subordinación a los que dentro de ella fuesen los fuertes. “Formando una vez el pacto con el fuerte —escribe Bolívar—, ya es eterna la obligación del débil. Todo bien considerado, tendremos tutores en la juventud, amos en la madurez”. Unirse, hacer pactos con los fuertes, sin serlo es preparar la propia subordinación. Por eso Bolívar teme los pactos con los Estados Unidos e Inglaterra, si bien éstos pudieran ayudar al logro de la más pronta emancipación de las colonias latinoamericanas; pero también es el peligro de una nueva colonización, de una nueva subordinación. Estas naciones, por ser fuertes y poderosas, tenderían, a la larga o a la corta, a imponer sus propios intereses y a ignorar los de su débil asociada. Todas las ventajas que pudieran venir de esa asociación, escribe el Libertador, “no disipan los temores de que esa poderosa nación sea en lo futuro soberana de los consejos y decisiones de la asamblea: que su voz sea la más penetrante, y que su voluntad y sus intereses sean el alma de la confederación, que no se atreverán a disgustarla por no buscar echarse un enemigo irresistible. Éste es en mi concepto el mayor peligro que hay en mezclar a una nación tan fuerte con otras débiles”. La unidad debe realizarse, ante todo, entre pueblos con metas semejantes, el afán de independencia y de progreso y la vocación de sacrificio para la libertad y por la paz de todo el mundo.

Desde este punto de vista, tendiendo a la unidad de los pueblos latinoamericanos como punto de partida para la unidad de las dos Américas y saltar después a la de todos los pueblos, Bolívar avanza en su pensamiento e imagina ese mundo que ha de surgir como consecuencia de la unidad de pueblos que han de construirlo. El viejo sueño de una España,^[11] la España de Carlos V y sus consejeros erasmistas, resucita en el Libertador, pensando en que el espíritu que anima a los pueblos latinoamericanos puede ser llevado, como los evangelizadores al cristianismo, a todo el orbe, al Asia, al África, a la Oceanía. El espíritu de la libertad debería ser llevado a esos lejanos pueblos rompiendo todas las esclavitudes y creando las bases de una comunidad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos. “Yo llamo a esto —dice—el equilibrio del universo y deberá entrar en los cálculos de la política americana”. El resultado final sería el de una sola y gran nación, el de un solo y gran imperio en el que ninguno de sus miembros “sería débil con respecto a otro, ninguno sería más fuerte”. Y, agrega Bolívar: “En la marcha de los siglos podría encontrarse, quizá, una sola nación cubriendo al universo, la federal”.

Dentro de esta línea, con su propia expresión y características, se mantendrá la mayor expresión del pensamiento latinoamericano a través del siglo XIX hasta llegar a nuestros días. Muchos de los enfoques, muchos de los problemas planteados y las soluciones dadas coincidirán con las del Libertador, que son, a su vez, expresión de una cultura, de un mundo, que junto con sus grandes errores había aportado armas ideológicas extraordinarias. Cultura aspirando una y otra vez al logro de la universalidad que se da en el hombre y en sus expresiones. La universalidad que se alcanza en la comunidad de hombres y pueblos que se saben unidos por metas semejantes.

Notas

[1] Edmundo O’Gorman, Félix Schwartzmann y Ernesto Mayz Vallenilla se han preocupado al igual que el autor por estos temas de la filosofía de la historia de América.

[2] Cf. mi libro *América en la historia*. México: FCE, 1957.

[3] Cf. *América en la historia*.

[4] Esta idea es el centro de la meditación de Edmundo O'Gorman sobre el ser de América.

[5] Cf. *América en la historia*.

[6] Cf. *América en la historia*.

[7] Cf. *América en la historia*.

[8] Cf. capítulos IX y X de *América en la historia*.

[9] Cf. *América en la historia*.

[10] Cf. *América en la historia*.

[11] Cf. José Luis Salcedo-Bastardo. *Visión y revisión de Bolívar*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1961.

II

LA ESENCIA DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

LOS TEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

La filosofía, de una manera o de otra, ha reflejado siempre la situación del mundo que la origina, y su importancia ha estribado, precisamente, en su capacidad, no sólo para plantear los problemas que la han originado, sino para anticipar soluciones adecuadas a estos problemas. Con el historicismo se ha puesto en claro la importancia de la filosofía en la historia como expresión máxima de los esfuerzos que realiza el hombre para resolver sus problemas de una vez y para siempre, pese a que estas soluciones resulten siempre circunstanciales. Es sintomático el hecho de que ha sido en las etapas más críticas de la historia del mundo occidental, desde Grecia a nuestros días, cuando han surgido los sistemas filosóficos más importantes. Épocas de crisis, de desajuste moral y social. Épocas en las que el hombre pierde los soportes que le daban seguridad. Épocas en las que es menester reajustar el mundo moral y social del hombre, un mundo que ha sido alterado por diversas circunstancias. En cada una de estas épocas han surgido las grandes filosofías que han permitido el reajuste anhelado y, con él, la nueva seguridad.

Nuestra época es, también, una gran época crítica. Una vez más, han sido puestos en crisis valores que hasta ayer parecían firmes y seguros. Las dos guerras mundiales fueron la más brutal expresión de esta crisis. Entre ellas, en el pequeño lapso de paz que separa la una de la otra, surgieron varias filosofías que fueron expresión del desajuste en que había caído la modernidad. Filosofías que plantearon los grandes problemas que sacudían a nuestro tiempo, pero sin atreverse a plantear soluciones permanentes. Y no podía ser de otra manera, el estallido de la segunda gran guerra mundial mostró, con mayor agudeza, la problemática en que se debatía el mundo, una problemática a la que no se le había encontrado solución. La posguerra ha obligado a un replanteamiento de problemas que aún no han sido resueltos. El mundo actual sigue desajustado moral y socialmente, y este desajuste no ha encontrado, todavía, la filosofía que intente darle solución adecuada. Aún no se pasa de una etapa en la que se exponen los problemas que agitan a nuestro mundo. Una filosofía cuyo tema central, desde el punto de vista moral y social, sigue siendo el de la crisis; pero una crisis frente a la cual no se ha encontrado aún solución, por circunstancial que ésta sea.

La filosofía, y en eso estriba su esencia, aspira siempre a dar soluciones universales a los problemas que se le plantean, por circunstanciales que sean. Sin embargo, nunca como en nuestro tiempo, los problemas han sido más universales. El desajuste que se hace sentir es universal, se plantea a todas y cada una de las sociedades que forman nuestro mundo; sociedades estrechamente ligadas entre sí; con ligas que desconocieron sociedades del pasado. Los problemas que se plantean en nuestros días no son ya los problemas propios de una determinada cultura como sucedió en el pasado. La filosofía, fruto de la cultura europea y occidental, se enfrenta ahora a problemas que trascienden los de esta cultura. Y sus soluciones, si han de ser tales, no se pueden ya circunscribir a situaciones locales de esta cultura, por

universales que las mismas parezcan. La filosofía tiene ahora que replantearse una serie de problemas tomando en cuenta la realidad que ha originado la cultura occidental en su impacto sobre otros mundos y culturas.

Uno de los grandes problemas de nuestro tiempo se ha expresado, políticamente, con el surgimiento del nacionalismo en los países no occidentales. Nacionalismo surgido al terminar la segunda gran guerra, pero que se había anticipado en varios de los países que forman la América Latina. Nacionalismo que algunas mentes han visto como una peligrosa reacción antioccidental. ¿Es cierto esto? ¿Las demandas de las nuevas naciones surgidas en nuestra América, Asia, África, Medio Oriente y Oceanía son una amenaza al mundo occidental? ¿No es, más bien, una demanda de ampliación de los bienes que ha originado esa cultura? ¿No es, más bien, una demanda para la auténtica universalización? Todos estos pueblos en sus exigencias no piden nada que no está establecido ya y reconocido dentro de los cánones de la cultura occidental. De la cultura occidental han sido tomadas las demandas que ahora se enarbolan frente a los que se consideran sus más legítimos herederos. Europa, los Estados Unidos, el mundo occidental en general, han hablado al mundo de una serie de valores que, al fin, han alcanzado su universalización al ser demandados por otros pueblos considerándolos como propios. Se ha hablado de libertad y dignidad del hombre, de soberanía de los pueblos, de los derechos de todos los hombres y pueblos a gozar de los frutos de su trabajo y de la libertad que éstos tienen para dirigir sus destinos. En nombre de estas ideas, de estos valores, los hombres de la mayoría de los pueblos del mundo ofrendaron sus vidas para defenderlos o realizarlos. ¿Qué de extraño tiene que ahora estos pueblos e individuos reclamen la universalización de su vigencia? Estos pueblos y hombres reclaman a sus maestros, los pueblos occidentales, lo que ellos les enseñaron: respeto a su soberanía, derecho a dirigir sus destinos, derecho a disfrutar de sus riquezas naturales y al esfuerzo de su trabajo. Tales exigencias no son, ni pueden ser consideradas como una amenaza a la cultura occidental, sino como un llamado a la vigencia universal de la misma.

¿Qué es, entonces, lo que en verdad amenaza a esta cultura y la hace sentir en crisis, la crisis que ahora se expresa en su filosofía? Pura y simplemente el viejo espíritu exclusivista que, paradójicamente, ha formado parte del mismo espíritu que ha hecho posible la cultura universal más auténtica. Esta cultura, originada en el Occidente, no es ya obra de europeos u occidentales. O, en otras palabras, la occidentalización ha trascendido sus propias matrices. Su obra es ya obra de todos los pueblos y hombres que han recibido su impacto y la han transformado en algo propio. Y esto lo podemos decir, no sólo de valores propios de la cultura occidental de carácter social y político, como las ideas de libertad, justicia social, democracia y otros muchos más, sino también de otros valores más personales de esta cultura en el campo artístico, literario, filosófico, científico.

Así, en la estrechez de miras, en el exclusivismo que anima al hombre, se encuentra la mayor amenaza a su propia obra y sigue planteado el principal de los problemas a resolver, ahora como ayer, por la filosofía. Espíritu exclusivista que se niega a reconocer en otros hombres o pueblos derechos que antes ha reclamado para sí. Exclusivismo que hace de la ciencia de nuestro tiempo, llamada a ampliar las posibilidades de la humanidad, un simple instrumento al servicio de unos cuantos intereses y unos cuantos hombres. Es el mismo espíritu que hace de la energía atómica, y de la fuerza que impele los cohetes que vencen la gravedad de la tierra,

simples instrumentos para amedrentar a otros hombres, instrumentos de dominio terrestre. Fuerzas ganadas por el hombre a la naturaleza que lejos de servir para ampliar posibilidades, sólo le sirven para disputarse un mundo que le resulta cada vez más estrecho. Esto es, fuerzas que no se diferencian de lo que fuera la cachiporra para el hombre primitivo. Fuerzas al servicio de la destrucción del hombre por el hombre.

Es el mismo espíritu el que hace que unos hombres nieguen a otros lo que reclaman para sí. Es el espíritu que aún se hace patente en las relaciones que mantienen los viejos pueblos occidentales y sus herederos con los pueblos que, por obra de su propio impacto, se han transformado en nuevas naciones. Espíritu que niega humanidad a otros hombres o, al menos, la pone en duda. Es este espíritu el que impide la más extraordinaria universalización de una cultura, universalización nunca vista. Y es esta universalización y el espíritu estrecho que trata de frenarla, lo que provoca la crisis que ahora se expresa en el campo espiritual y se refleja en la filosofía de nuestro tiempo.

LOS TEMAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

¿Cuál debe ser el papel del filósofo frente a este mundo? ¿Cuál es su responsabilidad ante el mundo actual?

Una tarea de ajuste. Deben ser ajustados los intereses concretos de los pueblos y hombres que han hecho posible la cultura occidental con la realidad que su acción ha originado. El espíritu exclusivista que permitió la hegemonía de la cultura occidental en el resto del mundo no occidental está ahora en crisis y exige un reacomodo a la realidad que él mismo ha originado. El hombre que hizo posible esta cultura, que la ha heredado se encuentra ahora frente a un mundo que trasciende las limitadas metas de sus creadores. Un mundo frente al cual los limitados intereses que la hicieron posible resultan, ahora, impedimentos para su vigencia y desarrollo. La vigencia de esta herencia depende de la capacidad del hombre para crear las condiciones de posibilidad que permitan su ampliación y, por ende, su vigencia entre hombres y pueblos que hasta ayer la consideraban como ajena y que ya la reclaman como suya.

Lo que ahora está en juego, no es tanto la existencia de la cultura, entre cuyos frutos se encuentra la filosofía, sino la posibilidad de su universalización. La principal preocupación del filósofo contemporáneo deberá ser la de dar estímulo a las condiciones que permitan la universalidad de los valores que originó la cultura occidental. Estímulo mediante una tarea reeducativa que muestre a las nuevas generaciones los alcances de la universalización de la cultura occidental. Reeducción que permita al hombre ver en otros hombres semejantes con los que tiene que colaborar en la realización de una tarea que ya es común a todos los hombres. Sin exclusivismo alguno, haciendo a un lado todo espíritu discriminatorio racial, económico, político, religioso o social. Reeducción que permita ver a los otros hombres como semejantes y no como opositores; no considerar ya como enemigo a todo el que quiera participar en una tarea que no tiene por qué ser exclusiva de un grupo. Reeducción que muestre al hombre que el reconocimiento de la humanidad de otros hombres lejos de amenazar a la cultura occidental servirá para su más auténtica universalización. La cultura occidental, y la filosofía que la

expresa, ha puesto el acento en lo humano como valor supremo. En lo humano sin discriminación racial, religiosa, política o cultural; y es, precisamente, este humanismo el que ahora trasciende las fronteras en que se originó y es reclamado universalmente.

Para la América Latina, para sus pensadores y filósofos, esta preocupación, como podrá verse en este libro no es nueva. En esta América, por razones históricas bien conocidas, se han planteado y se plantean problemas semejantes a los que ahora se plantean entre la cultura occidental y los pueblos no occidentales que han recibido su impacto. Heredero de dos mundos, el hombre de esta América se ha resistido a renunciar a uno de ellos anulando el otro. Eclécticamente se ha planteado el problema de occidentalizar la América, o americanizar la cultura heredada. Un problema semejante al que ahora se plantean otros pueblos de nuestra ya estrecha tierra. Un problema que se plantea al mismo Occidente: ¿occidentalización del mundo o universalización de la cultura occidental? Imitación o asimilación, parece ser la disyuntiva. Imposición de puntos de vista, o intereses, ajenos a una determinada realidad; o asimilación y conjunción de ellos a la realidad dada. En nuestra América la occidentalización, o europeización, sin más, nunca dio resultado. Por eso se ha elegido, en nuestros días, la segunda vía, la de la americanización de la cultura heredada. Esto es, la búsqueda de su vigencia en realidades para las cuales no está hecha. El latinoamericano ha terminado, sin abandonar su afán de formar parte de una cultura de la que se sabe heredero, por reconocer la realidad que le es peculiar para adaptar a ella sus aspiraciones de occidentalización. Se busca ahora la conciliación de las expresiones de la cultura de que se sabe hijo con la realidad ineludible en que también se ha formado. Y así sin dejar de ser americano es también un miembro activo de la cultura occidental.

Este mismo problema se plantea ahora desde un punto de vista más amplio, como hemos anticipado. Y en él el pensador latinoamericano puede aportar sus mejores experiencias. Se trata ahora, insistimos, de reajustar la cultura occidental a las circunstancias que la acción de sus creadores han originado. Ajuste que ponga término a la situación de tirantez y crisis en que vivimos.

EL CAMINO HACIA LA UNIVERSALIDAD DEL PENSAMIENTO

Si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica. Esto no quiere decir que no exista un pensamiento más preocupado por los grandes temas de la filosofía universal. Desde luego existe y, en nuestros días, son muchas las figuras que se destacan en el mismo en América. Sin embargo, lo importante para comprender mejor la historia de nuestra cultura es este pensar que ha hecho de América el centro de sus preocupaciones. Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América. Sus grandes temas los forman preguntas sobre la posibilidad de una cultura americana; preguntas sobre la posibilidad de una filosofía americana; o preguntas sobre la esencia del hombre americano.

No preocupó ni preocupa a nuestros pensadores, filósofos y ensayistas de lo americano, lo universal, sino lo concreto, lo que caracteriza a la cultura americana, lo propio del hombre americano. La originalidad de América y del hombre americano es el tema de este pensamiento. Tema que nunca preocupó o pudo preocupar a la llamada filosofía universal que partía, precisamente, de este supuesto de su universalidad. Los grandes filósofos griegos, medievales, modernos o contemporáneos de la cultura europea, nunca se habían preocupado por lo original, lo peculiar de sus culturas, ya que consideraban a éstas, y al hombre que las creaba, lo universal por excelencia. En estos últimos años, y como consecuencia de una serie de crisis, la filosofía europea ha centrado, también, su preocupación en torno a lo concreto, aceptando la circunstancialidad de su filosofar. Expresiones de este filosofar lo son el historicismo y el existencialismo.

Pues bien, si algo caracteriza a la preocupación por lo americano es, precisamente, esta conciencia de la accidentalidad de nuestra cultura y nuestro ser. La pregunta por la peculiaridad de la cultura y el hombre en América tiene como punto de partida esta conciencia de lo accidental. Y, precisamente, lo que se presenta como peculiar a la una y al otro en los análisis que se le hacen es esa misma accidentalidad. El americano, a diferencia del europeo, nunca se ha sentido universal. Su preocupación ha sido, precisamente, una preocupación por incorporarse a lo universal, por insertarse en él. Y, aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y sólo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres.

Tal es la misión que a sí mismos se han impuesto el pensamiento y la filosofía en esta América. De allí esa su central preocupación por describir y conocer el ser del hombre americano y su cultura. Conocimiento que no tiende, como equivocadamente se ha pensado, a destacar peculiaridades que hagan del americano un ente fuera del mundo, del hombre, fuera de la humanidad, sino, por el contrario, peculiaridades que lo incorporen. Su problema, el problema de la filosofía en América, es precisamente la conciencia de que su existencia es una existencia marginal. Ante Europa, especialmente ante la Europa moderna, no es otra cosa que un mundo telúrico, primitivo, sin espíritu. Las mentes europeas que se han acercado a América no han podido ver en ella otra cosa que primitivismo. América, para estas mentes, sigue siendo un mundo nuevo, mundo por hacer, mundo primitivo. De aquí la reacción de nuestros pensadores ante el regateo de que es objeto su mundo. Este regateo, este poner en duda la plena humanidad del americano ha hecho reaccionar a éste mostrando cómo esas peculiaridades, ese modo de ser que parece propio del americano, es un modo de ser universal, propio de cualquier hombre en situaciones semejantes. El latinoamericano no es ni más ni menos que un hombre.

III

HISPANOAMÉRICA Y SU CONCIENCIA HISTÓRICA

SENTIMIENTO DE DEPENDENCIA

Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, al referirse al continente americano, decía: “América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa”. Pero, agregaba, “América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida”. Mas esto es algo que corresponde al porvenir. Y “como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías” (Hegel, 1953: 182-183). En esta forma el filósofo alemán hacía a un lado a nuestro continente, dejándolo en el olvido de la historia.

Para Hegel, que concibe la historia de las ideas como un movimiento dialéctico, en el cual toda superación es al mismo tiempo negación y conservación, la América carece de historia y, al carecer de historia, carece de realidad. La historia de que se puede hablar en este continente no es sino un eco o reflejo de la historia del Viejo Mundo, su anexo. De acuerdo con Hegel, América tendrá historia, existirá, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica, esto es, mediante un acto de asimilación. Dentro de una lógica dialéctica negar no significa eliminar sino asimilar, esto es, conservar. De acuerdo con esta lógica lo que se es, se es plenamente, para no tener necesidad de volver a serlo. Cuando se asimila plenamente no se siente lo asimilado como algo ajeno, estorbo, molesto, sino como algo que le es propio, natural. Lo asimilado forma parte del propio ser en forma tal que no estorba el seguir siendo. El haber sido, el pasado, forma parte de la experiencia que hace posible el seguir siendo. Cuando se asimila no hay necesidad alguna de volver a repetir las experiencias del pasado. La conciencia histórica ofrece esta experiencia, haciendo inútil su repetición. La historia es la expresión objetiva de esta asimilación, la expresión más patente de la negación dialéctica. Tal es la historia de Europa, la historia del hombre europeo. Hegel ha buscado el sentido de esta historia mostrando en su filosofía lo que ha sido y lo que es. La historia del Viejo Mundo es la historia que algún día, al decir de Hegel, tendrá que negar América si quiere empezar la propia. Mientras no se realice tal negación o asimilación, América continuará siendo un continente sin historia, una dependencia de la historia europea.

El filósofo español José Ortega y Gasset, al hablar de la historia del hombre europeo, hacía referencia a la interpretación hegeliana al decir: “El hombre europeo ha sido ‘demócrata’, ‘liberal’, ‘absolutista’, ‘feudal’, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la ‘forma de haberlo sido’. Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible

que ante las dificultades de la vida política actual se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero 'haber sido algo' es la fuerza que más automáticamente impide serlo" (Ortega y Gasset, 1947: 37). Ahora bien, cabe preguntarnos por nuestra cuenta: ¿Es esto válido para América? O más concretamente: ¿Los hispanoamericanos podemos hablar en la misma forma?

Nosotros los hispanoamericanos hemos sido, por nuestro pasado, conquistadores y conquistados, coloniales, ilustrados, liberales, conservadores y revolucionarios. ¿Pero realmente hemos sido todo esto, en el sentido en que por haberlo sido no tenemos necesidad de volver a serlo? O en otras palabras ¿los problemas que planteó la Conquista, la Colonia, la Independencia y los que se han seguido planteando en Hispanoamérica son problemas resueltos, en forma tal que ya no se tiene necesidad de volverlos a plantear? ¿Son ya un pasado en un sentido pleno? ¿La Conquista, la Colonia, la Independencia y todas nuestras luchas liberales son ya para nosotros simple experiencia histórica? La respuesta a estas preguntas tiene que ser negativa. Si no fuera así, si en verdad todo ese pasado fuese auténtico pasado, querría decir que habíamos empezado a realizar nuestra historia en el sentido dialéctico que señalaba Hegel.

No, esta historia no es aún una historia de negaciones. Aún no la hemos asimilado. Nosotros los hispanoamericanos tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romántico y a todo esto que fue nuestro pasado. Es más, a pesar de que pretendemos haber sido todo eso, aún seguimos sin serlo plenamente. Todas esas actitudes las hemos ido tomando sólo en el campo de lo formal. En la realidad tales actitudes no han hecho sino enmascarar, encubrir, un hecho, una realidad no asimilada aún, la primera de que fue consciente el hispanoamericano, la colonial. Esto es, la de su realidad como dependencia, la de su conciencia como entidad dependiente de una realidad a la que aún no considera como propia. La de su dependencia con algo que considera le es ajeno.

El hispanoamericano del siglo xx continúa discutiendo apasionadamente, afirmando o negando, esta realidad. La Conquista y la Colonia siguen vivas en su mente, en torno a ellas giran, al final de cuentas, todas sus discusiones. Unas veces lo vemos afirmando la razón de los conquistados, otras la de los conquistadores; unas veces justificando la Colonia, otras la Independencia. Siempre el mismo punto de vista, a pesar de que encubre éste con diversas banderas ideológicas o diversa terminología. Siempre está patente el problema de la dependencia y la independencia del hombre hispanoamericano. Ilustrados, liberales, conservadores, positivistas y revolucionarios, no han hecho otra cosa que expresar en diversas épocas y con diverso lenguaje el mismo y siempre latente problema. Siempre está ahí nuestro pasado. Este pasado es España y, con España, Europa, aún no hemos podido asimilar este pasado, porque aún lo sentimos como algo que nos es ajeno; aún no lo sentimos en nuestras venas, en nuestra sangre, no lo sentimos como propio. O en otras palabras, este pasado nuestro aún no se convierte en auténtico pasado, sigue siendo un presente que no se decide a ser historia.

En vez de tratar de resolver nuestros problemas por el camino dialéctico, los hispanoamericanos no hemos hecho otra cosa que acumularlos. Aún no se resolvía la contradicción entre el conquistador y el conquistado, cuando decidimos hacernos

republicanos, liberales y demócratas, conforme al modelo que nos presentaban los grandes países modernos, especialmente los sajones. A continuación, sin resolver las nuevas contradicciones que se nos planteaban, aspiramos a establecer burguesías semejantes a la gran burguesía europea, sin llegar a ser otra cosa que pequeños servidores de ésta. Ahora, en nuestros días, tampoco hemos alcanzado aún el poderío económico que permita la descomposición de esa burguesía *sui generis*, cuando ya nos estamos planteando los problemas de una lucha de clases. Desde luego, no se quiere negar que esta lucha exista, la lucha del oprimido contra el opresor, pero no existe en los términos que lo planteó la Conquista: la lucha del conquistado contra el conquistador, la lucha del colonial contra la metrópoli. Ayer, lucha contra España, ahora contra la nueva metrópoli de esta colonia que aún no dejamos de ser, los Estados Unidos. Siempre la misma lucha, la de nuestra independencia. Ayer lucha política frente a España, después mental frente a sus hábitos y costumbres, más tarde económica contra las burguesías, de las cuales sólo somos instrumentos. Lucha también en contra de nuestra dependencia cultural ante un pasado que no acabamos por sentir nuestro mediante una asimilación dialéctica.

Antonio Caso, hablando de la historia de México, decía: "Los problemas nacionales jamás se han resuelto sucesivamente [...] México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente [...] Causas profundas, que preceden a la Conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras, y todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional, tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador [...] ¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aun no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante!" (Caso, 1943: 17-20).

Este ser ciegos a nuestros problemas, para verlos sólo a través de los lentes de las soluciones europeas, es lo que hacía afirmar a Hegel que vivíamos como eco y reflejo del Viejo Mundo, como su sombra y no como una realidad. Ecos y reflejos de ajena vida. Sin embargo, la realidad es siempre más poderosa que la imaginación del hombre. En este caso la realidad hispanoamericana, que así podemos llamarla, es más poderosa que el afán del hispanoamericano por escapar a ella. Pese a todos los subterfugios por eludirla, ésta se hace siempre patente. Aparentemente el hispanoamericano se plantea los mismos problemas y busca las mismas soluciones que ha aprendido en la cultura europea. Pero lo cierto es que no se plantea los mismos problemas ni se da las mismas soluciones, a pesar de que se imagina tal cosa. La realidad es siempre más poderosa y lo obliga a plantearse los que le son propios y a buscarse sus propias soluciones. Todo esto inconscientemente, haciendo una cosa y creyendo que es otra. Es en nuestros días cuando empieza a darse cuenta de este hecho. De la plena conciencia del mismo dependerá el que algún día se decida a resolverlo en forma directa, aspirando a que las soluciones sean definitivas, tal como ha sucedido en toda auténtica filosofía.

RENUNCIA NEGATIVA AL PASADO HISPANOAMERICANO

El hombre hispanoamericano, en la medida en que fue haciéndose más consciente de sus relaciones de dependencia con un mundo que no considera como propio y de un pasado que consideraba como ajeno, trató de romper definitivamente con tal mundo y con tal pasado. Pero, en vez de negarlos de acuerdo con una lógica dialéctica, lo hizo de acuerdo con una lógica formal, esto es, conforme a una lógica, que no admite la contradicción. Una lógica en la que la historia no tiene cabida. Partiendo de esta lógica, el hispanoamericano no tuvo otro camino que negar su historia, renunciar a ella, considerándola como impropia. Su historia, su pasado, fue considerado cómo algo ajeno, como algo que no le pertenecía por no haber sido obra suya. El pasado se le presentó como lo negativo por excelencia; como aquello que no debía ser el hispanoamericano, ni aun en el sentido de haberlo sido alguna vez.

El hispanoamericano, al autoanalizarse, se encontró lleno de contradicciones. Sintiéndose incapaz, insuficiente, para realizar una síntesis de éstas, optó por el camino más fácil, la amputación. Eligió una de las formas de su ser y trató de cortar definitivamente la otra. Pero con esto la contradicción siguió en pie, sin solución, ni siquiera aparente. En el pasado vio la raíz de todos sus males, la fuente de todas sus desdichas como pueblo. Este pasado fue y siguió siendo la Colonia. La historia de ésta se le presentó como lo ajeno por excelencia. España había sido la creadora de este pasado, del que sólo España podía responder. De sus ancestrales defectos sólo ésta debía ser llamada a cuentas; el hispanoamericano no se conformó con intentar cortarlo de un tajo. Aceptar este pasado como algo propio no significaba para el hispanoamericano otra cosa que la aceptación de su dependencia. Con el pasado hecho por España el hispanoamericano no podía tener otra actitud que la de rechazo o sumisión. Ni por un momento se le ocurrió el camino de la negación por asimilación.

En esta forma el hispanoamericano se comprometió en una difícil, casi prácticamente imposible, tarea: la de arrancarse, amputarse, una parte muy importante de su ser, su pasado. Se entregó al difícil empeño de dejar de ser aquello que era, para ser, como si nunca hubiese sido, otra cosa distinta. La herencia española, la herencia colonial, pedían los próceres de la independencia mental de Hispanoamérica, debe ser reformada completamente. Ella, agregaban, es todo lo opuesto de lo que queremos y debemos ser. Nuestros males, los llevamos en la sangre, eliminemos, si es necesario, esta sangre. La emancipación social de Hispanoamérica, decían con toda violencia, no se lograría si no repudiamos plenamente la herencia española, esto es, nuestro pasado.

España, el pasado, estaba en la mente, en los hábitos y costumbres del hombre hispanoamericano. Arraigado en él, sentía que lo imposibilitaba para evolucionar como lo hacían los demás pueblos. Sentía que todos sus esfuerzos para transformar el pasado fallaban. Nada podía hacer para cambiarlo. Sentía como inútil todo lo intentado en este sentido. El hispanoamericano había luchado por alcanzar su emancipación política pero ésta resultaba inútil careciendo de una previa emancipación mental. El pasado, España, estaba siempre presente en la carne y huesos de sus mismos libertadores. Éstos, que habían aspirado a dar a Hispanoamérica una forma de vida a la que España era ajena, habían fracasado, pues en su misma sangre llevaban la raíz de este fracaso. Todo había sido imposible, el pasado colonial impuesto por España aparecía siempre. El hispanoamericano seguía obrando como si ningún cambio se hubiese realizado. En realidad no había cambio alguno. Nada real y definitivo parecía haberse logrado. La emancipación política alcanzada sólo era algo formal. Las nuevas

formas sólo encubrían pasados y permanentes males. Hispanoamérica se había independizado de la Corona española, pero nunca de España. Ésta seguía viva, actuando sobre la propia acción de los hispanoamericanos. Éstos continuaban viviendo como si nada hubiese cambiado. Cada hispanoamericano no aspiraba a otra cosa que a ocupar el lugar que había dejado el conquistador. De dominado que era, aspiraba a ser dominador de los más débiles.

Los próceres de la nueva emancipación hispanoamericana se daban plena cuenta de este hecho y aspiraban a ponerle fin. La revolución de independencia, decían, ha sido animada, más que por el espíritu de libertad, por el espíritu imperial hispánico. Ha sido una revolución política, se ha disputado todo el mando, no ha sido una revolución social. Sólo se ha querido quitar a un señor para poner otro. Se ha arrancado el cetro a España, pero nos hemos quedado con su espíritu. Los congresos libertarios, los libertadores y guerreros de la emancipación política de Hispanoamérica, no han hecho otra cosa que actuar de acuerdo con el espíritu que España les había impuesto. La lucha no ha sido entre América y España, sino entre España y España. Una España más joven, pero España al fin, es la que ha vencido a la vieja España. Nada ha cambiado, los mismos y ya viejos privilegios siguen en pie, los propios libertadores se han encargado de que así sea. Hispanoamérica sigue siendo una colonia.

Así, en esta forma, los nuevos emancipadores de Hispanoamérica se dieron cuenta de la cruda realidad y determinaron eliminarla de una vez y para siempre. Para lograrlo ofrecieron ese raro espectáculo de que se hablaba antes: el de hombres empeñados en arrancarse una parte de su propio ser, su historia. Con verdadera furia y coraje se entregaron a tan difícil tarea. Con la misma furia, coraje y tesón que el hispanoamericano había heredado actuaron como dignos hijos de esa España que se empeñaban en negar. La nativa constancia española, como diría Andrés Bello, se expresó en el mismo afán del hispanoamericano por dejar de ser español. El mismo empuje y valor que el español había puesto para dominar estas tierras e imponer sus hábitos y costumbres, lo puso el hispanoamericano para librarlas y para arrancarse tales hábitos y costumbres. A una violencia se contestó con otra violencia, a una imposición con otra imposición.

Sin embargo, el pasado no es algo que se elimine así, sin más. El pasado, si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente. En cada gesto, en cada acto realizado por el hombre hispanoamericano, el pasado se patentiza. Los partidos políticos fueron tomando diversos nombres, se habló de nuevas ideas, nuevas filosofías parecían orientarlos, pero en el fondo, el pasado permanecía vivo, latente, dispuesto a patentizarse en la primera ocasión propicia. No había más que nombres nuevos con los que se encubrían viejos problemas. Mientras tanto el resto del mundo marchaba, progresaba, hacía historia. Hispanoamérica seguía siendo un continente sin historia, sin pasado, por estar éste siempre presente. Y si tenía historia no era una historia consciente. Hispanoamérica seguía negándose a considerar como parte de su historia a un pasado que no había hecho. La Colonia no era historia suya; pero tampoco aceptaba como tal la serie de luchas por emanciparse de la misma. Esto era pura anarquía de la cual se avergonzaba. Nada quería tener que ver con esa serie de luchas, de revueltas, violencias y alternativas entre dictaduras y anarquías. En la historia hecha no encontraba nada constructivo, nada de aquello que aspiraba a ser. Y sin embargo, pese a todo esto, el hispanoamericanismo iba haciendo historia, no la historia que hubiera querido hacer, sino su historia. Una historia muy especial, sin negaciones o asimilaciones dialécticas. Una historia llena

de contradicciones que no acababan por sintetizarse. Pero historia al fin y al cabo. La historia que ahora a los hispanoamericanos de mediados del siglo XX toca negar dialécticamente, esto es, asimilar.

HISPANOAMÉRICA Y SU AFÁN POR HACER UNA NUEVA HISTORIA

Empezar como si nada estuviese hecho, hacer una historia desde sus inicios, son actitudes que se han presentado en la historia de la cultura y también en las historias particulares de los individuos, en las biografías. En épocas de crisis, de grandes decepciones, suele surgir ese afán por empezar todo de nuevo. El hombre en determinados momentos de su vida suele sentir este mismo afán, una de las formas más efectivas de escapar a sus circunstancias, a su realidad. En esta forma cree poder eludir los compromisos que su situación en el mundo le ha impuesto. En estas ocasiones, en las que la marejada de la historia parece enredarse y complicarse, el hombre se siente impulsado a escapar del enredo. En vez de entregarse a la difícil, pero no imposible, tarea de desenredar su situación, prefiere escapar y no saber nada de la complicada madeja. Entonces empieza a imaginar mundos sin complicaciones, mundos sin historia hecha, mundos en los cuales cada individuo puede empezar a realizar su historia según le plazca. En estos mundos imaginarios la libertad se ofrece en su máxima expresión. Se trata de mundos en los cuales el individuo carece de compromisos. En ellos todo está hecho a las mil maravillas. El hombre no tiene allí otro quehacer que vivirlos libremente, sin limitaciones. O bien, tales mundos suelen presentarse como mundos vírgenes, en donde todo está por hacerse y por lo mismo llenos de posibilidades. En fin, utopías que son verdaderas jaulas o utopías en las que todo está por crearse. En ambas el hombre puede escapar a su pasado, esto es, a sus compromisos, a su tener que responder de los compromisos de un pasado que él no ha hecho. En una utopía todo está hecho, en otra todo está por hacerse, pero ninguna de ellas representa un compromiso. Y no representando compromisos tampoco plantea problemas.

Así vemos cómo en las grandes crisis de la humanidad el hombre suele tomar una de estas dos actitudes o ambas. Unas veces se decide por el ideal de un mundo en el cual todo se encuentre resuelto. De acuerdo con tal idea el hombre carece de compromisos. La libertad en él es máxima, pues todo lo que representa un compromiso que la limite ha sido abandonado a una providencia que todo lo prevé y resuelve. Tal es la actitud tomada por el hombre en el que hizo crisis la llamada cultura pagana. Otras veces el hombre anhela un mundo enteramente nuevo, en el cual todo tenga que ser hecho. Aquí no hay renuncia a la acción. La acción existe, sólo que es una acción plenamente libre y, por serlo, es también irresponsable. Nada hay que estorbe esta acción porque nada está hecho. Tal es lo que intentó el llamado hombre moderno cuando hizo crisis la cultura cristiana. El hombre "hastiado del museo histórico de la vieja Europa" aspiró a crear un mundo enteramente nuevo. Su utopía no se situó ya en mundos trascendentes, en los que todo está previsto, sino en la misma tierra. Pero ésta era una tierra virgen, tierra nueva, donde el hombre que la habitaba vivía en pleno estado de naturaleza, esto es, sin historia. Tierra nueva, en la que la acción del individuo no estaba aún comprometida por la acción de los otros. La tierra nueva y el buen salvaje representaron el ideal del hombre moderno, hartos ya de tener que responder de las acciones de sus antepasados. Fue este hombre

el que, con mayor empeño, trató de realizar una historia de la cual él fuese principal protagonista y su principio. La historia, el pasado, pareció borrarse en una aparente oscuridad.

Por lo que se refiere a Hispanoamérica, la tierra que los europeos habían visto como la realización de su utopía, sucedió algo semejante. En una determinada coyuntura histórica, los hispanoamericanos se rebelaron también contra su pasado y, con ello, contra las responsabilidades que implicaba. De un tajo trataron de romper con él. Lo negaron, tratando de empezar una nueva historia, como si nada hubiese sido hecho antes. También crearon su utopía. El ideal, aquello que aspiraron a ser, lo encontraron en los grandes países sajones: Inglaterra y Estados Unidos, o bien Francia, en lo que ésta representaba dentro del avance de la civilización. Sus constituciones políticas, su filosofía, literatura y cultura en general, fueron los modelos conforme a los cuales los hispanoamericanos pretendieron hacer su nueva historia.

¡El pasado o el futuro!, fue el dilema planteado. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar irrevocablemente al pasado. El pasado hispanoamericano no era otra cosa que la absoluta negación de sus propios ideales. Los nuevos ideales se hallaban en absoluta contradicción con el pasado heredado. La nueva civilización era la absoluta negación de la España colonial. Era menester elegir entre lo uno o lo otro; era menester renunciar al futuro o al pasado. “¡Republicanismo o catolicismo!”, grita el chileno Francisco Bilbao. “¡Democracia o absolutismo! ¡Civilización o barbarie!”, da a elegir Domingo F. Sarmiento. ¡Liberalismo o tiranía! ¡Lo uno o lo otro!, no cabía otro dilema. El terrible dualismo, decían estos hombres, nos llevará a la muerte si no sabemos elegir uno de los dos. Es menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales libertarios. No hay conciliación posible, pensarla sería el mayor de los errores. Necesariamente, tendrá que imponerse uno de los términos mediante el absoluto exterminio de su opuesto. Y mientras tal cosa realizaban los hispanoamericanos se exterminaban entre sí. Una mitad estorbaba a la otra. En esta forma se hizo la historia del siglo XIX, una historia en la que una minoría llena de fe en el futuro se decidió por la negación de todo su pasado.

Sin embargo, el pasado lo llevaba el hispanoamericano dentro, lo llevaba en todo su ser. El futuro no acababa de hacerse presente, ni el pasado de hacerse pasado. La utopía, en vez de realizarse, se fue alejando cada día más. Pese a todos los esfuerzos realizados, los hispanoamericanos siguieron siendo hispanoamericanos, esto es, hijos de esa circunstancia y realidad llamada Hispanoamérica. El pasado siguió presente en las diversas formas de vida de estos hombres que en vano lucharon por arrancárselo. Con un presente, que no se realizaba, y un pasado, que no acababa de ser tal, la historia, nuestra historia, no existía. Hispanoamérica, por decisión propia, se convertía en un pueblo sin historia. A lo más que llegaba, como pensaba Hegel, era a ser un país del porvenir, del futuro. Hispanoamérica, en el terreno de la realidad, se conformaba con ser un eco y reflejo de algo que quería ser; pero que de hecho no era. Se convertía en proyecto ajeno, en utopía de una Europa también cansada de su historia. Utopía de pueblos hastiados del viejo museo europeo. En esta forma, de acuerdo con una proyección que le era ajena, una vez más el hispanoamericano continuó siendo un colonial, renunció a su historia real y con ella a su realidad.

Pero la realidad siempre es más poderosa y, a pesar de todo, la renuncia resultó inútil. Pese a todos los esfuerzos realizados, el hispanoamericano permaneció con su realidad, realidad peligrosa, porque se apoya en un pasado que no ha podido asimilar. Y tanto más peligrosa cuanto más tarde en hacer dicha asimilación. Las antiguas fuerzas, de las cuales ha creído poder libertarse, continúan latentes. Tan descaradamente latentes que no ocultan en la actualidad sus pretensiones respecto a regir abiertamente su realidad. El no haber podido asimilar a tiempo este pasado es lo que le da su actual potencia.

Así vemos que, mientras Europa discute en la actualidad su futuro, nosotros en Hispanoamérica tenemos aún que seguir discutiendo nuestro pasado. Mientras Europa lucha por realizar una historia que represente un progreso más de su movimiento dialéctico, Hispanoamérica tiene aún que volver los ojos al pasado para defender libertades que parecían definitivamente ganadas. A cien años de distancia cronológica, Hispanoamérica tiene aún que defender la obra de un Juárez y la de un Sarmiento contra las siempre vivas y latentes fuerzas que hacen posibles los actuales defensores de pasados privilegios o los nuevos Rosas. Mientras Europa se aplica a buscar el tipo de comunidad que ha de adoptar en el futuro, Hispanoamérica sigue discutiendo la Conquista, la Independencia y el liberalismo. Sólo en pueblos como los hispanoamericanos, donde el pasado es todavía un presente, pueden seguir en contraversión formas políticas como las coloniales que parecían ya abandonadas. Sólo pueblos que no han asimilado su historia pueden continuar sintiéndose amenazados por su pasado. De aquí la urgente necesidad de realizar esta asimilación. Es menester que nosotros los hispanoamericanos hagamos del pasado algo que, por el hecho de haber sido, no tenga ya necesidad de volver a ser. Es menester que hagamos nuestra historia, esto es, que seamos conscientes de ella. Una historia que nos hable de los caminos que nuestro pasado ha tomado para no tener necesidad ya de volver a tomarlos, conocidas sus experiencias. Es menester que podamos vivir el pasado como algo que fue y no como algo que aún no es. Es menester que vivamos el pasado en el recuerdo, en la experiencia realizada, en lo que, en suma, somos por haber vivido y no en lo que seremos por seguir viviendo.

Esto es en parte lo que justificará la historia que a continuación se expone. Si, en verdad, no queremos repetir las experiencias de nuestro pasado viviéndolas como algo presente, es menester que las vivamos como historia, como pasado que es. Y la mejor manera es la de la asimilación, debemos asimilar nuestro pasado, hacernos conscientes de él. Tal es lo que siempre ha hecho Europa, tal ha sido la tarea de sus historiadores y filósofos. Son éstos los creadores de su llamada historia universal. La historia no la componen los puros hechos, sino la conciencia que se tenga de ellos. Es esto lo que aún no hemos logrado, es esto lo que nos reprocha Hegel. Pero ahora parece que ya somos al menos conscientes de su necesidad. Dicha conciencia explica el interés cada vez más creciente por la historia de nuestras ideas. Ahora sólo nos queda hacer nuestra parte, por pequeña que ésta sea.

IV

EL ROMANTICISMO EN HISPANOAMÉRICA

LA AUTONOMÍA INTELECTUAL

La toma de conciencia de los hispanoamericanos acerca de su realidad, se fue logrando en una serie de etapas cuyos orígenes llegan hasta los mismos conquistadores. Pero fue a mediados del siglo XVIII cuando, debido a una serie de circunstancias históricas y culturales, se hizo más clara esta toma de conciencia. El apoyo teórico de este conocimiento lo ofrecieron las ideas filosóficas entonces en boga, las cuales se agrupaban bajo el nombre genérico de Ilustración. La nueva filosofía empezaba por destruir el principio de autoridad sobre el cual se apoyaba la doctrina filosófica oficial: la escolástica. Los ilustrados hispanoamericanos trataron inmediatamente de separar lo religioso de lo filosófico. En el campo de la religión era válido el principio de autoridad, ya que se apoyaba en la fe; no así en el campo de lo filosófico. Para éste no había otro método de conocimiento que el de la experiencia. La religión correspondía al mundo de lo divino, la filosofía al de lo humano. Era menester no confundir ambos campos.

El hispanoamericano, sin descuidar la salvación de su alma, se propuso inmediatamente conocer el mundo que le había tocado en suerte para vivir. Armado del método de la nueva ciencia, el experimental, dio principio a esta no fácil tarea. La flora y la fauna, la tierra y el cielo americanos, fueron objeto de conocimiento. Poco tiempo habría de tardar en darse cuenta de lo que esta realidad experimentaba. América tenía su personalidad; era poseedora de una rica individualidad en todos sus campos. Los hombres de ciencia hispanoamericanos enseñaron a conocer y amar a esta realidad. Su contacto directo con la misma, acariciándola con ojos y manos, les hizo sentirse hondamente ligados a ella. Ese mundo, que con tanto cuidado observaban y descubrían, era su mundo. Frente a ellos estaba una realidad física en un principio, moral y social después, que no tenía por qué ser inferior a la de otros pueblos. Pronto se pasó de los problemas propios de un naturalista a los problemas políticos. América era distinta y no por esto inferior a Europa. Cada uno de los diversos trozos de la colonia española tenía su personalidad y con ella problemas que sólo los nativos podían comprender. Pronto se empezó a hablar, sino claramente de independencia, sí de autonomía. Y ante la incomprensión de España la idea de independencia política se convertirá pronto en programa. En México, en Nueva Granada, en el Perú, Chile y el Plata los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros; los telescopios, microscopios y otros instrumentos científicos en fusiles y cañones; los tratados científicos en proclamas libertarias. En Santa Fe de Bogotá y otras ciudades hispanoamericanas fueron sacrificados muchos de los hombres de ciencia que poco antes habían sido felicitados por los virreyes.

La independencia política de Hispanoamérica fue el resultado positivo de esta reacción. Sin embargo, los libertadores, llevados por un espejismo, no vieron claramente cuál era la realidad con la cuál iban a enfrentarse y a la cual daban libertad. Como buenos ilustrados realizaron planes conforme a los cuales pensaban rehacer y orientar a los pueblos liberados. Vieron en éstos arcilla fácil de modelar. Los pueblos hispanoamericanos comprendían que no estaban

aún preparados para disfrutar de sus libertades; pero sus libertadores, ahora gobernantes, se encargarían de darles esta preparación. El despotismo ilustrado fue la fórmula salvadora. Por la fuerza había que enseñar a los pueblos americanos a ser libres. En nombre de la libertad Bolívar hizo sentir su poder en los pueblos por él liberados. Lo mismo hicieron O'Higgins en Chile, Iturbide en México, Rivadavia en la Argentina y el doctor Francia en el Paraguay. En adelante, en nombre del pueblo, para la libertad y bien del pueblo, se justificaría cualquier dictadura. Pero, a la sombra de las dictaduras, se encontraban siempre los viejos intereses coloniales, que no estaban dispuestos a ceder. Para escapar a una anarquía permanente los pueblos se veían obligados a escoger entre dictaduras liberales o dictaduras conservadoras. La libertad, de que habían hablado las proclamas de los revolucionarios, adquiría un sentido cada vez más limitado. Era sólo libertad frente a la metrópoli española. Libertad que no implicaba, en forma alguna, un cambio en la estructura social de los pueblos hispanoamericanos. No se había realizado más que un cambio: el dictador español era sustituido por el nacional. Sólo en esto consistía la Independencia.

El optimismo que había antecedido al movimiento de independencia se troca así en un hondo pesimismo. Fuera del cambio político, todo permanecía igual. A los viejos privilegios sólo se agregaban otros nuevos. La realidad hispanoamericana mostraba otros perfiles, para los cuales no había tenido ojos el científico de fines del XVIII americano. Algo había en esa realidad que imposibilitaba a sus pueblos a seguir el camino de los grandes pueblos europeos y de los Estados Unidos de Norteamérica. Algo tenía Hispanoamérica en sus entrañas que la incapacitaba para ser realmente libre. Este algo era menester conocerlo, pues, sólo conociéndolo, podía ser extirpado. A esta tarea se entregará la generación que siguió a la que realizó la independencia política. Con pasión casi sádica empezó a escarbar en sus entrañas; iniciando así una nueva experiencia de la realidad hispanoamericana.

El espectáculo que ofreció la nueva generación fue algo realmente doloroso y desconsolador: países diezmados por largas e interminables revoluciones. La anarquía y el despotismo rodante alternativamente en un círculo vicioso. Las revoluciones eran el consecuente resultado de las tiranías, y éstas el de las revoluciones. A una violencia se oponía otra violencia. Importaba el orden, no tanto para gobernar como para subsistir. La violencia era la forma de sucesión de los gobernantes en Hispanoamérica. A éstos no preocupaba ya otra cosa que mantenerse en el poder, por el poder. A nadie parecía importarles ya el futuro de las sociedades hispanoamericanas, lo único que parecía importar era la forma de ocupar el lugar de mando, dejado por el antiguo gobernante representante de España.

¿Dónde estaba la raíz de este mal? ¿Cómo poner fin a él? Tales habrán de ser los problemas que se plantea la nueva generación. La raíz de los mismos la encontrará en la Colonia. Ésta se hallaba en las mismas entrañas de los hispanoamericanos. La Colonia había formado la mente que ahora entorpecía el progreso. Allí estaba todo el mal. Para desarraigarlo sería menester rehacer desde sus raíces, dicha mente. Urgía realizar una nueva tarea: la de la emancipación mental de Hispanoamérica. A esta tarea se entregará la nueva generación. La autonomía del intelecto fue la nueva bandera.

EL ROMANTICISMO Y EL SENTIDO DE ORIGINALIDAD

Del romanticismo, tanto en su expresión francesa como en la alemana, los hispanoamericanos van a tomar su preocupación por la realidad que se ofrece en la historia y la cultura. La preocupación por los valores nacionales se transforma en ellos en preocupación por los valores propios de la América. Saben que es menester rehacer esta realidad que les ha tocado en suerte; pero también saben que sólo podrán rehacerla si parten de lo que ella es auténticamente. Se oponen al idealismo propio del racionalismo ilustrado. Éste ha fracasado en Hispanoamérica, porque ha sido ciego para la realidad que estaba ahí patente. Del romanticismo toman también su preocupación por el *destino* nacional, en este caso por el destino americano. Pero, mientras los europeos encontraban en sus particulares historias nacionales la justificación de tal destino, los hispanoamericanos encontraban en las mismas los elementos negativos del mismo. En el pasado, en la Colonia, estaban todas esas fuerzas cuya prolongación estorbaba ahora el progreso de los pueblos hispanoamericanos. Allí estaba lo que entorpecía en el presente el destino propio de la América.

Así, en la misma forma como el europeo se entregó a la historia para encontrar en ella las raíces de su futuro destino, el hispanoamericano se entregó a igual tarea para mostrar las raíces que impedían la realización de su destino propio. Una serie de trabajos históricos, en los que se hará patente la realidad negativa de Hispanoamérica, empezarán a surgir en los diversos países de esta América. Se escriben agudos análisis históricos y sociológicos sobre la realidad de la América hispana. Entre éstos se destaca el *Facundo* de Sarmiento, el cual en su primera edición, publicada en 1845, lleva el siguiente y significativo título: *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Animado por la misma preocupación, José Victorino Lastarria ha dado lectura, en 1844, en la Universidad de Chile, a una memoria que provocará grandes discusiones: *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*. Memoria que provoca la pronta réplica de Andrés Bello, el cual se encargará de mostrar los elementos positivos de la Colonia, con independencia de todos los errores que cometió y los defectos que éstos implicaban. En México, José María Luis Mora escribe en 1837 su *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*, en la que hace patente las raíces coloniales de la mayoría de los errores cometidos por estas administraciones. En Cuba José Antonio Saco muestra, a través de su *Historia de la Esclavitud* y de trabajos como su memoria sobre *La vagancia en la isla de Cuba*, el meollo de los males que sufre la isla. En éstos, y otros trabajos más que surgen a lo largo del XIX, los hispanoamericanos van mostrando el pasado que debe ser negado, a diferencia de los europeos que mostraban en trabajos similares de historia y sociología el pasado que debería ser afirmado.

Pero, al lado de esta preocupación por lo negativo, crece también la preocupación por lo positivo, por ese algo propio de Hispanoamérica que debía ser potenciado. La América hispana tenía un destino, menester era realizarlo. Se empieza a hablar de nación. Sólo que esta idea, saben, no puede ser apoyada en la historia propia, como lo hacía el europeo. La nación no la constituye ni el suelo ni la historia, sino el afán por una tarea común. Esto es lo que hay que destacar: cuál es la tarea común propia de los pueblos hispanoamericanos. La unidad debe encontrarse en el futuro a realizar, no en lo realizado, sin amarres negativos con el pasado. Es algo que se quiere ser para dejar de ser lo que se ha sido. Realizar este destino es la tarea propia

de los pueblos en Hispanoamérica. Pronto se empieza también a hablar sobre la necesidad de realizar una cultura, una literatura, una gramática y una filosofía americanas. Todo esto como tarea a realizar, como algo que no está hecho pero que, sin embargo, se encuentra ahí, esperando que se haga consciente.

No bastaba así, la independencia política frente a España, era menester dar un nuevo y decisivo paso: el de la independencia cultural frente a Europa. De Europa —se dice— no es ya mucho lo que se tiene que aprender. En Europa se sostiene aún el espíritu feudal, el mismo espíritu del cual quiere Hispanoamérica libertarse. Europa es en un principio España, después la Francia y la Inglaterra de las ambiciones coloniales. La misma Europa, que en nombre de la civilización, ha bombardeado las costas del Perú y de Chile, la Europa que invade a México. De esta Europa nada tiene la América que aprender. Habrá que volver los ojos a lo propio. Debajo de ese mundo negativo que parece ser Hispanoamérica deberá encontrarse algo positivo sobre el cual se podrá, en el futuro, construir una nueva cultura.

Los miembros de la nueva generación hispanoamericana empiezan así a hablar y a discutir sobre la urgente necesidad de realizar esta cultura. Los países hispanoamericanos —dicen— deben tener su literatura y su gramática. Los temas de esta literatura debe ofrecerlos la realidad vivida por los literatos, la realidad de los pueblos a los cuales pertenecen. En cuanto a la gramática, el pueblo, siempre sabio, ha impreso su huella al español, dando lugar a formas de expresión originales. En lo que se refiere a la historia, ¿por qué seguir hablando de una historia ajena a nuestros pueblos? ¿Acaso los historiadores hispanoamericanos no podrían hablar con mejor conocimiento de causa sobre los hechos que de tan cerca les tocaban? En el campo de las ciencias muchas eran las experiencias plenamente originales que podían ser aportadas por nuestros científicos. En el dominio de la filosofía, si bien se aceptaba su universalidad, de la cual tenía que ser expresión, era original y única. Cada pueblo debía tener la filosofía que mejor cuadrara a su propia realidad.

INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

Múltiples y abigarradas serán las influencias filosóficas que den la tónica a esta época, en la que se empieza a discutir el porvenir de los pueblos de nuestra América. La enciclopedia es sustituida por una multitud de corrientes filosóficas, en muchos aspectos contradictorias. La realidad de los problemas hispanoamericanos, que se debatían, aglutina estas corrientes. La ideología, el tradicionalismo francés, el eclecticismo, el utilitarismo, la escuela escocesa y el socialismo romántico de Saint Simon, ofrecen las armas ideológicas de la generación que pretende realizar la nueva emancipación hispanoamericana. Muchos de ellos beben directamente en las corrientes de estas filosofías. Bello, durante su estancia de diplomático en Londres, conoce a Bentham y a James Mill, y la filosofía de estos pensadores deja honda huella en la del educador venezolano. El mismo pensamiento influye poderosamente en el mexicano José María Luis Mora. El argentino Esteban Echeverría vive cinco años en París, de 1825 a 1830, los cuales son suficientes para que reciba la influencia de las diversas corrientes románticas en boga. El romanticismo social de Saint Simon, a través de su discípulo Pierre Leroux, se deja sentir en el *Dogma socialista* de Echeverría. Su influencia pronto se hace patente

en varios de los miembros de su generación. Juan Bautista Alberdi asimila estas influencias junto con el utilitarismo, el idealismo y el eclecticismo. Sarmiento combina también todas estas influencias y lleva sus polémicas a la vecina República de Chile. Echeverría, Alberdi y Sarmiento difunden sus ideas en el Uruguay. La *Revue Encyclopédique* y *Le Globe*, donde se difunden las ideas socialistas de Saint Simon y sus discípulos, son leídas y citadas en Argentina, Chile y Uruguay. El chileno Francisco Bilbao recibe en Europa la enseñanza de Lamennais, Quinet y Michelet. José de la Luz y Caballero, el maestro cubano, conoce en el viejo continente al idealismo alemán y su expresión francesa, el eclecticismo de Cousin. Su conocimiento le lleva a enfrentarse a estas doctrinas por considerarlas perjudiciales para el afán de independencia de la isla de Cuba. El romanticismo, en su aspecto literario, ofrece también una serie de ideas justificativas de los afanes de la nueva generación hispanoamericana. Victor Hugo y Lamartine expresan, con su lirismo, el afán de libertad de estos hombres. *Los girondinos* del segundo agrupan en Chile a la generación que habrá de luchar por realizar las ideas del liberalismo en su patria. Lastarria se hace llamar Brissol; Francisco Bilbao, Vergiaud; Pedro Ugarte, Dantón; Manuel Bilbao, Saint Just; y Santiago Arcos, Marat (Vicuña Mackenna, 1902).

Respecto a la diversidad y vaguedad de las influencias recibidas, Alberdi es un ejemplo: “Por Echeverría, que se había educado en Francia durante la Restauración —cuenta él mismo—, tuve las primeras noticias de Lermenier, de Villemain, de Victor Hugo, de Alejandro Dumas, de Lamartine, de Byron y de todo lo que entonces se llamaba romanticismo en oposición a la vieja escuela clásica. Yo había estudiado filosofía en la universidad por Condillac y Locke. Me habían absorbido por años las lecturas libres de Helvecio, de Cabanis, de Holbach, de Bentham, de Rousseau. A Echeverría debí la evolución que se operó en mi espíritu con la lectura de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania en favor de lo que se llamó espiritualismo” (Alberdi, 1927: 63). Y respecto a otras influencias, que tanto Alberdi como su generación debieron a Echeverría, dice: “Él hizo conocer en Buenos Aires la *Revista Enciclopédica*, publicada por Carnot y Leroux, es decir, el espíritu social de la revolución de julio. En sus manos conocimos, primero que en otras, los libros y las ideas liberales de Lermenier [...] y los filósofos y publicistas doctrinarios de la Restauración” (Alberdi, 1927).

De todas y cada una de estas diversas doctrinas filosóficas se tomarán los instrumentos necesarios y adecuados para los no menos diversos problemas que se van planteando a los hispanoamericanos en su afán por reconstruir su realidad. En los tradicionalistas franceses, Maistre, Chateaubriand, Benjamín Constant y De Bonald, se encontrarán las armas para combatir el ingenuo utopismo en que habían caído los ilustrados. En ellos estudian sus tesis sobre la incapacidad de los pueblos para autogobernarse. Nada tiene que ver la voluntad del pueblo —dicen— para que exista el gobierno. Éste existe porque es necesario. No hay contrato social; la sociedad no ha surgido porque un conjunto de voluntades individuales así lo ha decidido. Todo lo contrario, el individuo se encuentra en sociedad aun contra su voluntad, teniendo que responder de hechos que no han sido por él realizados. El hispanoamericano está en este caso, se ha encontrado en una sociedad que no ha sido hecha por él, una sociedad que tendrá que reformar si quiere que sea la propia. El tradicionalismo ofrece así un instrumental crítico contra falsas ideas como las que hacían del pueblo un sujeto puro de derechos, o contra constituciones que pretenden transformar, por decreto, una realidad asentada en varios siglos de dominio colonial.

El romanticismo social, por su lado, ofrece instrumentos positivos de la misma reacción: el pueblo no existe como un sujeto ideal; pero sí existe como una realidad difícil y compleja. En él aprenden y toman su afán para hacer de los estudios sociales una ciencia positiva. También toman del mismo, su interés por encontrar la forma de emancipar a los pueblos de la miseria, en este caso el interés por hacer de los pueblos hispanoamericanos pueblos capaces de alcanzar el mismo confort social y los mismos medios económicos que hacían de los pueblos sajones los guías de la civilización. Se habla también de socialismo, tal como lo hace Echeverría en su *Dogma*, pero nada tiene éste que ver con el socialismo que empieza a cundir por Europa. El socialismo de los hispanoamericanos es un socialismo romántico e individualista, un socialismo burgués. Alberdi señala las diferencias entre el socialismo que llama americano y el socialismo que empieza a cundir en Europa: “Hay un abismo de diferencia entre ambos —dice—, y sólo tienen de común el nombre, nombre que no han inventado los socialistas o demagogos franceses, pues la sociedad y el socialismo, tal cual existen de largo tiempo, expresan hechos inevitables, reconocidos y sancionados universalmente como buenos. Todos los hombres de bien han sido y son socialistas al modo que lo era Echeverría y la juventud de su tiempo. Su sistema no era el de la exageración; jamás ambicionó mudar, desde la base, la sociedad existente. Su sociedad es la misma que hoy conocemos, despojada de los abusos y defectos que ningún hombre de bien autoriza” (Alberdi, 1945). El socialismo es así, para los hispanoamericanos, la expresión de un afán más bien moralista que social. De la escuela sansimoniana adoptan su interés por el liberalismo económico y el industrialismo como medios para acabar con la miseria de estos pueblos.

La escuela histórica y el espiritualismo ecléctico francés aportan su preocupación por destacar la originalidad, la individualidad e irreductibilidad del espíritu dentro de las circunstancias históricas y geográficas que le son propias. Herder y Hegel, a través de sus interpretaciones francesas, como las realizadas por Cousin y Leroux, hacen ver en los hispanoamericanos la importancia que tiene la historia en la constitución del espíritu. Lermenier, divulgador de Savigny, les ayuda en su reacción contra el iluminismo universalista y formalista. Dichas preocupaciones les hacen afincarse en su realidad histórica y social. Crean que éstas son negativas, pero saben que sólo con ellas pueden contar como realidad, aun para ser rehechas. Dentro de esta misma realidad han de ser buscados los elementos positivos, con los cuales ha de ser reformada. Nuestros reformadores tienen frente a sí mismos los grandes modelos conforme a los cuales tratan de rehacer su América; pero saben, son plenamente conscientes de ello, que tal cosa sólo se logrará en la medida en que lo permitan las circunstancias propias de la misma. Ya no sueñan como sus ilustrados antecesores; la realidad les ha hecho más precavidos, aprendiendo a contar con ella.

El liberalismo que los hispanoamericanos encontraron en la Ilustración permanece en la ideología que a continuación influye en ellos. Pero las otras corrientes citadas, con las cuales se hallan también, y la propia experiencia, les hace orientarse hacia un liberalismo menos formal, esto es, a un liberalismo más adaptado a las circunstancias propias de la América hispana. El análisis razonado de los ideólogos se compensa con el análisis intuitivo de los románticos. Al individualismo desnudo de historia se une el socialismo romántico, que sabe que el hombre, como individuo, no se basta solo. La escuela escocesa viene a equilibrar más aún el entusiasmo romántico que había prendido en esta generación. El “sentido común” les hace caminar con cuidado en esos arrebatos. Sueñan, pero al mismo tiempo tantean el terreno donde han de

realizarse tales sueños. No están dispuestos a sufrir más desilusiones. William Hamilton, Thomas Brown, Dugald Stewart y Thomas Reid son continuamente citados, unas veces directamente, otras a través de los eclécticos franceses como Roger Collard, Jouffroy y Larromiguiere, en los cuales han influido. Respecto a estas influencias y su forma indirecta de asimilación, Alberdi decía: "Por fortuna en la actual filosofía francesa se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania; de modo que habiendo conseguido orientarnos de la presente situación de la filosofía en Francia, podremos estar ciertos de que no quedamos lejos de las ideas escocesas y germánicas" (Alberdi, 1842: 146-147). El utilitarismo de Jeremías Bentham y James Mill completarán la visión práctica de los hispanoamericanos. Su preocupación por alcanzar "la mayor felicidad para el mayor número" les lleva a analizar los resortes que mueven las acciones de los individuos de esta América, haciendo resaltar sus defectos ingénitos. Una vez conocidos estos resortes, el problema siguiente es el de su corrección mediante una educación adecuada. Los hispanoamericanos, piensan, serán felices el día en que sepan coordinar su acción personal con la acción de los demás. Cada individuo debe labrar su propia felicidad, pues con ella labra también la de su sociedad. El hispanoamericano debe preocuparse de orientar sus esfuerzos por caminos como el de la industrialización y la riqueza que surge del trabajo personal, abandonando los de la política y sus derivados, como la empleomanía.

Todas estas diversas corrientes: el tradicionalismo francés con su espíritu conservador, el eclecticismo con su sentido histórico, el sansimonismo y su preocupación por la sociedad, la escuela escocesa y el utilitarismo con su preocupación por lo experimental y positivo, prepararán la adopción del positivismo. Muchos de los miembros de esta generación, a la que podemos llamar pre-positivista, se sentirán altamente sorprendidos al encontrar que sus ideas coinciden, en su casi totalidad, con las de la filosofía positiva, a pesar de no haber tenido antes noticias de ella. En realidad, Augusto Comte ha resumido en su filosofía todo ese conjunto de corrientes filosóficas con las cuales se ha encontrado. Nada tiene entonces de extraña su rápida influencia en Hispanoamérica. Trabajando con las mismas corrientes filosóficas europeas, los precursores de nuestra emancipación mental se esforzaban por lograr en Hispanoamérica la misma síntesis que la filosofía positiva realizaba en Europa. Nada de extraño tenía que coincidieran los americanos con los europeos, y que los primeros vieran en el positivismo la filosofía que se habían esforzado por alcanzar con sus propios medios.

V

EL POSITIVISMO EN HISPANOAMÉRICA

EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA PARA UN NUEVO ORDEN

Después de la escolástica, ninguna otra corriente filosófica ha llegado a tener en Hispanoamérica la importancia que tuvo el positivismo. Por lo que se refiere a la escolástica, su arraigo y vigencia dependieron de la concepción que sobre el mundo y la vida tuvieron los pueblos que conquistaron y colonizaron esta parte de América. La península ibérica, España y Portugal, había venido a ser, en la época del descubrimiento y colonización de América, uno de los últimos baluartes de la concepción del mundo ya en su retirada frente a lo que se ha dado el nombre de modernismo; esta concepción se encontraba encarnada especialmente en Inglaterra. España y Portugal trajeron a estas tierras la religión católica y con ella la filosofía que la justificaba racionalmente. La escolástica, como filosofía organizadora de la mente, vino a completar la obra que el catolicismo realizaba desde el punto de vista religioso y España y Portugal como poder político efectuaban: la colonización de Iberoamérica.

A esta parte de América llegaron también otras corrientes filosóficas, las mismas que en Europa habían ido minando, cuando no destruyendo, la autoridad de la filosofía católica. El cartesianismo, el sensualismo, la ilustración, el eclecticismo, la ideología y el utilitarismo fueron dichas corrientes. Sirviéndose de ellas, los iberoamericanos se fueron enfrentando a la filosofía impuesta por la Colonia y que sentían como tal. Sin embargo, ninguna de estas filosofías llegó a tener la importancia del positivismo. Mientras las demás doctrinas filosóficas ya citadas no jugaron otro papel que el de instrumentos destructivos, útiles para desembarazar paulatinamente a los iberoamericanos de la serie de ideas que les habían impuesto, rompiendo el cerco mental dentro del cual se había pretendido encerrarlos, el positivismo pretendió ser algo más: la doctrina filosófica que reemplazaría a la escolástica. Mientras las otras doctrinas fueron vistas como instrumentos destructivos o de combates, el positivismo fue visto como un instrumento de orden, constructivo. La filosofía positiva trató de ser, en nuestra América independiente, lo que la escolástica había sido en la colonia: un instrumento de orden mental. Quienes enarbolaron esta doctrina trataron de realizar algo que no había sido posible hasta entonces a pesar de la emancipación política: la emancipación mental. El problema de esta emancipación se planteó con mayor dramatismo en la América hispana que en la lusitana.

Diversas circunstancias históricas condujeron a los países hispanoamericanos por caminos distintos a los seguidos por el Brasil en su evolución política y social. Los primeros, los hispanoamericanos, trataron de romper violentamente con su pasado colonial; el segundo, sin proponerse abiertamente tal cosa, evolucionó en forma casi natural en sus diversas etapas de

independencia. La emancipación política de los primeros fue seguida de las más violentas guerras intestinas; por lo que se refiere al Brasil, su emancipación política, así como los demás cambios políticos que se realizaron, se alcanzó dentro del más completo orden: un buen día, el pueblo que se había acostado siendo colonial despertaba siendo un imperio independiente; para despertar, otro día, siendo república.

Los hispanoamericanos vieron en el positivismo la doctrina filosófica salvadora. Éste se les presentó como el instrumento más idóneo para lograr su plena emancipación mental y, con ella, un nuevo orden que había de repercutir en el campo político y social. El positivismo se les presentó como la filosofía adecuada para imponer un nuevo orden mental que sustituyese al destruido, poniendo así fin a una larga era de violencia y anarquía política y social. Por el contrario, a los brasileños, el positivismo se les presentó únicamente como la doctrina más apta para enfocar las nuevas realidades que se ofrecían en su natural evolución social. Para los hispanoamericanos el positivismo fue visto como un instrumento para cambiar una determinada realidad; para los brasileños sólo fue un instrumento puesto al servicio de la realidad que se les ofrecía. Los primeros quisieron orientar la realidad, los segundos simplemente adaptarse a ella.

Los hombres de Hispanoamérica, aun cuando sólo pretendían restablecer el orden, actuaron siempre como revolucionarios, ya que para asegurarlo intentaron, nada menos, que cambiar la mente, los hábitos y costumbres heredados de la Colonia. Los brasileños, por el contrario, como hombres de orden que eran, no pretendieron otra cosa que poner su país a la altura de las nuevas circunstancias.^[1] Por esta razón, el positivismo en Hispanoamérica no habrá de ser, al final de cuentas, sino una nueva y gran utopía; mientras en el Brasil fue el instrumento adecuado para una realidad determinada. En este sentido los brasileños fueron verdaderos positivistas al seguir el camino de la evolución y no el de las revoluciones. En su evolución no se encuentran las rupturas violentas que encontramos en nuestros países. El filósofo católico Jackson de Figueiredo ha dicho del positivismo en su patria: "Si en vez del positivismo hubiera sido otro el espíritu filosófico que hubiera animado a los fundadores de la república, ¿dónde nos hubiera llevado el entusiasmo demagógico? Como brasileño, al contrario de mucha gente, veo con buenos ojos la influencia más o menos eficaz del positivismo en nuestros veintiséis años de vida republicana. El positivismo sabe lo que quiere en medio de la confusión de ideas y sentimientos egoístas" (Francovich, 1943: 44).

En sus luchas libertarias los hispanoamericanos reaccionaron siempre en forma violenta, en cada caso trataron de borrar de una vez y para siempre toda influencia considerada por ellos extraña. Con la llamada herencia colonial quisieron acabar desde sus raíces, como si tal fuese plenamente posible. Creyeron poder poner fin a todos los males que les aquejaban extirpando esa herencia e implantando en su lugar formas nuevas de comprender y enfrentarse a la vida. Sirviéndose del positivismo, los mexicanos creyeron que iban a dar término a la ya casi perpetua anarquía que los agitaba. En la Argentina se lo consideró un buen instrumento para

acabar las mentes absolutistas y tiránicas que la habían azotado. Los chilenos consideraron al positivismo como un instrumento eficaz para convertir en realidad los ideales del liberalismo. En el Uruguay el positivismo se ofreció como la doctrina moral capaz de acabar con una larga era de cuartelazos y corrupciones. Perú y Bolivia encontraron en el mismo la doctrina que habría de fortalecerles después de la gran catástrofe nacional que sufrieron en su guerra contra Chile. Los cubanos vieron en él la doctrina que justificaba su afán de independencia en contra de España. El positivismo fue en todos estos casos un remedio radical, con el cual trató Hispanoamérica de romper con un pasado que le abrumaba. Los brasileños, por el contrario, se sirvieron del positivismo únicamente en aquellos aspectos en que su realidad así lo reclamaba. Era la realidad misma la que reclamaba esta doctrina, y no ésta la que se quería imponer a la realidad.

EL POSITIVISMO Y SUS DIVERSAS INTERPRETACIONES EN HISPANOAMÉRICA

Los países hispanoamericanos se sirvieron del positivismo en diversas formas, de acuerdo, siempre, con los problemas más urgentes a los cuales trataron de dar solución. En relación con estas urgencias fueron las interpretaciones que de esta filosofía hicieron. Y dichas interpretaciones dependieron siempre de una serie de circunstancias históricas, dentro de las cuales se plantearon los problemas a los cuales trataron de dar solución. De aquí que, si bien se pueden encontrar ciertas semejanzas entre las diversas interpretaciones ofrecidas, lo que más se destaca son sus grandes diferencias. Se puede hablar de un positivismo hispanoamericano; pero también, con el mismo derecho, de un positivismo mexicano, argentino, uruguayo, chileno, peruano, boliviano o cubano. En cada una de las interpretaciones que se ofrecieron del positivismo late siempre el conjunto de problemas propio de quienes realizaban la interpretación.

Lo que se presenta como general en tales interpretaciones es su rechazo, por lo que se refiere al comtismo, de la religión de la humanidad. En este sentido se diferencian de la adopción brasileña, que sí la acepta.^[2] Encontramos, sí, figuras aisladas, como las de Agustín Aragón, Gabino Barreda y José Torres en México, que siguen el positivismo francés en su integridad; pero sin que tal devoción llegue a tener mayor arraigo.^[3] En Chile, los hermanos Juan Enrique, Jorge y Luis Lagarrigue realizan grandes esfuerzos para que sea aceptada la sociocracia comtiana, pero tampoco encuentran gran eco. En el resto de los países hispanoamericanos la religión de la humanidad es definitivamente rechazada; y, en Cuba, por lo que ella puede implicar de negativo para la revolución de independencia, es rechazado todo el comtismo.

Uniforme es también la adopción que se hace del positivismo como doctrina educativa. En algunos países se lo considera como el mejor instrumento para formar un nuevo tipo de hispanoamericano que no está lejos de su modelo sajón. En otros se lo ve como un buen instrumento para arrancar de los educandos todo lo que llaman conjunto de supersticiones que han heredado de la Colonia. Mediante una educación positivista se cree que se llegará a formar un nuevo tipo de hombre libre de todos los defectos de que le hizo heredero la Colonia y con un gran espíritu práctico, el mismo que ha hecho de los Estados Unidos e Inglaterra los grandes pueblos conductores de la civilización moderna.

En el plano político las diferencias van a depender de las determinadas situaciones con las cuales se van a encontrar los teóricos del positivismo hispanoamericano. Por ejemplo, el rechazo que se hace del comtismo en Cuba y la adopción del positivismo inglés, tiene relación con el interés político perseguido por los forjadores de la emancipación política de la isla. En México el comtismo es aceptado en el campo educativo, tal como se expresa en la reforma realizada por Gabino Barreda; en cambio, en el campo político es el positivismo inglés, principalmente Spencer, el que es seguido dando sus elementos teóricos a la política del régimen de Porfirio Díaz.^[4] En la Argentina el comtismo influye en el campo educativo mientras el positivismo inglés lo hace en el administrativo y el político. En el Uruguay se destaca el positivismo sajón como instrumento al servicio de la moralización de la república. En Chile, tanto el comtismo como el positivismo inglés son comprendidos desde un punto de vista liberal. Bolivia, Perú, Paraguay, Colombia, Venezuela y Ecuador ven también en el positivismo una doctrina liberal.

El positivismo, desde luego, no influye con vigor semejante en todos los países hispanoamericanos, aunque de hecho su influencia se haga notable en la totalidad de ellos. Poderosa es su influencia en México, impregnando toda una época política y culturalmente, la que lleva el nombre de porfirismo. En este país la figura que resalta en primer lugar es Gabino Barreda, introductor del positivismo y reformador de la educación en México; en el campo político y en el campo educativo se destaca Justo Sierra, quien, al lado de un grupo de nuevos políticos formados en la escuela positivista, es algo así como el teórico político y educativo de la era porfirista. En la Argentina el positivismo influye también poderosamente. Aquí se destacan tres grandes grupos: el de los llamados positivistas *sui generis* o pre-positivistas, entre los que se distinguen Sarmiento, Alberdi y Echeverría; el grupo de la llamada Escuela de Paraná, de formación comtiana, que influye en el campo educativo a través de las escuelas normalistas. Dentro de este grupo se destacan Pedro Scalabrini, Alfredo J. Ferreira, Ángel C. Bassi, Maximio Victoria, Leopoldo Herrera y Manuel Bermúdez. Otro grupo poderoso se presenta en la Universidad de Buenos Aires, donde se combina el positivismo comtiano con el inglés, especialmente Spencer. Este grupo se destaca por la aplicación que hace del criterio científico y del principio de la evolución a los diversos problemas políticos, administrativos y educativos que se le plantean. El positivismo también toma en la Argentina el carácter de un liberalismo avanzado y socializante; tal es el positivismo de José Ingenieros y de Juan B. Justo,

que en política pertenecen al Partido Socialista Argentino. El segundo combina el evolucionismo de Spencer con el marxismo, formando las bases teóricas del partido socialista citado, del cual es también fundador. Otros positivistas, de formación comtiana, se orientarán hacia los principios del mismo partido; entre éstos se encuentra Américo Ghioldi.

En Chile es José Victorino Lastarria, uno de los primeros positivistas, quien llega a Comte por lo que ha considerado afinidad de ideas. Para Lastarria el positivismo es una ideología liberal, por lo que hace del mismo un instrumento al servicio de la defensa de las libertades políticas de su pueblo. Otro chileno, Valentín Letelier, continúa esta interpretación respecto al positivismo. Frente a estos positivistas, a los que se podría dar el nombre de heterodoxos, surge otro grupo, el de los ortodoxos, que siguen la filosofía comtiana en su integridad, incluyendo el aspecto religioso; en este grupo se encuentran los ya citados hermanos Lagarrigue. Como habrá de verse más adelante, la historia de Chile ofrecerá a ambas corrientes la oportunidad de hacer patentes sus respectivas actitudes frente a un mismo hecho; éste lo será el golpe de Estado en contra del presidente Balmaceda.

En el Uruguay, el positivismo se enfrentó a la corriente llamada espiritualista. La polémica giró en torno a la capacidad de ambas doctrinas para moralizar al país, agitado por múltiples cuartelazos y corrupciones de todo género. En el Perú, la filosofía positiva influirá fuertemente, alentando reformas educativas y administrativas. Aquí se destacan el sociólogo y parlamentario Mariano Cornejo, Javier Prado y el educador Manuel Vicente Villarán.

En Cuba, el positivismo tiene también gran influencia; su principal expositor será José Enrique Varona. Spencer es el filósofo positivista a quien se sigue, no así Comte. Este último sólo tuvo un estudioso cubano, Andrés Poey, que vive en Francia y escribe en francés. El comtiano ha sido rechazado en Cuba por Varona y los que le siguen por razones políticas propias de la isla. Como es bien sabido, Cuba es la última nación de Hispanoamérica que alcanza su independencia de España. De aquí que todos sus pensadores, a lo largo de la casi totalidad del siglo xix, hayan tenido una sola preocupación: la emancipación de la isla. Existe una clara y definida línea entre todos sus pensadores, que son al mismo tiempo educadores; línea que parte de Agustín Caballero, se continúa en Félix Varela, culmina en José de la Luz y Caballero y se realiza en Varona. Todos ellos están animados de la misma preocupación: educar y dar a los cubanos una serie de ideas que les permita estar listos para alcanzar la independencia en la primera oportunidad que se les ofrezca. De aquí que les preocupase la selección de las filosofías que ofrecían a sus educandos. No todas las doctrinas filosóficas eran aptas para despertar en los mismos el sentido de independencia y el afán de alcanzarla. Existían doctrinas filosóficas que podían embotar este sentido haciéndoles conformarse con la realidad dada. En ese caso estaba el positivismo de Augusto Comte. Su idea de un orden semiteológico podría justificar el orden impuesto por España; en cambio, Spencer, con sus ideas sobre la evolución que culmina en la plena libertad del individuo y su análisis de carácter científico de la realidad

social, justificaba el afán de libertad de los cubanos y les hacía observar los males causados por la Colonia.

En Bolivia, al igual que en el Perú, el positivismo empieza a tener influencia después de la derrota que sufre en su guerra con Chile en 1880. Esta guerra le cuesta la única salida al mar. De la derrota culparán a su propia educación, a su formación mental, que consideran idealista. Frente a este pasado, que no supo medir las fuerzas reales de Bolivia, se opone una doctrina realista y positiva. Agustín Azpiazu es la principal figura del movimiento positivista en la república de Bolivia. En el resto de los países hispanoamericanos el positivismo, aunque influye poderosamente, no llega a ser tan importante como en los citados. En lo general se le toma como un instrumento al servicio de la ideología liberal y como un instrumento anticlerical. Su principal expositor en el Paraguay lo será Cecilio Báez; en Venezuela, Gil Fortoul; en Colombia, Nicolás Pinzón y Herrera Olarte; en Puerto Rico, la venerable figura del educador Eugenio María de Hostos. En todos estos últimos países se combina el positivismo francés con el inglés, pero destacándose el último, especialmente el positivismo de Spencer.

ESPERANZAS Y FRACASOS DEL POSITIVISMO

En todos y cada uno de los casos citados, el positivismo se presentó a los reformadores hispanoamericanos como el mejor de los instrumentos para lograr lo que era su mayor preocupación: la emancipación mental de Hispanoamérica. Esto es, para cambiar el espíritu e índole de los hispanoamericanos, creyeron que era posible, mediante una educación adecuada, borrar el espíritu que había impuesto España a sus colonias. Una vez borrado este espíritu, pensaron, Hispanoamérica podrá ponerse a la altura de los grandes pueblos civilizados. En el norte veían cómo se alzaba cada vez más poderoso el modelo de lo que debían ser los pueblos de la América. Quisieron acabar con el espíritu que hacía posible la anarquía y el despotismo. Trataron de poner punto final a una historia de la que se avergonzaban todos los hispanoamericanos.

Así, entre 1880 y 1900 pareció surgir una Hispanoamérica nueva. Una Hispanoamérica que aparentaba no tener ya nada que ver con la de los primeros cincuenta años que siguieron a su independencia política. Un nuevo orden se alzaba en cada país; pero ya no era el orden teológico y colonial que había repudiado. Ahora era un orden apoyado en la ciencia. Un orden que se preocupaba por la educación de sus ciudadanos y por alcanzar para ellos el mayor confort material. Los ferrocarriles empezaron a surgir y cruzar los caminos, las industrias se multiplicaban. Se deja sentir una era de progreso y, con ella, una era de gran optimismo. En política, las palabras libertad, progreso y democracia sobre bases científicas y positivas aparecían como nuevas banderas. Una poderosa inmigración en varios países hispanoamericanos hacía pensar en lo que ésta había significado en los Estados Unidos de

Norteamérica. La riqueza, teniendo como fuente la industria, pareció ser el mejor de los estímulos para el crecimiento de la nueva América. El ideal de los emancipadores de Hispanoamérica parecía realizarse.

Sin embargo, un sordo descontento se deja sentir pronto en muchas capas sociales. Se habla del materialismo de la época, del egoísmo como su personificación. La educación no llegaba a todas las capas sociales. El confort no era disfrutado por todos los miembros de la sociedad. Pronto se destacarán grandes diferencias sociales. Se han formado oligarquías que acaparan los negocios públicos para mejor servir sus negocios económicos. No faltan tampoco nuevas formas de tiranía, como la de Porfirio Díaz en México. Los ferrocarriles y las industrias crecen, pero se encuentran en otras manos que las hispanoamericanas. La burguesía en Hispanoamérica no es otra cosa que un instrumento al servicio de la gran burguesía europea y norteamericana que le ha servido de modelo. Nuevamente aparece el espíritu colonial y con él todos sus repudiados defectos. El liberalismo y la democracia continúan estando muy lejos de sus modelos; no son otra cosa que nombres con los cuales se siguen ocultando viejas formas de gobierno. Las mismas fuerzas coloniales continúan ejerciendo su predominio, aunque hayan cambiado de lengua y de ropaje.

Dichas fuerzas vuelven a levantar cabeza, esta vez puestas al servicio de nuevos imperialismos. Los golpes de Estado, las revoluciones y cuartelazos siguen enseñoreándose de nuestra América. El militarismo y el clericalismo continúan siendo las fuerzas negativas, pero ahora aliadas a los intereses de las diversas pseudo-burguesías hispanoamericanas. Todos los males con los cuales se quiso acabar mediante una educación positivista, resurgen estimulados y acrecentados en muchos aspectos por los intereses de los nuevos imperios, de los cuales Hispanoamérica pasa a ser colonia. El problema parece insoluble: Hispanoamérica se vuelve a presentar, como en el pasado, dividida en dos grandes partes, una con la cabeza aún vuelta hacia un pasado colonial y otra con la cabeza orientada hacia un futuro sin realidad aún. Continúa faltando el lazo de unión entre estas dos actitudes. Lazo de unión que sólo podrá dar la toma de conciencia plena de nuestro pasado con vistas a la realización de nuestro anhelado futuro.

Notas

[1] Sobre el positivismo en el Brasil véase João Camillo de Oliveira Torres. *O positivismo no Brasil*. Río de Janeiro: Vozes, 1943; João Cruz Costa. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Do Globo, 1945; Antonio Gómez Robledo. *La filosofía en el Brasil*. México: UNAM, 1946; Guillermo Francovich. *Filósofos brasileños*. Buenos Aires: Losada, 1943.

[2] Véase la bibliografía citada en la nota anterior.

[3] Véase mi libro *El positivismo en México*. México: El Colegio de México, 1943.

[4] Véase mi libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. México: El Colegio de México, 1944.

PRIMERA PARTE

I

EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y EMANCIPACIÓN MENTAL

LA REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA Y LA REACCIÓN COLONIAL

Apenas lograda la independencia política de Hispanoamérica, sus hombres se darían pronto cuenta de la insuficiencia de esta emancipación. El maestro y pensador venezolano Andrés Bello (1781-1865) decía al respecto: “Arrancóse el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecen sin sentirlo a inspiraciones góticas [...] hasta nuestros guerreros, adheridos a un fuero especial que está en pugna con el principio de la igualdad ante la ley —piedra angular de los gobiernos libres—, revelan el dominio de las ideas de esa misma España cuyas banderas hollaron” (Bello 1945: 200). Se había realizado la independencia política de Hispanoamérica; pero los hábitos y costumbres establecidos por España permanecían arraigados con fuerza en la mente de los hispanoamericanos.

La revolución de independencia no había tenido como fin otra cosa que un cambio de poder. No se había buscado el bien de la comunidad, sino simplemente el poder por el poder. El criollo reclamaba al español su derecho a gobernar por ser hijo de estas tierras. La revolución americana, decía el argentino Domingo Faustino Sarmiento, no fue movida por otra cosa que por “el deseo de aprovechar una ocasión propicia para sustituir la administración española por una administración criolla” (Ingenieros 1915: 26). El espíritu colonial, que permanecía aún en la mente de los hispanoamericanos, no tardaría en hacerse patente en la primera oportunidad que se ofreciese. “Apenas terminaba la revolución de independencia —dice el chileno José Victorino Lastarria— cuando naturalmente, por un efecto de las leyes de la sociedad, comenzó a abrirse paso la reacción del espíritu colonial y de los intereses que esa revolución había humillado. Los capitanes que le habían servido llevaban ese espíritu en su educación y en sus instintos” (Lastarria 1885).

Esta reacción buscaría inmediatamente aliados en todos los campos posibles. Éstos empezaron a surgir: allí estaba la reacción eclesiástico-militar, exponente de las fuerzas conservadoras en México; allí también las fuerzas de los caudillos de provincia con sus montoneras en la Argentina; allí la reacción de los “pelucones” en Chile. La Iglesia y los militares unidos se encargarían pronto de establecer el único orden que convenía a sus intereses. Este orden no era otro que el español, sólo que sin España.

En nombre del pueblo, y para su bien, el doctor José Gaspar Rodríguez Francia impone en el Paraguay una de las más crueles dictaduras que conoce la historia. En la Argentina, un hacendado y militar, Juan Manuel de Rosas, enarbolando la bandera de la libertad y de los

derechos de las provincias, impone otra histórica dictadura. En México, enarbolando unas veces una bandera, otras veces la opuesta, el general Antonio López de Santa Anna establece igualmente nefasta dictadura. En el Ecuador, Gabriel García Moreno establece una especie de teocracia, y en Chile, Diego Portales logra establecer un mecanismo gubernamental que, a semejanza del orden español, impone un orden impersonal, pero no por esto menos efectivo. Y así, en otros países, el hombre de mentalidad colonial va estableciendo el orden que sustituye al español.

REPUDIO DE LA HERENCIA COLONIAL

Frente a este orden surgirá una pléyade de reformistas hispanoamericanos. Su ideal será transformar tal mentalidad y acabar con sus hábitos y costumbres, para alcanzar así una auténtica independencia, lo que llamarán *emancipación mental*. “La sociedad —establecida Lastarria— tiene el deber de corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su porvenir”. Ahora bien, preguntaba: “¿Acaso no necesita corrección la civilización que nos ha legado España?”. Ésta, continuaba diciendo, “debe reformarse completamente, porque ella es el extremo opuesto de la democracia que nos hemos planteado” (Lastarria 1885). Y en la Argentina, el desterrado Esteban Echeverría afirmaba que la emancipación social americana sólo podría conseguirse repudiando la herencia que nos dejó España.

Por su parte, en México, José María Luis Mora (1794-1850) creía que era menester transformar los hábitos de los mexicanos, si se quería que las reformas fuesen permanentes. Era necesario que toda revolución, si había de realizarse, estuviese acompañada o preparada por una revolución mental. “Es preciso —decía textualmente—, para la estabilidad de una reforma, que sea gradual y caracterizada por *revoluciones mentales*, que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo” (Mora 1963).

Y Francisco Bilbao (1823-1865), romántico rebelde chileno en contra de las instituciones coloniales que habían continuado después de la independencia, decía: “Si los gobiernos hubieran comprendido que el desarrollo de la igualdad era el testamento sagrado de la revolución, que la igualdad es la fatalidad histórica en su desarrollo, no hubieran sucumbido. Afirmándose en la tierra y elevando la frente gloriosa de los héroes, el pueblo los hubiera sostenido asimismo. Y entonces con la autoridad legítima [...] hubieran podido cimentar por medio de la *educación* general la *renovación* completa del pueblo que había quedado antiguo en sus creencias” (Bilbao 1941: 99). Es, pues, necesario transformar la mentalidad de los hispanoamericanos, renovarlos completamente, revolucionar sus mentes. Hay que arrancar de éstos toda la herencia española. En ella se encontraban todos los males. El argentino Sarmiento (1811-1888) exclamaba con su acostumbrada violencia: “¡No os riáis, pueblos

hispanoamericanos, al ver tanta degradación! ¡Mirad que sois españoles y la Inquisición educó así a la España! Esta enfermedad la traemos en la sangre. ¡Cuidado, pues!” (Sarmiento 1989: 117). Quizá ninguno de estos reformistas intentó, como Sarmiento, acabar esto que consideraba una enfermedad.

Así, la nueva lucha que con esta generación se empieza es una lucha educativa, espiritual, la cual muchas veces había de servirse de las armas, del acero y el plomo. Pero ahora ya no preocupa el poder por el poder, sino el poder para cambiar a los pueblos de Hispanoamérica. La idea de la emancipación mental alienta a estos hombres. De ella hablaban en sus cátedras, en sus artículos periodísticos, en sus proclamas y en sus oraciones. Una generación de románticos, por sus ideales, inicia la lucha en pro de esta nueva emancipación. A esta generación pertenecen los argentinos Esteban Echeverría, Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi; el venezolano Andrés Bello; el ecuatoriano Juan Montalvo (1833-1889); el peruano Manuel González Prada; los chilenos Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria; el cubano José de la Luz y Caballero; el mexicano José María Luis Mora y los paladines de la reforma y otros más en los diversos países hispanoamericanos.

Todos ellos se enfrentan al despotismo del pasado como otrora sus padres o sus abuelos se habían enfrentado al despotismo del gobierno español. Dice Lastarria (1817-1888): “Cayó el despotismo de los reyes, y quedó en pie y con todo su vigor el despotismo del pasado [...] estaba terminada la revolución de la independencia política y principiaba la guerra contra el poderoso espíritu que el sistema colonial inspiró a nuestra sociedad” (Lastarria 1909: 135). Y Andrés Bello, con ese equilibrio que lo caracteriza, comprende que si bien ha sido precipitado el movimiento político de independencia, no por eso ha sido innecesario. La segunda fase de la independencia, la de la emancipación mental, tendrá que ser ahora de los americanos. Estábamos en la alternativa de aprovechar la primera oportunidad o de prolongar nuestra servidumbre por siglos. De España no podíamos ya esperar “la educación que predispone para el goce de la libertad [...] debíamos educarnos a nosotros mismos, por costoso que fuese el ensayo” (Bello 1945: 200-201).

Esteban Echeverría (1805-1851) decía al mismo respecto: “La generación americana lleva inoculados en su sangre los hábitos y tendencias de otra generación. En su frente se notan, si no el abatimiento del esclavo, sí las cicatrices recientes de la pasada esclavitud” (“Dogma socialista” 146). Es esta esclavitud contra la cual hay que luchar; es menester desarraigarla de la mente de los hispanoamericanos; de otra manera la emancipación política habrá sido inútil. En esta generación, dice Echeverría, el “cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no” (146). La América independiente sostiene aún “en signo de vasallaje, los cabos del ropaje imperial de la que fue su señora, y se adorna con sus apolilladas libreas” (146). Y “los brazos de España no nos oprimen; pero sus tradiciones nos abruman” (148). Es frente a este espíritu que hay que situarse; es de él que hay que emanciparse. “La revolución marcha —dice—, pero con grillos” (149). En toda auténtica revolución debe realizarse una “emancipación política, y una

emancipación social" (149). La segunda es para Echeverría la revolución que ha de alterar todo el *status* social y mental impuesto por España; ésta es precisamente la revolución que falta. ¿Cómo ha de lograrse? Echeverría contesta diciendo: "La emancipación social americana sólo podrá conseguirse repudiando la herencia que nos dejó España" (149). La revolución de Mayo, la de la Independencia argentina, dice, tuvo como fin "la emancipación política del dominio de España", triunfo que logró por completo al vencer con las armas a España. Pero tuvo también una intención más: "Fundar la sociedad emancipada sobre un principio distinto del regulador colonial" ("Mayo y la enseñanza popular" 222). Esto fue lo que no logró. Ésta es entonces la tarea que se impone a la nueva generación. La misma tarea que otros grupos en otros países intentan realizar. La nueva generación trata de completar la obra realizada por los libertadores, considerando que ésta ha sido incompleta e insuficiente.

LA COLONIA EN LA MENTALIDAD HISPANOAMERICANA

España estaba así en la mente y en los hábitos de los hispanoamericanos. Ella era la que causaba todos los daños sufridos por éstos. El vasallaje mental continuaba y sus vasallos no hacían sino comportarse de acuerdo con los límites que la metrópoli les había impuesto tras largos siglos de dominación mental, política y social. Era este mismo vasallaje mental que originaba la inútil matanza a la cual se habían entregado los hispanoamericanos después que cortaron sus amarres políticos con España. Inútilmente habían tratado de realizar en sus países formas de gobierno en las que campease la libertad y la democracia. Los hispanoamericanos no estaban hechos ni para una ni para otra. Los ideales de libertad y democracia no eran en sus labios sino palabras, pretextos simples, mediante los cuales reclamaban su derecho a gobernar. Esto es, a imponer sus voluntades sobre la voluntad de los otros. Cada caudillo hispanoamericano, independientemente de sus divisas o banderas, no era sino un aspirante a ocupar el lugar que había dejado el conquistador.

La revolución de independencia, decía Bello, ha sido animada por el espíritu imperial hispánico. Ha sido una revolución política que acompañaba la bandera de los libertadores; no era sino un aliado, no el fin último perseguido por éstos. "En nuestra revolución, la libertad era un aliado extranjero que combatía bajo el estandarte de la independencia, y que aun después de la victoria ha tenido que hacer no poco para consolidarse y arraigarse" (Bello, 1945: 198). La idea de una revolución liberal era completamente ajena a la mentalidad de los hispanoamericanos, y para lograr su desarrollo era menester que los legisladores tomaran en cuenta, antes que nada, la realidad dentro de la cual tenía que desarrollarse. Era ésta una realidad opuesta, o al menos ajena, a tal idea. Y sólo podrá tener éxito, decía Bello, cuando sea adaptada a la dura realidad ibérica. "La obra de los guerreros está consumada; la de los legisladores no lo estará mientras no se efectúe una penetración más íntima de la idea imitada, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos" (198).

“Para la emancipación política —continuaba diciendo Bello—, estaban mucho mejor preparados los americanos que para la libertad del hogar doméstico” (200). En la revolución de independencia dos ideas animaron sendos movimientos: “el uno espontáneo”, el político; “el otro imitativo y exótico”, el liberal, “embarazándose a menudo el uno al otro, en vez de auxiliarse”. Ahora bien, mientras “el principio extraño producía progresos; el elemento nativo, dictaduras” (200). Un principio originó el afán de hacer una Hispanoamérica a la altura de los tiempos; y el otro hizo creer a los libertadores y caudillos de esas luchas que Hispanoamérica estaba aún lejos de ese ideal y que por lo mismo debería continuar atada a formas de gobierno que hacían imposible tal progreso.

Toda Hispanoamérica se dividió en dos grandes bandos: el de los que aspiraban a hacer de ella un país moderno y el de los que creían que aún no era tiempo y que sólo un gobierno semejante al español podía salvarla. Unitarios contra federalistas en la Argentina, pelucones contra pipiolos en Chile, federales y centralistas en México, Colombia, Venezuela y otros países más. Sin embargo, triunfase quien triunfase, no tardaba en salir a relucir el espíritu heredado de España. Unos, sin más, no querían otra cosa que rehacer el orden español, aunque sin España; mientras otros, ya en el poder, consideraban que antes era menester preparar a los hispanoamericanos para la libertad: pero para esta preparación era necesaria, antes que otra cosa, la dictadura. En 1810, decía Echeverría, se hizo al pueblo un soberano sin límites. Pero esto no fue sino una bandera para atraérselo. Pronto lo encontraron no apto para esta libertad. Le faltaba capacidad cívica y cultural. Los “ilustrados” emancipadores no encontraron otro desenlace que la tiranía.

Tiranía a la española o tiranía ilustrada, pero siempre tiranía. Rosas, Portales y García Moreno; Francia y Rivadavia; o bien Santa Anna. “El partido unitario —decía Echeverría— no tenía reglas locales de criterio socialista, lo buscó en las ciudades; estaba en las campañas. No supo organizarlo, y por lo mismo no supo gobernarlo. No tuvo fe en el pueblo” (“Dogma socialista”). Por el otro lado, en el extremo contrario, “Rosas tuvo más tino, echó mano del elemento democrático, lo explotó con destreza, se apoyó en su poder para cimentar la tiranía. Los unitarios pudieron hacer otro tanto para fundar el imperio de la ley” (“Dogma socialista”). Sin embargo, éstos, a pesar de su visión y de sus ideales de ilustrados, no hicieron sino alejarse del pueblo, haciendo que Rosas, enarbolando la bandera de la libertad de las provincias, el federalismo, impusiese una de las dictaduras históricas más famosas de Hispanoamérica. “El bello ideal de organización federativa era para Dorrego la Constitución Norteamericana — sigue diciendo Echeverría—; y Moreno, la cabeza más doctrinaria de la oposición en el Congreso, nunca dejaba de invocarla; pero, en boca de ambos, la Federación Norteamericana era un arma de reacción y de combate, más bien que una norma de organización” (“Mayo y la enseñanza popular”).

Sarmiento se da cuenta también de la inutilidad de los supuestos ideales sostenidos por los partidos. En realidad, unos y otros aspiran sólo al poder por el poder. Era inútil hablar a la Argentina de unitarismo o de federalismo; nunca significaban éstos lo que para Europa eran. Detrás de ellos se escondían los perpetuos intereses que animaron siempre a los hombres de la

Colonia. Detrás de ellos se ocultaba el afán de dominio personal, el caudillaje, la explotación de los débiles, los absolutismos y los fanatismos. Cada hispanoamericano, siguiere la bandera que siguiere, no aspiraba sino al predominio político, a la eliminación de los que no pensasen como él. “Veinte años nos hemos ocupado en saber si seríamos federales o unitarios —decía Sarmiento—. ¿Pero qué organización es posible dar a un país despoblado, a un millón de hombres derramados sobre una extensión sin límites? Y como para hacer unitarios o federales”, era menester que unos eliminasen a los otros, “era necesario que los unos matasen a los otros, los persiguiesen o expatriasen, en lugar de poblar el país ha disminuido la población; en lugar de adelantar en saber, se ha tenido cuidado de perseguir a los más instruidos” (Sarmiento s.f.: 179). Los hispanoamericanos continuaban así siendo como los habían hecho los españoles: los defectos de éstos seguían siendo sus defectos. Mientras que la revolución norteamericana, agregaba Sarmiento, fue hecha en defensa de los derechos constitucionales, la sudamericana fue movida por el indudable deseo de aprovechar una ocasión propicia para sustituir la administración peninsular por una administración local.

PRIMERA PARTE

II

MEDIOEVO Y MODERNIDAD EN LA CULTURA AMERICANA

HISPANOAMÉRICA, BALUARTE MEDIEVAL

La lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica será vista por la generación que por ella se preocupa como la continuación de la lucha que se ha planteado en Europa entre el absolutismo teocrático y la democracia liberal, entre las fuerzas del retroceso y las fuerzas del progreso. En esta lucha a España le había tocado representar a las primeras. Hispanoamérica se había convertido así, por obra y gracia de sus dominadores, en uno de los últimos baluartes del imperialismo teocrático y feudal.

Esteban Echeverría mostraba cómo la independencia política de Argentina no había sido sino uno de los primeros pasos que se daban en América para continuar la lucha que en Europa había terminado con el triunfo de las fuerzas de la modernidad. “A la Reforma y al Renacimiento, su manifestación filosófica del siglo XVI —decía Echeverría—, la España había opuesto el genio del absolutismo y de la Inquisición” (“Antecedentes y primeros pasos” 212). Este genio era el que había puesto sus plantas en Hispanoamérica cerrándola para evitarle todo posible contagio con el mundo moderno, que en Europa iba venciendo en todos los terrenos. España, “dominadora y conquistadora por las armas; pero sin inteligencia comprensiva y creadora, nada bello ni robusto había podido fundar, ni para sí, ni para los otros pueblos, porque la fuerza que destruye no engendra nada” (212). España, preocupada ahora por defenderse, por defender su concepción del mundo y de la vida, de la cual era heredera, ya no se preocupaba por crear, tan sólo por conservar lo hecho. Una España anquilosada, endurecida en la resistencia, era la que le había tocado en suerte a la América por ella conquistada.

Ahora bien, esta América, dice Echeverría, “estaba infinitamente más atrasada que la España” (213). Ésta se había cuidado bien de que no entrasen las fuerzas que podían disolver su imperio. Cercada, aislada, las dificultades para la regeneración mental de Hispanoamérica iban a ser múltiples. “Separada de la Europa por un océano, circunvalada por un sistema prohibitivo, con la Inquisición en su seno —dice Echeverría—, vegetaba en las tinieblas” (213). La obra de emancipación, tanto política como mental, tenía que ser realizada por los hispanoamericanos utilizando sus propias fuerzas, aun equivocándose múltiples veces. Precisamente, la nueva generación no pretende otra cosa que completar y enderezar la obra realizada por los libertadores. Echeverría y los hombres de su generación se consideran asimismo como

continuadores de la obra realizada por los emancipadores políticos de la Argentina, y en honor a éstos llamarán a su grupo "Asociación de Mayo".

LA MODERNIDAD EN LA MENTALIDAD HISPANOAMERICANA

Juan Bautista Alberdi (1810-1884), al hablar sobre la acción de Europa en América, consideraba que ésta entraba en una segunda etapa de su vida cultural. La etapa que Europa había trascendido con la llamada época moderna. En Europa se habían enfrentado dos fuerzas: la gótica y la moderna. En esta lucha preguntaba: "¿quién fue el triunfador? La Europa inglesa y francesa, que representaba la civilización de los últimos siglos". Esta "civilización —agrega—, después de triunfar en el otro continente, pasó a éste, donde hoy lucha por conquistar victorias, pero de otro género y por otros medios" ("Acción civilizadora de Europa").

Para defenderse, para defender la civilización que representaba, España había enseñado a los hispanoamericanos a odiar a Europa. Pero, al hablar de Europa, España se refería a la parte no representada por ella. "Los reyes de España —dice Alberdi— nos enseñaron a odiar bajo el nombre de *extranjero* todo lo que no era *español*" (315). Este odio fue heredado por los primeros libertadores de Hispanoamérica al considerar a España como expresión de Europa. Los libertadores de 1810, comprendiendo a la España en la Europa, nos enseñaron a odiar, bajo el nombre de enemigo de América, a todo lo que era europeo. La cuestión de guerra se estableció en estos términos: "Europa y América". Al primer odio España le llamó *lealtad*, al segundo los libertadores le llamarán *patriotismo*.

América contra Europa, tal es el argumento que se esgrime en la lucha que se ha desatado entre Rosas y la generación de Alberdi. El primero se presentaba como el campeón de la argentinidad asentada en la tierra americana, como el defensor de un orden propio de América: el orden feudal que España había mantenido por siglos. Los segundos no aceptaban este orden; querían para América, en general, y para la Argentina en particular, la civilización y el orden que Europa había logrado alcanzar después de vencer a las fuerzas medievales.

En esta lucha nada tiene que ver el patriotismo. "La patria —dice Alberdi— no es el suelo. Suelo tenemos hace tres siglos; y sólo tenemos patria desde 1810" (425). Patria no la hubo en la Colonia; la patria nace con la Independencia. Luego la patria es una idea especial. "La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización, organizados en el suelo nativo bajo su enseña y en su nombre" (425). Pues bien, agrega, estas ideas, esta manera de sentir lo que es la patria nos las "ha traído Europa. Estas cosas no conocían los indígenas" (425). Esto no es sino el traslado de una idea que ha triunfado antes en el viejo continente. Los americanos, en cuanto aspiran a realizar tal idea, continúan siendo europeos. Porque tal son para Alberdi los americanos: europeos trasladados a la América. De aquí que en sus mentes se plantee también la lucha que se ha planteado en Europa. "Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo" (420), dice Alberdi. Podríamos definir la América civilizada diciendo que "es la Europa

establecida en América" (420). "Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América" (421).

La revolución no ha hecho y no hará sino emancipar a los americanos de las mismas fuerzas de las cuales se emanciparon los europeos. "Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente" (423). "Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española han sucedido la inglesa y la francesa" (423). A la dirección de las fuerzas góticas ha sucedido la dirección de las fuerzas modernas; a la teocracia, la democracia. Las nuevas fuerzas no han venido sino a completar la obra civilizadora de Europa en América que se inició con España. Una nueva Europa, una Europa evolucionada, sustituye, completándola, a la que descubrió, conquistó y educó a la América. "La Europa de estos días no hace otra cosa en América que completar la obra de la Europa de la Edad Media" (423). Y tal cosa es necesaria "porque la obra de nuestra civilización está incompleta, está recién a la mitad: y es la Europa, la autora de la primera mitad, la que debe serlo de la segunda". Una nueva etapa se inicia en América. Ha terminado la etapa de las conquistas guerreras, la etapa de las armas. América no puede ya ser conquistada por las armas, sino por las ideas. Son estas ideas las que se han puesto al servicio de la segunda emancipación americana.

CIVILIZACIÓN CONTRA BARBARIE

"En la República Argentina —dice Sarmiento— se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas" (Sarmiento 1989: 89). Son estas dos fuerzas las que trágicamente se disputan el suelo americano, como ayer se disputaron el europeo. Sarmiento llamará a una *civilización*, a la otra *barbarie*.

"Había —dice— antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un pueblo se opusiesen en presencia una de otra, se acometiesen, y después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra" (99-100). España es así, de acuerdo con Sarmiento, un primer instrumento civilizador de América. Frente a la América autóctona y bárbara, España representa la civilización europea. Al ser absorbida la América bárbara por la España teocrática y medieval, hay un primer paso en el camino de la civilización. Pero éste no es suficiente; la civilización europea ha dado nuevos

pasos frente a los cuales España representa ya un retroceso, o un atraso. En cuanto a la América española, la América absorbida por la civilización medieval española, no sólo es un retroceso, sino la expresión de una nueva barbarie. De aquí que sea necesario un nuevo paso en el camino de la civilización, una nueva etapa liberadora y civilizadora.

Dentro de América eran las ciudades las que mejor sentido tenían de la urgencia de una nueva tarea civilizadora; no así la campiña, que permanecía española y fiel a este espíritu. De aquí que “la revolución —dice Sarmiento—, excepto en su símbolo exterior, independencia del rey, era sólo interesante e inteligible para las ciudades argentinas, extraña y sin prestigio para las campañas” (101). La campiña aceptaba la independencia política, pero no estaba dispuesta a aceptar un cambio en su mentalidad.

La guerra de revolución argentina tiene un doble carácter para Sarmiento: por un lado, el europeo, ha sido la “guerra de las ciudades, iniciada por la cultura europea, contra los españoles, a fin de dar mayor ensanche a esa cultura” (105). Esto es, la guerra del espíritu moderno contra el espíritu antiguo representado por España. Por el otro lado, por el americano, ha sido la “guerra de los caudillos contra las ciudades, a fin de librarse de toda sujeción civil, y desenvolver su carácter y su odio contra la civilización” (105). Esto es, la guerra del espíritu español, que permanece en las campiñas, contra la civilización moderna, que se asienta en las ciudades. En la primera guerra triunfa el espíritu de la modernidad, de la civilización, como la llama Sarmiento: “las ciudades triunfan de los españoles” (105). En la segunda guerra triunfa el espíritu colonial, el heredero de la España imperial. Triunfan “las campañas de las ciudades” (105). Buenos Aires ha vencido a España; pero Rosas, caudillo del feudalismo campesiño, vence a Buenos Aires. El espíritu moderno, vencedor del espíritu medieval europeo, es vencido por el medievalismo americano.

La lucha sigue así en pie. Los americanos civilizados tienen ahora que completar la obra realizada por la modernidad en Europa y la realizada por los libertadores americanos en 1810. La generación de Sarmiento se sabe heredera de esta nueva tarea: tienen que completar la obra que no pudieron terminar los caudillos de Mayo. Tienen que llevar la revolución de las ciudades al campo, para arrancar a éste de la perniciosa influencia del medievalismo colonial. Se pregunta Sarmiento: “¿Por qué combatimos? Combatimos por volver a las ciudades su vida propia” (112). Esto es, por reintegrarlas a la modernidad venciendo al espíritu medieval.

Buenos Aires, la ciudad, es la representante del espíritu de la modernidad. Su lucha es la lucha de ésta. Su misión: vencer en América al mundo medieval en la misma forma como ha sido vencido en Europa. La lucha que se sostiene en América no es sino continuación de la lucha que se ha sostenido en Europa. “Buenos Aires —dice Sarmiento— se cree una continuación de la Europa, y si no confiesa francamente que es francesa y norteamericana en su espíritu y tendencias, niega su origen español” (148).

CATOLICISMO O REPUBLICANISMO

Francisco Bilbao siente las formas vitales del medievo y de la modernidad como dos fuerzas que se disputan y desgarran el alma de Hispanoamérica. Se trata de una lucha entre dos formas de vida contradictorias, las cuales se expresan en las fórmulas *catolicismo* y *republicanismo*. En vez de apoyarse mutuamente, se contradicen. “La religión —dice Bilbao— debe sostener a la política y la política debe sostener a la religión. Ésta es la base de la paz perpetua y de la fuerza” (“La América en peligro” 26). Pero cuando no sucede así, “cuando la religión niega a la política y ésta a la religión, los polos del universo moral se trastornan” (26). Ésta es la causa de la anarquía y de la debilidad. ¿Qué pasa en Hispanoamérica? “El catolicismo es la religión de la América del Sur. La república es la política de la América del Sur” (26). El primero niega el principio fundamental de la república, que no es otro que la soberanía del pueblo y la soberanía de la razón en todo hombre. Por su lado, “el republicanismo niega el dogma que le impone la obediencia ciega” (26), además de no reconocer autoridad que le obligue a tal obediencia.

“Éste es —dice Bilbao— el dualismo de la América del Sur, y que nos llevará a la muerte, si no hacemos triunfar una de las dos proposiciones” (26-27). El acuerdo es prácticamente imposible; el hispanoamericano tiene necesariamente que elegir. “O el catolicismo triunfa, y la monarquía y la teocracia se enseñorean de la América. O el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre la razón libre y la religión de la ley” (27). ¡Monarquía feudal o república liberal! Las fuerzas medievales y las fuerzas modernas buscan sus propias formas políticas. “O el *dogma católico* construye su mundo político: la monarquía. O el *principio* republicano se eleva y afirma su dogma: el racionalismo” (27). Uno y otro buscan su complemento dentro de su propio sentido de la vida. “La religión católica busca su política. La política republicana busca su religión” (27). La política de la primera es la monarquía; la religión del segundo, el racionalismo.

La lucha entre estas dos fuerzas es cada vez más abierta. Bilbao previene a la América del peligro que la acecha. La Iglesia ya no se conforma con el poder espiritual; ahora quiere y lucha abiertamente por alcanzar el poder material. “La religión católica —dice— *fatigada* del dominio *espiritual*, quiere y aspira al *temporal*” (27). Allí está México, donde la Iglesia, apoyada por la resucitada teocracia francesa encarnada en Napoleón III, ha impuesto una monarquía. “Ha llegado para América —agrega— la hora de pensar en su destino. Su destino es mantener la balanza de la justicia contra el despotismo y la demagogia, contra las utopías socialistas y las religiones caducas. Su destino es abastecer de pan y de justicia a las multitudes hambrientas de la Europa” (28). Pero, agrega, todo esto se perderá “si no hacemos de la causa mexicana la causa americana” (29).

En esta lucha “la política republicana aspira y quiere fundar sus principios en el axioma eterno de la libertad” (27). En ésta es donde encuentra su cielo. Sin embargo, la lucha es difícil en

Hispanoamérica para las fuerzas republicanas, porque sus hombres no se sienten aún emancipados. “Bien sé —continúa diciendo Bilbao— cuánto se resiste la inteligencia de los americanos a la excitación del pensamiento libre. Todavía no se creen emancipados y, como las aves nocturnas, buscan las tinieblas para ejercer su actividad” (27). Pero ya no es tiempo de vacilaciones, los hispanoamericanos tendrán ya necesariamente que elegir entre una u otra forma: aceptar el dominio o liberarse. Y es necesario elegir, si se quiere una América fuerte. “Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del catolicismo con todas sus consecuencias, como en Roma, o el predominio de la libertad, como en los Estados Unidos” (30). Roma y los Estados Unidos se presentan a Bilbao como las capitales de las fuerzas en lucha.

PROGRESO CONTRA RETROCESO

El mexicano José María Luis Mora ve también dos fuerzas en lucha, cada una de ellas representando dos estilos de vida antagónicos: el colonial y el moderno. A la guerra de independencia política ha seguido la guerra entre las fuerzas del progreso y las fuerzas del retroceso. “La revolución de Independencia —dice Mora— fue un disolvente universal y eficaz, que acabó no sólo con las distinciones de castas, sino con las antiguas filiaciones, privilegios nobiliarios y notas infamantes” (Mora 1963: 110); pero no fue suficiente, porque la “independencia proclamada por los pretextos religiosos y acaudillada por sacerdotes, aumentó el poder del *clero*; la independencia, disputada y obtenida en sus resultados más visibles por la fuerza material, creó el predominio de la *milicia* y el hábito de considerar como únicos poderes la fuerza brutal y las aspiraciones sacerdotales” (110).

Las fuerzas del progreso se encuentran identificadas con los ideales liberales, mientras que las fuerzas del retroceso no son otra cosa que la continuación o permanencia de los hábitos impuestos por las fuerzas representadas por España. El clero y la milicia, herederos de esas fuerzas, tratan de mantener en Hispanoamérica los privilegios heredados; mientras las fuerzas del progreso tienden a efectuar “de una manera más o menos rápida; la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales; la absoluta libertad de opiniones; la igualdad de los extranjeros con los naturales en derechos civiles; y el establecimiento del jurado en las causas criminales” (4). La lucha es así entre una fuerza que sostiene los intereses de *cuerpo* y otra que aspira a la protección de los intereses públicos. Mora no está contra clero y la milicia, sino contra el espíritu que pretenden mantener. “Ninguna nación culta ni religiosa —dice— puede existir sin clero ni milicia”. Pero ambos deben estar al servicio público, al servicio del pueblo, y no éste al servicio de ellos. “Todo mexicano —dice— debe preguntarse diariamente a sí mismo, si el *pueblo* existe para el clero o si el clero ha sido creado para satisfacer las necesidades del *pueblo*” (92).

III

LA HERENCIA ESPAÑOLA EN HISPANOAMÉRICA

ESPÍRITU DE CUERPO CONTRA INTERESES NACIONALES

La causa principal, se dice, la razón que ha impedido al hispanoamericano ser un hombre plenamente moderno está en la herencia española, de la cual no ha podido aún liberarse plenamente. José María Luis Mora, al hablar de la constitución de México, encontraba en los hábitos herederos de España la incapacidad del mexicano para entender el sentido moderno de lo nacional. Entre estos hábitos, dice, figuraba y figura como uno de los principales “*el espíritu de cuerpo* difundido por todas las clases de la sociedad” (Mora 1963: 56). Es este espíritu de cuerpo el “que debilita notablemente o destruye el *espíritu nacional*” (56).

Ya sea por designio premeditado o como un resultado imprevisto de causas desconocidas y puestas en acción, el hecho es que “en el estado civil de la antigua España había una tendencia marcada a crear corporaciones, a acumular sobre ellas privilegios y exenciones de fuero común” (56). Sólo en función de estos privilegios actuaban españoles y mexicanos. No existía el sentido de lo nacional, no había más sentido que el de cuerpo, con los privilegios que éste significaba. “Si la independencia —agregó Mora— se hubiera efectuado hace cuarenta años, un hombre nacido o radicado en el territorio en nada habría estimado el título de *mexicano*, y se habría considerado solo y aislado en el mundo, si no contaba con él” (57). Para este hombre el título de Oidor, o cualquier otro, “habría sido más apreciable, y es necesario convenir en que habría tenido razón, puesto que significaba una cosa más positiva” (57).

Haber tratado de hablar con este tipo de hombre sobre “los *intereses nacionales*, habría sido hablarle en hebreo; él no conocía ni podía conocer otros que los del *cuerpo* o *cuerpos* a que pertenecía y habría sacrificado por sostenerlos los del resto de la sociedad” (57). “Si entonces —sigue diciendo Mora— se hubiera reunido un congreso, ¿quién duda que los diputados habrían sido nombrados por los *cuerpos* y no por las juntas electorales, que cada uno de ellos se habría considerado como representante de ellos y no de la nación, y que habría habido cien mil disputas sobre fueros, privilegios, etc., y nadie se habría ocupado de lo que podía interesar a la masa?” (57).

Es esta herencia, este espíritu de cuerpo, lo que imposibilita a los mexicanos para poner por encima de sus intereses particulares los de la nación. “He aquí —dice Mora— el *espíritu de cuerpo* destruyendo el *espíritu público*” (57). Es este espíritu el que impide la marcha del progreso, el cual tiene como meta el bien común, el bien de toda la sociedad. “El *espíritu de cuerpo* produce y sostiene una inversión de principios a la cual no sabe que nombre dar” (57). Nada existe por encima de sus intereses. “El *cuerpo* —dice Mora— se cree ofendido y deshonrado cuando uno de sus miembros aparece delincuente, y de aquí el empeño en ocultar el delito, o salvar al reo, en sustraerlo de las manos de la autoridad o en impedir su castigo” (57). Pero que no sea lo contrario, que no “falte el miembro a las obligaciones peculiares de su clase” (57), porque

entonces, “aunque éstas no interesen poco ni mucho a la sociedad se levanta una polvareda que muchas veces la autoridad pública no puede disipar” (57).

Esta actitud no ha hecho otra cosa que pervertir completamente los principios de la moral pública al crear obligaciones que no debían de existir y que son ajenas a ésta, “desconociendo en muchos casos, con demasiada frecuencia y respeto de determinadas personas, las que por su naturaleza son esenciales e indispensables a toda sociedad humana” (58). “He aquí de nuevo —dice Mora— el *espíritu de cuerpo* desvirtuando la moral pública y extraviando las ideas que de ella deben tenerse” (58). Es contra este espíritu, contra esta herencia, que la generación que siguió a la de la emancipación política, se enfrentará.

“Aunque el fondo del carácter mexicano es todo español —dice Mora—, pues no ha podido ser otra cosa, los motivos mutuos de encono que por espacio de veinte años se han fomentado entre ambos pueblos por la barbarie y prolongación de la lucha de independencia, han hecho que los mexicanos en nada manifiesten más empeño que en renunciar a todo lo que es español, pues no se reputan bastantemente independientes, si después de haber sacudido el yugo político se hallan sujetos al de los usos y costumbres de su antigua metrópoli” (Mora 1941: 158-159). A la independencia política ha de seguir una lucha por la independencia mental o de usos y costumbres.

ATROFIAMIENTO DE LA FACULTAD DE PENSAR

Los argentinos, al preguntarse por la causa de todos los males que sufre la América española, dan también la misma respuesta: España. ¡El mal —gritaba Sarmiento— lo llevamos dentro! Los hispanoamericanos no somos sino herederos de todos los defectos de la raza española. A estos defectos habría que sumar los de las razas con las cuales se mezclaron en América, la indígena y la negra. Dice Sarmiento: En América “iba a verse lo que produciría una mezcla de españoles puros, por elemento europeo, con una fuerte porción de raza negra, diluido el todo en una enorme masa de indígenas, hombres prehistóricos, de corta inteligencia” (Sarmiento 1915: 113). Tres elementos casi “sin práctica de las libertades políticas que constituyen el gobierno moderno” (113).

Por lo que se refiere a la inteligencia del pueblo español, agrega Sarmiento, ésta “fue atrofiada por una especie de mutilación, con cauterio a fuego” (171). Y como ya ha quedado establecido por el estudio de la anatomía comparada, “un músculo no usado por siglos [...] queda *atrofiado* por falta prolongada de uso” (171). Si hemos de aceptar, continuaba diciendo Sarmiento, que la inteligencia al ejercitarse agranda el cerebro, “es de creer que el del español no haya crecido más que en el siglo XIV, antes de que comenzase a obrar la Inquisición” (171). Y por lo que se refiere al del pueblo hispanoamericano es de temer que “en general lo tenga más reducido que los españoles peninsulares a causa de la mezcla con razas que lo tienen conocidamente más pequeño que las razas europeas” (171). Por un lado, agrega el pensador argentino, están los indios, los cuales “no piensan porque no están preparados para ello” (172); y por el otro, los blancos españoles, que han “perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano” (172). “El español, y con más razón el americano del Sur, nacen enervados por este atrofiamiento de las

facultades de gobierno ya adquiridas por la raza humana" (184). Era esta herencia la que imposibilitaba al hispanoamericano para alcanzar los bienes que la civilización había ya dado a otras razas.

La democracia, y con ella la libertad que suponía, resultaban ser imposibles en pueblos herederos de una mentalidad achicada por fuerzas despóticas. "Un español, o un americano del siglo XVI —dice Sarmiento—, debió decir: existo, luego no pienso". Pues que no viviera si hubiera tenido la desgracia de pensar por cuenta propia. "Con los reyes de Castilla y Aragón triunfaron los bárbaros, pues que comparados con los reyes de Granada y Córdoba, eran tales los pueblos y reyes del interior de España" (212). Sólo un pueblo bárbaro pudo pensar en imponer creencias mediante el fuego y la tortura. "Felipe II es la concentración del principio mahometano-español de la unidad de creencia. Él, y no el papa, funda la Inquisición" (212). Esta idea no es sino herencia mahometana. "Sin Mahoma no hay Inquisición en España" (213). "El papa conservó sin fuego la Inquisición. Pero sólo en España, y con ex mahometanos [...] podían levantarse altares al canibalismo, a la aversión a la vieja (la bruja) que han conservado los salvajes" (113). Tal es la mentalidad heredada por Hispanoamérica; tal es la enfermedad que traemos en la sangre. "El terror está en nosotros".

Esteban Echeverría, por su lado, dice: "Dos legados funestos de la España traban principalmente el movimiento progresivo de la revolución americana: sus costumbres y su legislación" ("Dogma socialista" 146). Sus hábitos y su forma de gobierno. Son estas costumbres y esta legislación heredadas las que han detenido el avance de la revolución. "El gran pensamiento de la revolución no se ha realizado. Somos independientes, pero no libres" (148). De los hábitos y leyes heredados ha surgido la anarquía y, con ella, la contrarrevolución. El hispanoamericano educado para obedecer, no supo qué hacer con la libertad cuando obtuvo su independencia, y se entregó al caos. Este caos es el que va a ser aprovechado por quienes mantienen la vieja idea de orden para tratar de imponerlo nuevamente. "La idea estacionaria —dice Echeverría—, la idea española, saliendo de su tenebrosa guarida, levanta de nuevo triunfante su estólida cabeza y lanza anatemas contra el espíritu reformador y progresivo" (148). Pero, concluye diciendo, lleno de fe en el *progreso*, "su triunfo será efímero [...] Dios ha querido que el día de hoy no se parezca al de ayer; que el siglo de ahora no sea una repetición monótona del anterior [...] y que en el mundo moral como en el físico, en la vida del hombre como en la de los pueblos, todo marche y progrese" (149). Y este progreso será, por lo que se refiere a Hispanoamérica, el resultado del repudio que se haga de la herencia española.

Juan Bautista Alberdi, tomando en cuenta la nefasta herencia, profetiza diciendo: "Muchos estados de América tendrán sus respectivos Rosas. Digo sus Rosas, porque los tendrán; no en vano se llama a Rosas 'hombre de América'. Lo es en verdad, porque es un tipo político que se hará ver al derredor de América como producto lógico de lo que en Buenos Aires lo produjo y existe en los estados hermanos". Rosas es un producto de la tierra americana; un producto de lo que ésta ha sido por obra de la colonización española. "En todas partes el naranjo, llegando a cierta edad —dice Alberdi—, da naranjas. Donde haya repúblicas españolas, formadas de antiguas colonias, habrá dictadores, llegando a cierta altura el desarrollo de las cosas" ("La República Argentina 37 años después de su revolución de Mayo").

VICIOS HEREDADOS DE LA COLONIA

El espíritu feudal y el catolicismo que se oponen al espíritu moderno de la democracia liberal lo hemos heredado de España, decía Bilbao. “Nuestro pasado es la España. La España es la Edad Media. La Edad Media se componía en alma y cuerpo del catolicismo y de la feudalidad” (“Sociabilidad chilena” 76). Esto es lo que han heredado los hispanoamericanos: el catolicismo que glorifica la esclavitud. “Una montaña de nieve sobre el fuego de la dignidad individual. He aquí la glorificación de la esclavitud” (78). Hispanoamérica, nosotros, “salimos de la Edad Media de España” (85). La Edad Media se completó en España, en ella alcanzó su máximo desarrollo. América se convirtió en España heredando su sello. “¡Esclavitud, degradación... He aquí el pasado!” (90).

Frente a esta herencia está “nuestra revolución, con pasado o porvenir” (92); el cual salió de la “Edad Nueva” de la Europa. “La Edad Nueva —dice Bilbao— estalló en Francia” (92). De aquí que sea necesario que eslabonemos nuestro pensamiento al pensamiento revolucionario francés, si es que queremos emanciparnos de la Edad Media. La libertad mental es natural a todo hombre; no está inclusive en contradicción con la obra de Dios. “Dios que nos ha dado un cráneo donde cabe la inmensidad —pregunta Bilbao—, ¿autoriza después a los poseedores de su ley para que quepa tan sólo lo que ellos quieren?” (93). No, responde. La limitación de la mente es, pues, obra ajena a la naturaleza y a la creación. Es obra de una determinada manera de pensar. Esa que España desarrolló hasta su máximo.

En su estudio *Influencia social de la Conquista*, dice Victorino Lastarria: “Los españoles conquistaron la América, empapando en sangre su suelo, no para colonizarla, sino para apoderarse de los metales preciosos que tan abundantemente producía” (Lastarria 1909: 45). América no fue sino un botín de guerra. Pero cuando se la quiso colonizar, España trasplantó a Hispanoamérica “todos los vicios de su absurdo sistema de gobierno, vicios que se multiplicaron infinitamente por causas que tenían su origen en el sistema mismo” (46).

A estos vicios se unió el desprecio que el peninsular sintió por el nuevo dueño de la tierra americana, el mestizo. El mestizo se convirtió en el bastardo de América. “¡Qué baldón mayor podía manchar al hombre de entonces —dice Lastarria—, qué crimen podía infamarle más atrozmente que la mezcla de sangre! El mestizo llevaba en su frente la marca de la degradación y de la infamia, su nacimiento le condenaba a la desgracia de ser el paria de la sociedad. Su condición era mil veces peor que la del indígena” (88). Fue éste, junto con el indígena, el que tuvo que soportar los trabajos más duros y degradantes. Mientras los españoles y criollos se apartaban de todo trabajo y se enriquecían, los indios y los mestizos fueron empleados en la industria fabril exclusivamente “porque por su degradación estaban condenados a los trabajos violentos” (96). El trabajo se convirtió así en una pena, en algo degradante. Ésta, dice Lastarria, es “la causa que ha perpetuado hasta nosotros la costumbre inmoral y perniciosa de despreciar a todos los que se consagran a las labores de la industria” (97).

Esta actitud es la que ha imposibilitado al hispanoamericano para entrar en el progreso, ya que este progreso tiene como base el trabajo personal. Tal es la funesta consecuencia del hábito dejado por España. Contra este hábito, uno de tantos, se enfrentará la generación que en Hispanoamérica equivale a la de Lastarria. Atendiendo a la realidad heredada de España es

como la nueva generación se da cuenta de las dificultades que el hispanoamericano tendrá que vencer para alcanzar su verdadera independencia. ¿Estaba o no estaba nuestra sociedad preparada para entrar en un nuevo tipo de vida?, pregunta Lastarria. ¿Podía someterse a un sistema diametralmente opuesto al que la rigió tres siglos y bajo el cual desarrolló su existencia? “No por cierto —contesta—: el colono había sido precisamente *educado* para vivir siempre ligado a la servidumbre, y para no desear ni conocer siquiera una condición mejor que aquella a que estaba sometido; las leyes y las costumbres conspiran de consuno a ocultarle su importancia moral y a destruir su individualidad; el colono, en fin, no tenía conciencia de sí mismo y todo él, su vida y sus intereses estaban absorbidos en el poder real y teocrático, del cual dependían íntegramente” (129).

Para alcanzar su independencia política, dice Lastarria, en Hispanoamérica los revolucionarios tuvieron que disfrazar sus aspiraciones, diciendo servir al rey preso por los franceses. “Disfrazan y prosiguen su conducta los revolucionarios, mas la idea del soberano va desapareciendo paulatinamente y perdiendo su prestigio en fuerza de los acontecimientos, hasta que es reemplazada por la de independencia de la patria, cuando la conflagración llega a hacerse general, tomando parte en el movimiento la mayoría de la nación” (133). El porqué de esta actitud de los revolucionarios es posible que tenga su explicación en algo que no tiene bandera. “Es para mí todavía un problema —dice Lastarria— si en este modo de proceder influyó la prudencia de los fautores de nuestra revolución, o el temor de chocar bruscamente con las preocupaciones, sin tener elementos para vencerlas, o bien la limitación de sus aspiraciones reducidas, tal vez únicamente al bien de no ser gobernados por un poder extraño que no estaba revestido de la majestad de los reyes” (133). La mentalidad hispanoamericana, educada para obedecer el poder teocrático de los reyes de España, no podía reconocer otra autoridad que la que no estuviese revestida por tales ropajes.

BONDADES DE LA HERENCIA ESPAÑOLA

A las tesis expuestas, especialmente a la de Lastarria sobre la influencia de la Conquista en América, se opone Andrés Bello. Los hispanoamericanos son hijos de España y América, no hay que olvidar tal cosa. Esta es una realidad con la que siempre será menester contar. En esta realidad no todo ha de ser negativo; también existe algo positivo que debe ser potenciado. Para Bello los males de Hispanoamérica no son necesariamente males de la raza, ni males que sólo puedan ser achacados a la influencia española en la Colonia. Estos males son propios de toda la humanidad, debilidades de la misma.

“La injusticia, la atrocidad, la perfidia en la guerra —dice— no han sido de los españoles solos, sino de todas las razas, de todos los siglos” (Bello, 1945: 192). La barbarie española es la misma barbarie que han cometido o pueden cometer todos los pueblos en iguales circunstancias. La barbarie, dice, se sigue practicando aunque se utilicen otros medios. “Los horrores de la guerra se han mitigado en parte; pero no porque se respete más la humanidad, sino porque se calculan mejor los intereses materiales” (193-194). Y es así porque “sería demencia esclavizar a los vencidos, si se gana más con hacerlos tributarios y alimentadores forzados de la industria del

vencedor" (194). De estos males no debemos acusar "a ninguna nación, sino a la naturaleza del hombre" (194).

Por lo que se refiere a la obra de España en la Colonia no todo ha de ser negativo. "Al gobierno español —dice Bello— debe todavía la América todo lo que tiene de grande y espléndido en sus edificios públicos" (195). Y de esto, debemos confesarlo con vergüenza, poco hemos podido conservar. Por lo que se refiere a la guerra de independencia mucho debe el hispanoamericano al espíritu que ha heredado de España. Desde luego, dice Bello aceptando la tesis de Sarmiento, Lastarria y otros pensadores, nuestra revolución fue animada por el espíritu español: la revolución fue política y no liberal. El liberalismo fue sólo un aliado de la primera finalidad. Pero, animando a la revolución, había algo más, de carácter positivo, algo que también fue heredado de España. "Jamás un pueblo profundamente envilecido, completamente anonadado, desnudo de todo sentimiento virtuoso, ha sido capaz de ejecutar los grandes hechos que ilustraron las campañas de los patriotas, los actos heroicos de abnegación, los sacrificios de todo género con que Chile y otras secciones americanas conquistaron su emancipación política" (198). El espíritu que animó esta abnegación y sacrificio fue heredado de España; fue este espíritu el que venció a la propia España.

"El que observe con ojos filosóficos la historia de nuestra lucha contra la metrópoli —agrega Bello—, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer en ella es cabalmente el elemento ibérico. La nativa constancia española se ha estrellado contra sí misma en la ingénita constancia de los hijos de España" (199). El instinto de patria se reveló en los pechos americanos llevándolos a realizar proezas semejantes a las que realizaron los españoles en Numancia y Zaragoza. "Los capitanes y las legiones veteranas de la Iberia trasatlántica fueron vencidos y humillados por los caudillos y los ejércitos improvisados de otra Iberia joven que, abjurando el nombre, conservaba el aliento indomable de la antigua en la defensa de sus hogares" (199).

Lo que sí fue ajeno a este espíritu fue el sentido moderno de lo que se ha llamado "espíritu republicano". "No existían elementos republicanos —dice Bello—; la España no había podido crearlos; sus leyes daban sin duda a las almas una dirección enteramente contraria. Pero en el fondo de esas almas, había semillas de magnanimidad, de heroísmo, de altiva y generosa independencia; y si las costumbres eran sencillas y modestas [...] algo más había en esas cualidades que la estúpida insensatez de la esclavitud" (199). Bello reconoce que existían males, que el hispanoamericano no estaba aún preparado para alcanzar plenamente el espíritu liberal, pero estos defectos no invalidaban en forma alguna lo que de positivo se pudo heredar de España. El primer acto, el más urgente, fue el de la independencia política; el segundo y verdaderamente decisivo tendría que ser el de la independencia mental; ésta debería ser la obra de los educadores una vez terminada la hora de los guerreros.

"Nadie —dice— amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló como a todos; para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fue y debió ser un dictador. De aquí las contradicciones aparentes y necesarias de sus actos. Bolívar triunfó, las dictaduras triunfaron de España; los gobiernos y los congresos hacen todavía la guerra a las costumbres de los hijos de España, a los hábitos formados bajo el influjo de las leyes de España: guerra de vicisitudes en que se gana y se pierde

terreno, guerra sorda, en que el enemigo cuenta con auxiliares poderosos entre nosotros mismos" (200). Ésta es la segunda etapa emancipadora.

IV

URGENCIA DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

DE LA SOBERANÍA ILIMITADA AL DESPOTISMO

La emancipación política, aun sin la preparación mental que era menester, fue un primer paso necesario y urgente. La emancipación mental tenía que ser obra de los mismos hispanoamericanos. De España ya nada podían esperar. Lo que España no había hecho en varios siglos de dominio colonial, decía Bello, no iba a realizarlo después. La historia había ofrecido a los hispanoamericanos una oportunidad para la independencia política; si ésta no hubiese sido aprovechada, después habría sido tarde. Los hispanoamericanos no hicieron otra cosa que aprovechar la oportunidad. A continuación iba a seguir la tarea para emancipar la mente. Ésta era la labor de la nueva generación; la de los libertadores políticos no tuvo otro fin que la destrucción de un orden político, primer obstáculo para la independencia mental de los americanos.

“La revolución americana —decía Esteban Echeverría—, como todas las grandes revoluciones del mundo, ocupada exclusivamente en derribar el edificio gótico labrado en siglos de ignorancia por la tiranía y la fuerza, no tuvo tiempo ni reposo bastante para reedificar otro nuevo” (“Dogma socialista” 143). La urgencia del momento impidió construir al mismo tiempo que se iba destruyendo. Pero tal cosa no quería decir que los próceres de la independencia americana no aspirasen a otro tipo de orden; éste era su principal fin aunque no hubiesen tenido tiempo para realizarlo. La revolución “proclamó [...] las verdades” que habrían de servir “de fundamento a la reorganización de las sociedades modernas” (143). Pero primero era lo primero, la independencia política frente a España. “Para fundar la libertad era preciso emancipar primero la patria” (144).

Esta primera emancipación fue, desde luego, difícil y peligrosa. El pueblo, aunque deseoso de libertad, no sabía qué era la libertad y qué hacer con ella. Para el goce de la libertad se necesitaba una educación especial; pero no había tiempo para darla. Los próceres de la Independencia —continúa Echeverría—, “conocieron sin duda que la inteligencia del pueblo no estaba en sazón para valorar su importancia; que había en sus sentimientos, en sus costumbres, en su modo de ver y sentir, ciertos instintos reaccionarios contra todo lo nuevo y que no entendía” (144). Sabían que estos instintos, que estos hábitos, serían aprovechados por las fuerzas del retroceso; pero no importaba, lo esencial era empezar. “Era necesario obrar y obraron” (144).

Para atraer al pueblo le ofrecieron una libertad sin límites; una libertad que sólo es posible mediante la educación; pero no había tiempo para discutir si había llegado el momento oportuno o no; lo importante era obrar. “Necesitaban del pueblo [...] y lo declararon soberano sin límites” (144). Esto no era sino “necesidad de los tiempos” (144). “Era preciso atraer a la nueva causa los votos y los brazos de la muchedumbre, ofreciéndole el cebo de una soberanía omnipotente” (144). Pero este derecho, dado a un pueblo que no estaba educado para

disfrutarlo, iba pronto a causar los desastres que permitirían a las fuerzas negativas la recuperación del poder, la implantación de tiranías. Con una libertad sin educación no se podría lograr otra cosa que la anarquía.

“Pero, estando de hecho el pueblo, después de haber pulverizado a los tiranos, en posesión de la soberanía —sigue diciendo el pensador argentino—, era difícil ponerle coto. La soberanía era un derecho adquirido a costa de su sangre y de su heroísmo” (144-145). Sólo la anarquía, llevada hasta el desastre, le habría de hacer perder la soberanía. El despotismo colonial, que anidaba en la mente de varios hispanoamericanos, nuevamente tomaría el poder. “El principio de la omnipotencia de las masas debió producir todos los desastres que ha producido, y acabar por la sanción y establecimiento del despotismo” (145).

Pero este mal se trocará a la postre en bien. El nuevo despotismo le enseñará, con una lección inolvidable, que la libertad es un bien que debe saberse disfrutar. El nuevo despotismo le enseñará a amar la libertad que ya ha probado y a no arriesgarla convirtiéndola en libertinaje. “Ese pueblo, deslumbrado hasta aquí por la majestad de su omnipotencia, conocerá vuelto en sí, que no le fue dada por Dios, sino para ejercerla en los límites del derecho como instrumento de bien” (145). Esta enseñanza aunque dura, iniciará la etapa de liberación definitiva, la etapa de ilustración de la mente del pueblo: “Ese pueblo se ilustrará: los principios de la revolución [...] penetrarán al cabo hasta su corazón y llegarán a ser la norma de sus acciones” (145). Los hábitos y tendencias heredados de otras generaciones empezarán a borrarse.

La guerra civil, la anarquía, no habría de ser sino el resultado de la pugna que dentro del pueblo hispanoamericano se había planteado: el espíritu colonial contra el espíritu moderno. El pueblo, armado con una idea moderna, se había lanzado a la lucha por alcanzar la libertad y la soberanía; pero dentro de sí llevaba los elementos, que contradiciéndole, iban a llevarla a la anarquía y luego al despotismo. “La guerra civil —dice Echeverría— fue el monstruoso fruto de la colisión o choque entre el principio de Mayo y el principio colonial, vencido pero no aniquilado” (“Mayo y la enseñanza popular en el Plata”). Falta de una educación, la revolución hispanoamericana tomó un camino diverso al de la gran revolución norteamericana. “Nuestra revolución, a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época, empezó por donde debía acabar, y ha marchado en sentido inverso de las revoluciones de otros países. Ved, si no, en los Estados Unidos —continúa—. Al desplomarse el poder colonial, la democracia aparece organizada, y bella, radiante de inteligencia y juventud, brota de la cabeza del pueblo, como Minerva de la frente de Júpiter” (226). En cambio en Hispanoamérica, faltándole esa organización, es menester educar al pueblo para que la alcance. Los hispanoamericanos, lograda la emancipación política, necesitarán de la emancipación mental que en los Estados Unidos acompañó a la política.

EVOLUCIÓN Y REVOLUCIÓN

¿Los hispanoamericanos podían aspirar a otra cosa que a su emancipación política? “No estando preparada la sociedad para recibir el impulso regenerador —dice Lastarria—, era consecuencia fatal que se ciñera únicamente a combatir por su libertad política, porque si se

hubiese avanzado a romper bruscamente con el pasado, a proclamar su completa regeneración [...] se hubiese estrellado en mil resistencias poderosas y no habría alcanzado su triunfo sino con un completo exterminio" (Lastarria, 1909: 133). La urgencia del momento no pudo permitir otra cosa. La labor de emancipación completa con el pasado, la labor de regeneración, tenía que ser lograda más tarde; y para ello las armas tenían que ser otras muy distintas. Ya no era guerra contra el despotismo físico, sino contra el despotismo que anidaba en el corazón y mente de los hispanoamericanos. Destruído el poder visible era menester destruir el poder invisible que arraigaba en los hispanoamericanos. Todo esto no lo pudieron realizar los hombres que lograron la emancipación política; el tiempo de que disponían apenas si era suficiente para esta primera etapa. Pero, una vez terminada la guerra política, era menester iniciar la nueva guerra. "Principiaba la guerra contra el poderoso espíritu que el sistema colonial inspiró en nuestra sociedad" (135). Tal guerra se hizo más urgente y necesaria cuando el espíritu colonial, una vez terminada la emancipación política, trató de apoderarse de la nación, aprovechando el poder que tenía dentro del instinto de los hispanoamericanos. "La influencia del sistema español —dice Lastarria—, aprovechándose de la calma, aparece a veces chocando violentamente con la regeneración y sublevando contra ella todas las pasiones mezquinas, el fanatismo y los errores del vulgo" (141). Es entonces cuando "se reproducen los odios de la revolución, se diseñan y aun se forman los partidos y se preludia una crisis verdadera" (141).

Esta segunda etapa revolucionaria ha sido una desventaja para Hispanoamérica, puesto que la ha obligado a realizar esfuerzos de los cuales no tuvo necesidad Norteamérica para alcanzar plenamente su independencia. Los norteamericanos, a diferencia de los hispanoamericanos, no tuvieron necesidad de emanciparse de los hábitos y costumbres heredados durante la Colonia. No tuvieron que dejar de ser ingleses. Las costumbres y hábitos de ellos heredados, en vez de ser un obstáculo para el mejor logro de sus libertades, fueron los mejores estímulos y su causa principal.

Lastarria, refiriéndose a la necesidad que los hispanoamericanos tenían de emanciparse, inclusive, de la literatura española, mostraba cómo tal necesidad no la tenían ni la habían tenido los norteamericanos. Decía: "Cuando los Estados Unidos se emanciparon políticamente, no se emanciparon de la literatura inglesa, y ésta pudo servirles y les sirvió en efecto para su nueva situación, porque continuaron siendo británicos sus sentimientos y sus ideas, sus intereses y sus necesidades sociales, con la sola diferencia de que su sociabilidad debía ser mejor servida por la nueva organización republicana, y podía serlo, porque ésta no era una novedad violenta, sino un progreso, un desarrollo natural de la misma sociabilidad" (Lastarria, 1885: 49). Los revolucionarios de Norteamérica no hicieron sino aprovechar la natural evolución de la herencia británica en tierras americanas. Los revolucionarios de Hispanoamérica tuvieron que aprovechar la primera oportunidad que se les presentaba, independientemente de que el pueblo estuviese o no preparado para su emancipación política.

Lo natural en Hispanoamérica fue la continuación del orden despótico, aun sin España. "Todo el interés de la organización política, por ejemplo —dice Lastarria—, se cifró en el *orden*, palabra mágica que para la opinión pública representaba la tranquilidad que facilita el curso de los negocios, con más la quietud que ahorra sobresaltos, conciliando la paz del hogar y de las calles; y que para los estadistas y los politiqueros significaba el imperio del poder arbitrario y

despótico, es decir, la posesión política del poder absoluto que en los tranquilos tiempos de la Colonia usufructuaban los seides del rey de España" (50).

Así, mientras los hábitos y costumbres heredados de Inglaterra por los norteamericanos les condujeron por evolución natural a su independencia política, los hábitos y costumbres heredados de España por los hispanoamericanos les condujeron a un nuevo coloniaje. "Aquella situación —dice Lastarria— contrariaba abiertamente los fines de la revolución americana, y en lugar de encaminarnos a corregir nuestro pasado y a preparar nuestra regeneración, nos encadenaba en el punto de partida, rehabilitando el sistema colonial" (51). La independencia hispanoamericana, si quería tener éxito, tenía que ser total; era menester que todo el pasado, sin excepción, fuese sacudido. Los hispanoamericanos, si querían ser completamente libres, tenían que renunciar a todo lo español; a diferencia de los norteamericanos que encontraban en la herencia inglesa el meollo de todas sus posibilidades y la raíz de su futuro poderío.

IMPOTENCIA DE LOS LIBERTADORES PARA ESTABLECER UN NUEVO ORDEN

"Nuestros revolucionarios —decía Bilbao—, armados tan sólo de la filosofía crítica, se encontraron con un peso entre las manos que no supieron dónde apoyar" ("Sociabilidad chilena" 97). Con una filosofía hecha para destruir, para combatir, no pudieron establecer las bases para un nuevo orden. Destruído el orden colonial, no supieron establecer las bases de un orden moderno, de un orden liberal. El más completo desorden siguió a la revolución de independencia y, con él, la urgencia de orden, no importando cuál fuese éste, surgió en la mente de los hispanoamericanos, incluyendo la de los libertadores, que se vieron arrastrados a imponer dictaduras cuando habían prometido la más completa libertad. O'Higgins, libertador de Chile, dice Bilbao, "quiso organizar los elementos sociales: es decir, las tradiciones chilenas con las ideas nuevas, y el poder que las llevase a efecto. Pero en semejante obra vio asomar las resistencias y entonces tan sólo quiso organizar el poder y fue déspota" (101).

Realizada la urgente tarea de lograr la independencia política de Hispanoamérica, el despotismo proyectó nuevamente su sombra, esta vez en la figura de los mismos libertadores. La misma naturaleza de las cosas les llevó a crearse, o pretender, un poder tan omnímodo como el que habían humillado en los campos de batalla. "La impotencia humana en semejantes casos —dice Bilbao— vuelve la vista al pasado y afirma el peso sagrado en los restos de la columna misma que se había derribado" (97-98). La urgencia misma les imposibilitó para encontrar un nuevo orden y restablecieron el pasado, para salvar así, aunque parezca paradójico, la libertad.

El pueblo no vio en la revolución de independencia sino el resultado inmediato de ella, la emancipación política frente a los poderes españoles; pero no vio los fines últimos de esta revolución: en lo que toca a sus sentimientos quedó antiguo. Las creencias antiguas siguieron siendo sus creencias; ni por un momento pensó ponerlas en duda. Pero era en estas creencias donde se encontraba el problema de la verdadera libertad, que era algo más que libertad política. Del rechazo de estas creencias dependía tal libertad. "Nuestra revolución —continúa

Bilbao— fue reflexiva en sus promotores y espontánea en el pueblo” (98). Pero “el pueblo que sólo había sentido la exaltación política, la conquista del derecho de ciudad [...] no vio en la libertad política sino un hecho solitario separado de las demás cuestiones que la reflexión había derribado y el pueblo quedó antiguo” (98).

Los hombres que hicieron la revolución no pudieron dotar al pueblo de las nuevas creencias que correspondían a las libertades obtenidas. La contradicción se hizo patente de inmediato: la libertad en sentido liberal no correspondía a lo que por libertad se entendía dentro del catolicismo. El pueblo no podía ser al mismo tiempo liberal y católico. Se trataba de dos concepciones del mundo que se contradecían entre sí. Los libertadores, que no habían cedido ante el poder político español, cedieron ante su espíritu, ante su idea de orden. “Los hombres que encabezaban la revolución reflexiva —dice Bilbao—, hallándose ellos mismos impotentes para organizar las creencias lógicamente relacionadas con la libertad política, reaccionaron en religión y política para el pueblo” (98). Surgió lo que se llamó despotismo constitucional, nombre nuevo para una forma de política ya vieja.

A estos hombres, al decir de Bilbao, les faltó fe para el pueblo y para las ideas por las cuales habían peleado. Faltos de fe, no se preocuparon por mantener las libertades alcanzadas o lograr las prometidas, sino tan sólo se preocuparon por mantener el poder que habían obtenido. “Si los gobiernos hubieran comprendido que el desarrollo de la igualdad era el testamento sagrado de la revolución —nos dice el pensador chileno—, que la igualdad es la fatalidad histórica en su desarrollo, no hubieran sucumbido” (99). El pueblo los habría seguido y respaldado, ya que así se sostendría a sí mismo. Apoyados por el pueblo y por ende contando con una autoridad legítima, “hubieran podido cimentar por medio de la educación general la renovación completa del pueblo” (99). La educación realizada con el apoyo del pueblo habría logrado en un plazo perentorio la segunda etapa de emancipación que tan necesaria es para los pueblos hispanoamericanos. Pero la falta de fe les llevó nuevamente a los despotismos, y con éstos a la obstrucción de los caminos que podían conducir al pueblo a la libertad que le había sido prometida.

V

LA NUEVA GENERACIÓN Y SU PROGRAMA

EL TERCER PARTIDO

A la generación de los libertadores políticos había de suceder una nueva generación que, como ya se ha visto, pretendió realizar en el campo de la educación la misma obra que aquéllos habían realizado en el político. Ésta es una generación que se sabe ajena a las pretensiones de los partidos en pugna. Estos partidos no luchaban sino por intereses políticos; la nueva generación, por el contrario, no considera a la política sino como un instrumento al servicio de fines más elevados: los educativos. Esta generación trata de completar la obra que los libertadores dejaron inconclusa por la urgencia de las circunstancias.

Ni federalistas ni centralistas, ni unitarios ni federales, ni pipiolos ni pelucones. La nueva generación empezará formando las bases de un tercer partido que se desligue de los limitados intereses de los partidos hasta entonces en pugna. La bandera de la nueva generación será el *liberalismo*. No importan ya las formas de gobierno, sino su contenido. Lo que se quiere es transformar al hombre mismo. El liberalismo no es simplemente una bandera política, sino un programa para educar al hispanoamericano; para hacer de él un hombre distinto del que hiciera la Colonia.

En 1837, dice Esteban Echeverría, la sociedad argentina se encontraba dividida en dos grandes bandos: el federal, vencedor entonces, y el unitario, la minoría vencida. El primero, apoyado en los instintos semibárbaros de las masas populares; el segundo, desarraigado, a pesar de sus buenas intenciones, debido a sus "arranques soberbios de exclusivismo y supremacía" ("Dogma socialista"). Pero, entretanto, había crecido, sin mezclarse en las guerras que entre sí se hacían estos grupos, "una generación nueva". Generación que no participaba en sus odios ni luchas fratricidas. A esta generación "los federalistas la miraban con desconfianza y ojeriza, porque la hallaban poco dispuesta a aceptar su librea y vasallaje, la veían hojear libros y vestir frac". Por el otro lado, "los corifeos del partido unitario, aislados en Montevideo", la veían "con lástima y menosprecio, porque la creían federalizada y ocupada solamente en frivolidades" ("Dogma socialista").

El nuevo grupo, nos relata Echeverría por lo que se refiere al argentino, tenía una fórmula de "juramento parecido a la de la joven Italia". Dicha fórmula establecía: "El *progreso* es la ley de desarrollo y el fin necesario de toda sociedad libre. Pero cada pueblo, cada sociedad, tiene sus leyes o condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia, de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma

del suelo donde la providencia quiso que habitare y viviere perpetuamente". Ahora bien, "en que un pueblo camine al desarrollo y ejercicio de su actividad con arreglo a esas condiciones peculiares de su existencia, consiste el progreso normal, el verdadero progreso" ("Dogma socialista").

La nueva generación va así al meollo de la cuestión, a la realidad. Es partidaria del liberalismo, pero de un liberalismo que sea conforme con la realidad hispanoamericana. De esta manera se quiere superar, salvar los obstáculos que estorbaron a los libertadores. Éstos fracasaron porque fueron demasiado utopistas, porque no supieron ver la realidad. Se sintieron más fuertes que ésta y trataron de moldear al pueblo de acuerdo con sus ideas, y al fracasar lo abandonaron a su destino. Los hispanoamericanos se encontrarán aptos para practicar el liberalismo si se atiende, antes que a otra cosa, a la realidad en la cual éstos se encuentran. Un día, pocos años más tarde, varios de los miembros de esta nueva generación americana se encontrarán con una filosofía que pretende también atender, en primer lugar, a la realidad, y se identificarán con ella. Esta doctrina filosófica lo será el positivismo.

El pueblo hispanoamericano tuvo su primera oportunidad el día en que se declaró su independencia política. "En Mayo —dice Echeverría— el pueblo argentino empezó a existir como pueblo [...] como esclavo estaba fuera de la *ley de progreso*, como libre entró rehabilitado en ella" ("Dogma socialista"). Pero sus políticos, los dirigentes de los partidos que se disputaron el derecho a conducirlo, fueron ciegos para la realidad. Unitarios y federales desconocieron esas condiciones básicas en todo auténtico progreso. En vez de estimularlo fueron destruyéndolo, habiendo llegado hasta el "aniquilamiento de la actividad nacional: los unitarios sacándola de quicio y malgastando su energía en el vacío; los federales sofocándola bajo el peso de un despotismo brutal: y unos y otros apelando a la guerra" ("Dogma socialista"). En vez de estimular el liberalismo del pueblo, estimularon los tradicionales resortes que habían permitido en el pasado el despotismo. La manía de gobernar, por una parte, y, por la otra, la indolencia real o supuesta del pueblo para mantener sus derechos políticos, la supuesta incapacidad de éste, condujeron a los partidos al establecimiento gradual de un nuevo despotismo, de una centralización monstruosa. Frente al desorden, frente a la anarquía que siguió a la independencia política, se estableció una nueva unidad, pero despótica.

Nosotros, dice Echeverría, también caminamos hacia la *unidad* pero por otra senda que la seguida por los federales y los unitarios. No aspiramos ni a la unidad de forma del unitarismo, ni a la unidad despótica del federalismo, sino a la unidad que proviene de la concentración y acción de las capacidades físicas y morales de todos los miembros de una asociación política. Esto es, a una unidad responsable, nacida del mismo pueblo, de sus propias circunstancias, de su realidad. Tal era el programa del tercer partido.

EL PARTIDO PROGRESISTA

En Chile la generación de José Victorino Lastarria aspiró también a formar un partido que fuese más allá de los limitados intereses de pelucones y pipiolos. Lastarria aspiraba a formar lo que consideraba un “partido progresista”. Enfrentándose, especialmente, a las causas que habían originado los antiguos odios y resentimientos. Este nuevo partido debería estar formado por la nueva generación que se educaba en las ideas democráticas. Es necesario, decía, que sea dirigido de modo que no se contamine con los antiguos rencores, ni con los intereses y odios del momento, ni con las doctrinas atrasadas de moda. La acción de este partido debería efectuarse dentro de la ley. Nada de violencias; la violencia sólo engendra violencia. El no haber actuado así los partidos clásicos había conducido a la violencia. Lastarria quería reformar la sociedad de su tiempo, pero sin violencias. Él mismo había dado ya ejemplos al enfrentarse desde el parlamento contra el abuso del poder autoritario de la Constitución chilena de 1833, establecida por don Diego Portales; Constitución que ponía en manos del presidente un poder semejante al que tuvieron los reyes españoles en la Colonia.

Respecto al pipiolismo, el partido más progresista de su época y que había sido vencido por el de los pelucones o conservadores, decía Lastarria en una carta confidencial: “Miraba al partido vencido y lo hallaba enteramente privado de hombres de Estado: los que habían sido sus corifeos estaban en la oscuridad, nada representaban, no tenían un centro de acción; y los pocos que todavía se apellidaban pipiolos no hacían valer contra el gobierno otra cosa que una especie de *legitimidad*, que consistía en recuerdos de lo pasado” (Fuenzalida 1893; 34-35). No, definitivamente este partido nada podía hacer ya por la nación chilena; era menester formar un partido que representase verdaderamente los intereses de ésta. “Este modo de ver las cosas — sigue diciendo— me hizo esperar y aun presentir la aparición de un partido progresista, partido nuevo, extraño a los resentimientos y odios antiguos, y sin más interés que el nacional, ni más principios que los de la verdadera filosofía” (35). Ahora bien, “para contribuir a su creación y regenerar el orden de cosas que a la sazón dominaba, me hice opositor a todo lo que hallaba contrario a mis principios” (35).

Lastarria, fiel a estos principios, no aceptó afiliarse a partido alguno que no estuviese de acuerdo con ellos. “En mis escritos, que nunca negué —dice— y de los cuales no me avergüenzo, me di siempre por liberal, nunca por pipiolo, ni por representante de partido alguno [...] siempre estuve contento así, y nunca sacrifiqué mis principios ni mi independencia de juicio a ningún interés de partido. Quería que se me llamase mil veces cobarde, antes que se me tuviese por criminal o por prosélito ciego” (35). Al igual que Erasmo en el Renacimiento, Lastarria se apartó de los partidos en pugna. “Lo único que vi —dice— fue dos partidos gastados, sin sistema, que no representaban el interés nacional, que no querían nada de grande, ensañándose en un combate sin resultados patrióticos, hasta cierto punto pueril y demasiado peligroso” (89).

“¿Debía yo alistarme en alguno de los partidos contendientes?” (89), preguntaba el pensador chileno. “Preferí atravesar solo esa época difícil y sufrir en silencio las amenazas de los unos, los reproches de los otros, los insultos de todos” (89). Fracasado su proyecto para un nuevo partido progresista, perseguido, se encerró en los libros, en los estudios: había otro camino, aunque más lento, para realizar la reforma, el camino de la educación. “Viéndome expuesto a perderme para siempre por las persecuciones del gobierno, que entonces no perdonaba a sus adversarios —dice—, creí que era inútil mantener un combate desigual: preferí como más conveniente dedicarme al estudio y a la educación de la juventud, porque sólo en este campo me era lícito saciar mi ambición de ser útil a mi país: renegué de la política y me encerré en los colegios” (35).

ABSOLUTISMO DE LOS PARTIDOS EN HISPANOAMÉRICA

Francisco Bilbao, más lleno de pesimismo por lo que se refiere a la formación de un auténtico partido progresista, encuentra la raíz de esta imposibilidad en la propia mente hispanoamericana. El hispanoamericano, cualquiera que sea el partido que adopte, no podrá actuar en política sino en forma absolutista. Su mentalidad, educada en los módulos del catolicismo, no podrá adaptarse, sin una previa educación, a los módulos del republicanismo. “‘El civilizado’ —dice aludiendo a Sarmiento— pide la exterminación de los indios o de los gauchos” (“La América en peligro” 38). La dictadura se esconde detrás de cualquier principio; con las formas se quiere salvar lo insalvable. “Los pelucones, los conservadores, los rojos, los liberales, los demócratas, los unitarios, los federales, todos han acariciado la dictadura. Con la mejor intención, se dicen íntimamente los partidos: ‘la dictadura para hacer el bien’. Es decir: el despotismo para afianzar la libertad. ¡Terrible y lógica contradicción! El catolicismo da la corriente despótica. La república la corriente liberal. Y ambas corrientes se encuentran en la monstruosa consecuencia que se llama: ‘la dictadura para fundar la libertad’” (40).

En la mente, en la educación, en la formación recibida, está el mal. “El republicano es hombre de dos creencias, y transporta a la política el genio, el carácter, el temperamento, la lógica de la infalibilidad católica. Toda fuerza se cree poder, todo poder autoridad, toda autoridad infalible. Y toda infalibilidad se declara lógicamente ‘impecable’. Y toda infalibilidad se adora, se legitima. Ya no hay extravío posible” (40). De acuerdo con esta trágica lógica no es posible la oposición: “La oposición es atentado, el despotismo es sagrado, y la obediencia es un deber” (40). Y esto vale para todos los partidos, a pesar de sus principios o programas. “Los ‘civilizados’ dicen: ved a esos ‘bárbaros’” —refiriéndose al pueblo— y se preguntan “¿y queréis instituciones? No. Es necesaria la fuerza, el poder fuerte, la dictadura” (41). ¿Cómo, se preguntaban los civilizados, queréis dar libertad a esos bandidos? “Si ellos llegasen a gobernar, todo se perdería, la libertad sería imposible” (41). Y en esa forma “se les priva o escamotea la libertad en beneficio de la libertad” (41). Frente a esa actitud de los civilizados, “las masas desheredadas y atropelladas como animales, buscan caudillos. Es la dictadura de la venganza, y

la garantía de su modo de ser. Los partidos ‘civilizados’ piden la dictadura para combatir, dominar y civilizar las masas. Es la dictadura de las clases privilegiadas” (41).

¡La dictadura, siempre la dictadura! Unos y otros la piden para defender sus intereses de grupo. “Los partidos ‘civilizados’ [...] piden la dictadura ‘provisoria’ para asegurar su victoria contra otro partido. Es la dictadura de la concurrencia y de la rivalidad” (41). No se concibe el orden sin las dictaduras. “Sube al poder el partido conservador. ¿Cómo ‘conservar’ sin dictadura? Sube el partido liberal. ¿Cómo ‘reformar’ sin dictadura? [...] Si es conservador el partido federal, entonces el unitario lo ataca a nombre de las reformas. Y uno y otro apelan a la dictadura para defenderse y sostenerse” (43-44).

Todo esto porque las reformas no arraigan en la razón. El racionalismo no dirige estos esfuerzos. Como ejemplo de lo que es una verdadera reforma, vuelven a surgir los Estados Unidos, “porque allí la reforma es el movimiento continuo de la vida apoyada en la soberanía de la razón de todo hombre” (44). El origen de esta diferencia está en la formación de las mentes. “En los pueblos no católicos y libres el hombre es soberano y respeta la soberanía de su semejante. No hay infalibles que suban al poder, y todos tienen fe en la ley que garantiza el derecho, y en el voto de todos, que no puede ir contra el derecho. Si hay error, no hay imposición, y se espera el progreso infalible del convencimiento. Tal es la política de un pueblo cuyo voto no puede ser forzado, ni burlado. La ley es religión y la religión del ‘libre examen’ produce la religión de la ley” (44). La lealtad juega aquí un principal papel, porque, “la lealtad en la política se hace tan necesaria y es tan útil como la honradez en el comercio” (44).

De acuerdo con esta política no hay vencedores ni vencidos, tan sólo se ve a un grupo de hombres que es elegido para bien administrar la ciudad. Administración que mañana puede tener el otro, si así conviene a los intereses de la misma. Ambos grupos no hacen sino ofrecer sus servicios a la sociedad y es ésta la que acepta los de uno o los de otro. Uno y otro grupo no pretenden sino servir lo mejor posible a la sociedad. “Pero en los pueblos católicos [...] —dice Bilbao— se teme con terror fantástico y real el triunfo del adversario político porque sabemos y creemos, o presentimos con razón, que es la derrota sin esperanza, el entronizamiento de algo de infalible y de impecable, que se impone con la inflexibilidad de la venganza [...] He aquí por qué hay tantas revoluciones y tanto servilismo” (44).

El pesimismo de Bilbao se deja sentir amargamente diciendo: “Hemos nacido bajo dictaduras, nos educamos viéndolas y nos entierran las dictaduras” (44). Parece como si nada pudiera hacer el hispanoamericano para escapar a ellas. Pese a todos sus esfuerzos siempre vuelve a caer en ellas. Cada fórmula política no es sino un justificante para una nueva dictadura. El catolicismo —dice— niega los principios e instituciones liberales, “con la palabra ‘infalible’ de concilios y de Papas; pero el ‘progreso’ de la época ha consistido en servirse de las mismas armas, en apoderarse de las posiciones, en aceptar el lenguaje y terminología de la libertad, y en hacer servir el sufragio, la prensa, la educación y la escuela en descrédito del sufragio [...] y en educar siervos de la Iglesia y no ciudadanos del Estado” (45). Lo más que se

hace es sustituir una Iglesia por otra, un fanatismo por otro fanatismo, un despotismo por otro. Lo que falta es la escuela de la religión de la ley. “¡La escuela y el espíritu y el texto y lo que allí se enseña es todo el dominio del enemigo de la libertad, autorizado todo esto por los que se llaman ‘civilizados!’” (45). Sólo hay un camino, sólo existe un remedio para tan gran mal: la emancipación mental. Ha llegado la hora de emanciparnos *intelectualmente*. Los Estados Unidos lo han logrado ya “porque son libres de espíritu”.

LA EDUCACIÓN COMO SOLUCIÓN

La única solución, ya se ha visto anteriormente, sólo puede ofrecerla la educación. El mal, la causa del fracaso liberal en Hispanoamérica, está en la falta de visión o falta de tiempo de los libertadores que, preocupados más por el éxito inmediato de la política, dejaron en segundo lugar el problema educativo. “Si la educación del pueblo hubiera empezado entonces —dice Echeverría—, si se hubiera enseñado desde aquella época en las escuelas lo que es la libertad, la igualdad y la fraternidad, las generaciones educadas en esas doctrinas, que han llegado después a la virilidad, ¿no habrían influido poderosamente en el triunfo del orden y de las leyes, paralizado la acción de los anarquistas y de los tiranos?” (“Manual de enseñanza moral” 235). “Los que dicen que han trabajado y trabajan por la patria, los que se afligen y desesperan, no viendo término a sus males, ¿cómo es que no han pensado en echar mano del único recurso que podría remediarlos, la educación de la niñez encaminada a la democracia?” (236). Los libertadores no hicieron otra cosa que ofrecer la libertad, pero no los medios para disfrutarla. “La libertad sola —dice Echeverría—, divide, no aproxima [...] Es menester educar para la libertad, educar para la fraternidad, la convivencia [...] el orden y la unión nacen de la fraternidad” (258).

En cuanto a Lastarria, recordando a Simón Rodríguez, maestro del libertador Bolívar, hablaba de la educación como base de la regeneración política de Hispanoamérica. “Creíamos —dice— que la *enseñanza* política era la base de la regeneración, porque sin ella, ni era posible conocer y amar los derechos individuales y sociales que constituyen la libertad, ni mucho menos era dable tener ideas precisas sobre la organización política, sobre sus formas y sus prácticas, para poder distinguir las que sean contrarias de las fuerzas que son favorables a la república democrática” (Lastarria 1885). Y Bilbao consideraba necesario continuar la revolución de independencia revolucionando a las mentes por medio de la educación. “Querer continuar los resultados de la revolución es querer hacer otra revolución, es decir —explicaba—, la *revolución* de la unidad de *creencias pasadas* que no han sido desechadas de la inteligencia popular. La educación que es el modo de revolucionar y completar las revoluciones, recibe en esta época todo el desarrollo posible” (“Sociabilidad chilena”). La educación invade las creencias españolas y las vence emancipando a los hispanoamericanos. La educación realiza la auténtica independencia, dando a conocer la verdadera libertad. “Renovar

las creencias de la plebe, sustituirles la educación filosófica, es darles conciencias individuales, es afirmar la revolución". Ahora bien, "afirmar la revolución es entronizar la libertad" ("Sociabilidad chilena").

Al pueblo no se le puede pedir que sepa qué hacer con aquello que nunca ha disfrutado en su vida. El "guasos" chileno, dice Bilbao, "no sabe sino lo que sus padres le enseñaron y esto es para él el punto final de su trabajo intelectual. Lo demás lo rechaza [...] De aquí se ve salir el espíritu tradicional de los hombres de a caballo que pasan su vida vagando o dando vueltas alrededor de un círculo. Las creencias de nuestros guasos son católicas y españolas [...] Luego la reacción anti-revolucionaria, anti-liberal, debe salir de allí" (107). De aquí que sea menester acercarse al pueblo y educarlo. Ésta será la verdadera revolución. Los teóricos puros nada pueden hacer por el pueblo y mucho menos por su libertad. La verdad hay que enseñarla al pueblo. El camino no es fácil, pero "la verdad va muy adelantada en su carrera del estado en que nos hallamos [...] Tengamos dudas, suframos, llevemos el peso de las épocas transitorias, pero no retrogrademos para descansar bajo el monumento que se desploma [...] No separemos de nosotros al pueblo más de lo separado que se encuentra. Eduquémoslo en la teoría de la individualidad, del derecho de igualdad y del honor" (123).

VI

NORTEAMÉRICA COMO MODELO

LAS DOS AMÉRICAS

A través de los capítulos anteriores se ha anticipado ya el sentimiento de los hispanoamericanos frente a Norteamérica. Es un sentimiento de gran admiración, derivado de la actitud negativa que el hispanoamericano tiene para con su propia situación histórica y cultural. Norteamérica es, para éstos, la encarnación del espíritu de la modernidad, la encarnación del espíritu liberal que quisieran realizar en Hispanoamérica. Espíritu que los norteamericanos tienen por naturaleza, por el simple hecho de pertenecer a la raza sajona. Las instituciones de éstos no son sino la natural consecuencia del espíritu sajón al desarrollarse en el Nuevo Mundo. Sin Inglaterra y los Estados Unidos, se asegura, no habría libertad en el mundo. Un país sin ingleses, decía Alberdi, es como un bosque sin pájaros. “Mi convicción es que sin la Inglaterra y los Estados Unidos, la libertad desaparecería en este siglo” (“Manual de enseñanza moral”).

En América se habían asentado dos principios opuestos, los mismos que en Europa habían luchado hasta vencer al que representaba el progreso: el principio democrático y el principio monárquico. Principios naturales a las razas que colonizaron la América: la sajona y la hispana. De aquí surgieron dos Américas: la América del progreso y la América del retroceso. “La libertad de pensar, como derecho ingénito, como el derecho de los derechos —dice Bilbao—, caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos. La libertad de pensar sometida, la investigación libre limitada a las cosas exteriores, a la política, administración, etc., fue la mutilada libertad proclamada por los revolucionarios en el sur” (“El evangelio americano” 60). La libertad política de los hispanoamericanos no fue acompañada de la libertad de conciencia; de aquí los desórdenes y las dictaduras. Pero tan diferentes actitudes corresponden, al decir del pensador chileno, a diferentes formaciones mentales: la de los norteamericanos correspondía a un sentimiento que se expresaba, inclusive, en su actitud religiosa. “Esto quiere decir que el Norte era protestante”, a diferencia del Sur, que era “católico” (61). El hombre del norte no recibe dogmas; todo lo contrario, su religión se basa en el libre examen. “El hombre del norte [...] es sacerdote, es concilio, es Iglesia, es el soberano en el dogma, y no hay pontificado que pueda someter a su razón” (61). De esta actitud frente a todo dogma resulta también su actitud frente a cualquier clase de despotismo. Quien no acepta el despotismo religioso tampoco aceptará el político. “De su soberanía conquistada en el dogma —dice Bilbao— nace su soberanía en la política” (61). Es esto lo que ha hecho falta en la América del Sur. Si hubiese tenido la independencia religiosa que tuvo la del norte, habría también tenido sus instituciones liberales y democráticas.

Gracias a esa misma independencia religiosa surge ese sentimiento de respeto para con el semejante que tanto falta en Hispanoamérica. El hombre del norte puede, por esta causa, reconocer en sus semejantes los derechos de los cuales él disfruta. De “ahí nace esa tolerancia, esa discusión vivificadora, esa libertad práctica” (61). De aquí también que los Estados Unidos, a diferencia de la América española, no hayan tenido “que hacer una revolución religiosa para fundar la libertad de pensamiento” (62). “La religión del ‘libre examen’ podía ser la base dogmática de la libertad política. El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley. El despotismo es imposible” (63).

“Dos principios opuestos —decía Lastarria— habían, pues, tomado asiento en el vasto continente americano: el principio democrático, y con él el sistema liberal, formaba la base de la sociabilidad anglo-americana; el principio monárquico, y con él el sistema ruinoso de la fuerza, constituían la vida de las colonias españolas” (Lastarria 1909: 174-175). Dos Américas, y con ellas dos formas de gobierno, dos formas de sociabilidad y de libertad. “En el norte, el pueblo era soberano de hecho y de derecho, daba la ley y administraba todos sus intereses por medio de sus representantes. En la América española no existía el pueblo, la sociedad estaba anulada y no vivía más que para la gloria y provecho de su soberano, de un señor absoluto y natural” (175). Sólo un pueblo —continúa diciendo Lastarria— “había comprendido sus elevados fines y quería realizarlos: ese pueblo glorioso, ese pueblo que resumía en sí los derechos y privilegios de la humanidad entera, estaba en la América del Norte” (179).

En la América del Sur, en la América Latina, sus hombres tenían que enfrentarse al pasado para ser libres. Tenían que buscar sus modelos fuera de su propio espíritu cultural. En esta América —dice Lastarria— “un mundo entero abjuraba [de] su pasado, despedazaba sus leyes, condenaba su sociabilidad: desde México al Cabo de Hornos resonaba un eco solo, proclamando la soberanía de los pueblos, la soberanía del derecho, la soberanía de la razón” (318). Esta América tenía que realizar su propio esfuerzo, lo que la América del Norte había obtenido por herencia. La lucha en este lado era aún más difícil ya que el nuevo espíritu era ajeno a la realidad social, política y mental dentro de la cual tenía que alcanzar su realización. La América del Sur tuvo que revolverse contra sí misma, contra lo que era, para así poder llegar a ser lo que quería ser. En esta lucha interna las fuerzas del pasado tenían mayores ventajas. Apoyándose, por un lado, en las fuerzas negativas de Europa, “y por el otro en el clero que convierte la religión en instrumento político, la *aristocracia* disponía de sus poderosas influencias y de las riquezas para aprovechar en su favor la revolución, para despojar a la democracia de todas las ventajas conquistadas, y pasar de esta manera sobre el espíritu nuevo y sofocarlo” (318).

Alberdi, hablando de la omnipotencia del Estado, mostraba también la diferencia entre las dos Américas. En “las sociedades de origen grecorromano en ambos mundos” —decía— “sus individuos, más bien que libres, son los siervos de la patria” (Alberdi 1886: 159). La libertad de la patria no es, de ninguna manera, la libertad de sus individuos. “La Patria es libre, en cuanto

no depende del extranjero; pero el individuo carece de libertad en cuanto depende del Estado de un modo omnimodo y absoluto. La Patria es libre en cuanto absorbe y monopoliza las libertades de todos sus individuos, pero sus individuos no lo son, porque el gobierno les tiene todas sus libertades" (159). En cambio, en la América del Norte "los *derechos del hombre* equilibraron allí en su valor a los *derechos de la Patria*, y si el Estado fue libre del extranjero, los individuos no lo fueron menos del Estado" (159).

Don Simón Rodríguez (1771-1854), maestro del Libertador Bolívar, hacía también notar las diferencias entre las dos Américas. Decía: "El suelo de los Estados Unidos está sembrado de ideas liberales —cultivado en todos sus puntos por manos hábiles—, protegido por un ambiente de libertad que respiran todos sus habitantes; abandonado el suelo a su propia acción, es incapaz de adulterar sus producciones. El presidente es un fruto del terruño; cada individuo cuando habla sin afectación dice *yø*; en la América del Sud al más estudiado se le va la lengua y dice *mi amo*; en los Estados Unidos los empleos son casi concejiles —se toman como una carga— y los que los solicitan buscan un medio de hacer brillar su patriotismo y... los conocimientos con que lo sostienen. Entre los hijos de los españoles se busca el empleo por el título o por la renta, como lo venían haciendo sus padres: allá quieren *servir*, acá quieren *representar*" (Cova 1947: 101). Por el *poder* o por la simple representación, por ínfima que ésta sea, los hispanoamericanos lo sacrifican todo, inclusive sus libertades. "En los Estados Unidos (y esto les viene de los ingleses) —dice Simón Rodríguez—, el presidente, el ministro y todos los magistrados se llaman por sus nombres... Entre nosotros se renuncia al nombre por el título; y así como los capuchinos toman la ciudad en que nacieron por apellido, así los empleados olvidan sus familias: 'el señor *ministro*, el señor *tesorero*, el señor *portero*...'" (101-102).

EL PROGRESO COMO LIBERTAD Y ESFUERZO INDIVIDUAL

"Esperarlo todo del Estado", he aquí uno de los mayores males heredados de España. Éste ha sido la fuente de todas las esclavitudes. El hombre que no sabe alcanzar su bienestar sirviéndose de sus propias fuerzas, tampoco sabrá alcanzar su libertad. También en esto son los hispanoamericanos distintos de los norteamericanos. "Si más de un joven —decía Alberdi— en vez de disputarse el honor de recibir un salario como empleado o agente o sirviente asalariado del Estado, prefiriese el de quedar señor de sí mismo en el gobierno de su granja o propiedad rural, la Patria quedaría desde entonces colocada en el camino de su grandeza, de su libertad y de su progreso verdadero" (Alberdi 1886: 177-178). Los pueblos han progresado cuando sus individuos son verdaderamente libres. "A la libertad del individuo, que es la libertad por excelencia —sigue diciendo Alberdi—, debieron los pueblos del Norte la opulencia que los distingue" (160). La verdadera grandeza es el resultado de un egoísmo constructivo. Los hombres que quieren un auténtico bienestar no se enredan en las palabras, no son esclavos de ideas que no comprenden, ni de falsas representaciones. De aquí que

pueblos como los Estados Unidos sean más bien producto del egoísmo que del patriotismo. En ellos la patria no es sino el símbolo del propio bienestar personal. Haciendo su propia grandeza, este pueblo ha contribuido a labrar la de su propio país.

De aquí surgen dos conceptos de libertad entendidos en forma muy distinta en una y en otra América. “Los americanos del norte —dice Alberdi— no cantan la libertad pero la practican en silencio. La libertad para ellos no es una deidad; es una herramienta ordinaria, como la barreta o el martillo” (179). La libertad no es una palabra, sino un hecho. Aman la libertad quienes aman, antes que nada, su propio bienestar; y aman éste los que han sabido hacerlo con sus propias manos. Los grandes libertadores hispanoamericanos, sigue diciendo, como San Martín, Bolívar, Sucre y otros, entendieron la libertad a la manera española, reduciéndola a la libertad política frente a España, en vez de ser libertad de los individuos que formaban la sociedad hispanoamericana. “Washington y sus contemporáneos no estuvieron en ese caso, sino en el caso opuesto. Ellos conocían mejor la libertad individual que la independencia de su país” (180).

Así, la propia grandeza engendrará, necesariamente, la grandeza de la patria. Esta interesa en forma muy especial a las naciones de origen latino, dice Alberdi. Los “destinos futuros deberán su salvación al individualismo; o no los verán jamás salvados si esperan que alguien los salve por patriotismo” (160). Nuestro mal es España; su concepto de la libertad y de la patria. “La corona de España no fundó sus colonias de América para hacer la riqueza y poder de sus colonias, sino para hacer su negocio y poder propio de la corona misma” (163). “La sociedad sud-americana estaría salvada y asegurada en su porvenir de libertad y de progreso desde que fuese el egoísmo inteligente y no el patriotismo egoísta el llamado a construir y a edificar el edificio de las repúblicas de Sud-América” (176).

Del autogobierno, de esta capacidad para alcanzar el propio bienestar, labrándolo con las propias manos, ha surgido todo el progreso y poderío norteamericanos. “La civilización yanqui —dice Sarmiento— fue la obra del arado y de la cartilla; la sudamericana la destruyeron la cruz y la espada. Allí se aprendió a trabajar y a leer, aquí a holgar y a rezar” (Sarmiento 1915). Mientras la revolución norteamericana se hace en defensa de estos derechos, estampados en la Constitución, la hispanoamericana no busca otra cosa que no sea imponer un despotismo que sustituya al español, el despotismo criollo. “Allá un selecto núcleo de raza blanca lucha en defensa de su derecho; acá la raza mestiza se agita en un levantamiento desordenado, sin concepto firme de sus aspiraciones. El feudalismo español se continúa en el caudillismo americano” (Sarmiento 1915). Los colonizadores de Norteamérica organizan la vida económica del país preparando en esta forma su independencia política y económica. En cambio los colonizadores de Hispanoamérica la explotan en provecho de la metrópoli. “Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo” (Sarmiento 1915).

Francisco Bilbao, encandilado por el pueblo cuyo modelo tendían a seguir los hispanoamericanos para poder ser libres definitivamente, decía: “Esos puritanos, o sus hijos, han presentado al mundo la más bella de las constituciones, dirigiendo los destinos del más grande, del más rico, del más sabio y del más libre de los pueblos. Es hoy en la historia esa nación lo que fue la Grecia, el luminar del mundo, la palabra de los tiempos; la revelación más positiva de la divinidad, en la filosofía, en el arte, en la política. Esa nación ha dado esta palabra: *self government*, como los griegos la *autonomía*; y lo que es mejor, practican lo que dicen, realizan lo que piensan y crean lo necesario para el perfeccionamiento moral y material de la especie humana” (“El evangelio americano” 61). De aquí ha resultado toda su grandeza. “No hay nación que lea más, que imprima más, que tenga mayor número de escuelas y de diarios. Hoy es la primera nación en la agricultura, en la industria, en la navegación. Es la primera nación en la guerra. Ha revolucionado la guerra marítima” (62). Bilbao la considera la primera en todas las artes, en la filosofía, la literatura, la historia, la política, el derecho. “Es la nación — dice— que hace más descubrimientos, que inventa más máquinas, que transforma con más rapidez la naturaleza a su servicio. Es la nación poseída del ‘demos’, del demonio del perfeccionamiento en todo ramo. Es la nación creadora, y lo es porque es la nación soberana, porque la soberanía es omnipotente en el individuo, en la asociación, en el pueblo” (62). Y todo esto se debe a su capacidad para la libertad individual. “Su vida libre, individual y política, y todas sus maravillas dependen, pues, de la soberanía individual y de la razón de esa soberanía: la libertad del pensamiento. ¡Qué contraste con la América del Sur —exclama—, con lo que era la América española!” (62).

SAJONIZACIÓN DE HISPANOAMÉRICA

Para Sarmiento, como ya se ha visto, el origen de las incapacidades de Hispanoamérica se encuentra en la raza. El fracaso de la colonización en esta América lo encuentra en la inferioridad de la raza española. Era vano que los pueblos hispanoamericanos trataran de copiar constituciones de Francia o de los Estados Unidos: siempre terminarían comportándose como descendientes de una raza incapacitada para la democracia. En el norte, dice, una raza europea pura ha engendrado una sociedad europeizada; en el sur, una raza euroafricana se mezcla a la indígena para formar un conglomerado en el cual todas las taras se suman. La superioridad de Norteamérica la deriva Sarmiento de su capacidad para permanecer sin contaminaciones raciales, de su capacidad para no mezclarse con raza inferior alguna. Los grupos sajones, dice, se aposentaron en Norteamérica de acuerdo con sus ideas religiosas o de acuerdo con ciertas cualidades que les distinguían. Massachusetts fue fundada por puritanos; Pennsylvania por el cuáquero Penn; Virginia por nobles, de donde se deriva la aceptación de la esclavitud por este estado. De los puritanos ha surgido ese rechazo a toda mezcla racial con los indígenas. Los puritanos —sigue diciendo— que acuden directamente a la Biblia, aprenden en

Moisés a no mezclarse con los naturales, a diferencia de los españoles que se mezclan inmediatamente con los indígenas.

“El norteamericano es, pues —dice el pensador argentino—, el anglosajón exento de toda mezcla con razas inferiores en energía” (Sarmiento 1915: 310). El norteamericano ha podido, por esto, conservar “sus tradiciones políticas, sin que se degraden con la adopción de las ineptitudes de raza para el gobierno” (310). Cuando los peregrinos iniciaron su marcha hacia el Occidente, hacia América, “la vieja Inglaterra era la única nación libre” (310). Pero en América se estableció una Inglaterra más libre aún que aquella. “La nueva Inglaterra es más libre todavía que la tierra que dejó con sus reyes y tradiciones seculares” (310). Esta Inglaterra fue digna de la gran herencia recibida, ya que supo acrecentarla. Fue la heredera de la Inglaterra que daba mayores libertades a sus individuos en la misma época en que España establecía la Inquisición. En “la época, más o menos —dice Sarmiento—, [en] que se suprimían en España los derechos de la defensa y garantías contra procedimientos arbitrarios, se obtenían en la Inglaterra del rey Carlos II, católico como los católicos reyes de España, el escrito de *Habeas Corpus*, por el cual nadie puede ser retenido en prisión, sin orden de juez competente” (219).

Es la nueva Inglaterra, Norteamérica, la que debe servir de modelo a Hispanoamérica si en verdad quiere estar a la altura de los tiempos, a la altura del progreso. Ningún pueblo puede ya enseñarnos nada, salvo Norteamérica, dice Sarmiento. “No esperemos nada de Europa, que nada tiene que ver con nuestras razas. Algo puede venirnos de los Estados Unidos, de donde nos vinieron nuestras instituciones” (408). ¿Qué es lo que podemos aprender de Norteamérica? Su capacidad para ser una raza pura. “Los anglosajones —dice Sarmiento— no admitieron a las razas indígenas ni como socios, ni como siervos en su constitución social” (449). Ésta fue la base de su éxito, a diferencia de la colonización española, la cual se hizo como “un monopolio de su propia raza, que aún no salía de la Edad Media al trasladarse a América y absorbió en su sangre una raza prehistórica servil” (449).

Con gran pesimismo respecto de la raza hispanoamericana, Sarmiento dice: “Reconozcamos el árbol por sus frutos; son malos, amargos a veces, escasos siempre. La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; que es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos” (456). Este ser Estados Unidos significa arrasar todo lo que Sarmiento considera ser la causa de todos los males de Hispanoamérica. Era menester desarraigar todo lo hispánico para ser semejante a los Estados Unidos. ¿Cómo realizar esto? Un camino ya lo conocemos: la educación; pero éste no es suficiente. El otro lo es la inmigración. Es menester recibir hombres de otros pueblos, precisamente de aquellos que sean capaces de remediar el mal causado por los hispanos al mezclarse con razas inferiores. Emigrantes europeos. ¡He ahí una de las soluciones! Son estos emigrantes los que han hecho la grandeza de Norteamérica.

“La dignidad y la posición futura de la raza española en el Atlántico —dice Sarmiento— exige que se presente ante las naciones en un cuerpo de nación que un día rivalice en poder y en progreso con la raza sajona del Norte” (Sarmiento s.f.: 126-127). “La emigración del exceso de población de unas naciones viejas a las nuevas, hace el efecto del vapor aplicado a la industria: centuplicar las fuerzas y producir en un día el trabajo de un siglo. Así se han engrandecido y poblado los Estados Unidos, así hemos de engrandecernos nosotros; y para nosotros el concurso de los europeos es más necesario que para los norteamericanos” (158-159). Ahora bien, ¿qué clase de inmigración prefieren Sarmiento, Alberdi y los hombres que anhelan la renovación de Hispanoamérica? La sajona. Es de ella de la que hablan cuando, con Alberdi, dicen: “Para atraer a esos pueblos en medio de los nuestros es menester dejarles traer su culto, y no obligarles a dejar sus altares en las puertas de la república” (“Acción civilizadora de Europa”). De aquí la necesidad de establecer, antes que otra cosa, la libertad de cultos, la libertad en materia religiosa. Y en otro lugar dice: “¿Queremos que los hábitos de orden y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son pegajosos: al lado del industrial europeo pronto se forma el industrial americano. Los Estados Unidos son grandes porque no aborrecen al europeo, todo lo contrario, le atraen, no generosa sino diestramente, y le asimilan a su población” (*ibid.*). Pero en todo caso será menester equilibrar a los hispanoamericanos con nueva sangre europea. Sarmiento en alguna ocasión piensa en Francia. “La inmigración del Río de la Plata —dice— será por eso latina. Francia representa al mundo civilizado [...] y Francia debe pensar que el Río de la Plata será para las razas latinas lo que los Estados Unidos para las anglosajonas” (Sarmiento s.f.).

De cualquier manera lo urgente es la inmigración; una inmigración sana, una inmigración europea. Ésta la necesitamos más aún que los Estados Unidos, dice Sarmiento. “Descendientes éstos [los Estados Unidos] de la industriosa, navegante y manufacturera Inglaterra, tienen en sus tradiciones nacionales, en su educación y en sus propensiones de raza, elementos de desenvolvimiento, riqueza y civilización que les bastarían sin auxilio extraño” (159). En cambio, “nosotros necesitamos mezclarnos a la población de países más adelantados que el nuestro, para que nos comuniquen sus artes, sus industrias, su actividad y su aptitud al trabajo” (159).

Muchos temen a Europa; temen que ésta vuelva a recuperar sus colonias en América. Pero este peligro no existirá si se hace a la América hispana fuerte, tan fuerte como lo son los Estados Unidos. Ahora bien, dice Sarmiento, “el medio [...] de suplir al tiempo y a la distancia para poblar, enriquecer nuestro país y hacerlo fuerte contra la Europa, es hacer segura la situación de los extranjeros, atraerlos a nuestro suelo, allanarles el camino de establecerse y hacerles amar el país, para que atraigan a su vez a otros con la noticia de su bienestar y de las ventajas de su posición” (160). “Cuanto más europeos acudan a un país, más se irá pareciendo ese país a la Europa, hasta que llegue un día en que le sea superior en riqueza, en población y en industria, cosa que ya sucede hoy en los Estados Unidos” (178). El modelo es siempre, como se ve, los

Estados Unidos. De Europa no se quiere sino a los emigrantes que hagan en Sudamérica lo mismo que hicieron en el norte. “¡Llamaos los Estados Unidos de la América del Sud —dice Sarmiento—, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes!” (204).

VII

EN TORNO A UNA SOLUCIÓN HISPANOAMERICANA

VUELTA A LA REALIDAD HISPANOAMERICANA

Pese a todos sus defectos, la única realidad sobre la cual el hispanoamericano podía apoyarse era la propia, esto es, la realidad hispanoamericana. Las diferencias, decía Alberdi, vienen de la raza y de varios siglos de educación diferente. El pensador argentino siente una gran admiración por los pueblos sajones; pero sabe que esta admiración no va a hacer cambiar la realidad de Hispanoamérica. “Querer britanizar la raza española —decía— es desconocer la naturaleza. Aunque —agregaba— debemos, sí, abrir anchas puertas entre nosotros a esa noble raza anglosajona” (*Estudios políticos*). Estas puertas deberían ser las de la inmigración. Pero lo real, lo inmediato, era contar con el material existente y hacer sobre él los esfuerzos necesarios para su regeneración. Esto mediante la solución que ya conocemos: la educación.

Desde luego, tal cosa no quiere decir que desconozcan la relación que Hispanoamérica tiene con lo universal. Todo lo contrario, es la conciencia de esta relación la que les hace estar seguros de un futuro triunfo. Así como en otros países el progreso, la modernidad, ha vencido a las fuerzas oscuras, en igual forma vencerá en Hispanoamérica. Pero en su afán por acelerar este triunfo se han puesto a analizar la realidad hispanoamericana, encontrando en ella obstáculos muy especiales, propios de su circunstancia. Estas diferencias, lo propio de Hispanoamérica, se hacen más patentes cuando establecen la comparación entre las dos Américas. “Nuestra revolución —decía Alberdi— es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo: es un hecho nacido de otros hechos, y que debe producir otros nuevos” (“Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario”). En este sentido la revolución hispanoamericana es vista como una fase de la revolución del espíritu del progreso en el mundo. Pero hay algo más. “Todos los pueblos —sigue diciendo Alberdi— se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las *condiciones del tiempo y el espacio*. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan de un mismo modo. Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo” (“Discurso”).

Ahora bien, continúa Alberdi, cada pueblo “tiene y debe tener civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento en sus condiciones individuales de tiempo y espacio” (“Discurso”). Esto es lo que no ha hecho Hispanoamérica. “Nosotros —dice— no hemos subordinado nuestro movimiento a las condiciones propias de nuestra edad y de nuestro suelo; no hemos procurado la civilización especial que debía salir como un resultado normal de nuestros modos de ser nacionales” (“Discurso”). Éste había sido el gran error de Hispanoamérica. Alberdi encuentra en este error la causa de todos los errores repetidos desde la Independencia. Continuar la vida principiada en la Independencia, dice, “no es hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos, sino lo que nos manda hacer

la doble ley nuestra y de nuestro suelo: seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras aunque adelantadas" ("Discurso").

¿Está esto en contradicción con el afán de hacer de Hispanoamérica un país semejante a los Estados Unidos? No, todo lo contrario; dentro del modelo está ese tipo de desenvolvimiento a que se refiere Alberdi. Los Estados Unidos representan el máximo desenvolvimiento del espíritu universal del progreso, pero de acuerdo con características propias de este pueblo. Lo que se quiere para Hispanoamérica es algo semejante: se quiere que ella sea en el sur lo que los Estados Unidos son en el norte. Se quiere que Hispanoamérica sea un país a la altura del progreso universal; pero con sus características. Es decir, de acuerdo con esa realidad imposible de eliminar. De los hispanoamericanos es imposible hacer sajones; pero al menos sí será posible educarlos en tal forma que se pongan a la altura de estos pueblos. La realidad está ahí, es menester contar con ella; después de todo ésta es la actitud que toman los pueblos sajones. Éstos son realistas, positivistas, se dirá más tarde.

De acuerdo con esta tesis propone Alberdi se realice el siguiente tipo de trabajos: Primero, indagar "los elementos filosóficos de la civilización humana". Esto es, lo universal. Segundo, hacer el estudio "de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y de nuestro suelo" ("Discurso"). Ahora bien, dice Alberdi, sobre la primera indagación "es menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada en las cosas humanas y filosóficas que nosotros. Sobre lo segundo no hay que consultarlo a nadie, sino a nuestra razón y observación propia" ("Discurso"). Tal es el verdadero camino para la incorporación de Hispanoamérica en el progreso universal. Victorino Lastarria se sumaba a esta actitud diciendo: "Fuerza es que seamos originales; tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo" ("Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria").

REACCIÓN CONTRA EUROPA

Dentro del panorama universal de la cultura los hispanoamericanos notaban un retraso, por lo que se refiere al progreso, en Europa. Los máximos exponentes del progreso lo eran los pueblos sajones y, dentro de éstos, los Estados Unidos. En Europa aún encontraban desunión, despotismos. La Francia de la revolución se convertía muchas veces en una Francia despótica, enemiga del progreso. Don Simón Rodríguez decía: "La Europa es *ignorante*, no en literatura, no en ciencias, no en artes, no en industrias; pero sí en política. Un velo brillante cubre en el viejo mundo el cuadro más horroroso de miseria y de vicios. La grande obra de Europa se ha hecho sin plan —se ha fabricado a retazos—, y las mejoras se han ido *amontonando*, no *disponiendo*; el arte brilla más en los *amaños* que en la combinación; las cosas más sublimes confundidas con las más despreciables hacen un contraste... bello por la perfección de las partes, pero desagradables por la impropiedad del todo. Lástima da el ver tanto ingenio infructuosamente empleado en reformar, trabajos tan bien calculados, produciendo poco o ningún efecto" (Cova 1947: 100).

Ni en política, ni en moral, se puede esperar nada de Europa, continuaba Rodríguez: “Nunca reformará Europa su moral como reforma sus edificios: las ciudades modernas son modelos de gusto y de comodidad —muchas de las viejas van cediendo puesto a las nuevas— pero los habitantes son siempre los mismos, saben más que antes, pero no obran mejor —merecen elogios por lo primero, sin ser culpables por lo segundo” (100-101). La conclusión a la que llegaba el maestro de Simón Bolívar era la de que Hispanoamérica nada tenía que aprender de Europa, ni en organización política ni en educación moral. La misma actitud frente a Europa asumía Sarmiento, sólo que esta vez apoyado en la diversidad de razas. “No esperemos nada de Europa —decía— que nada tiene que ver con nuestras razas”. El único lugar de donde podía venir algo era de los Estados Unidos. “Algo puede venirnos de los Estados Unidos, de donde vinieron nuestras instituciones” (*Argirópolis*).

Esteban Echeverría partía también de la diferencia que existe entre las circunstancias europeas y las americanas para afirmar, igualmente, que de Europa nada podría aprender Hispanoamérica por lo que se refiere a política. “¿Qué nos importan las soluciones de la filosofía y de la política europea —preguntaba— que no tiendan al fin que nosotros buscamos? ¿Acaso vivimos en aquel mundo? ¿Queda algo útil para el país, para la enseñanza del pueblo, de todas esas teorías que no tienen raíz alguna en su vida? ¿Qué programa de porvenir presentaríamos que satisficiera las necesidades del país, sin un conocimiento completo de su modo de ser como pueblo?” (“Dogma socialista”). Y agregaba: “En ciencia se puede seguir a Europa, en política no: nuestro mundo de observación y aplicación está aquí, lo palpamos, lo sentimos palpitar, podemos observarlo, estudiar su organismo y sus condiciones de vida; y la Europa poco puede ayudarnos en eso” (“Dogma socialista”).

¡A la realidad, por negativa que sea!, parece ser la actitud positiva de esta generación. Saben que es mala; pero también saben que sólo ellos, tomando en cuenta esa realidad, podrán reformarla. Echeverría considera que los problemas sociales de Hispanoamérica no son tan complicados que necesiten de una solución ajena. Al contrario, son estas soluciones, las ajenas, las que establecen la complicación y la anarquía. “Siempre nos ha parecido —dice Echeverría— que nuestros problemas sociales son de suyo tan sencillos, que es excusado ocurrir a la filosofía europea para resolverlos; y que bastaría deducir del conocimiento de las condiciones del ser de nuestro país unas cuantas bases o reglas de *criterio* para poder marchar desembarazados por la senda del verdadero progreso. Apelar a la autoridad de los pensadores europeos es introducir la anarquía, la confusión, el embrollo en la solución de nuestras cuestiones” (“Dogma socialista”). La anarquía de los partidos tiene, para Echeverría, su origen en esta anarquía en las ideas; anarquía que tan trágicamente se expresa en la sociedad hispanoamericana. “¿No puede invocar cada uno una autoridad diferente y con principios opuestos? —pregunta. ¿No se ha hecho eso desde el principio de la revolución? ¿Y ni nos hemos entendido, ni nos entenderemos en esta nueva torre de Babel?” (“Dogma socialista”). Palabras que anticipan ya la tesis de los positivistas sobre la unidad en las mentes, tan necesarias para establecer el orden. “¿Qué aprende el pueblo —sigue preguntando—, qué utiliza? ¿Cómo verá la luz de la verdad en ese laberinto de argumentos *autorizados*, que se lanzan al rostro en la palestra los escritores de uno y otro partido?” (“Dogma socialista”).

Esto no quiere decir que se trate de desechar todo lo que venga de Europa referente a política o filosofía social. No; se aceptará aquello que tenga un sentido progresista, es decir, que

represente un avance en el progreso universal dentro del cual se quiere situar a Hispanoamérica. Ahora bien, dice Echeverría, “sólo serán *progresivas* para nosotros todas aquellas doctrinas que, teniendo en vista el porvenir, procuren dar impulso al desenvolvimiento gradual de la igualdad de clases, y que estén siempre a la vanguardia del espíritu humano” (“Dogma socialista de la Asociación de Mayo”). Echeverría considera al progreso de acuerdo con una idea socialista muy especial de él y que analizaremos más adelante. “Pediremos luces a la inteligencia europea —dice— pero con ciertas condiciones” (“Dogma socialista”).

Entre las ideas que rechaza de Europa está la de la enseñanza libre. Este rechazo parece contradictorio con el afán de libertad de la generación a la cual pertenece Echeverría. Pero no hay tal: ya sabemos que aspira a reformar su sociedad, pero de acuerdo con un principio, el del liberalismo y la democracia. La educación debe estar enfocada a la realización de este doble principio. La libertad, pura y simplemente, sin un principio o fin ordenador, no sería sino la anarquía. “La enseñanza libre —dice—, buena quizá en Europa o en países donde las creencias y tradiciones seculares, arraigándose en la sociedad, mantienen su equilibrio moral; la enseñanza libre, fomentada muchas veces por incuria de nuestros gobiernos, no puede sino echar incesantemente entre nosotros nuevos gérmenes de discordia y confusión, y a ella debemos atribuir en gran parte la anarquía moral y física que nos ha devorado y esterilizado treinta y cuatro años de revolución” (“Mayo y la enseñanza popular” 228). Toda educación en Hispanoamérica debe tener un principio, el de la democracia. En otro lugar, refiriéndose Echeverría al tipo de saber que posee el hispanoamericano, se da cuenta de que es tan sólo un saber adquirido, el cual apenas le alcanza para resolver sus problemas. “Todo el saber e ilustración que poseemos —dice— no nos pertenece, es un fondo, si se quiere, pero no constituye una riqueza real, adquirida con el sudor de nuestro rostro, sino debido a la generosidad extranjera. Es una vestidura hecha de pedazos diferentes y de distinto color, con la cual apenas podemos cubrir nuestra miserable desnudez” (“Discurso de introducción a una serie de lecturas pronunciadas en el Salón Literario” 106).

El repudio de Europa en general y de Francia en particular, por lo que se refiere a política y moral, se acrecentará con motivo de la invasión francesa en México. En ese momento Europa, menos que nunca, puede ser un modelo o servir de ayuda a Hispanoamérica en la solución de sus problemas. Los chilenos Lastarria y Bilbao son los que reaccionan con más fuerza contra Europa en estas circunstancias. El espíritu americano, esto es, hispanoamericano se afianza en sus mentes. También se diferenciarán de algunos de los argentinos en lo que se refiere al mestizaje o al problema racial en general. Esta idea, dice Lastarria, tiene su origen en Europa, ya que ella le permite justificar sus acciones violentas sobre Hispanoamérica. El absolutismo europeo trata de someter a la América nuevamente, pero ahora en nombre de una falsa idea de civilización o de supremacía racial. “¿No hemos visto fundarse diarios y escribir libros —dice Lastarria— para propagar la ridícula teoría de que la *raza latina* tiene una naturaleza diferente y condiciones contrarias a la *raza germánica*, y que por lo tanto sus intereses y su ventura la fuerzan a buscar su progreso bajo el amparo de los gobiernos absolutos, porque el parlamento no estaría a su alcance? ¡A qué esa mentira! Bien sabemos los americanos que el principio fundamental de la monarquía europea, la base social, política, religiosa y moral de la Europa, es un principio *latino*, es decir, pagano, anticristiano, el principio de la unidad absoluta del poder, que mata al individuo, aniquilando sus derechos; pero sabemos también que hoy no existen ni pueden existir, ni en Europa ni en América, la raza latina ni germánica” (Lastarria 1909: 8).

Estas razas se han modificado. Ahora bien, ¿por qué se insiste en esta idea? ¿Por qué se insiste en decir que los pueblos hispanoamericanos pertenecen a la raza latina, razón por la cual sólo pueden ser gobernados por medio del despotismo? Contesta Lastarria: “Lo que se ha querido con aquel absurdo es hacernos *latinos* en política, moral y religión, esto es, anular nuestra personalidad, en favor de la unidad de un poder absoluto que domine nuestra conciencia, nuestro pensamiento, nuestra voluntad y, con esto, todos los derechos individuales que conquistamos en nuestra revolución; para eso se ha inventado la teoría de las razas” (9). En realidad, para Lastarria, en Hispanoamérica no existe ya la raza latina en toda su pureza, como tampoco existe en Europa. En esta América los males por ella sufridos se encontraban en una herencia mental, la recibida de España, pero modificada esta herencia mediante la educación, el mal ya no tiene que subsistir. Sólo pueden insistir en lo contrario quienes estén interesados en imponer en Hispanoamérica gobiernos autoritarios. La interesada en esto, ha visto Lastarria, es nuevamente Europa. Ahí está un ejemplo, la invasión francesa en México. Las conclusiones que de este hecho saca Lastarria son positivas para Hispanoamérica y negativas para Europa. Ésta sufre un atraso por lo que se refiere a las ideas políticas sostenidas en Hispanoamérica. El afán de reconquista, europeo, no es sino signo de un retroceso. Por la misma época, un mexicano, Gabino Barreda, verá lo mismo: Europa es la expresión de retroceso dentro de la marcha del espíritu positivo.^[1]

Francisco Bilbao, por su lado, pregunta: “¿Y por qué nosotros, sudamericanos, andamos mendigando la mirada, la aprobación, el apoyo de Europa? Y en Europa, ¿por qué hemos elegido a la más esclavizada y más habladora de todas las naciones para que nos sirva de modelo en literatura putrefacta, en política despótica, en filosofía de los hechos, en la religión del éxito, y en la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra *civilización*? [...] mentira [...] La Francia jamás ha sido libre. La Francia jamás se ha libertado. La Francia jamás ha practicado la libertad. La Francia jamás ha sufrido por la libertad del mundo” (“La América en peligro” 50). Nuestros padres creyeron que todas sus ideas las debían a Francia, dice, pero hay un error. “Es necesario arrancar el error y libertarnos del servilismo espiritual de Francia” (51). Ésta, en nombre de la civilización, asesina y perjura en los pueblos de América y el mundo. “Si la Francia no es responsable, entonces, ¿qué pueblo es ése que permite a un bandido que tome su bandera para sembrar en el mundo la matanza?” (51). La doctrina de la civilización ha establecido en los espíritus esa especie de absolutismo o pontificado de Francia. “El origen de la teoría es germánico” (54), pero los franceses la han tomado en su provecho y justificación. ¿Cómo ha justificado Francia sus agresiones? “La filosofía alemana demostró que todo el trabajo de los siglos, o más bien, que las manifestaciones de la idea absoluta, tenían en los pueblos germánicos la encarnación definitiva [...] ¿Qué hace Cousin? Acepta la teoría, pero en lugar de la Alemania puso a la Francia. De ese modo la Francia llegó a ser la encarnación del Espíritu” (54). Y como la civilización es lo que siempre triunfa, de acuerdo con esta tesis, el ataque a México “es el signo más grandioso y más retumbante de la *civilización*” (55).

“Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? —pregunta Bilbao— [...] traicionar y bombardear a México. México había llegado al momento supremo de su regeneración. Lo sumerges en los horrores de la guerra, en alianza de frailes y traidores y colocas sobre las ruinas de Puebla la farsa de un imperio. La Inglaterra, ¡oh la Inglaterra! ¿qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y

conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano [...] Atrás pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice. La Europa con su acción social y política, con su dogma, su moral, su diplomacia, con sus instituciones y doctrinas, es la antítesis de la América. Allá la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición. En Europa todas las supersticiones, todos los fanatismos, todas las instituciones del error, todas las miserias y vejeces de la historia acumuladas en pueblos serviles o fanatizados por la gloria y por la fuerza; en América la purificación de la historia, la religión de la justicia que penetra" (Bilbao 1988: 168-169). Y hablando del porvenir de América dice Bilbao: "Hoy entra la América en el mecanismo del movimiento del mundo [...] La victoria de México será la señal de una era nueva. Las Termópilas de América están en Puebla" ("La América en peligro" 56). Y hablando nuevamente del modelo que parece permanente, dice: "La alianza con los Estados Unidos, purificados de la esclavitud, nos va a dar el predominio de la civilización. La civilización hoy es América y la República" (56). En esta forma, América, tendrá que bastarse a sí misma.

HISPANOAMÉRICA FRENTE A NORTEAMÉRICA

Pero también dentro del continente americano, Hispanoamérica tiene una realidad que le hace distinta de la América sajona. De aquí que sea necesario atender a ésta muy especialmente. "La América española —decía Simón Rodríguez— no puede imitar tampoco a los Estados Unidos, porque no tienen entre sí otra semejanza que la de llevar ambos el gobierno de un mismo nombre: República" (Cova 1947: 101). Para el maestro de Bolívar la América hispana tiene circunstancias que la hacen plenamente distinta de la sajona. Circunstancias más bien negativas que positivas; pero de cualquier manera propias de Hispanoamérica. De aquí que, para resolver sus problemas, se tenga necesariamente que recurrir a una solución que le sea propia. "La América nuestra —concluye el maestro hispanoamericano— no debe imitar [...] ni a Europa, que es ignorante en política, corrompida en sus costumbres y defectuosa en su conjunto; ni a los Estados Unidos, cuyas circunstancias son enteramente distintas... Debe ser *original*" (102).

Lo hispanoamericano, lo propio de esta parte de América, no resulta necesariamente inferior a lo europeo o lo norteamericano, si se atiende a lo que es producto propio, a su realidad. El creer lo contrario no viene a ser otra cosa que resonancia de esa herencia que también hemos recibido de España, la del menosprecio. "Sólo en la América española —dice Rodríguez— se duda del mérito de un hombre, porque es americano... este ejemplo lo han tomado los colonos de la madre patria: en ninguna parte vale menos el talento de un español que en España" (Rodríguez 1916: 15). Un ejemplo, un gran ejemplo, lo es el libertador Bolívar, cuya persona y obra defiende el que fuera su maestro contra la calumnia y denigración de que es objeto de parte de los mismos hispanoamericanos, a quienes ayudó a libertarse. "Aprenden los pueblos a conocer a sus *verdaderos defensores* —dice— en los que sostienen los choques que sufre su causa: vean en los principios de Bolívar los de la *seguridad general*, y en su persona la columna maestra del sistema republicano. Bolívar *merece ser defendido*: los americanos deben considerarlo como un padre, cargado con el tesoro de sus derechos, peleando *solo* contra millares de enemigos, y pidiendo socorro a los mismos que defiende" (17).

Bolívar es para su maestro el modelo original de lo que debe ser el americano del sur; de aquí su vigorosa defensa. Bolívar, independientemente de sus defectos, es la máxima expresión de la libertad a la cual todos los hispanoamericanos han aspirado. Una idea de la libertad propia de esta América; pero no por esto menos valiosa que la idea que sobre la misma libertad han tenido otros pueblos. “El hombre de la América del Sur —dice Rodríguez— es Bolívar. Se empeñan sus enemigos en hacerlo odioso o despreciable y *arrastran la opinión de los que no lo conocen*. Si se les permite desacreditar al *modelo*, no habrá quien quiera imitarlo; y si los directores de las nuevas repúblicas no imitan a Bolívar, *la causa de la libertad es perdida*” (16). Llevado por este deseo de revalorización de un símbolo hispanoamericano, Rodríguez compara a Bolívar con otros dos hombres símbolos de la libertad en Norteamérica y Europa: Washington y Napoleón.

Los tres héroes revolucionarios son distintos, pero no por esto es ninguno de ellos superior o inferior a los otros. “Un paralelo entre Washington, Bonaparte y Bolívar —dice—, *con designio de elevar a uno solo*, sería impertinente. Difícil empresa sería, en tres revoluciones tan desemejantes, traer los hechos a una exacta correspondencia, para establecer *rangos* entre los *tres hombres del siglo*. Todo lo que debe decirse, en honor del *talento* que les ha dado tan justa celebridad, es que, *cualquiera de los tres*, en las circunstancias en que se halló uno, se *habrían distinguido del mismo modo*, porque habrían hecho otro tanto” (16). Sólo las diversas circunstancias hacen distintos a estos héroes. “El teatro —dice— da más brillo a la acción, pero no más mérito; gentes, suelo y medios diferentes, han debido influir en los procedimientos” (16). Esto mismo son Europa, Norteamérica e Hispanoamérica: distintas por sus circunstancias, pero igualmente valiosas. “La Europa, los Estados Unidos y el resto de la América —concluye Rodríguez— difieren tanto entre sí, cuanto se parecen los héroes que han producido. La historia no los distinguirá sino por sus nombres” (16).

Hispanoamérica también tiene sus valores; no todo es negativo en ella. Expresión de estos valores lo han sido, por un lado, las gestas de independencia y, por el otro, las nuevas gestas tendientes a realizar la emancipación mental de Hispanoamérica. Andrés Bello hablaba de ese espíritu de sacrificio y amor a la libertad de los hogares, que los hispanoamericanos habían heredado de España. Los hispanoamericanos tenían grandes defectos, pero también grandes cualidades. El problema tenía que ser resuelto potenciando las cualidades y reduciendo los defectos en lo posible. Si se analizaban con atención tales defectos, podrían igualmente ser encontrados en los pueblos más ejemplares de la historia. Norteamérica, con todo y sus grandes cualidades, tenía defectos frente a los cuales Hispanoamérica podía hacer resaltar virtudes que de otra manera permanecerían ocultas.

Francisco Bilbao también pone el acento en estas diferencias mediante las cuales es posible hacer resaltar cualidades propias de Hispanoamérica. El crecimiento de los Estados Unidos le preocupa por su vecindad con la América hispana. Sabe que tratarán de extender su influencia dominando a la débil Hispanoamérica. Los Estados Unidos, dice, extienden cada día más sus garras “en esa partida de caña que han emprendido contra el sur [...]. Ayer Texas, después el norte de México [...] Panamá” (Bilbao 1988). Para contrarrestar este peligro piensa en un Congreso Panamericano, buscando la unidad indoamericana, la unidad de la América indo-española. Su sueño será vano.

En su libro *El evangelio americano*, muestra, por contraste, lo que de positivo contiene la América española, a pesar de sus grandes defectos, frente a Norteamérica, cuyos defectos se hacen patentes, pese, igualmente, a sus grandes cualidades. Hablando de los Estados Unidos, dice: “El libre pensamiento, el *self government*, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria. Ése fue el momento heroico en sus anales. Todo creció: riqueza, población, poder y libertad” (*El evangelio*). Ésta es la América del Norte, admirada por la del Sur. Pero, agrega, “despreciando tradiciones y sistemas, y creando un espíritu devorador del tiempo y el espacio, han llegado a formar una nación, un genio particular”; y “volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo” (*El evangelio*).

Los Estados Unidos, siendo un pueblo grande y poderoso, “no abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano, sino del individualismo sajón” (*El evangelio*). Por esto, dice Bilbao, “se precipitan sobre el sur”. Así, no todo lo de ellos es aprovechable o positivo para Hispanoamérica. De ellos, dice el pensador chileno, “no despreciaremos, sino que nos incorporaremos todo aquello que resplandece en el genio y la vida de la América del Norte” (*El evangelio*). El norte tiene valores positivos. Tiene la libertad, nace con ella. En cambio, en el sur la esclavitud viene con la España teocrática. Sin embargo, a pesar de esta herencia, en la América del Sur “hubo palabra, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral, y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado”. Después, en seguida, “hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática” (*El evangelio*). Pero a pesar de ello, a pesar de todos los obstáculos, a pesar de todas las dificultades, “hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del sur, nosotros los pobres —reprocha Bilbao—, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú la casi totalidad de la nación, porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente”. Nosotros “no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano. He aquí —concluye diciendo— lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte” (*El evangelio*).

POR UNA CULTURA ORIGINAL

Hispanoamérica, había dicho Simón Rodríguez, “debe ser *original*” (Cova 1947: 102). Mucho había que aprender de Europa y Norteamérica; pero también era mucho lo que de la América española tenían que aprender los hispanoamericanos. Los problemas de Hispanoamérica sólo podrían ser resueltos atendiendo a la realidad. Esto es, conociéndola. La idea de una cultura original de esta América empieza a desarrollarse en la mente de los pensadores hispanoamericanos. No se trata de pasar de una dependencia a otra dependencia. Todo lo

contrario, se quiere la emancipación de la mente hispanoamericana, para que ésta alcance su propia realización.

El 3 de mayo de 1842, al inaugurarse la Sociedad Literaria de Santiago de Chile, Victorino Lastarria pronunciaba un discurso, que habría de convertirse en histórico, acerca de la necesidad de una literatura nacional. Lastarria proponía a los literatos chilenos la lectura de los grandes clásicos de la lengua castellana porque, decía, en ellos se encuentra la fuente de ese rico idioma que hablamos. Pero a estas lecturas había que sumar la de los grandes literatos franceses, los cuales se presentan como un gran estímulo creador, dada la riqueza de visiones nuevas que tal literatura encierra. Pero, tanto en el caso de la literatura castellana como en el de la francesa, sin sujetarse a ninguna de ellas. “Fundemos, pues —decía—, nuestra literatura naciente en la independencia, en la libertad del genio, despreciemos esa crítica menguada, que pretende dominarlo todo; sus dictados son las más veces propios para encadenar el entendimiento; sacudamos esas trabas y dejemos volar nuestra fantasía, que es inmensa la naturaleza. No olvidéis, con todo, que la libertad no existe en la licencia; éste es el escollo más peligroso: la libertad no gusta de posarse sino donde está la verdad y la moderación” (“Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria”).

“Debo decirlos —agregaba— [...] que leáis los escritos de los autores franceses de más nota en el día no para que los copiéis y trasladéis sin tino a vuestras obras, sino para que aprendáis de ellos a pensar, para que os empapéis en ese colorido filosófico que caracteriza su literatura” (“Discurso”). No se trata de imitar o copiar, simplemente de utilizar lo que pueda servir para el desarrollo de una literatura propia del hispanoamericano. Imitar o copiar “sólo sería bueno para mantener nuestra literatura con una existencia prestada, pendiente siempre de lo exótico, de lo que menos convendría a nuestro ser. No, señores —dice Lastarria—, fuerza es que seamos originales, tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo, para convertir nuestra literatura en la expresión auténtica de nuestra nacionalidad” (“Discurso”).

Esto es lo que más necesitan los pueblos de Hispanoamérica. De la comprensión de esta necesidad depende su auténtica independencia. “No hay sobre la tierra —dice Lastarria— pueblos que tengan como los americanos una necesidad más imperiosa de ser originales en la literatura, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del viejo mundo”. La naturaleza de América, “las necesidades morales y sociales de nuestros pueblos, sus preocupaciones, sus costumbres y sus sentimientos”, tales son los materiales para una literatura que quiera ser original. “Principiad, pues, a sacar el provecho de tan pingües riquezas, a llenar vuestra misión de utilidad y progreso; escribid para el pueblo, ilustradlo, combatiendo sus vicios y fomentando sus virtudes, recordándole sus hechos heroicos, acostumbándole a venerar su religión y sus instituciones; así estrecharéis los vínculos que lo ligan, le haréis amar a su patria y lo acostumbraréis a mirar, siempre unidas, su libertad y su existencia social. Éste es el único camino que deberéis seguir para consumir la grande obra de hacer nuestra literatura nacional, útil y progresiva” (“Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria”).

Y en 1865, recién recibido el impacto de la invasión francesa en México, Lastarria vuelve a sostener la misma tesis sobre la necesidad de una literatura, pero ahora ampliándola a una cultura americana. Europa, es cierto, tiene grandes valores; pero éstos, para ser positivos,

deben ser asimilados a nuestra cultura. En América, dice, ha surgido un nuevo concepto político y social con el cual poco o nada tiene que ver Europa: la democracia. Así, sólo en función de esta idea deben aceptarse los valores culturales de Europa. “No es esto renegar de los progresos de la ciencia europea, ni pretender borrarlos para comenzar de nuevo esa penosa y larga carrera que la inteligencia ha hecho en el Viejo Mundo para llegar a colocarse donde está” (Lastarria 1909: 154). No, todo lo contrario; es menester utilizar la ciencia europea, aprovecharla; pero adaptándola, “sin olvidarnos que somos antes que todo americanos, es decir, demócratas, y por tanto, obligados a desarrollar nuestra vida y preparar nuestro porvenir, como tales; y de ninguna manera destinados a continuar aquí la vida europea, que tiene condiciones diametralmente opuestas a las de la nuestra” (154). “Así, pues, cuando utilicemos en nuestro sentido americano la ciencia europea, serviremos bien a nuestra generación” (156).

Andrés Bello, en discurso pronunciado en 1848 en la Universidad de Santiago de Chile, hablaba también de la necesidad de una ciencia americana. “¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea —preguntaba—, sin atrevernos a discutir las, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad?” (“Discurso en el aniversario de la Universidad”). Si así lo hiciéramos, contestaba, traicionaríamos el espíritu de esta misma ciencia, “que nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda”. Sólo la falta de medios puede justificar el que se conceda a esta ciencia un voto de confianza, al menos por ahora. Pero no ha de ser así en todos los campos, en todas las ramas de la ciencia. Existen algunas que exigen la investigación local, por ejemplo, la historia. “La historia chilena, ¿dónde podría escribirse mejor que en Chile?” Y agrega: “Pocas ciencias hay que, para enseñarse de un modo conveniente, no necesitan adaptarse a nosotros, a nuestra naturaleza física y nuestras circunstancias sociales” (“Discurso en el aniversario de la Universidad”).

Pero no es esto todo, sigue diciendo Bello: “el mundo antiguo desea [...] la colaboración del nuevo; y no sólo la desea, la provoca y la exige. La ciencia europea nos pide datos: ¿no tendremos siquiera bastante celo y aplicación para recogerlos?”. Pero no es ésta la única, la tarea suficiente para América. “¿No harán las repúblicas americanas —pregunta—, en el progreso general de las ciencias, más papel, no tendrán más parte en la mancomunidad de los trabajos del entendimiento humano que las tribus africanas o las islas de Oceanía?”. Los americanos están capacitados para aportar sus experiencias en los diversos campos de la ciencia; tanto en las naturales, como en las políticas, literarias y morales, siempre y cuando partan de la experiencia de la realidad que les es asequible, la americana. “Yo pudiera extender mucho más estas consideraciones —dice Bello—, y darles nuevas fuerzas aplicándolas a la política, al hombre moral, a la poesía y a todo género de composición literaria: porque, o es falso que la literatura es el reflejo de la vida de un pueblo, o es preciso admitir que cada pueblo de los que no están sumidos en la barbarie es llamado a reflejarse en una literatura *propia* y a estampar en ella sus formas” (“Discurso en el aniversario de la Universidad”).

En otro trabajo, publicado el mismo año, Andrés Bello insistía en el mismo tema al hablar de la *Autonomía cultural de América*. Es una especie de fatalidad —decía— que unas culturas subyuguen a otras. “Nosotros somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien —al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces— debiéramos

imitar en la independencia del pensamiento [...] ¡jóvenes chilenos! Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas [...] Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Ésa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa" (Bello 1943: 34-35). De Europa tenemos que aprender su capacidad para estudiar su propia realidad.

"Nuestra civilización —concluye— será también juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea, aun en la que ésta no tiene de aplicable, ¿cuál será el juicio que formará de nosotros un Michelet, un Guizot? Dirán: la América no ha sacudido aún sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; no respira en sus obras un pensamiento propio, nada original, nada característico: remeda las formas de nuestra filosofía, y no se apropia su espíritu. Su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene" (35). Fiel a este espíritu, Bello ha defendido la realidad básica de Hispanoamérica, que inútilmente han tratado de negar sus reformadores: España.

EN TORNO A UNA FILOSOFÍA AMERICANA

Juan Bautista Alberdi, continuando la línea de los pensadores antes citados, habla, en un curso ya clásico, de una filosofía americana. "No hay, pues —dice—, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano" (Alberdi 1842: 302). De aquí que se pueda hablar de una filosofía oriental, griega, romana, alemana, francesa, inglesa, "como es necesario que exista una filosofía americana" (302).

Partiendo de este punto de vista, Alberdi saca consecuencias prácticas. Todas las filosofías tienen algo de verdad y algo de falsedad. Entonces es menester recurrir a aquellas filosofías que tengan una utilidad para enfrentarnos a nuestra realidad, a la realidad americana. "La regla de nuestro siglo —dice— es no hacerse matar por sistema alguno: en filosofía, la tolerancia es la ley de nuestro tiempo" (303). En el deber de ser incompletos, a fin de ser útiles, nosotros nos ocuparemos sólo de la filosofía del siglo XIX; y de esta filosofía misma excluirémos todo aquello que sea menos contemporáneo y menos aplicable a las necesidades sociales de nuestros países, cuyos medios de satisfacción deben suministrarnos la materia de nuestra filosofía. Así, habrá que acercarse a los grandes filósofos europeos del siglo XIX, como Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouffroy y otros. Pero, por lo que se refiere a la Europa del norte, Alemania y Escocia, es menester acercarse poco: "Nada menos propio que el espíritu y las formas del pensamiento del norte de Europa, para iniciar en los problemas de la filosofía a las inteligencias tiernas de la América del Sur" (303). A donde los americanos deben pedir luces es a Francia, perteneciente a la Europa meridional. "Nosotros, también meridionales de origen y de situación, pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente" (304). Además, en la filosofía francesa se encuentran asimiladas inteligentemente las consecuencias de la filosofía alemana y la escocesa.

Todo esto en vistas a la realidad americana. América habrá de ser el punto de partida en toda selección instrumental para resolver sus problemas desde el punto de vista filosófico. “Vamos a estudiar —dice— la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia” (306-307). Es menester investigar la razón de conducta y de progreso de todo esto en la realidad americana. Alberdi quiere una filosofía para los pueblos americanos, no para el universo. Una filosofía concreta, de nuestra realidad; no una filosofía abstracta, de lo universal. Toda filosofía —dice— ha “emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país” (302). Así habrá de emanar de América.

Un ejemplo de este modo de filosofar o entender la filosofía lo ofrece Norteamérica. “La abstracción pura —dice—, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico para conseguir un desenvolvimiento político y social. Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos, y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos” (307). De ahí deduce Alberdi la única conclusión posible: es menester hacer una filosofía de nuestras necesidades. Y estas necesidades, los problemas que plantean son los referentes a la libertad y los derechos sociales en el orden social y político. “De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus proceder, republicana en su espíritu y destino. Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos” (308).

La filosofía —de acuerdo con Alberdi— es por un lado universal y por el otro particular. En sus elementos fundamentales interesa a la humanidad, es universal; pero en sus aplicaciones interesa a los pueblos, es nacional y temporal. Es en este aspecto local, particular, que debe interesar especialmente a todos los pueblos. Les debe interesar conocer la razón de su ser, su progreso y su felicidad. “Y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano” (308) por lo que se interesa por la universalidad de las soluciones filosóficas. “Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad” (308). La filosofía es universal por lo que se refiere a la naturaleza de sus objetos, proceder, medios y fines. En todas partes, cuando se hace filosofía, se observa, concibe, razona, induce, concluye. Desde este punto de vista sólo puede haber una filosofía. Pero no la hay desde el punto de vista de lo que es observado, concebido, razonado, inducido o sobre lo cual se concluye. Esto es, la realidad. Ésta es algo local. Sus problemas no son ya los problemas de cualquier lugar, razón por la cual tampoco lo son sus soluciones. “La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta las formas de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación proporciona la serie de

soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales" (309).

Ahora bien, de acuerdo con estas ideas, ¿cuál deberá ser esta filosofía propia de América? ¿Cuál es la filosofía que conviene estudiar a la juventud americana? "Una filosofía —contesta Alberdi— que por la forma de su enseñanza, breve y corta, no le quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirve sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo del continente que habitamos" (309). En otras palabras, una filosofía de nuestro tiempo y espacio, una filosofía americana.

Estos hombres, llenos de urgencias, con multitud de problemas a resolver, no podían aceptar sino una filosofía práctica, una filosofía que atacase los problemas que la realidad les planteaba. El relativismo histórico se hacía claramente patente como una natural consecuencia de su afán de independencia mental. Dicho relativismo les habrá de llevar, en forma casi natural, a la aceptación del positivismo.

Notas

[1] Véase mi libro *Positivismo en México*.

VIII

APRENDIZAJE EN CABEZA AJENA

EL PROCESO CUBANO DE INDEPENDENCIA

Al margen, obligada por las circunstancias históricas, Cuba observaba al resto de la América hispana que a partir de su independencia se desangra y lucha por arrancarse tutela y herencia españolas. Cuba será la última de las colonias de España en América que alcance su independencia, en 1898. Mientras tanto, seguirá atenta a las experiencias de sus hermanas en Hispanoamérica tratando algunas veces de imitarlas o esperando otras pronta ayuda de ellas.

La actitud de expectativa cubana se ha de reflejar hondamente en la obra de sus antepasados. Desde la isla observan y aprenden. Obligados a esperar, empiezan en Cuba a tratar de realizar lo que en el resto de Hispanoamérica se había iniciado en segundo lugar: la emancipación mental. Se aspira a la independencia política pero preparada previamente por la mental. Se va superando y educando a los cubanos para la libertad. La educación precede a las armas, el maestro al guerrero. José Agustín Caballero (1765-1835), Félix Varela (1788-1853), José Antonio Saco (1797-1879), José de la Luz y Caballero (1800-1862) y Enrique José Varona (1849-1933) anhelan y luchan por las libertades de la isla, preparando a los cubanos mentalmente para su logro. José Martí viene a ser la síntesis de estos anhelos.

Los pensadores cubanos saben, o han aprendido, lo insuficiente que es la pura emancipación política. Ésta, si ha de ser realmente valiosa, no ha de verse sino en función de una emancipación más plena, la mental. Los cubanos se saben hijos de España, pero también se saben cubanos, esto es, hijos de una tierra y otras circunstancias distintas a las españolas. En un principio no intentan romper con España; lo único que exigen es que se les reconozca estas diferencias. El padre José Agustín Caballero presenta en 1810 ante las famosas Cortes de Cádiz un proyecto en nombre de Cuba en el cual decía: "Los que claman por reformas no aspiran a constituir el Estado en su total organización jurídica independiente, sino sólo a que España reconozca la personalidad de la colonia. Creen que habrá una convivencia más tranquila y próspera si la metrópoli descentraliza su *status gubernamental*" (Vitier 1938). En lo político, lo que pedía era un Consejo Provisional de la República que habría de colaborar con el gobernador general de la isla.

La personalidad de la colonia, la personalidad de Cuba, esto es lo que interesa a los cubanos sea reconocido. El padre Varela hacía, en 1822, solicitud semejante a la metrópoli. Pedía la independencia de la isla por lo que se refería a problemas que sólo a ella atañían y la más amplia colaboración en los problemas que se referían a la comunidad de los pueblos hispanos, tal como se hacía en el Imperio Británico. Esto tiene que ser así, decía, dada "la profunda diferencia de las posiciones de ultramar respecto a España en cuanto al clima, población, estado económico, relaciones, costumbres, ideas" (Vitier 1938). Ciertamente es que España daba ciertas leyes hechas especialmente para las colonias. Pero éstas, decía Varela, "desgraciadamente se humedecen, debilitan y aun se borran, atravesando el inmenso océano, y

a ellas se sustituye la voluntad del hombre, tanto más terrible cuanto más se complace en los primeros ensayos de poder arbitrario, o de una antigua y consolidada impunidad" (Vitier 1938).

INDEPENDENCIA Y HERENCIA

José Antonio Saco quiere, como los demás pensadores cubanos, la independencia de Cuba. Pero sabe que esta independencia no ha de lograrse por el puro camino de la violencia. La obra de ésta será inútil si antes no se ha transformado la herencia que como colonia ha tocado a la isla. Saco es opuesto al régimen existente, se enfrenta a él, trata de reformarlo; pero también es opuesto a la revolución. Existía otro camino, la anexión a los Estados Unidos. Saco también la rechaza porque el pueblo no estaba tampoco preparado para ello. Dada su herencia, la anexión no podría significar otra cosa que un cambio de amo. Saco teme a la raza, a la herencia recibida de España. Un pueblo sometido, sin práctica alguna de las libertades, sería fácil presa de otro pueblo. A esto se sumaba la escasa población blanca de Cuba. "¡Ah! —decía en una carta—, si Cuba tuviese hoy dos o más millones de blancos, ¡con cuánto gusto no la vería yo que pasara a los brazos de nuestros vecinos! Entonces, por grande que fuese la inmigración de los norteamericanos, nosotros nos los absorberíamos a ellos y, creciendo y prosperando con asombro de los pueblos, Cuba sería siempre cubana" (Vitier 1938). Pero no es así; una raza esclavizada predominaba en Cuba, la cual no podría esperar otra cosa que ser esclavizada nuevamente por el pueblo al cual se anexara. Nunca sería Cuba un país con los mismos derechos de los Estados que forman la Unión en Norteamérica; tan sólo llegaría a ser una colonia de ésta. Teme, al igual que otro político cubano, que hijos esclavos de españoles libres no puedan ser más que esclavos.

Saco, a semejanza de todos los grandes pensadores hispanoamericanos de esta época, sabe de los defectos heredados de la autocrática metrópoli. Defectos debidos a una mala educación política y económica. Ésta es una de las razones por las cuales combate el sistema de diputados a Cortes. Este sistema no sólo es insuficiente por el desconocimiento que de la realidad americana tengan los diputados peninsulares, el número insignificante de los diputados de las Antillas y la distancia entre éstas y la metrópoli; además, "por doloroso que sea —decía—, fuerza es decir la verdad. Creo firmemente que entre los diputados ultramarinos, ora residan en la península, ora vengan de las Antillas, habrá algunos que jamás harán traición a los intereses del país que los honra con su confianza; pero flaca nuestra naturaleza, y más flaca todavía por la detestable educación política que hemos recibido en Cuba y Puerto Rico, creo también que habrá otros que, olvidándose de sus deberes, convertirán la diputación en escabel de sus personales pretensiones" (Saco 1974). Esta educación es la de la corrupción o seducción en política. "Bien podrá replicarse —agregaba— que lo mismo acontecería con las personas nombradas para la legislatura cubana o portorriqueña; pero enorme es la diferencia entre venir de diputado a España y serlo para la legislatura de aquellas islas [...] Un ministro tiene infinitamente más medios de seducción o de corrupción que un jefe superior de aquellas islas" (Saco 1974).

En el campo de la economía, es también un mal heredado de la metrópoli y de la organización social que ha dado a las Antillas el que imposibilita a los antillanos lograr el progreso industrial

que caracteriza a los nuevos grandes pueblos. “Por un trastorno funesto de las ideas sociales — dice Saco—, generalmente se consideraron entre nosotros como ocupaciones *degradantes* las que son el apoyo más firme de los estados” (Saco 1974). Esto dio origen a que los jóvenes huyesen de ellas para alcanzar sólo las consideradas como *honrosas*. “Como viles se condenaron en Cuba los oficios de zapateros, sastres, carpinteros, herreros, albañiles, y todos los demás que son altamente apreciados en los pueblos más cultos de la tierra; y tan lamentable fue el extravío de la opinión que esta mancha fatal se extendió a casi todas nuestras profesiones”. Dichas profesiones, consideradas como degradantes, fueron abandonadas a la gente de color, a la raza esclava negra: “destinada tan sólo al trabajo mecánico, exclusivamente se le encomendaron todos los oficios, como propios de su condición, y el amo que se acostumbró desde el principio a tratar con desprecio al esclavo, muy pronto empezó a mirar del mismo modo sus ocupaciones. En tan deplorable situación, ya no era de esperar que ningún blanco cubano se dedicase a las artes, pues con el solo hecho de abrazarlas parece que renuncia a los fueros de su clase” (Saco 1974). Fue en esta forma como la carrera de las artes, la industria, se abandonó en manos de los negros, mientras los blancos se dedicaban a carreras literarias o a alguna de otro tipo consideradas como honoríficas. “Levantada esta barrera, cada una de las dos razas se vio obligada a girar en un círculo reducido, pues que ni los blancos podían romperla, porque una preocupación popular se lo vedaba, ni tampoco los negros y mulatos, porque las leyes y costumbres se lo prohibían” (Saco 1974).

Dadas estas condiciones resultaban inútiles los esfuerzos legislativos de la metrópoli para estimular la industrialización de sus colonias. El mal estaba ya en los hábitos y costumbres de éstas; las leyes nada podrían hacer en ese respecto, sólo una nueva educación. “Cuando la ley entra en lucha abierta con las ideas de honor o de infamia que se han formado los pueblos y no las combate con otras armas que las de su autoridad, aquéllas, por desgracia, siempre quedan triunfantes. La ley, en tales casos, debe proceder con cautela, debe caminar a su fin por sendas tortuosas y, valiéndose de medios indirectos, ir minando la opinión, hasta que llegue el día en que pueda descargar un golpe decisivo” (Saco 1974).

¿Cuál debe ser el camino a seguir? El de “la revolución de las ideas”, la educación. “Los padres de familia deben ser los principales encargados de ella, pues las lecciones que dan a sus hijos en la niñez son casi siempre la norma de la conducta de éstos. Ciertamente es que hay padres de familia que fomentan preocupaciones orgullosas en el corazón de sus hijos; pero también lo es que hay otros que les inspiran buenas ideas: y si no llegan a practicarlas es porque no encuentran una mano generosa que les dé el apoyo necesario” (Saco 1974). Cuando estos padres vean la utilidad de convertir un hijo holgazán en un hombre laborioso, entonces serán los más interesados en tal reforma. Así podrán, para su bien, convertirse en una masa impenetrable que los cubrirá de los tiros de la insolencia.

No se trata, agrega Saco, de hacer que los ricos se conviertan en artesanos; sino tan sólo de que no rebajen a éstos y los insulten con su necio orgullo. Lo que se quiere es que “no corrompan el corazón de sus hijos, infundiéndoles sentimientos bárbaros y antipatrióticos, sentimientos que algún día deberán serles muy funestos; porque el hombre rico nutrido desde la infancia con estas ideas orgullosas, si llega a caer en pobreza, como ocurre con frecuencia, está condenado a vivir en la desgracia, pues mira como infames muchas ocupaciones con que pudiera ganar el pan” (Saco 1974). Los males de esta falsa educación se hacen sentir en la

metrópoli y en América. Saco pide a los cubanos aprendan en cabeza ajena. “Hoy, hoy mismo —dice—, ¡cuán tristes ejemplos no presentan a nuestros ojos las revoluciones de España y América!” (Saco 1974).

Los cubanos quieren su independencia, pero sin precipitaciones. Las Antillas no están aún aptas para alcanzar la independencia en su más pleno sentido. Antes tienen que reeducarse; la primera lucha ha de realizarse en el campo de la educación. A este campo enfocan todos sus esfuerzos. Mientras tanto, por lo que se refiere al campo de lo político sólo piden a la metrópoli un mayor respeto por sus problemas y circunstancias. Piden una organización política que, sin romper los lazos con la metrópoli y su colaboración con ella, permita atender en forma particular a los problemas propios de las Antillas. Saco se opone a la *asimilación* entre España y las Antillas, ya que ésta es incompatible con las *leyes especiales* de que se habla para las colonias. Lo que pide Saco es lo que llama la *semejanza*, a la manera como la entienden Inglaterra y sus colonias. “Enemigos de la *asimilación* —dice— entre las Antillas y España, partidario decidido soy de la *semejanza*, porque con ésta se remueven de un golpe todos los obstáculos de aquélla, y se consiguen todos los beneficios de la libertad en su más amplia latitud, pudiendo establecerse todas las diferencias que exigen las circunstancias especiales de las Antillas. No hay en el mundo colonias tan bien gobernadas como las inglesas y, sin embargo, ningún hombre entendido cometerá el absurdo de decir que están asimiladas a su metrópoli; pues en rigor entre ésta y aquéllas no hay más que una semejanza de instituciones” (Vitier 1938). No hay, por lo tanto, prisa en la formación de un estado independiente. Antes que nada se quiere evolucionar al pueblo, cambiar sus hábitos y costumbres. No se quería marchar por el camino que había seguido el resto de Hispanoamérica; no se quería el camino de la revolución, de la violencia. Las circunstancias no habían permitido a los cubanos seguir tal camino; pero estas mismas circunstancias les permiten aprender en las experiencias de otros pueblos hermanos. En una carta decía José Antonio Saco: “Éste, amigo mío, no es por cierto el camino de la popularidad, y, aunque ella es muy grata al corazón, hay casos, como usted sabe, en que para ser buen ciudadano es forzoso sacrificarla en aras de la patria” (Vitier 1938). La independencia lograda por el camino de la violencia se considera entonces como contraria y perjudicial a “los verdaderos intereses de Cuba”. Pero, “aunque no pueda ser hoy independiente, sí lo podrá ser dentro de veinte, treinta o cuarenta años” (Vitier 1938).

EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

José de la Luz y Caballero se encargará de preparar a los cubanos para el logro de su independencia. La educación será el instrumento. Él tampoco es partidario de la violencia; quiere una Cuba que alcance su libertad por el camino del progreso. “No soñó nunca —dice uno de sus discípulos—, 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, sin embargo” (Sanguily 1890: 16). Mediante su enseñanza “regó por todas partes gérmenes sublimes y fecundos de moralidad y de grandeza viril que habrían de desenvolverse en las almas y traer lógicamente un desacuerdo profundo entre la realidad y los principios y, luego, una aspiración a la armonía” (16).

¿Cuál fue la base de esta educación? La base lo fue la libertad de pensamiento en oposición a todo dogmatismo ideológico. Si se logra que los cubanos aprendan a pensar libremente también se logrará que aprendan a ser libres en el camino de lo político. De la independencia de pensamiento habría de derivarse la independencia política. Luz y Caballero enseñó a los cubanos a rechazar todo dogmatismo ideológico. Si se logra que los cubanos aprendan a pensar libremente también se logrará que aprendan a ser libres en el camino de lo político. De la independencia de pensamiento habría de derivarse la independencia política. Luz y Caballero enseñó a los cubanos a rechazar todo dogmatismo, y con esto les enseñó a desear la libertad política de su patria. Educaba hombres para la libertad, que habrían de reclamar plenamente en un futuro muy próximo. Uno de sus biógrafos y amigos dice de él: “Se ha sostenido con estupor de cuantos conocimos íntimamente al señor Luz, que éste educaba a sus alumnos en el odio a España, y que a él se debe la revolución actual de la isla de Cuba. Pero no hay tal — agrega—; el lema del maestro era: ‘Ni guerra ni conspiración de ningún género’. Él quería el progreso, y progreso en el más alto grado posible; pero quería que se consiguiese como se consigue en Inglaterra, sin sacudidas, sin violencias, sin trastorno, sin efusión de sangre?” (Rodríguez 1874).

Un español, don Marcelino Menéndez y Pelayo, se refiere a él como un enemigo de España, como un separatista y agitador. Dice de él: “Don José de la Luz y Caballero, hábil director de colegios, gran propagandista del filosofismo y separatismo entre la juventud de la grande Antilla, que le venera como a un *Confucio*”. Y a continuación: “Educó a los pechos de su doctrina una generación entera contra España, creó en el Colegio del Salvador un plantel de futuros *laborantes* y de campeones de la manigua” (Menéndez y Pelayo 1911). En efecto, de sus aulas habrían de salir los directores de la revolución cubana de independencia; pero sin que él les hubiese hablado nunca de guerra o violencia. Ésta tuvo que llegar cuando los cubanos, anhelosos de sus libertades, se dieron cuenta de que no había otro camino, cuando vieron que era imposible una revolución semejante a la de las colonias inglesas. Frente a España, pese a todas las experiencias aprendidas en las repúblicas hispanoamericanas que alcanzaron con anterioridad su independencia, no cabía otro camino que el que éstas habían tomado en su oportunidad.

Luz y Caballero quiso, antes que nada, independizar a los cubanos de los malos hábitos que le había impuesto la metrópoli. Por esto proponía “abrir nuevas carreras a la juventud de nuestra patria condenada a consagrarse exclusivamente al foro, a la medicina, o a la holganza; difundir los conocimientos químicos para perfeccionar la elaboración de nuestros frutos y aprovechar nuestras ventajas naturales; facilitar la adquisición de luces para toda empresa que descansa en las nociones de las ciencias físicas y matemáticas y contribuir al adelanto de las artes liberales y mecánicas” (Luz y Caballero 1838). La educación de la juventud cubana debía ser enfocada hacia la realidad propia de Cuba. “¿Cómo puedo yo saber lo que es *deber* —decía el maestro cubano— si ignoro lo que piden los casos y las cosas? ¿No es esta *exigencia* de las *circunstancias* en lo que se cifra *el orden y concierto* del mundo moral? ¡Qué! ¿Por ventura la humana naturaleza no tiene leyes como toda naturaleza? Luego la ley del *deber*, lejos de oponerse al principio de la mayor utilidad, encuentra en éste su más firme apoyo. La una es el *precepto*, el otro es la *teoría*” (Sanguily 1890: 59).

Primero la realidad, después las ideas. Antes del deber moral estaba la realidad, dentro de la cual había de ser válido este deber. Esta misma idea la sostenía también Luz y Caballero en otro lugar al sostener que el estudio de la física debía preceder al estudio de la lógica. “Empezar por la Física —decía— 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 ellas asaltan sus sentidos: así forzosamente ha de ser *naturalista* antes que ideólogo; primero ha de comenzar por lo de fuera que por lo de dentro: mejor dicho, no puede conocer su interior sino precisamente en virtud del conocimiento exterior” (Luz y Caballero 1878-1883). Partir de la naturaleza a la ideología es partir del mundo conocido al desconocido, de la realidad que nos es dada a la realidad que tenemos que alcanzar. Ésta es la razón, dice el maestro cubano, por la cual el método de las ciencias naturales ha sido llevado a las ciencias morales. “Han tratado —los ideólogos y psicólogos— aquéllas en ciencias de observación y, si es posible, de experiencia”. La lógica debería también tener esta base, la realidad. “¿Quién podrá negar la importancia de la lógica —decía— o mejor dicho de los estudios filosóficos? Pero no una lógica de puras reglas tomadas a crédito o sobre las palabras de un maestro, sino una lógica que se funde en el espíritu de observación. Primero es observar que deducir; primero es recibir impresiones que reflejarlas; primero es andar que explicar la marcha” (Luz y Caballero 1878-1883).

Tales ideas tenían que reflejarse en los discípulos de Luz y Caballero en un sentido positivo para la realidad cubana y negativo contra toda ideología o poder político ajeno a ella. Quien pedía a los jóvenes que sacudiesen todo yugo o autoridad ideológica estaba también pidiendo que se sacudiesen de toda clase de yugos o autoridades ajenas a su realidad, incluso los políticos. “Es necesario —decía— tener ya la razón sumamente fortificada para poder sacudir el yugo de la autoridad en cualquier forma que se presente. ¿Y qué forma más terrible para el endeble entendimiento de los discípulos que las palabras del maestro? A los maestros se debe respeto; pero no fe [...] Mi ánimo ha sido a un tiempo demoler la autoridad, y poner coto a la presunción” (Luz y Caballero 1878-1883). Demoler la autoridad, sacudir el yugo de la autoridad en cualquier forma que se presente: he aquí la fórmula de Luz y Caballero en su educación para la libertad de los cubanos. De la independencia mental se habría de pasar fácilmente a la independencia política.

La realidad cubana habría de ser la piedra de toque de cualquier filosofía o ideología que se quisiese arraigar en Cuba. Ésta era una realidad con derechos y destino propios; cualquier filosofía o ideología que contradijese o estorbese en alguna forma estos derechos y este destino debería ser desechada. Primero la realidad, luego las ideologías. Luz y Caballero sería fiel a esta máxima. No enseñaría a los jóvenes cubanos nada que fuese contrario a lo que su realidad necesitaba. Durante su estancia en Alemania conoce la filosofía idealista de Schelling, Fichte, Kant y Hegel; pero, a pesar de conocerlos, nunca habla de ellos a sus jóvenes discípulos. “Nadie mejor que yo —decía el maestro— podía a mansalva haber recogido mies abundante de Alemania, y aún haberme dado importancia con introducir en el país el idealismo de esa nación a quien idolatro; pero he considerado en conciencia [...] que podía más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo” (Piñeyro 1903: 188). Sobre cualquier vanidad o diletantismo estaba la realidad cubana. Luz y Caballero no podía aceptar ninguna filosofía que en alguna forma justificase una autoridad ajena a la realidad de su patria, ningún conformismo con formas

ajenas a ella. No podía pensar con Hegel: “Si la realidad no se adapta a las ideas, peor para la realidad”; todo lo contrario, peor para las ideas si éstas no se adaptaban a la realidad.

BATALLA POR LA INDEPENDENCIA MENTAL

El año de 1839 se empezó a sentir en Cuba la influencia del filósofo ecléctico Victor Cousin. Dicha influencia iba generalizándose cada vez más al ganar muchos adeptos entre los jóvenes cubanos. Luz y Caballero valoró inmediatamente los alcances y consecuencias que tal filosofía podría tener en la formación de las nuevas generaciones cubanas. Pronto se dio cuenta de las consecuencias negativas de dicha filosofía por lo que se refiere a ese ideal que le era tan grato: la independencia mental y con ella una no muy lejana independencia política de la patria. Dicha filosofía presentaba a la historia como el gobierno visible de Dios; de donde resultaba que todo estaba donde debería estar, que todo estaba bien puesto. Una realidad histórica era así porque así debería ser y no de otra manera. Cuba, gobernada despóticamente por los capitanes generales, viviendo de la esclavitud y de la trata de negros; con una población blanca gobernada con sable y una población negra con el látigo, era el mejor de los regímenes, una expresión del gobierno divino, y, por ende, bueno. Todos los hechos históricos, lo mismo los buenos que los malos, podían ser justificados. Por lo que se refiere a Cuba lo justificable era puramente lo negativo, los males por ello sufridos. Luz y Caballero reacciona diciendo: “Las consecuencias prácticas que semejante sistema filosófico había de producir tendrían que ser necesariamente perniciosas para el progreso político del mundo, y muy especialmente de la isla de Cuba, donde por la existencia de la esclavitud y sus instituciones políticas tan excesivamente ultraconservadoras y reaccionarias, la acción enervante del eclecticismo, como sistema, había de ser sentido con más fuerza” (Luz y Caballero 1948).

Luz y Caballero no titubea; al mal hay que atacarlo en su raíz, y públicamente da batalla al eclecticismo de Cousin. No se trata de hacer exhibición alguna, no se trata de simples aclarados para hacer gala de erudición. “Mal podría yo haber emprendido —dice— [...] tarea de simples aclarados; están las obras de este célebre psicologista plagadas de errores y contradicciones [...] Otro ha sido el motivo de haber dado esta forma a la impugnación: un sentimiento de patriotismo es el que ha presidido la empresa” (Luz y Caballero 1948). Se lucha por patriotismo en defensa de la realidad cubana y sus derechos. Es la lucha ideológica necesaria y previa a la lucha armada que pronto habrá de llegar. Luz y Caballero lucha contra un absolutismo ideológico como más tarde sus discípulos habrán de luchar contra un absolutismo político. Lucha por la libertad mental con el mismo patriotismo que más tarde se habrá de luchar por la libertad política de Cuba. Ni orgullo ni menosprecio guían al maestro cubano, sino el afán de verdad, de la verdad que a Cuba debe importar. “Ni expresión de orgullo respecto de mis pobres fuerzas, ni [...] menosprecio respecto de Mr. Cousin. Aquí no hay más que la ingenua manifestación de un alma candorosa que no sabe ni quiere disfrazar la verdad, aun cuando sea para su daño” (Luz y Caballero 1948). Hacer la impugnación es desde luego lo más fácil, pero no se trata simplemente de impugnar, sino de algo más importante, de demostrar a los deslumbrados por la doctrina, a los que no han visto las fallas y perjuicios de la misma, los males que puede ocasionar. “Todo sentimiento —dice— cede en mí a la necesidad de nuestro suelo” (Luz y Caballero 1948).

Luz y Caballero quiere enseñar a la juventud de su tiempo a luchar y desbaratar los sofismas que puedan desorientarla. “Vista la ineficacia de señalar reglas generales para descubrir el sofisma, se ha querido enseñar prácticamente a la juventud el modo de conocerlos y de desbaratarlos por sí misma; de forma que, amaestrada en el procedimiento con la muestra que aquí se les da, perdiendo el miedo a ciertas refutaciones, les aplique semejante escrutinio, y se convenza por sí sola de cuán fácil es descubrir y pulverizar el paralogismo, por más encapotado o seductor que se le presente” (Luz y Caballero 1948). Si la juventud cubana ha de tener una filosofía propia, una filosofía de su realidad, tendrá que empezar por enfrentarse con aquellas filosofías que, siendo ajenas a dicha realidad, pretenden dominarla. “Es mi ánimo —dice Luz y Caballero— que la juventud vaya sacudiendo de veras el yugo de la *autoridad* literaria, pues sin este paso previo no hay esperanzas de establecer y aclimatar una escuela verdaderamente filosófica en nuestro suelo idolatrado”. Esto es, una escuela filosófica que parta de la realidad cubana. “Tengan, por fin, todos entendido —agrega— que es más bien una pena que un placer en mí el escribir la impugnación de Mr. Cousin, cediendo en ello a una necesidad imperiosa que aqueja a la juventud de mi patria” (Luz y Caballero 1948).

Luz y Caballero no ve en la polémica un simple problema académico que debe ser dilucidado; detrás hay algo más; va en ello un problema político que necesariamente afectará a la idea de nación que se va formando en la isla. Luz y Caballero tiene conciencia plena de las raíces ideológicas del eclecticismo de Cousin: filosofía acomodaticia grata al gobierno de la restauración en Francia. El eclecticismo de Cousin —dice— no es sino “negocio de política con capa de filosofía, ¡nada más!” a una filosofía acomodaticia que fácilmente justificaría una realidad negativa que la destruye y defiende tales ideales. “Ya tiene la juventud —dice— su *Curso completo de sofistería*; pero tampoco le faltará, aunque no tan acabado, el suficiente de esgrima nacional, para descubrir y desbaratar las redes con que pretenden envolverla los que en son de amistad resultan ser los mayores enemigos de sus almas”. Por esta razón, “muy de intento, y con una idea esencialmente patriótica, he adoptado formas severas [...] y es la de desacreditar de todos puntos esas perniciosas doctrinas para con nuestra apreciable juventud” (Luz y Caballero 1948).

Resumiendo la polémica de Luz y Caballero contra el eclecticismo de Cousin, representado en Cuba por Manuel González del Valle y José Zacarías González del Valle, se puede decir que es la defensa del realismo, en el sentido que ya se indicó, contra el idealismo que trata de sobreponerse a dicha realidad. Los partidarios de Cousin acusan a Luz y Caballero de materialista; de aquí que en uno de los pasajes de la polémica diga: “Yo estoy esperando que me demuestren que de la proposición de Locke ‘todos nuestros conocimientos son derivados de la experiencia’, de este inocentísimo principio, se deduce forzosamente el *materialismo*”. Pero, aunque así fuese, si ésa es la realidad, la verdadera realidad, es menester que la realidad se imponga. “Diré más —agrega—, si de ahí se deriva indefectiblemente el materialismo, todos los hombres tienen que ser forzosamente materialistas, porque ésa es una verdad tan demostrada, que se hace necesario rendirse a la evidencia”. No importa que las consecuencias resulten poco gratas a ciertos proyectos; lo importante es siempre la verdad. “Se puede decir, pero eso es una verdad perjudicial, se puede abusar con ella”. Con esto no se hace otra cosa que perjudicar a la moral y la religión, agrega Luz y Caballero, ya que se infunde cobardemente el pavor ante una realidad con la cual hay que contar. “Si uno de los dos principios tenido por

verdad resulta no ser sino verdad aparente, que caiga ante la verdad verdadera [...]”. La piedra de toque tendrá que ser siempre la realidad; no hay otra solución para el maestro cubano.

La religión misma no puede escapar a esta realidad; sus límites los impone ella. Independientemente de lo que sea en realidad Dios, su idea está limitada por la realidad dentro de la cual se encuentra el hombre. “La idea de Dios —dice— la saca el hombre del mundo; de forma que si el hombre no sintiera lo limitado, no podría elevarse a lo ilimitado; por eso no hay rigurosamente *absoluto* para la concepción humana. El hombre lee a Dios en el mismo mundo, aunque Dios sea diferente del mundo; porque en el mundo ve el plan, el orden, el concierto [...] luego por medio de la observación llega a Dios”. De aquí que los hombres tengan diferentes ideas sobre Dios, según sus puntos de partida en la realidad. “Ejemplo: el politeísmo y el monoteísmo, la idolatría en sus variedades, y la verdadera religión: conforme son nuestros conocimientos de la naturaleza, así es nuestra idea de Dios, sujeta siempre a la naturaleza” (Luz y Caballero 1948).

La realidad siempre está en primer plano; pero el eclecticismo de Cousin viene a trastornar este orden tratando de sobreponer a ella las ideas, que en el fondo no son sino palabrería hueca y sin sentido. Con el eclecticismo de Cousin, dice Luz y Caballero, resucitan “las tendencias perjudiciales del escolasticismo [...] vuelven las *palabras* a ocupar el solio de las ciencias, reservado únicamente para las cosas”. En vez de progresar se retrocede; la juventud cubana vuelve a caer en los achaques de los cuales otros maestros ya la habían libertado. “Celebran algunos hombres de pro esa enredadera y esa hojarasca, y ved aquí cómo con el consejo y el ejemplo se acredita esa táctica para la juventud y volvemos a los achaques, de los que con tanto trabajo y fatiga nos habíamos curado” (Luz y Caballero 1948).

Por razones patrióticas había entrado Luz y Caballero en la polémica. Bien veía el maestro cubano el peligro que corría la obra de sus antecesores, Caballero, Varela, Saco, si el cubano apartaba sus ojos de la realidad. En el mundo puro de las ideas nada tenía que hacer Cuba; mundo ajeno a la realidad en el que no hay pasado ni futuro. Cuba detendría su marcha, dejaría de tener futuro alguno y, con él, la libertad tan anhelada. “Quedarse en los primeros efectos, sin subir a las causas —decía—, o comparar con otros efectos posteriores, anteriores o acompañantes, es quedarse de su *proprio motu* estancados, es ir contra la ley invariable de su humana progresión, es protestar contra el adelanto mismo, es renegar de lo pasado y cerrar las puertas del *futuro*”. Es menester conocer la realidad para enfrentarse a ella y transformarla; si Cuba ha de ser transformada tendrán los cubanos que conocerla como realidad. Luz y Caballero, sin decirlo directamente, puesto que ya lo ha hecho al exponer sus razones patrióticas, expresa la anterior idea con las siguientes palabras: “A la naturaleza es menester rodearla para vencerla: si nos empeñamos directamente, queriendo *adivinar* en vez de *observar*, se nos escapa completamente”. Luz y Caballero es también consciente del papel práctico del filósofo tanto en el campo natural como en el social: “Vencer las dificultades que ofrece la naturaleza y la sociedad —dice—, ésta es la primera ocupación del filósofo”. El filósofo debe ayudar al hombre a vencer sus dificultades y para ello debe enfrentarse a la realidad por difícil que ésta sea. No debe rehuirla en ninguna forma; debe, por el contrario, conocerla y atacarla, cuando sea necesario, con todos los medios a su alcance. “No teman esos timoratos filósofos —dice el maestro cubano— que la fisiología comparada, ni la frenología, ni ninguna forma verdadera que tomen los conocimientos pueda destruir los fundamentos de la humana

responsabilidad, cimentada en hechos tan ineluctables como nuestra propia existencia, cimentada, digo, en la misma sensibilidad y razón común a toda raza". Inútil sería una moral que no contase con esta realidad. "¿Qué eficacia —pregunta— pueden tener nuestros consejos [...] si nos contentamos con recomendar lo que engrandece al hombre, sin indicarle los medios de conseguirlo? Pues eso hacen los moralistas". He aquí, agrega, un poderoso motivo para destruir las doctrinas psicológicas que les sirven de punto de partida. Como ellos destrozan al hombre, en vez de completarle, tratan de eliminar el estudio de sus funciones corporales, o "se resisten a que se estudie la moral en sus relaciones con lo físico" (Luz y Caballero 1948).

No, definitivamente no se puede estar con la escuela de Cousin. No se puede estar con la doctrina de un "hombre tan esencialmente conciliador y acomodaticio como el jefe de la escuela ecléctica. Diferimos de todo punto de esta escuela [...]; ellos, encerrándose en la conciencia, no sólo desconocen la humanidad, sino que se ponen en el imposible consiguiente de no poder curar sus achaques, ni fomentar sus virtudes [...] nosotros, por el contrario, tratamos de salir afuera de nosotros mismos, de confrontarnos con el mundo y con nuestros semejantes con el intermedio de los sentidos". Se trata de dos puntos de vista irreconciliables: "La base de Mr. Cousin en la ciencia es admitirlo todo y combinarlo todo". Bien sabe Luz y Caballero lo que esta base podría significar para el cubano; por esto su propia divisa es "explicarlo todo, no admitir nada sin cuenta y razón" (Luz y Caballero 1948). Nada de conciliaciones, nada de situaciones acomodaticias.

Por patriotismo, por el bien de la patria, Luz y Caballero se ha enfrentado a la metafísica de Cousin. Es una batalla por la emancipación mental de la juventud que pronto habrá de dar la batalla por la emancipación política de la isla. Sin esta batalla la juventud hubiera corrido el peligro de convertirse en conciliadora y acomodaticia con una realidad que podía ser modificada si es atacada una vez que se la conoce. Luz y Caballero resume las razones de su polémica diciendo: "Pero vengamos a otro punto más ventajoso para la juventud, cuyo provecho es el único móvil de nuestra pluma. Quiero hablar de la táctica de los metafísicos, después de soltar sus adefesios para estorbar que los impugnen fácilmente; y es de suponer que siendo las materias de que tratan oscuras por su propia naturaleza, ni es posible darles mayor claridad, ni podrán estar nunca sino al alcance de unas pocas inteligencias privilegiadas. Así es que, la pobre juventud, parte de ella por modestia y respeto a los grandes hombres que de tal manera se explicaron, se conforma y resigna, atribuyendo la culpa a su falta de capacidad; y parte por pura vanidad y porque no les tengan en el número de los ineptos, se apresuran a entrar entre los escogidos. Otro daño incalculable que causan las ideas metafísicas a la juventud es inspirarles un desprecio reconcentrado contra toda investigación en el orden físico. Corrompen a un tiempo el entendimiento y el gusto de la juventud, alimentándolo con un pábulo estéril e improductivo, cuando hay tanto grano que escoger en el dilatado campo de las ciencias" (Luz y Caballero 1948).

Sobre la realidad, sobre la experiencia directa de esta realidad, debería apoyarse toda educación. Tanto Luz y Caballero como Varela, Saco y Caballero adivinaron, previeron las consecuencias de tal educación. Dueños de su realidad, los cubanos la reclamarían para sí; conscientes de ella, se rebelarían contra las injusticias experimentadas. Atendiéndola, aprenderían a dirigirla, a orientarla, a transformarla con todos los medios a su alcance, incluyendo las armas cuando ya

no quedase otro camino. Cuba, con más tiempo a su disposición, empezaba su emancipación de manera distinta a la forma como la habían iniciado otros países de Hispanoamérica.

IX

HACIA LA FILOSOFÍA DE UN NUEVO ORDEN

EL IDEAL PARA UNA NUEVA HISPANOAMÉRICA

¿Cuál era el ideal a realizar en esta lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica? Sarmiento lo ha resumido en estas pocas palabras: “Se trataba —dice— de ser gaucho o no serlo, de usar poncho o levita, de andar en carreta o en ferrocarril, de caminar descalzo o usar botines, de ir a la pulpería o a la escuela”. O en otras palabras, se trataba de ser un hombre con mentalidad colonial o un hombre de mentalidad moderna. El dilema era entre el pasado y el porvenir. Seguir como esclavo de viejos hábitos o entrar abiertamente en el progreso. Quedarse en un mundo ya muerto o ser semejantes a las grandes naciones que representaban el progreso occidental: Estados Unidos e Inglaterra.

Juan Bautista Alberdi reclamaba para la Argentina una educación que hiciese posible estas ideas de progreso. No más colegios de ciencias morales; lo que hacen falta son colegios de ciencias exactas. “No pretendo —decía— que la moral debe ser olvidada. Sé que sin ella la industria es imposible; pero los hechos prueban que se llega a la moral más presto por el camino de los hábitos laboriosos y productivos de esas naciones honestas que no por la instrucción abstracta” (Alberdi 1944: 62). Hispanoamérica no necesita ya de abogados o teólogos; de lo que necesita es de geólogos o naturalistas. “Su mejora se hará con caminos, con pozos artesianos, con inmigraciones, y no con periódicos agitadores o serviles, ni con sermones o leyendas” (62). Que el clero no intervenga ya en la educación de nuestros abogados, estadistas, negociantes, guerreros o marinos. “¿Podrá el clero —preguntaba— dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre de Sud América? ¿Sacará de sus manos esa fiebre de actividad y de empresa que lo haga ser el *yankee* hispanoamericano? El idioma inglés, como idioma de la libertad, de la industria y del orden, debe ser aún más obligatorio que el latín” (62-63). Porque, agregaba, “¿cómo recibir el ejemplo y la acción civilizadora de la raza anglosajona sin la posesión general de su lengua?” (63). Es menester multiplicar las escuelas de comercio y de industria. “Nuestra juventud debe ser educada en la vida industrial y para ello ser instruida en las artes y ciencias auxiliares de la industria. El tipo de nuestro hombre sudamericano debe ser el hombre formado para vencer al grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente” (63).

En el otro extremo de Hispanoamérica, en México, José María Luis Mora decía: “Desterremos más especialmente el error de que una forma de gobierno es un talismán a que va vinculada la prosperidad de los imperios. Sustituyamos esta falsa idea con la verdad de que se mejora la suerte de los hombres propagando la moral y la industria” (Mora 1941). La industria era también para el mexicano el ideal de un México independiente y colocado a la altura del progreso. Al igual que el argentino, consideraba que era necesario reformar la educación, preparando ciudadanos que se bastasen a sí mismos, que hiciesen con sus manos su propio bienestar. La *empleomanía* era una de las nefastas formas de herencia de España que estorbaba

aún la marcha del progreso. Pero ésta sería eliminada el día en que los mexicanos llegasen a conocer los frutos del esfuerzo personal, cuando los mexicanos aprendiesen a bastarse a sí mismos, dejando de ser esclavos de los *cuernos* que hacen del Estado un instrumento al servicio de sus limitados intereses. La educación debería, entonces, ser orientada hacia la formación de hombres amantes de esa única fuente de bienestar personal y de libertad: la industria. “No hay ciertamente cosa más opuesta a la laboriosidad del hombre —decía Mora— que el deseo o la ocupación de los puestos [públicos]; todos ellos se consideran y son efectivamente un medio de subsistir sin afanes y pasar, como vulgarmente se dice, una vida descansada. El empleado, aun el más cargado de ocupaciones, trabaja infinitamente menos que el artesano o el labrador más descansado” (26). Como su asignación es casi fija, “sin aumento ni disminución, carece del verdadero estímulo que impele al hombre a trabajar, a saber, el adelanto progresivo de su fortuna y el aumento de sus goces” (26). Son estos hombres, dice Mora, “no sólo enemigos del trabajo, sino también destructores de la industria” (27). Y en otra parte decía: “La libertad de comercio ha dado ocupación, dignidad y patriotismo a muchos que antes carecían de ello” (*ibid.*).

LA INDUSTRIA COMO BASE PARA UN NUEVO ORDEN SOCIAL

La riqueza obtenida de la industria será vista como el mejor instrumento para acabar con la anarquía que castigaba a los países hispanoamericanos. Por esta razón era menester orientar los esfuerzos del hispanoamericano hacia este campo. “El trabajo —decía Mora—, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos” (26). La anarquía, tanto como el despotismo, tenían su origen en la incapacidad del hispanoamericano para independizarse del Estado, para no ser ya más un burócrata atendido a las contingencias de éste. Son el trabajo, la industria y la riqueza los que, poniendo a los individuos “en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resisten al opresor y hacen ilusorios todos los conatos de seducción. El que está acostumbrado a vivir y sostenerse sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar sus miras torcidas, ni proyectos de desorganización ni tiranía” (26). Entonces el Estado será lo que es en todos los pueblos donde el progreso anima sus pasos: un fiel guardián de los intereses del individuo; el protector de los frutos alcanzados por estos medios lícitos de enriquecimiento. Tal es el orden que debe sustituir al despótico orden colonial y a la anarquía de los *cuernos* en lucha por el derecho a imponer este despotismo.

Por su lado, Alberdi ve en “la industria el único medio de encaminar la juventud al orden” (Alberdi 1944: 64). El orden que conduce al progreso se da en aquellos pueblos en los que la industria es la fuente de su riqueza. “Cuando la Inglaterra ha visto arder la Europa en la guerra civil —dice—, no ha entregado su juventud al misticismo para salvarse; ha levantado un templo a la industria y le ha rendido culto, lo que ha obligado a los demagogos a avergonzarse de su locura. La industria es el calmante por excelencia. Ella conduce por el bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad: ejemplos de ello la Inglaterra y los Estados Unidos” (64). De aquí, concluye: “La instrucción en América debe encaminar sus propósitos a la industria” (64).

En páginas anteriores habíamos visto cómo Alberdi, al comparar a Hispanoamérica con los países sajones, ha encontrado que éstos han hecho del egoísmo un instrumento al servicio de la grandeza de la nación. En la medida en que los individuos progresan alcanzando el máximo provecho de sus esfuerzos, el máximo confort, la nación va expresando el progreso y bienestar de sus ciudadanos. La industria es además, dice Alberdi, un gran medio de moralización. “Facilitando los medios de vivir, previene el delito, hijo las más [de las] veces de la miseria y del ocio. En vano llenaréis la inteligencia de la juventud de nociones abstractas sobre religión; si la dejáis ociosa y pobre, a menos que no la entreguéis a la mendicidad monacal, será arrastrada a la corrupción por el gusto de las comodidades que no puede obtener por su falta de medios” (64). Tal juventud será corrompida sin dejar por esto de ser al mismo tiempo fanática. Y aquí sigue nuevamente el ejemplo de los países sajones: “La Inglaterra y los Estados Unidos han llegado a la moralidad religiosa por la industria; y la España no ha podido llegar a la industria y a la libertad por la simple devoción. La España no ha pecado nunca por impía; pero no le ha bastado eso para escapar de la pobreza, de la corrupción y del despotismo” (64-65). La riqueza originada con el trabajo industrial viene a ser el mejor instrumento para el establecimiento de un nuevo orden moral y social.

Sin embargo, en Chile, José Victorino Lastarria, fiel al espíritu liberal que habrá de caracterizar al pensamiento chileno, no verá en la riqueza industrial una solución al problema de la emancipación mental de los pueblos hispanoamericanos. Sabe que esto no es suficiente. No cree que ésta basta para alcanzar un verdadero orden liberal ni una auténtica moralidad. No cree en el egoísmo como resorte del progreso de los pueblos. No basta la labor individual por el propio bienestar; es menester ayudar a los demás: ilustrarlos. “Teníamos que rechazar — dice— la perversa doctrina que hacía constituir el progreso material y el predominio de la riqueza como únicos elementos de orden político” (Lastarria 1885).

“Todos conciben —dice el pensador chileno— que necesitan promover sus intereses personales, acometer la empresa que los ha de engrandecer y que ha de dar a la nación el apoyo que en su concepto necesita, el de la *riqueza*: se improvisan soberbias asociaciones para ensanchar el comercio, para desentrañar los tesoros que esconde la naturaleza, en las venas de los Andes, sociedades filantrópicas para proteger la agricultura y anonadar los obstáculos que embarazan su marcha. Pero la riqueza, señores, nos dará poder y fuerza, mas no libertad individual; hará respetable a Chile y llevará su nombre al orbe entero, pero su gobierno estará bamboleándose, y se verá reducido a apoyarse por un lado en bayonetas, por el otro en montones de oro, y no será el padre de la gran familia social, sino su señor; sus siervos esperarán sólo una ocasión para sacudir la servidumbre, cuando si fueran sus hijos, las buscarían para amparar a su padre” (Lastarria 1944: 4-5). No es suficiente la riqueza y la industria. “Otro apoyo más requiere la democracia, el de la *ilustración*” (5).

Lastarria ve en el puro progreso material un peligro si éste no va acompañado de la educación del pueblo. El puro progreso material no dará necesariamente origen a pueblos liberales y demócratas como los sajones. Sin la ilustración sólo dará origen a una nueva forma de despotismo. El despotismo teocrático será sustituido por el despotismo plutocrático. A un coloniaje sucederá otro coloniaje: la cruz y la espada serán sustituidas por el oro y las bayonetas. Bien claro veía Lastarria en lo que se convertiría con el tiempo el puro progreso material de Hispanoamérica si no se atendía también a su educación. Desentenderse de la

ilustración del pueblo era lo que España había hecho con sus hijas en América. En la ignorancia había encontrado los mejores grilletes para mantenerlas sumisas. “La democracia, que es la libertad —dice Lastarria—, no es legítima, no es útil ni bienhechora sino cuando el pueblo ha llegado a su edad madura, y nosotros no somos todavía adultos. La fuerza que debiéramos haber empleado en llegar a esa madurez, que es la ilustración, estuvo sometida tres siglos a satisfacer la codicia de una metrópoli atrasada y más tarde ocupada en destrozando cadenas, y en constituir un gobierno independiente. A nosotros toca volver atrás para llenar el vacío que dejaron nuestros padres y hacer más consistente su obra, para no dejar enemigos para vencer, y seguir con planta firme la senda que nos traza el siglo [...] Hemos tenido la fortuna de recibir una mediana ilustración; pues bien, sirvamos al pueblo, alumbrémosle en su marcha social” (6).

LA FILOSOFÍA COMO BASE DEL ORDEN

Las dificultades para alcanzar el orden, la incapacidad de los individuos para entenderse entre sí tenía su raíz en una incontrolada imaginación. Ésta iba más allá de lo que la realidad podía ofrecer al individuo. La imaginación había predominado en Hispanoamérica en perjuicio de la realidad. La ciencia, pensaban los argentinos, se ha tornado en fantasía, y las fantasías políticas son pecados que pagan los pueblos y no los políticos. La fantasía había formado teorizantes incapaces de enfrentarse a una realidad dada. Fuera de ésta había ido bordando un tejido de engañosas ilusiones y, con ellas, otro de múltiples encantos. Los caudillos imaginaban mundos que a la postre resultaban irrealizables. Entonces el caudillo se veía obligado a frenar la imaginación que había provocado en los pueblos. La tiranía era siempre el resultado de la imaginación desbordada.

A la imaginación había que oponer un método filosófico que renunciase a ella: el método experimental. Este método tenía como fin sacar sus principios de la propia realidad encadenando a la imaginación que trataba de escapar de ella. La imaginación era la fuente de las ideas de los doctrinarios; el método experimental tendría que ser el de las ideas de los políticos realistas. Lo importante no serán ya las ideas de carácter universal, sino la realidad en donde tales ideas tienen que ser realizadas. Esteban Echeverría, en el *Dogma socialista*, decía: “Ser grande en política, no es estar a la altura de la civilización del mundo, sino a la altura de las necesidades del país” (“Dogma socialista”). En esta forma el prócer argentino se colocaba contra los doctrinarios que, sin más base que sus razonamientos, habían tratado de hacer a la Argentina algo de acuerdo con un conjunto de ideas *a priori*. Sólo partiendo de la realidad podría llegar a ser posible el ideal de un nuevo orden que tan anhelosos buscaban estos hombres.

La fantasía desbordada en cada individuo daba lugar a la anarquía y con ella a la tiranía. Cada individuo actuaba de acuerdo con los principios de su imaginación. Faltaba un fondo de verdades que diese base a la comprensión y, con ella, al orden. La nueva generación que siguió a la independencia se entregará a la tarea de construir o encontrar este fondo común de creencias. Esteban Echeverría decía al respecto: “Uno de los muchos obstáculos que hoy día se oponen y por largo tiempo se opondrán a la reorganización de nuestra sociedad, es la anarquía

que reina en todos los corazones e inteligencias; la falta de *creencias comunes* capaces de formar, robustecer e infundir irresistible prepotencia al espíritu público". Sólo encontrando este fondo de creencias comunes sería posible la paz que tanto anhelaban los países de Hispanoamérica. "Para salir de este caos —sigue diciendo Echeverría— necesitamos una luz que nos guíe, una creencia que nos anime, una religión que nos consuele, una base moral, un *criterio común* de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias y a la reorganización de la patria y de la sociedad". Habría que establecer un conjunto de principios que fuesen expresión de los intereses comunes de todos y cada uno de los individuos. "Queremos [...] —seguía diciendo— formular un sistema de *creencias comunes* y de principios luminosos que nos sirvan de guía en la carrera que emprendemos" ("Dogma socialista").

En busca, igualmente, de un fondo común de verdades que hiciese posible un nuevo orden, el mexicano José María Luis Mora pedía una educación que arrojase de las mentes las falsas quimeras, fuente de toda incomprensión y desorden. "Importa no sólo que se refrene a los facciosos —decía—, sino también que una sabia doctrina destierre de los espíritus proyectos quiméricos y falaces desvaríos, que arroje de las almas los turbulentos deseos que las hacen pasar con menosprecio cerca del bien para ir a seguir con ardor una imaginaria mejora". La quimera sólo puede formar parte de la libertad personal, pero nunca ha de ser elevada a doctrina social. El individuo como tal puede imaginar y desear lo que quiera, pero como ente social deberá buscar un fondo común de verdades, esto es, de elementos de comprensión social. Ésta es la misión del Estado, de la política.

El fondo común de verdades habría de ser formado por el camino de la persuasión. Nada de violencias. La violencia sólo engendra violencia. "Los efectos de la fuerza —decía Mora— son rápidos, pero pasajeros; los de la persuasión son lentos, pero seguros" ("Discurso sobre la necesidad e importancia de la observancia de las leyes"). La educación debía ser orientada hacia la formación de ese fondo común de verdades, convenciendo o dejándose convencer. Pero no podía existir mejor fondo que el que se obtuviese por el objetivo de la experiencia. En la quimera, la fantasía, el hombre es completamente libre y puede fácilmente entrar en desacuerdo con otros. Ante una realidad experimentada, la evidencia de ésta será indiscutible. La imaginación puede separar, en cambio, la experiencia, si ésta es legítima. El fondo común de verdades debería, así, estar apoyado en la experiencia. Es lo que se empieza a llamar ya el campo de lo positivo. A una educación apoyada en una filosofía puramente teórica opondrá Mora una educación práctica apoyada en la experiencia positiva.

"La teoría —dice Mora— se hace consistir en ciertos conocimientos capaces sólo de adornar el entendimiento y que se da por averiguado no son susceptibles de un resultado práctico [...]; la práctica se hace consistir en la manera de obrar establecida de años y siglos atrás en determinados casos y circunstancias; sin examinarla, no creerla susceptible de mejoras y adelantos". En esta educación, en "lugar de crear en los jóvenes el *espíritu de investigación* y de duda que conduce siempre y aproxima más o menos al entendimiento a la verdad, les inspiró el hábito del dogmatismo y disputa que tanto aleja de ella en los conocimientos puramente humanos". Espíritu de investigación, tal es el espíritu que debe formarse en los jóvenes si un día se quiere establecer un orden permanente, esto es, un orden positivo apoyado en la mera realidad.

Es a la generación que siguió a la independencia a la que corresponde realizar esta tarea. En los nuevos emancipadores se nota ya un espíritu que había sido ajeno a los hispanoamericanos: el espíritu práctico, el espíritu positivo. En 1833, José María Luis Mora habla ya de lo positivo, enfrentándolo a lo puramente teórico. Los hombres de su generación, los que han intentado reformar la mentalidad de los mexicanos, son vistos como hombres positivos. Dice Mora: “los hombres *positivos* fueron llamados a ejecutar las reformas especiales de la educación”, porque la antigua educación falseaba y destruía “todas las convicciones que constituyen a un hombre *positivo*”.^[1] Se empezaba a considerar la posibilidad de establecer una filosofía que, sustituyendo a la oficial de la Colonia, hiciese posible la formación de un nuevo orden. La necesidad de algo, a lo cual se debe el nombre del positivo, se hacía sentir. Pronto estos hombres habrían de encontrarse con la filosofía anhelada, con la llamada filosofía positiva.

ENCUENTRO CON EL POSITIVISMO

Sarmiento, Alberdi, Lastarria y otros miembros de esta generación hispanoamericana se habrán de encontrar fácilmente con el positivismo. En cuanto éste empieza a hacer sentir su influencia en la América hispana le reconocen como la filosofía cuyos principios habían sostenido sin tener noticias de la misma directamente. Sarmiento, en una carta escrita a Francisco P. Moreno, en respuesta al análisis que éste había hecho de su obra *Conflicto y armonías de las razas en América*, publicada en 1883, reconocía la relación de su pensamiento con la filosofía positivista de Spencer. “Bien rastrea usted las ideas evolucionistas de Spencer —decía— que he proclamado abiertamente en materia social, dejando a usted y a Ameghino las darwinistas, si de ello los convence el andar tras de su ilustre huella”. Por mi parte, agrega, “yo no tengo ni la pretensión ni el derecho de serlo; con Spencer me entiendo, porque andamos el mismo camino”. El camino de Spencer lo consideraba Sarmiento como propio camino. La filosofía que mejor iba a expresar los anhelos de progreso de la generación de Sarmiento era el positivismo evolucionista de Spencer.

En 1833, José Victorino Lastarria escribía: “Si tengo apasionamiento por Comte, lo divido con buena compañía y con M. Littré, que en su libro sobre este filósofo lo considera como un genio que merece un lugar al lado de los grandes y yo puedo decir como él: reconozco que le debo mi existencia filosófica, es decir, una doctrina, porque si en mis primeros escritos he encontrado un criterio experimental [...], es indudable que no he tenido doctrina filosófica sino después que me he servido del método objetivo de M. Comte” (Lastarria 1885). Lastarria consideraba que, respecto al método, desconociendo al positivismo, empero lo había seguido. En *Recuerdos literarios*, publicado en 1878, recuerda cómo su interpretación sobre la *Influencia social de la Conquista*, que había presentado como memoria en la Universidad de Chile en 1844, estaba animada de un espíritu semejante al que había animado a Comte en su interpretación sobre la historia. Esta interpretación había fracasado por extemporánea. Andrés Bello la había combatido en nombre de la fe en la tradición, y los argentinos en el destierro en nombre de un fatalismo histórico.

“El fracaso de 1844 —recuerda Lastarria—, lo confesamos, nos sobrecogió. No conocíamos, en efecto, escritor alguno que hubiese pensado como nosotros; y aunque en esos mismos

momentos Augusto Comte terminaba la publicación de su *Cours de Philosophie Positive*, no teníamos ni la más remota noticia del nombre del ilustre filósofo, ni de su libro, ni de su sistema sobre la historia, *que era el nuestro*; ni creemos que en Chile hubiera quien la tuviese, por más que hoy nos llama la atención que el redactor del *Mercurio* terminase entonces su crítica dándonos un consejo, en el cual, por una especie de presentimiento, nos calificaba en la escuela positiva futura, al decirnos: ‘Siga en el giro *positivo* que ha sabido dar a sus estudios, no se deje arredrar por el desconsuelo’” (*Recuerdos literarios*). El positivismo habría de ser conocido más tarde, pero el espíritu de esta generación ya estaba alerta para reconocerlo como su doctrina. “Nosotros —sigue diciendo Lastarria— no pudimos conocer la *Filosofía positiva* de Augusto Comte hasta 1868”. Antes de entrar en la obra habían hecho la lectura del libro de Littré sobre el filósofo francés. “En esta lectura —dice Lastarria— marchábamos de sorpresa en sorpresa: era una revelación para nosotros”. Una generación de americanos situados en el “nuevo mundo de bosques virginales y sin bibliotecas, de empinadas montañas y sin maestros”, “de riquezas portentosas que no alcanzan ni socorren a los que estudian” (*ibid.*), llega a conclusiones históricas semejantes a las que realizaba el maestro francés en la culta Europa. “¿No habíamos partido nosotros, precisamente en los mismos momentos en que Augusto Comte hacía su curso, cuando apenas comenzaba la prensa a publicar su obra inmortal, que no ha llegado a Chile sino largos años después —pregunta Lastarria—, no habíamos partido de idénticas concepciones para fundar en América la filosofía de la historia?”. Comte, al igual que los pensadores hispanoamericanos, había considerado a la “historia —dice Lastarria— como un fenómeno natural, tomando como la materia de este fenómeno al género humano y como la fuerza sus aptitudes, para apartarse de la concepción teológica de Herder y Vico, y de la metafísica de los filósofos alemanes, para establecer las leyes sociológicas, para descubrir la correlación de los sucesos con el estado mental de su época respectiva y su encadenamiento entre sí”. Pero este descubrimiento —agrega— “no vino, sin embargo, a nuestro conocimiento sino veintiocho años después de haber partido de la misma concepción para formular una doctrina semejante [...]” (*Recuerdos literarios*). El positivismo, así, se encuentra ya en la mente de los pensadores hispanoamericanos y, al encontrarse éstos con él, fácilmente habría de ser asimilado.

Notas

[1] Véase mi libro *Positivismo en México*.

X

LA EXPERIENCIA BRASILEÑA

DE LA COLONIA A LA INDEPENDENCIA

Brasil, como Hispanoamérica, tratará de incorporarse al camino del progreso cuya máxima expresión se encontraba en los grandes líderes del mismo, las llamadas naciones occidentales: Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. Pero, por una serie de circunstancias especiales que expondremos, los esfuerzos para esa incorporación diferirán de los realizados por los pueblos hispanoamericanos. Al contrario de éstos no encontrará, como encontraron los líderes de la emancipación mental hispanoamericana, un obstáculo en el pasado por ellos heredado. No verá en el pasado ibero, en la herencia portuguesa, lo que los pensadores hispanoamericanos vieron en la herencia hispana. No sentirá, como éstos, el deseo de romper, cortar, en forma casi definitiva, con el pasado heredado de la colonia. Todo lo contrario, verá en ese pasado un buen instrumento para asimilar, incorporar, el mundo del que quería ser también parte. No se plantea la disyuntiva, que ya hemos analizado páginas atrás, entre el pasado y el presente; entre lo que se había sido y lo que se quería ser; entre la religión y el progreso. Los brasileños lograrán lo que los primeros pensadores hispanoamericanos intentaron en vano, conciliar los que parecían dos mundos abiertamente opuestos. Y para el logro de esta conciliación utilizarán una doctrina filosófica también conocida por los hispanoamericanos, pero que sólo había logrado influencia en la etapa anterior a la emancipación política de Hispanoamérica, lo mismo en el continente que en las Antillas, el eclecticismo.

En el Brasil, como en Hispanoamérica, la ilustración y otras expresiones de la filosofía moderna fueron difundidas y conocidas alentando, también, el deseo de emanciparse de la metrópoli. Fue en Ouro Preto donde una minoría cultural, formada en Verney y los enciclopedistas, alzó, como sus equivalentes en Hispanoamérica por la misma época, la bandera de la emancipación política frente a Portugal en 1789. *Inconfidencia Minera* llámase a este movimiento. Allí estaban ya como ejemplos, la revolución de independencia norteamericana y los ecos de las ideas que por la misma época originaban la Revolución Francesa. Los brasileños se sabían más avanzados social, política, económica y culturalmente que la metrópoli que los tuteaba. La revuelta sería vencida y su director José Joaquín da Silva, "Tiradentes", muerto en el cadalso en 1792. Pero no iba a ser por este camino, el que de una u otra manera tomaran las repúblicas hispanoamericanas, por el que iba a marchar la historia brasileña. Un accidente histórico le ofrecería la oportunidad que permitiría la solución pacífica que en vano había venido solicitando Hispanoamérica de la metrópoli hispana.

Este accidente lo fue la huida en 1808 del rey Don Juan VI ante las tropas francesas mandadas por Junot para ampliar el imperio de Napoleón el Grande sobre el reino de Portugal al igual que sobre la España de Carlos IV. El rey de Portugal se trasladó al Brasil acompañado de toda su corte instalándose en Río de Janeiro. El desterrado rey Juan VI, asentado en el Brasil concedió a estas tierras los privilegios equivalentes a los de la metrópoli que se había visto obligado a abandonar. Concesión que permitió alcanzar a los brasileños derechos que en vano

reclamarán los hispanoamericanos a Fernando VII, una vez que éste hubiese recobrado el trono español perdido por su padre. El rey Juan VI decretó la constitución del Reino Unido de Portugal, el Brasil y los Algarves. Una constitución que hubiera satisfecho a los infidentes hispanoamericanos cuando al grito de ¡Viva Fernando VII! ¡Mueran los franceses! se levantaron a lo largo del que fuera imperio español en América. Constitución que concedía a los brasileños ese mínimo de autonomía política, al servicio de su desarrollo, que se consideraba lo que era igualmente del imperio, autonomía que en vano reclamarían los hispanoamericanos desde 1810 hasta 1898, fecha última en que tuvo que separarse, también violentamente, el último trozo del imperio español en Hispanoamérica, las Antillas.

La presencia del rey de Portugal en el Brasil hace algo más, aceita las aguas de un bravío mar que en la América hispana arrasaba con todos los vestigios coloniales. Se impulsan las artes y las ciencias, en los mismos momentos en que los artistas y hombres de ciencia de lo que fueran colonias españolas se alzan contra la incomprensión de su metrópoli y muchos son sacrificados a lo largo de América. El rey portugués trae consigo una imprenta que difunde sin violencia las nuevas ideas, al mismo tiempo que en Hispanoamérica se difunden proclamas incendiarias y se persigue con saña a sus autores. Se impulsan las artes y las ciencias, se presenta el proyecto del Instituto Académico, una especie de universidad, la primera que tendría Brasil en tres siglos de colonización, en el mismo tiempo en que vemos salir, de las viejas universidades creadas por España en América, los adelantados del movimiento de independencia que acabará separando brutalmente a las nuevas repúblicas hispanoamericanas de la metrópoli que no había querido aceptar el papel de madre que le pedían sus hijas al otro lado del Atlántico. Una misión de artistas franceses traída por Juan VI da origen a la Academia de Bellas Artes; las ideas filosóficas de Francia circulan sin dificultad en la nueva sede del reino. Se pasa de Condillac a Maine de Birán. Todo, mientras el fanatismo religioso y político trata de aplastar en Hispanoamérica un movimiento que se hubiera contentado con menos de lo concedido, por un accidente histórico, al Brasil.

En 1821 el rey Juan VI regresaba a la metrópoli. Brasil era ya una parte, la más importante, del llamado Reino Unido. Al frente de esta parte del reino quedará el primogénito del rey portugués, Pedro, con el carácter de regente. Bastó un acto, simple y sencillo, la decisión del primogénito del rey de Portugal, para desobedecer a las cortes portuguesas que lo llamaban a Lisboa y quedarse en Río de Janeiro al frente de sus fieles brasileños, para que se alcanzase sin dificultad, sin sangre alguna, la emancipación política por la que se desangraba Hispanoamérica. El 7 de septiembre de 1822, el regente Pedro, después de lanzar el famoso grito de Ypiranga, "Independencia o Muerte", Brasil fue declarado independiente, y el 7 de diciembre del mismo año el propio hijo del rey de Portugal, ascendía al nuevo trono del imperio del Brasil, con el nombre de Pedro I. "El pueblo y la sociedad —dice Guillermo Francovich— casi no intervinieron en el acontecimiento provocado por el heredero del trono de Portugal y sus perspicaces consejeros. De ahí que la independencia del Brasil no produjera ninguna transformación radical en sus instituciones. El imperio continuó las tradiciones de la Colonia, sin cambiar nada esencial, librando con ello al Brasil de las convulsiones políticas que agitaron terriblemente a las repúblicas latino-americanas durante el siglo XIX" (Francovich 1943: 24). Un buen día, el pueblo que se había dormido siendo parte de una colonia, se despierta formando parte de un imperio independiente. Así el Brasil inicia la misma marcha tomada por los países hispanoamericanos pero sin su violencia. La revolución es aquí sustituida

por algo equivalente a la evolución. El Brasil, en forma natural, se transformará de acuerdo con sus necesidades adaptando las formas políticas más de acuerdo con su desarrollo; casi sin tirantezas, como la fruta que una vez que adquiere madurez se desprende del árbol que le alimentara y formara.

EL ECLECTICISMO Y EL IMPERIO

¿Cuáles serán las ideas, la filosofía, el pensamiento que justificarán ideológicamente la actitud tomada por el brasileño en función con la historia independiente que en esa forma se iniciaba? Ya lo hemos anticipado, el eclecticismo. El eclecticismo que también encontramos dentro de la historia del pensamiento latinoamericano, pero sin alcanzar la eficacia que encontraría en el Brasil. El eclecticismo como doctrina de conciliación que era serviría maravillosamente al espíritu igualmente conciliatorio del brasileño. Sin saltos, sin rompimiento alguno, se tomaba el pasado que se había heredado de la colonia conciliándolo con las nuevas formas de organización política, social y económica que el desarrollo del Brasil reclamaba. Doctrina de transición entre las viejas ideas coloniales y las que se apuntaban ya en el imperio. Era el enlace, desde el punto de vista filosófico, entre las ideas revolucionarias de un Locke, un Condillac y los ilustrados que habían provocado la primera infidencia violenta, y las de un Maine de Birán y Victor Cousin que se orientaban a un nuevo tipo de orden reñido con el revolucionarismo de los primeros. El Brasil, gracias a su notable desarrollo, no tenía por qué seguir dependiendo de la metrópoli portuguesa; pero tampoco tenía por qué romper con la herencia cultural que había recibido de ella y le servían a las mil maravillas para lograr el orden sin necesidad de la metrópoli. Un orden brasileño al servicio de los brasileños. El gran ecléctico francés, Cousin, había ya señalado la esencia de la filosofía ecléctica: “coleccionar y reunir las verdades dispersas en los diversos sistemas, separándolas de los errores con que se hallaban mezcladas”. Selección que harían los propios brasileños de acuerdo con las necesidades de su desarrollo, aunando y sirviendo como punto de transición, entre las ideas conservadoras y reaccionarias del siglo XIX ya en boga, en función con una idea de orden que se consideraba necesaria para el desarrollo de las naciones, y las ideas renovadoras al servicio de una humanidad cada vez más celosa de sus derechos. “Y por eso se orientó hacia el eclecticismo —dice Francovich— que, sin obligarle a romper con las tradiciones religiosas le permitía asimilar las corrientes renovadoras que se imponían con fuerza irresistible” (29). Se conciliaría el orden colonial con la libertad que animaba el nacionalismo que la presencia de Juan VI había estimulado en el Brasil.

La figura principal del eclecticismo conciliador lo fue Frei Mont Alverne (1785-1869). Brillante orador, atacó desde la cátedra de filosofía en Río de Janeiro a la filosofía escolástica, al mismo tiempo que exponía y criticaba a la filosofía moderna. Estaba contra una filosofía que consideraba ya anacrónica; pero al mismo tiempo contra las doctrinas filosóficas modernas que lejos de crear un nuevo orden mental creaban la confusión y el caos. El eclecticismo, tomando las mejores expresiones de la verdad entre una y otra doctrina, representaba la doctrina más útil para crear el nuevo orden mental que el hombre, concretamente el brasileño, necesitaba para continuar su marcha ascendente por el camino del progreso sin los peligros de las exageraciones. En un sermón dicho ante el emperador Pedro I resumía el sentido político del eclecticismo con las siguientes palabras: “El estudio, la meditación, la experiencia pueden crear

las más sabias instituciones políticas, pero su conservación depende principalmente del amor a la religión” (Francovich 32). Y refiriéndose a los motivos que animaron a los brasileños a emanciparse de la metrópoli portuguesa decía en otro lugar: “Las teorías del antiguo régimen eran insuficientes para facilitar el progreso intelectual dentro de un monopolio injurioso de los honores y una odiosa desigualdad de los derechos” (33). Con esto se iba apuntado ya el surgimiento de una nueva clase, una especie de burguesía nacionalista que se apoyaría, en principio, en el orden que representaba el imperio creado por Pedro I para desembarazarse de él cuando en su desarrollo encontrase que era contrario al mismo. Mont Alverne consideraba necesario un orden semejante al colonial, un orden centralizado, que permitiese el desarrollo total de la nueva nación. “Es un error —decía— aflojar los lazos que deben estrechar nuestras provincias. Las apartaría de la necesidad de un gobierno central que en un solo vínculo aprieta todas las regiones del imperio” (Francovich 33). El imperio, precisamente, había evitado las polémicas en torno al federalismo y al centralismo que dividieron a las nuevas repúblicas hispanoamericanas al lograr su independencia política de España. El imperio brasileño, pese a su enorme extensión, se había podido unir en torno a su emperador manteniendo la paz y el orden. Algo que en vano buscarán los hispanoamericanos durante esos mismos años, para encontrarlo, como se verá, en páginas posteriores, en una corriente filosófica que ya se apuntaba en el Brasil, el orden positivista. El filósofo brasileño, digno ecléctico, se manifestaba contra los excesos reformistas que habían causado la anarquía hispanoamericana diciendo: “No busquemos una perfección especial incompatible con las flaquezas humanas” (33). Estaba contra las utopías y sostenía un mayor afianzamiento en las realidades propias de las circunstancias concretas que habían tocado en suerte al brasileño. Aceptaba la libertad, pero la libertad, diríamos utilizando términos modernos, en situación, de acuerdo con las circunstancias en las cuales ha de ser posible. “Un pueblo sin costumbres —decía— no sería un pueblo libre. La libertad para ser sentida, para ser conservada necesita constancia y resignación. Sin esos atributos la libertad degenera en licencia. La libertad no puede existir sin espíritu público, sin elementos de justicia y principios de equidad. Pero esos principios elevados son consecuencia de una educación virtuosa basada en la religión y en la verdadera filosofía” (Francovich 33-34).

Domingos José de Magalhaes (1811-1882), discípulo de Mont Alverne, continúa sosteniendo la misma filosofía a lo largo del imperio brasileño. A la de Victor Cousin aumenta la influencia de Jouffroy, Thomas Reid y la escuela escocesa. A estas corrientes, otro ecléctico, Eduardo Ferreira Franca (1809-1857), agrega la corriente de los ideólogos que conoce al cursar medicina en París. Corrientes semejantes a las que hemos visto influyen en el pensamiento hispanoamericano, sólo que puestas al servicio de una realidad hecha, establecida y no sólo como un ideal por alcanzar. El conservadurismo sostenido por los eclécticos brasileños alcanzará un éxito que en vano buscaron sus equivalentes en Hispanoamérica, como sucedió en la República Argentina cuyos sostenedores tendrán que enfrentarse en guerra sin cuartel con los partidarios de un orden colonial puro. El eclecticismo brasileño apuntará a una etapa más del desarrollo de la joven nación. Justificar a un imperio constitucional que se asemejaría mucho al tipo de gobierno que justificó el eclecticismo francés, a la monarquía constitucional de la Francia de Luis Felipe. Etapa de política ecléctica en la que encuentran acomodo todos los intereses. Una especie de compromiso entre el absolutismo y el liberalismo. Los intereses conservadores enlazados con los liberales. Era éste el segundo paso. El imperio, sí, pero en una forma de gobierno más de acuerdo con el cada vez más poderoso crecimiento de la burguesía

brasileña. Es el paso del imperio encabezado por Pedro I al imperio encabezado por su hijo, Pedro II. El espíritu constitucional que animará al imperio en la sucesión que representa Pedro II no es otra cosa que una expresión más de la conciliación que vienen buscando las fuerzas más poderosas del país.^[1] La abdicación de Pedro I, en 1831, ante lo que se hacía llamar “la mayoría”, es una expresión de esta combinación de intereses que no aceptan quedar en segundo plano de acuerdo con la concepción imperial que aún mantiene Pedro I.

Otra etapa, igualmente pacífica, pero más avanzada, seguirá durante el gobierno de Pedro II. Imperio constitucional dentro del cual empiezan a hacerse escuchar las nuevas fuerzas nacionales que van surgiendo poderosas. Un paso más que se dará sin violencias. Sobre el mismo se habla cuando al referirse a la etapa que antecede a la abdicación de Pedro I, *A Aurora Fluminense* escribe: “nada de excesos. *Queremos la Constitución, no queremos la Revolución*” (Cruz Costa 1957: 24). A estas mismas conclusiones se llegaría en Hispanoamérica, como podrá verse más adelante al retomar el estudio de sus ideas y pensamiento. A esta solución conciliadora de intereses, aunque apoyada en gobiernos dictatoriales u oligárquicos, llegarán las repúblicas hispanoamericanas. Pero llegarán a ella, después de un gran rodeo en el que se pretendió alcanzar, por el camino revolucionario, la anhelada etapa de libertad individual y bienestar material del mundo moderno, para darse cuenta, aunque tarde, de que por ese camino no era posible incorporarse a ese mundo y era menester conciliar el pasado con el futuro. Conciliación que en Hispanoamérica culmina, a su vez, en un nuevo conservadurismo que apenas sirve a los fines del progreso que se señalaban como metas finales. Brasil, por el camino de una evolución natural, seguía su marcha sin equívocos ni tropiezos.

DEL IMPERIO A LA REPÚBLICA

En el Brasil, a partir de la abdicación de Pedro I, como en Hispanoamérica al logro de la independencia política de sus diversos países, se debatirán las diversas formas de gobierno que debían suceder al primer imperio. Se discutirá, en forma muy especial, el republicanismo federal y el monarquismo constitucional, sin que la discusión tomase aquí la forma que ensangrentó a los pueblos en Hispanoamérica. Triunfarán los partidarios del monarquismo constitucional mientras el republicanismo espera su hora, que sabía le llegaría en el tiempo oportuno, cuando la nueva nación se encontrase madura para su asunción. Existieron, por supuesto, opiniones circunstancialistas que pedían la monarquía absolutista mediante la restauración en el trono del abdicante Pedro. En general, sin embargo, las diversas fuerzas del país se agruparon en torno al pequeño rey Pedro II, en favor del cual había abdicado Pedro I. No faltaron, desde luego, algunas revueltas de diversos descontentos, pero sin alcanzar extremada violencia, y menos aún sin llegar al punto de las hispanoamericanas. Una relativa inestabilidad se hace sentir durante diez años, entre 1830 y 1840. La monarquía constitucional, sin embargo, se sostiene y triunfa, y en 1850 se afirma. Los intereses quedan conciliados, no se vuelve a hablar de otra forma de gobierno hasta 1889, año en que se establece la república. Establecimiento natural, necesario, frente a la aparición de nuevas fuerzas sociales que se hacen presentes al abolirse la esclavitud. Las viejas fuerzas de origen colonial, apoyadas en el dominio de la tierra y su explotación, por medio de esclavos, al igual que las de los ingenios azucareros, se han debilitado y se ven obligadas a dejar el paso a nuevas fuerzas, pero conciliando con ellas

sus intereses. Fuerzas que tienen como base la explotación industrial y ya no necesitan del esclavo. Un paso importante más en la marcha progresista del Brasil, sin que se desencadene ninguna violencia. Una violencia que no sólo se desencadenará por este mismo hecho en Hispanoamérica, sino también en la nación modelo de las latinoamericanas, Estados Unidos, con la guerra de secesión, resultado de la abolición de la esclavitud decretada por el presidente Lincoln en 1863, lucha entre el norte industrialista y el sur esclavista; apoyado en la explotación de la tierra y los ingenios de azúcar, Brasil da el mismo paso, una vez más, pero en forma plenamente natural. El paso del imperio a la república seguirá con la misma naturalidad que acompañó el dado de la colonia al imperio.

Desde el año de 1850, año en que se afianza el imperio constitucional de Pedro II, el Brasil pasa aceleradamente por una serie de transformaciones sociales y económicas que lo orientan hacia el anhelado industrialismo soñado por los grandes utopistas hispanoamericanos. Un primer acto de este desarrollo, el cual no necesita ya de la explotación directa del hombre en que se basaba la colonia y el primer imperio, es la suspensión del tráfico de esclavos. La inmigración, se va realizando en gran escala y sustituye al esclavo negro por el colono europeo al que hay que dar otro trato, además de que él mismo lleva sus propias ideas respecto de este trato. La guerra con el Paraguay (1865-1870) obligó al Brasil a revisar su sistema administrativo y fiscal, al mismo tiempo que puso a sus tropas en contacto con uruguayos y argentinos con otra mentalidad política diversa de la suya. A esto se agregó la controversia entre el gobierno y los prelados católicos en que se hicieron patentes las pretensiones del clero y, con ellas, los obstáculos que para el desarrollo de la nacionalidad brasileña significaban las mismas. Es también en 1850 que aparecen las primeras manifestaciones de la doctrina que habrá de tomar el puesto del eclecticismo, una vez que éste dejó de ser útil a la realidad brasileña, el positivismo.

La caída del imperio francés en 1871 y la proclamación de la tercera república influirán fuertemente en los futuros sucesos políticos del Brasil respecto a su propio imperio. La corriente republicana toma fuerza y prepara el cambio de poder. Otro acontecimiento histórico mundial perfila, aún más, la futura orientación del Brasil, la guerra de secesión de los Estados Unidos. Las viejas formas de orden van a ser pronto alteradas. En el campo filosófico corresponde a Tobías Barreto (1839-1889) dar las primeras batallas contra el eclecticismo. Sigue, en cierta forma, al positivismo pero se inclina más hacia la filosofía alemana, concretamente a Kant. Del eclecticismo decía: "¿Quién no pretende ser filósofo leyendo *Du Beau, du Vrai et du Bien?*" (Francovich 1943: 60). Según Barreto, Cousin, el padre del eclecticismo, apenas podría resistir la fuerza del pensamiento de un gigante como Kant. "La parte cómica de la filosofía —dice en otro lugar— corresponde a los directos descendientes de Cousin. El espiritualismo de Frank, Simon, etc., no pasa de un estéril y misérrimo comentario del credo católico y es uno de los gestos de repugnancia que hace el siglo XIX ante la copa llena de nuevas y acérrimas verdades que le ofrece la mano de los grandes pensadores" (60-61). Tobías Barreto crea, en Recife, la escuela germana, el *germanismo*, que pone en crisis, filosóficamente, al eclecticismo. El segundo paso lo dará el positivismo que lo sustituye, y justifica a la nueva clase social que desplaza a la hacendaria y cañera cuyos intereses había conciliado el segundo imperio. La acción de Tobías Barreto en Recife es reforzada con el incremento que se da a los estudios matemáticos y las ciencias naturales, en donde el positivismo viene a ser la piedra de toque de su posible y exacto conocimiento. El

evolucionismo influye, a su vez, en la transformación del derecho y se funda la Escuela de Minas. “Como expresión de estas ideas nuevas —dice Cruz Costa—, comienza a tomar importancia una *élite* nueva, una nueva burguesía que, en muchos aspectos se opondría a la *élite* tradicional, representada por los latifundistas y por los señores esclavistas y con ingenios. Son ahora los hijos de la burguesía comercial y burocrática, hasta entonces de importancia secundaria, los que van a aparecer en el escenario político e intelectual del país. A las nuevas generaciones de los hijos de los grandes propietarios rurales que ingresan a las dos Facultades de Derecho del país (hasta entonces ahí eran reclutados los *bachilleres* que formaban las planillas políticas, administrativas e intelectuales), se juntarían ahora los representantes de esta nueva burguesía. Es necesario agregar a éstos, los muchachos que se dirigían a la Escuela Central y a la Escuela Militar, frecuentadas por jóvenes que irían a servir en las nuevas empresas técnicas y en la oficialidad del ejército y que también ocuparían un lugar de importancia en la constitución de una nueva ‘inteligencia’” (Cruz Costa 1957: 30). Todos ellos, ingenieros, médicos y militares encontrarán en la ciencia, y en la filosofía que decía expresarla, el positivismo, la justificación del cambio político que correspondía a un ineludible cambio social y económico.

El positivismo, que en Hispanoamérica fue visto como instrumento para el logro de una serie de cambios políticos, sociales y económicos, fue en el Brasil el instrumento adecuado para servir a una realidad que se transformaba por sí misma. Así lo que en Hispanoamérica resultó ser un utopismo más, al no lograrse los anhelados cambios, en el Brasil resultó ser el instrumento que reclamaba la realidad, la que dejaba de ser rural para transformarse en industrial. Brasil, siguiendo su marcha evolutiva, que no revolucionaria, se encontró con el positivismo y se sirvió de él por considerarlo adecuado a sus nuevas circunstancias. La nueva realidad, provocada por el crecimiento de fuerzas industriales en varios centros del país, como São Paulo, fue debilitando a la representada por los grandes dueños de haciendas e ingenios azucareros, apoyada en el trabajo hecho por esclavos. La industrialización hacía innecesaria la labor del esclavo; la abolición de la esclavitud en 1888 representó el más claro signo del cambio logrado por la sociedad brasileña. Un año después, en 1889 se proclamaba la república. El imperio era ya también innecesario.

El imperio hace mutis, en la misma forma en que había surgido casi sin ruido, casi sin violencia. Surge una forma más de gobierno, la adecuada a las circunstancias brasileñas. Lo mismo sucede en el mundo del pensamiento y de las ideas en que se apoyará el brasileño. El eclecticismo, servidor del imperio, deja su lugar al positivismo que satisface mejor las necesidades ideológicas de la nueva república. Éste, como aquél, tendrá como función la de frenar cualquier intemperancia política que pudiese alterar la suave marcha de la nueva nación. El propio positivismo será adaptado a las necesidades de la república eliminando de una doctrina lo que fuese contrario a las mismas. En un caso, como en otro, en el del eclecticismo y en el del positivismo, se buscó servir a la realidad sin pretender desajustarla; se adaptaron a ella ayudándola en su marcha; no pretendieron hacerla saltar. La evolución era lo opuesto a cualquier salto que pudiese significar su posible muerte o detención. Sobre el positivismo y su influencia en el Brasil ha dicho Jackson de Figueiredo: “Si en vez del positivismo hubiera sido otro el espíritu filosófico que hubiera animado a los fundadores de la república, ¿a dónde nos hubiera llevado el entusiasmo demagógico? Como brasileño, al contrario de mucha gente, veo con buenos ojos la influencia más o menos eficaz del positivismo en nuestros veintiséis años

de vida republicana. El positivismo sabe lo que quiere en medio de la confusión de ideas y de sentimientos egoístas" (Francovich 1943: 44).

EL POSITIVISMO Y LA NUEVA CONCILIACIÓN

El positivismo, decíamos, se presenta en el Brasil como el más adecuado instrumento para frenar dos fuerzas cuya orientación hubiese podido llevar a la joven nación por el camino de las guerras fratricidas que desgarraron a Hispanoamérica: la Iglesia y la masonería. Dentro del imperio estas dos fuerzas se disputaban el derecho a orientar a la nación y su disputa pudo originar la anarquía que siguió en Hispanoamérica a la emancipación política de España. Los pensadores de la América hispana se encontrarán con el positivismo para ver en él un arma ideológica eficaz para poner fin al largo caos que los azotaba; los pensadores brasileños por su lado se encuentran con el positivismo antes de que se pudiese desatar tal caos. Hispanoamérica, se podría decir, utilizará el positivismo para poner fin a la anarquía; el Brasil, pura y simplemente, para evitarla. Una vez más se elude la ruptura, los extremismos destructores. La conciliación, buscada por Hispanoamérica después de una sangrienta etapa de desorden, es simplemente continuada por el Brasil, dándole otros matices.

Luis Pereira Barreto (1840-1923), el más destacado de los introductores del positivismo en el Brasil, se enfrentó, ya dentro del imperio, a las dos fuerzas que se disputaban el porvenir de la nación y pudieron llevarla a la anarquía de la que había escapado al lograr su emancipación de Portugal. Hace una crítica, que veremos coincide con la hecha por los hispanoamericanos a las mismas fuerzas, siguiendo la interpretación de la historia de Augusto Comte, de acuerdo con la cual la Iglesia no es sino expresión ya anacrónica del estadio teológico; mientras la masonería liberal representa, a su vez, otra etapa igualmente ya anacrónica, la metafísica. Etapas de la historia del espíritu de la humanidad que deben dejar su lugar al más alto de los estadios, el positivo que resume y concilia toda historia.

Allí estaban, como un signo de advertencia, las pretensiones de la Iglesia frente al imperio suscitando la cuestión religiosa entre los años 1872 a 1874. Tales hechos habían mostrado "el vigor agresivo de las pretensiones ultramontanas" (Francovich 1943: 53). Por el otro lado estaban las pretensiones, igualmente agresivas, del liberalismo masónico, para el cual el progreso empezaba con la Revolución Francesa y daba a las palabras un poder mágico de transformación. Los representantes de estas fuerzas partían de "la suposición de que con una palabra mágica, con una simple mudanza de gobierno sería resuelto el problema social y garantizado el triunfo del progreso" (53). Frente a estos extremismos, teológicos y metafísicos, estaba la mentalidad de los representantes de las fuerzas positivistas que "deseaban para el Brasil una nueva organización espiritual por la ciencia" (53). De acuerdo con la cual "la vida adquirirá nuevo aspecto y una nueva claridad iluminará todos los horizontes, una moral superior a la moral teológica dominará el mundo. Será la justicia social, será la tolerancia, será la paz, será la subordinación de los intereses privados al interés común, será la simpatía universal, será la humanidad" (53).

En donde el positivismo adquirió más fuerza, la suficiente para orientar el cuartelazo que dio fin al imperio, fue la Escuela Militar de Río. Benjamín Constant (1836-1891), profesor de matemáticas de la citada escuela, fue el encargado de difundir el positivismo comtiano a los jóvenes que acudían a ella, estimulando los anhelos de transformación que ya se han señalado. Al lado de este grupo se formó otro más radical, el del Apostolado que no sólo verá en la filosofía de Comte un instrumental al servicio de la realidad brasileña, sino una doctrina total, para ser seguida en todos sus aspectos, incluso el religioso, al aceptar la religión de la humanidad y crear el único templo positivista de América. En otro lugar de este libro veremos las implicaciones de este movimiento con el de los hermanos Lagarrigue de Chile, que siguieron línea parecida y reconocieron la “ortodoxia” brasileña frente a los propios herederos franceses de Comte. Miguel Lemos (1854-1916) y Teixeira Mendes (1855-1927) fueron los animadores de la ortodoxia positivista, enfrentándose a Pierre Lafitte que, en opinión de los fundadores del Apostolado Positivista del Brasil se había apartado de las enseñanzas del maestro. Cisma que surge, precisamente, en función con el cambio social y económico de que hemos hablado, y que culminará con la abolición de la esclavitud. Los positivistas no podían tener esclavos, de acuerdo con el maestro francés Comte, aunque era todavía lo natural en el Brasil. Uno de los miembros del Apostolado que se empeñaba en tenerlos fue expulsado; expulsión notificada a Lafitte que aconsejó no tomar tan drásticas medidas y distinguir entre la doctrina y moral positivistas y lo que eran simples consejos que podían seguirse o no según lo permitiesen las circunstancias. Los del Apostolado rompieron con París y mantuvieron su punto de vista como propio de la ortodoxia positivista. El punto de vista que adoptaría toda la nación respecto a la esclavitud, aboliéndola, como ya se indicó, un año antes de que se proclamase la república. “La Sociedad Positivista —decía Lemos— no es una sociedad literaria o una academia científica. Somos una Iglesia” (42).

¿Iba a ser éste el camino del positivismo y de la nación que se servía de él? Por supuesto que no. La ortodoxia, el radicalismo positivista, tenía que ser contraria a la mente equilibrada, práctica, del brasileño. Benjamín Constant, también miembro del Apostolado, y uno de los fundadores de la república se apartó de tal ortodoxia. Lo mismo hicieron muchos de los seguidores del positivismo. Éste no era sino un instrumento de conciliación, de orden, no una meta a realizar y a seguir. Los miembros ortodoxos del Apostolado, al declararse la república le ofrecieron su inmediata adhesión y cooperación, y, con ellas, un programa a realizar. El programa tenía como puntos esenciales los siguientes: “Nuestra constitución —decía— debería combinar el principio de la más absoluta libertad con el principio de autoridad. Tal combinación quedaría asegurada del modo siguiente: a) perpetuidad de la función dictatorial, acumulando el poder ejecutivo, comprendiendo en éste el poder judicial, con el legislativo y transmisión del poder a un sucesor libremente elegido por el dictador, bajo la sanción de la opinión pública convenientemente consultada; b) separación de la Iglesia y el Estado; supresión de la enseñanza oficial, salvo la instrucción primaria; plena libertad de reunión y discusión, bajo la única condición de la firma de los escritores y completa libertad profesional, mediante la abolición de todos los privilegios científicos, técnicos e industriales; c) una única asamblea, elegida a claras, poco numerosa y exclusivamente destinada a votar el impuesto y fiscalizar los gastos” (42-43). El ideal de orden establecido por Augusto Comte podía y debía ser establecido en el Brasil. Teixeira Mendes fue, además, invitado a presentar un proyecto de bandera para la nueva república. Éste fue presentado con el lema positivista: Orden y Progreso. La bandera fue aceptada y también lo referente a la separación de la Iglesia y el Estado. La idea

de la dictadura, por el contrario, fue rechazada sin debate. El liberalismo brasileño, que nada tenía que ver con el liberalismo metafísico combatido por los positivistas, se imponía y no utilizaba de esa doctrina sino la capacidad de la misma para la observación de la realidad y el adiestramiento técnico y científico del hombre que estaba creando una nación y que eludía cualquier extremismo que la pusiese en peligro.

Había que esperar varios años, a través de los cuales la república se encontró alterada con una serie de pugnas internas, para que el ideal de la dictadura positivista fuese, si no aceptado, al menos relativa e implícitamente realizado. Fue en otro momento de la historia del Brasil en que la dictadura liberal, se considera necesaria para el desarrollo de la nación. Dictadura no impuesta, sino solicitada y aceptada por el propio pueblo brasileño para combatir las contradicciones internas y las presiones externas que frenaban su marcha hacia el progreso. La dictadura de Getulio Vargas, que en nada se parece a las dictaduras surgidas en Hispanoamérica, ya fuesen éstas conservadoras o liberales. Ya Cruz Costa ha señalado la relación de la mentalidad de Vargas con el positivismo brasileño. Una dictadura aceptada, como se aceptó la emancipación, los dos imperios y la república. Esto es en función con la marcha de la nación brasileña. Instrumentos necesarios, que fueron abandonados, fría y serenamente, cuando los mismos carecieron de utilidad.

Notas

[1] Cf. João Cruz Costa, *Contribuição a história das ideias no Brasil*, Río de Janeiro, 1956 (trad. cast. *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, México, 1957).

SEGUNDA PARTE

I

EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA LIBERAL

CONTRA EL FATALISMO HISTÓRICO

Los filósofos chilenos se habrán de caracterizar por su alto espíritu liberal. Lo primero es para ellos la libertad del individuo, esto es, su capacidad para decidir de su destino. Se opondrán a todo fatalismo histórico en el cual el individuo no cuenta como entidad libre. Lastarria consideraba que era éste el espíritu que había de inculcarse a los hispanoamericanos. Todos los fatalismos históricos no tenían otra finalidad que servir de instrumentos a determinados pueblos fuertes para subyugar a los débiles. Eran los pueblos fuertes deseosos de explotar las riquezas de los débiles que sostenían teorías dentro de las cuales a éstos les tocaba el papel de subordinados. Estas mismas teorías no hacían sino justificar la conquista española y la conservación de las formas sociales por ella impuestas. Eran la justificación de todo conservadurismo.

“Nosotros —recuerda Lastarria, hablando de sus polémicas con Andrés Bello—, que no aceptábamos la teoría de Herder, ni otra alguna que estuviese basada en la suposición de una evolución fatal y necesaria de la humanidad, sin participación alguna de la libertad del hombre, no conveníamos con el rector en que Herder hubiese dado a la historia toda su dignidad, desenvolviendo en ella los designios de la providencia; pues no creíamos que la especie humana estuviera sobre la tierra condenada por la divinidad a realizar cierto destino independientemente de su propia actividad y libertad” (Lastarria 1885). Lastarria cree en la filosofía de la historia, cree que debe estudiarse y escribirse, pero partiendo del punto de vista de la capacidad del individuo para determinar su marcha. “Antes de 1868 —sigue diciendo— no sabía el autor de estos *Recuerdos* que Kant había considerado la historia como un fenómeno natural [...] Pero, leyendo en 1840 la *Ciencia nueva* de Vico y luego *Las ideas sobre la filosofía de la historia* de Herder, nos habíamos sublevado contra las teorías de ambos, precisamente porque ellas se fundan en una concepción sobrenatural de la historia. Ambos, partiendo de la

suposición de que el género humano se gobierna en su evolución histórica por leyes providenciales, construyen sus sistemas prescindiendo enteramente de las condiciones que constituyen la independencia de la naturaleza humana" (Lastarria 1885). Lastarria se opone a lo que llama concepciones teológicas de la historia porque mediante las mismas se elimina toda responsabilidad, se elimina el progreso y la libertad. Y una ciencia que así hace a un lado lo esencial a la humanidad no puede ser la ciencia de la humanidad, concluye diciendo.

La filosofía de la historia es una ciencia, pero para serlo tendrá que apoyarse en otros principios que no sean los sostenidos por Vico y Herder. Dice Lastarria: "Y discurriamos de este modo: si hay filosofía en la historia y si, de consiguiente, ésta es una ciencia, forzoso será también que los sucesos que forman la evolución humana no sean un fenómeno sobrenatural sujeto a leyes fatales o providenciales, pues en tal caso la historia no puede ser objeto de un conjunto de verdades que formen un cuerpo de doctrina, pues que cada historiador entenderá e interpretará a su arbitrio aquellas leyes y determinará lo que es verdad en su concepto propio" (Lastarria 1885). Los supuestos deben ser otros. "Para que haya ciencia en la historia es necesario creer que los sucesos humanos son fenómenos naturales ligados entre sí y dependientes de la acción y voluntad humanas: de consiguiente, para descubrir el conjunto de verdades que por su conexión con un mismo objeto, que es la humanidad, formen un cuerpo de doctrina o de filosofía de la historia, es indispensable investigar la relación que tienen aquellos sucesos entre sí y con la actividad del hombre, es decir, con todas sus facultades" (Lastarria 1885). Tal fue el enfoque que Lastarria habría de dar en 1844 a su investigación sobre la influencia social de la Conquista y el método que años más tarde creará reconocer en el positivismo comtiano.

Para hombres que, como Lastarria, aspiraban a emancipar mentalmente a los hispanoamericanos, la aceptación del fatalismo en la historia habría representado la negación de este ideal. Ni Vico, ni Herder, ni Hegel podrían ser aceptados en la concepción de una filosofía de la historia de los pueblos de Hispanoamérica. Yo no creo en el fatalismo histórico, según lo conciben algunos sabios, decía Lastarria. "No aceptábamos la teoría de la escuela histórica de Hegel, que supone que, en todo caso, los hechos sociales son la obra de la idea o del espíritu" (Lastarria 1885). Todo lo contrario; el partir de otro punto de vista iba a conducirlos a la justificación de un gran anhelo. "Partiendo en nuestro sistema del principio de que el género humano tiene la capacidad de su perfección y que no es dada a otro que a él la facultad de dirigirse y de promover su desarrollo, puesto que es esencialmente libre y, por consiguiente, responsable, concluíamos reconociendo que también tiene el deber de corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su porvenir" (Lastarria 1885). Esto es, el hispanoamericano tenía el deber de corregir su pasado, de rehacerlo, de realizar aquella serie de valores que España en la Colonia había sido incapaz de realizar. "Necesitamos construir nuestra civilización democrática, y para ello debemos distinguir lo que se ha de destruir de la antigua" (Lastarria 1885).

El fatalismo en la historia no era otra cosa que expresión de la irresponsabilidad del individuo, la más fácil justificación de sus errores, la incapacidad para corregir sus experiencias negativas. “Para apreciar los sucesos, nosotros no teníamos un sistema subjetivo, metafísico, como Hegel, Vico, Herder o Michelet, sino un *criterio experimental*, fundado en la naturaleza humana, en sus leyes de libertad y perfectibilidad, y de consiguiente no corríamos el peligro de tener un juicio para cada caso, ni mucho menos podíamos caer en el funesto error de desconocer la responsabilidad humana, de excusar el crimen, de vindicar o de glorificar a un hombre o un suceso, porque aquél hubiera obrado o éste se hubiera verificado según las circunstancias de su época, u obedeciendo a cierto modo de pensar dominante” (Lastarria 1885). El fatalismo histórico no era otra cosa que un arma defensiva en manos de quienes trataban aún de justificar a la España de la conquista. “Esta doctrina —dice Lastarria— que lo justifica todo fue la que empleó también el rector de la universidad [Bello] para refutar nuestro juicio, y es también la que ha prevalecido en varios de nuestros historiadores para defender y aun para admirar a la España del siglo XVI en sus conquistas y en su régimen de América” (Lastarria 1885), considerando que sus crímenes fueron del tiempo y no de ella, “conformándose con la escuela histórica de la absolución y del aplauso, que prescinde del deber de señalar a las generaciones lo que han de condenar y corregir en la civilización que han recibido de sus antepasados” (Lastarria 1885).

LASTARRIA Y EL COMTISMO

El pensador chileno había encontrado la justificación de sus anteriores tesis en la filosofía positiva de Augusto Comte. Sin embargo, no en toda la filosofía comtiana. En realidad, los puntos de partida eran distintos y hasta antagónicos. Mientras Comte partía de la sociedad, Lastarria partía del individuo. Aceptaba la ley de los tres estados de Comte, ya que vislumbraba en ella las relaciones de coexistencia y causalidad que pueden explicar la historia; pero se apartaba de él en cuanto consideraba a la libertad humana como la causa determinante de los hechos sociales. Para conocer las leyes a las cuales obedece el progreso moral, pensaba Lastarria, es necesario tomar como guía la observación. La observación, el recurrir a la experiencia, era lo que le acercaba al positivismo. El positivismo le había ofrecido también una base teórica a su anhelo por el progreso de Hispanoamérica. En el positivismo había encontrado que “el movimiento de la humanidad, en todas las esferas de su actividad se traduce por una marcha hacia delante, acelerada o contenida, circular o curva, rectilínea o trunca, pero siempre una marcha” (Lastarria 1868). También había encontrado la justificación del sentido de responsabilidad de que tanto necesitaban los pueblos de la América hispana. “Cada generación —decía Lastarria— es responsable de sus hechos, porque cada una tiene el deber de completar las experiencias de las anteriores” (Lastarria 1909). O, lo que es lo mismo, Hispanoamérica tiene el deber de completar las experiencias de su pasado colonial, no contentándose con vivir de su sombra. “Sin aceptar ciegamente —agregaba— los errores y

crímenes de sus antepasados". Es esto lo que "Augusto Comte ha dicho con profunda sabiduría", al hablar de "que cada edad es en su momento el punto de partida y el punto de apoyo de la edad siguiente, verificando el pasado y preparando el porvenir, y comprendiéndolos ambos en solidaridad hereditaria" (Lastarria 1909).

Pero su mismo liberalismo, su creencia en la capacidad del individuo para regir su destino, llevan a Lastarria a rechazar la parte de la filosofía de Comte en la cual la sociedad se sobrepone al individuo: la religión de la humanidad. El mismo método de Comte, dice Lastarria, "me dio las fuerzas necesarias para rechazar aun la filosofía final que adoptó este sabio cuando el método subjetivo se apoderó de su espíritu" (Lastarria 1909). Esto ya era obra de un loco; Lastarria no podía seguir en este aspecto al filósofo francés. "Augusto Comte — dice— [...] después de haber estudiado el progreso humano y de comprender sus leyes con toda la verdad, ha fracasado al pretender formular la nueva síntesis en una religión absurda y en un sistema político que repugna al buen sentido, porque tiene por bases la creencia y el poder espiritual" (Lastarria 1909). Repugna a Lastarria una filosofía que, habiendo partido de lo que llama la observación de la realidad, termina en el despotismo de una nueva creencia y un orden político no menos despótico. El positivismo comtiano rendía homenaje al más reaccionario de los sistemas políticos, el cual, en nombre de un supuesto progreso, restringía la libertad, establecía un nuevo orden tan despótico como el teológico. La libertad individual era echada al suelo y el despotismo era entronizado. El positivismo religioso, dice Lastarria, pretendiendo dar al poder social toda su influencia, llega a la conclusión de que "la noción de derecho debe desaparecer del dominio político, como la noción de causa del dominio fisiológico y que el derecho humano es tan absurdo como inmoral" (Lastarria 1909). El pensador chileno era plenamente opuesto a esta tesis; para él los derechos omnipotentes, que suelen abrogarse ciertos Estados, deben ser distribuidos entre los individuos.

Lastarria no podía aceptar esta parte de la teoría de Comte, pues habría sido la negación de toda su obra, la negación de todas sus luchas. Lastarria acepta de Comte los fundamentos científicos de la organización social, pero se opone a él en lo que se refiere a los fines del Estado. Lastarria no podía estar con el Augusto Comte que en 1851 hacía la apología del golpe de Estado de Napoleón III, considerándolo como "una crisis feliz que ha concluido con una república parlamentaria e instituido la república dictatorial". Ni tampoco con el Comte que decía del Zar de las Rusias que "era el único hombre de Estado de la cristiandad". Lastarria estaba por la libertad; una ya larga obra y una no menos larga historia de luchas y sacrificios en pro del parlamento y de todas las instituciones sociales que fuesen expresión de la libertad del individuo, lo afiliaban en este aspecto contra el positivismo de Comte. En su obra *Lecciones de política positiva*, Lastarria considera a la libertad como la finalidad de toda la sociedad.

LASTARRIA Y STUART MILL

El Estado es para Lastarria un instrumento al servicio de los fines de la libertad del individuo, no una finalidad de ésta. La misión del Estado, dice, "es la de representar el principio del derecho en la sociedad, tanto en sus relaciones exteriores, empleando la fuerza, cuando sea necesario defender ese derecho, como en lo interior, para facilitar a la sociedad y a cada uno de sus miembros las condiciones de su existencia y desarrollo" (Lastarria 1909). Sólo cuando el Estado limita así su acción, la paz es un hecho. "Cuando el Estado limita su acción de esta manera, la paz interior es un resultado, y no un fin del Estado, como lo supone Humboldt; y si alguna vez se altera, no necesita el Estado traspasar las vallas del derecho" (Lastarria 1909). Establecer que la misión del Estado es proteger la independencia exterior y mantener la paz interior, no significa, dice el pensador chileno, limitar su acción, sino orientarla hacia los fines que le son propios, eliminando los pretextos de quienes, en nombre de estos fines, alegan un sistema absoluto. Para defender la independencia nacional, pregunta, "¿acaso no se han sacrificado siempre todos los derechos individuales, todas las facultades activas de la sociedad para constituir un poder fuerte que pueda conservar y defender aquellos dos fines supremos?" (Lastarria 1909). Lastarria se opone así a las *tiranías para la libertad*. No acepta que, en nombre de los derechos que se dice se quieren proteger, se empiece por desconocerlos. Acepta al Estado como defensor de la soberanía nacional en el exterior y del orden en el interior, pero en ambos casos como defensor de los derechos del individuo. La ley debe marcar los alcances del Estado en el ejercicio de esta obligación que nunca debe pasar los límites que la misma le señala.

De aquí la oposición de Lastarria contra el positivista inglés John Stuart Mill. El individuo, dice Lastarria, es para Mill el dueño de sí mismo, de su cuerpo y de su alma. Y ésta es una soberanía que ningún extraño tiene derecho a trabar. Sin embargo, él mismo ha establecido que el Estado puede intervenir para impedir que el individuo dañe a otro. Aquí la soberanía individual desaparece en presencia del poder del Estado, ya que éste es el único que puede juzgar de aquel daño y el que tiene el poder para encontrarlo allí donde a él le convenga verlo. "Tal concepción de la libertad es tan falsa que en América no hay quien no reconozca su absurdo" (Lastarria 1909).

Y es que Mill, agrega Lastarria, no tiene clara idea de la libertad. "Para él la libertad no es otra cosa que un último resultado de la protección del individuo contra todas las tiranías, sea que éstas vengan del Estado o de la sociedad", pero a continuación procede "suponiendo la existencia de un gobierno irreprochable en su organización". Cree Mill que sólo existe el peligro "en la opresión de las mayorías sobre las minorías o el individuo, de aquí que se proponga buscar el punto en donde comienza la competencia de la sociedad y la del individuo". Ahora bien, este punto, el principio salvador "lo encuentra en la protección de sí mismo, lo único que autoriza a los hombres individual y colectivamente a intervenir en la libertad de acción que pertenece a sus semejantes". Apoyándose en el principio de *utilidad* se va descubriendo cuáles son los casos en que se justifica esta intervención en el campo de la libertad del individuo, cuándo las acciones de uno alteran los intereses de otro. Esto es, cuando

el individuo hace un acto dañoso a los demás actuando, o por no actuar cuando es necesario. El individuo está así sujeto en todos sus actos y omisiones, por lo que hace y por lo que deja de hacer. “¿Pero en qué consiste esa utilidad, quién la define y califica? ¿Consiste en el bien del mayor número, como decía Bentham, o se funda en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo, según dice Mill?”. Pero “¿cuál es ese bien, cuáles son esos intereses?”. Éste es el error de Mill, dice Lastarria; para limitar la libertad del individuo se carece de un criterio certero. ¿Quién califica? ¿Quién define? “¿Ha habido jamás en el lenguaje político palabras más vagas y más susceptibles de servir tanto al despotismo como a la libertad?” (Lastarria 1909).

“Si Mill hubiera comprendido que la libertad no es otra cosa que el uso del derecho, como lo comprendemos prácticamente los americanos —dice Lastarria—; si hubiese advertido que el derecho es todo aquello que tiene el carácter de una condición voluntaria de nuestra existencia y desarrollo; si se hubiese fijado en que el fin del hombre sólo consiste en el desenvolvimiento de todas sus facultades físicas, morales e intelectuales, se habría salvado de ir a buscar la base de sus teorías en el sistema de la utilidad y la multitud de sus excepciones contradictorias [...] Habría reconocido que el Estado no tiene otro fin que la aplicación del derecho y que por lo tanto está limitado por la justicia, sea que esté constituido en un monarca, en una oligarquía o en un gobierno popular” (Lastarria 1909).

El error de Mill se ha originado en su afán por conciliar el progreso con el orden. No ha visto la contradicción que lleva implícita. Lastarria ve esta contradicción y ve el origen y fines enmascarados de la citada teoría. “Su error —dice— consiste en creer que realmente *orden* y *progreso* son los fines sociales y políticos de todo gobierno; pues no se da cuenta de que tal error es una invención francesa, con la cual se ha pretendido defender la doctrina de la unidad de Estado, es decir, la monarquía latina, que a nombre del orden y del progreso aniquila y sacrifica los derechos individuales, la libertad de la sociedad”. Lastarria descubre la raíz latina de una serie de principios políticos y sociales que han conformado a Hispanoamérica y de los cuales debe independizarse. Stuart Mill, un sajón, ha caído en la trampa del espíritu absolutista. No así el hispanoamericano Lastarria, que sabe muy bien de las acechanzas de este espíritu. El orden como “la permanencia de las instituciones, a merced de la obediencia y amor a la sociedad — dice el maestro chileno—, y el progreso, el adelanto, la mejora de la sociedad, no son ni pueden ser los fines políticos del Estado [...] sino que son puros resultados de la armonía que existe cuando el Estado se limita a representar el principio del derecho y a suministrar las condiciones de su existencia y de desarrollo a todas y a cada una de las esferas de la actividad social” (Lastarria 1909).

Stuart Mill, dice Lastarria, para poder distinguir un gobierno malo de uno bueno, en medio de una gran complejidad de intereses, necesita indicar “las cualidades necesarias que debe tener un gobierno para favorecer cada uno de esos intereses”. Tesis sumamente peligrosa, que hace intervenir al Estado con el pretexto de favorecer dichos intereses. “Nada más funesto que

suponer que el gobierno puede y debe dictar sus leyes a la moralidad, a la educación, al pensamiento, a la industria [...] debiendo poseer conocimientos especiales en cada uno de esos objetos". Por el contrario, se debe dejar al individuo libertad en todas sus acciones, "debiendo limitarse la del Estado [...] a facilitar a cada una de ellas las condiciones de su existencia y desarrollo. El verdadero papel del gobierno es dejar a cada uno de esos elementos en plena libertad, porque el Estado no tiene ninguna otra misión respecto a ellos que la de facilitarles su existencia y desenvolvimiento" (Lastarria 1909).

El filósofo inglés se ha dejado "llevar por sus arbitrarias teorías hasta suponer que el gobierno representativo no puede sentar bien sino en el pueblo que sepa obedecer y que tenga capacidad para hacer lo necesario para mantenerlo". Y es que el autor ha creído "que los gobiernos se hacen por los hombres, que se puede escoger entre sus diversas formas la que mejor convenga a un pueblo". Éste es el error. "Una forma de gobierno no se escoge y, aunque no *brote* como una producción de la naturaleza, según la expresión de Mill, brota sí de circunstancias sociales independientes de la voluntad de los que creen escogerlo a su arbitrio" (Lastarria 1909). De acuerdo con la tesis de Mill, son los gobernantes los que eligen la clase de gobierno que conviene a los pueblos. Ahora bien, en Hispanoamérica tal tesis resultaría fatal, ya que no se obedecería a las circunstancias, que son las que señalan las formas de gobierno, sino que se atendería a lo que los gobernantes considerasen como lo más prudente y útil para el desarrollo del pueblo. De aquí la vacilación de los emancipadores respecto de la forma de gobierno que convenía a nuestros países. Creyeron que esta forma podía elegirse de acuerdo con una lógica especial, sin comprender que las circunstancias ya habían determinado cuál era esa forma, independientemente de que, de acuerdo con esa lógica, el pueblo estuviese o no preparado mentalmente. Lastarria defiende así el derecho de Hispanoamérica a convertirse en gobierno republicano. Las circunstancias mismas han señalado la forma de gobierno que corresponde a Hispanoamérica, una vez que se ha independizado del absolutismo colonial. Esto es lo que no habían podido ver claro los líderes de la emancipación hispanoamericana, y ésta es la fuente de muchos de sus errores. Les había faltado confianza en la capacidad del pueblo, sin comprender que éste no haría otra cosa que adaptarse a las circunstancias que se le iban a presentar, a las circunstancias de una sociedad que progresaba hacia formas sociales modernas.

"Los hombres más sabios de la revolución hispanoamericana —dice Lastarria— creían también que no siendo los nuestros (los gobiernos republicanos) como los de Atenas [...] o como el de los Estados Unidos del Norte, no podían plantearse la república; pero la unidad del Estado absoluto estaba despedazada y en su lugar se levantaban los derechos individuales sobre la ancha base de la igualdad social y política". El principio de autoridad había desaparecido del Estado, de la religión y de la moralidad. Sin embargo, a pesar de ello sucedió lo contrario, surgió la república. "La individualidad recobraba sus fueros para convertirse en egoísmo, en ambición y para elevar al señorío de las pasiones; el fanatismo religioso dejaba su imperio a la incredulidad". Es esto lo único que se supo ver. La anarquía que siguió al orden colonial fue vista como la incapacidad de los pueblos hispanoamericanos para alcanzar un

nuevo orden. No se vio en ella lo que Lastarria ve con claridad, una etapa necesaria para pasar del sistema de gobierno absolutista al sistema de gobierno liberal o republicano. El pensador chileno ve tal cosa porque cree en el progreso, que es el que conduce a la llamada etapa de autodeterminación del individuo. En esto es consecuente con su positivismo. Sabe que independientemente de los deseos del hombre, independientemente de lo que quiere su voluntad, la sociedad progresa, siguiendo el camino que ha de conducir a una plena libertad. El egoísmo, la ambición, el señorío de las pasiones y la incredulidad, no son sino formas que se toman en una de las etapas de la marcha de Hispanoamérica hacia el republicanismo. Estas formas son instrumentos con los cuales se ha machacado el antiguo orden colonial. Males necesarios. “No bastaba vencer a los ejércitos del rey —dice Lastarria—; era necesario vencer a la sociedad vieja, para crear desde luego la nueva; y entonces [...] la forma republicana vino como resultado imprescindible” (Lastarria 1909). La república representativa se establecía en América porque había brotado de sus propias circunstancias. Era la forma propia de su desarrollo social y político. De esta manera Lastarria hace patente su segura creencia en la realización del ideal que tan grato le era: el republicanismo hispanoamericano. La América hispana, al igual que la América sajona, realizará la forma de gobierno propia de sus circunstancias. Las vacilaciones, por fin, cesaban, se tenía ya la certeza de lo que era propio para nuestros pueblos, no quedaba por hacer otra cosa que ayudar a su pronta realización.

II

ORTODOXOS Y HETERODOXOS

EL POSITIVISMO EN LA VIDA INTELECTUAL CHILENA

El positivismo había sido reconocido por Lastarria en 1868; el paralelismo de éste con sus ideas le había sorprendido originando su adhesión al mismo. En adelante, el positivismo se mezclará en la vida intelectual de la República Chilena. Se aceptará total o parcialmente, o simplemente se le negará, pero en todo caso estará presente provocando comentarios y discusiones. En torno a estos comentarios y discusiones se irá formando una nueva generación que pondrá en práctica varios de los principios de esta filosofía. Un grupo se inclinará por la aceptación total de la filosofía comtiana. Éste es el grupo de los ortodoxos, representados por los hermanos Lagarrigue: Jorge (1854-1894), Juan Enrique (1852-1927) y Luis (1864-1956). Otro seguirá la línea del maestro Lastarria, aceptando del comtismo sólo aquellos aspectos que no lesionan el ideal liberal. Este grupo encarnará brillantemente en Valentín Letelier (1852-1919).

Una de las instituciones culturales, dentro de la cual el positivismo va a ser objeto de difusión a través de exposiciones y críticas, será la Academia de Bellas Letras fundada por Victorino Lastarria en 1873. Los fines de esta academia se expresaban claramente en la primera de sus bases: "La Academia de Bellas Letras —dice— tiene por objeto el cultivo del arte literario, como expresión de la verdad filosófica, adoptando como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia y, en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes del desarrollo de la naturaleza humana" (Lastarria 1885). En esta academia, Lastarria había logrado agrupar a viejos luchadores liberales que, por diversas causas, se habían ido separando y tomando diversos rumbos. Entre los firmantes de los estatutos se encontraban los nombres de Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui, Benjamín Vicuña Mackenna y otros. En el discurso inaugural, pronunciado por Lastarria el 26 de abril, decía: "Hemos venido aquí de distintos rumbos, olvidando las causas que nos mantenían dispersos, que nos empujaban lejos, muy lejos de la senda que, en mejores días, habíamos abierto todos juntos" (Lastarria 1885). La causa que había hecho olvidar viejas rencillas lo era el ultramontanismo triunfante en esta época en la política chilena y en la educación. El ideal de la emancipación mental de esta generación se encontraba en gran peligro. La reacción se hizo patente en la fundación de la Academia de Bellas Letras. Esta academia no era sino la continuación de la obra a que se había entregado la generación de Lastarria desde 1842. Era la continuación de la lucha por la independencia de espíritu que el pensador chileno hace patente cuando dice: "El estudio de las ciencias y de las letras en pueblos democráticos, como los americanos, no puede absolutamente tener otra base que la *independencia del espíritu* para investigar la verdad, independencia que constituye uno de los más preciados derechos del hombre, de esos derechos o libertades que forman la esencia y subsistencia de la democracia, porque, sin afirmarlos ni practicarlos, ella no puede existir en ningún pueblo" (Lastarria 1885).

Un año más tarde, el 12 de abril de 1874, al celebrar el primer aniversario de la academia, Lastarria recordaba las razones por las cuales ésta fue fundada. “Un movimiento extraño — dice en su libro— se operaba a principios de 1873, inclinando la atención de todos hacia la instrucción pública. Se la creía en peligro de ser dominada por intereses y aun por caprichos políticos, los cuales tendían a empeorar la situación, convirtiendo en desastrosa esclavitud la dependencia legal en que hoy vive”. Pero, agrega, este movimiento no parecía llevar a ninguna parte, no por incapacidad, sino por “falta de desprendimiento y hábitos de libertad individual, y, más que por eso, por la arraigada costumbre de abandonar a los poderes dominantes la dirección de la actividad social aun en aquellos negocios que, por su naturaleza, sólo pueden ser regidos por esta actividad”. Fue entonces cuando un grupo de hombres se preguntó “si no sería posible organizar siquiera un centro modesto en que las ciencias y las letras pudieran hallar la independencia que, en las altas regiones de la inteligencia, garantiza el libre desarrollo de sus principios y doctrinas y los pone a cubierto de los intereses de secta y de las veleidades políticas. Un gran número de hombres de letras vino al instante a probar que ello era posible, con su adhesión voluntaria y desinteresada a las bases de la nueva institución” (Lastarria 1885). Pero en 1881 el mismo Lastarria “echaría llave” a la academia, que se había ido disolviendo poco a poco. Sin embargo, bastaron esos ocho años para que la academia pusiese su sello a la vida cultural chilena.

En la Academia de Bellas Letras una multitud de jóvenes encontró respuesta y estímulo a muchas de sus inquietudes. Lastarria habla con orgullo del interés que la juventud de esta época mostró por las labores de la academia, acudiendo a ella y colaborando en su tarea cultural. Valentín Letelier y los hermanos Jorge y Juan Enrique Lagarrigue pertenecen a este grupo de jóvenes que reciben con entusiasmo las actividades de la academia y colaboran en ellas. El 13 de noviembre de 1875, un orador cubano de apellido Zambrana hace en la academia una serie de críticas a la filosofía positiva. El día 20 del mismo mes, Jorge Lagarrigue da una conferencia en la misma academia, en la que refuta brillantemente al orador cubano. El mismo Lastarria recuerda este evento cultural diciendo: “El ataque a la filosofía trajo a nuestra tribuna algunas de las objeciones con que la escuela experimental ha discutido ciertas conclusiones del gran filósofo francés [Comte], sin desconocer ni rechazar las bases y el criterio de la filosofía positiva; y trató además de derramar sombras sobre ésta con las maliciosas recriminaciones que le han dirigido los metafísicos y los teólogos, faltando así a una de las primeras condiciones de la tolerancia, que consiste en respetar y no violentar las opiniones ajenas, empleando contra ellas, cuando son erróneas, los medios de la persuasión solamente, los que jamás producirán efecto si se revisten de violencia o se adornan con la burla de que huye la verdad. Pero los sustentantes de la filosofía que guía nuestros estudios rechazaron y explicaron aquellos ataques, demostrando la ventaja del método científico o positivo que puede aplicarse al examen de todos los fenómenos materiales y morales, sin peligro de caer en los dos escollos necesarios de la metafísica, que son el materialismo y el idealismo” (Lastarria 1885). Unos meses antes, el 18 de julio, Jorge Lagarrigue había leído en la misma academia un artículo sobre la filosofía positiva. “Lastarria y muchos otros miembros de la academia —recuerda Lagarrigue— me dieron la mano al bajarme de la tribuna”. Eduardo de la Barra, secretario de la academia, “me dijo que cuando yo quisiera podía hacerme miembro de la academia; pero yo le respondí que estaba demasiado joven para eso” (Lagarrigue 1944). Este mismo año Valentín Letelier ofrece también una conferencia en la misma institución

cultural. Es también en la Academia de Bellas Letras donde se origina la obra de Victorino Lastarria, *Lecciones de política positiva*, que son ofrecidas como un curso y publicadas en 1874.

Paralelamente con la academia se reunía un grupo de jóvenes encabezados por el citado Jorge Lagarrigue en un círculo llamado Sociedad de la Ilustración, fundada en 1872 por Arnoldo Montt, el cual muere dos años después, dejando la dirección a Lagarrigue. En esta sociedad, por influencia de Lagarrigue, se leen y comentan las obras de los positivistas, especialmente a Comte y Littré. El joven positivista chileno relata en una carta dirigida a un amigo, y conservada en su *Diario*, las relaciones entre la filosofía positiva y la Sociedad de la Ilustración. “En la primera mitad del año 72 —dice— perdía yo completamente la fe religiosa. La lectura de algunas obras, la ciencia, las continuas discusiones que sostenía con muchos creyentes y mis propias y largas meditaciones me convencieron de la falsedad de la revelación divina. Pero, en cambio de la fe, ¿qué me quedaba? Nada: sino un puro escepticismo. Mi espíritu buscaba algo más. Entonces fue cuando surgió el pensamiento de fundar una sociedad. Varios jóvenes que habían perdido la fe religiosa se proponían fundar esta sociedad, buscar un medio para llegar a la verdad, a que siempre aspira la inteligencia humana”. Sin embargo, pasan dos años y la sociedad progresa pero el escepticismo no termina. “No sabía —agrega— por qué causa trabajar, a dónde dirigir mis continuos esfuerzos. Por fin, a principios del año 74, se me presenta la doctrina positiva; la estudio y la medito, y ella ilumina mi espíritu, me alienta al trabajo y me da una plena confianza en el porvenir. Por ella me dedico ahora todo entero a trabajar en nuestra sociedad; ya tengo un fin en mi vida: contribuir en algo al progreso de nuestra patria y de la humanidad entera. Los medios para ello serán la difusión de los conocimientos positivos”. Ahora bien, agrega, una sociedad no será fuerte ni tendrá larga vida si carece de alguna doctrina, de algún grupo de principios reconocidos por todos los socios. “Es, pues, necesario, si queremos tener una larga vida, que lleguemos a sentar algunos principios fundamentales, sin cuya admisión no se pueda ser miembro de nuestra sociedad. Creo —concluye— que esos cimientos no pueden ser otros que los principios de la filosofía de la humanidad” (Lagarrigue 1944).

Y en un discurso pronunciado por Jorge Lagarrigue el 31 de marzo en la Sociedad de la Ilustración, decía: “El sentimiento de la humanidad se apodera cada vez con más fuerza de todos aquellos espíritus que se preocupan de la suerte y del destino de la civilización. Este mismo sentimiento es el que aquí nos reúne [...] todos tenemos una misma fe: la fe en el progreso de la humanidad. Todos nos hemos impuesto, como el más imperioso de los deberes, el contribuir a la grandiosa obra de la civilización. Y como hemos comprendido que las ciencias son los poderosos motores que llevan a los pueblos por la senda del progreso, nuestro primer deber es cultivarla con ardoroso empeño, para esparcir, en seguida, su bienhechora semilla entre nuestros queridos compatriotas. Ilustrar nuestro espíritu con la luz de la verdad y difundirla entre el pueblo, en seguida: he aquí nuestro doble y sagrado deber. Obreros del progreso, no debemos desmayar jamás en nuestros trabajos, penosos si se quiere, pero fecundos siempre en brillantes resultados. La Sociedad de la Ilustración nos presenta un vasto campo en que ejercitar nuestra actividad, y un altar en que tributar un culto bienhechor a nuestro verdadero dios, la humanidad” (Lagarrigue 1944). Estas palabras anticipaban lo que más tarde habría de ser el positivismo ortodoxo de Chile.

Pero también asistía a esta sociedad otro de los jóvenes de quien ya hemos hablado, Valentín Letelier (1852-1919). Aquí encontró también la doctrina que necesitaba para orientar su acción. Pero, al igual que el viejo maestro Lastarria, rechazará la teología comtiana, la religión de la humanidad, los fundamentos despóticos de la política positiva y todo lo que representase una negación del espíritu liberal del cual se sentirá heredero. Mientras Lagarrigue termina rechazando a Littré, que es opuesto al Comte religioso, Letelier no aceptará del comtismo sino lo que Littré consideraba como positivo. Con Valentín Letelier se haría patente el positivismo heterodoxo de Chile. La historia de la República Chilena pronto habrá de dar oportunidad para que se expresasen las dos tesis frente a un mismo problema nacional. La ortodoxia y la heterodoxia darán sus respectivos fallos, sus respectivos puntos de vista.

LOS ORTODOXOS CHILENOS

El 3 de enero de 1875, Jorge Lagarrigue escribía en su *Diario*: “He estado escribiendo la primera página de la traducción que pienso hacer de dos lecciones del *Curso de filosofía positiva* de Augusto Comte, precedidas de un prefacio de Emilio Littré [...] Hago este trabajo porque creo un deber de mi parte propagar esa filosofía que ha alumbrado mi espíritu y porque creo que el positivismo es el punto final hacia el cual marchan las sociedades en sus constantes progresos. Las ciencias, llegadas casi todas ellas a un estado realmente positivo, preparan el camino”. En esta forma el joven filósofo chileno orientaba sus futuras meditaciones y actos. Había perdido la fe en la religión católica; pero iba pronto a encontrar la fe en otra religión. El 1º de mayo de 1874 había escrito en el mismo *Diario* con gran júbilo: “Ayer ha sido uno de los días más grandes de mi vida. Recibí de Europa dos grandes obras: la *Filosofía positiva* de Augusto Comte y la *Historia de las civilizaciones en Inglaterra* por Tomás Buckle”.

El viejo maestro Lastarria no era ajeno a esta orientación. “Hace pocos meses —dice Lagarrigue— se publicó un libro titulado *Lecciones de política positiva* por el señor José Victorino Lastarria. Era la primera parte, en que trata la cuestión social como preliminar de la cuestión política, que ocupará la segunda parte. Pues bien, el señor Lastarria se vio obligado a suspender estas lecciones de política positiva que daba en la Academia de Bellas Letras, porque casi nadie iba a escucharlo; y su libro, hasta el momento en que escribo, no ha merecido todavía los honores de una crítica. Ha aparecido en nuestro horizonte intelectual sin que se haya producido el más ligero ruido, la más pequeña sensación. Una indiferencia glacial ha acompañado su aparición”. Contra esta indiferencia se alzaría Jorge Lagarrigue. Indiferencia que considera contraria a la verdad. “Yo quiero servir a mi país —dice— combatiendo el error, esparciendo y defendiendo la verdad. Creo hacer esto, propagando las grandes doctrinas de la filosofía positiva”. El día que Lagarrigue refuta las apreciaciones del cubano Zambrana contra la filosofía positiva, el mayor honor y estímulo que recibe es la felicitación y visita de Lastarria. “El señor Lastarria —dice— me ha anunciado una visita para mañana, pues quiere felicitarme, personalmente [...] ¡Mañana voy a tener a mi lado, en mi casa, al primer pensador de mi patria, por quien tengo tanto respeto y admiración! Mi contento y mi emoción son indescriptibles. ¡Cuánto quisiera que el anciano Littré pudiera contemplar por un momento todo lo que está pasando en nuestro apartado país! ¡Cuánto placer y contento no experimentaríamos!”. En adelante el joven pensador se entregará con todo entusiasmo a leer y releer las obras de Comte, las de

Litré y las de todos los grandes positivistas. “El domingo 30 de enero [1876] —escribe— recibí una recompensa superior a todos mis méritos. Recibí una carta de M. Littré, mi gran maestro”. Por fin, el 29 de marzo de 1876 Jorge Lagarrigue, una vez convencidos sus padres, sale para Europa, hacia París, cuna del positivismo. El 26 de mayo tiene la primera entrevista con Littré: “He visto, he hablado a uno de los maestros más notables del siglo XIX, al que ha sido mi verdadero maestro, mi segundo padre”. También conoce a Pierre Laffite que, a diferencia de Littré, se adhiere a la religión de la humanidad de Comte. Por sugerencia de éste lee la *Política positiva* del filósofo francés. Lagarrigue se sentirá cada vez más atraído por este aspecto de la filosofía positiva. “Debo confesarlo —dice—: una gran lucha se ha establecido en mi espíritu; así que es de todo punto indispensable que estudie el *Sistema de política positiva*. Siempre he estado muy inclinado a la religión de la humanidad”. Poco a poco esta idea va venciendo diversos escrúpulos. “Aunque acepto la idea religiosa de Augusto Comte —dice—, estoy todavía lejos de aceptar el régimen religioso que él propone y menos aún su sistema político, que parece ir contra las tendencias modernas”. Los cursos de Laffite aumentarán la presión que habrá de orientar al joven positivista chileno. El 17 de marzo de 1877 escribe: “Cada día me voy inclinando más del lado de la religión positiva”.

Juan Enrique Lagarrigue, desde Chile, empieza a preguntarse la causa del silencio de su hermano respecto a Littré. “Enrique me pregunta si mi silencio respecto a M. Littré proviene de que me he hecho positivista”. En efecto, el 27 de julio de 1877 escribe: “Ahora que he comenzado a estudiar la religión positiva, me siento inclinado hacia ella, y mi antiguo maestro va perdiendo, para mí, algo de su importancia filosófica. M. Littré, como filósofo, me parece pequeño delante de la gigantesca figura de Augusto Comte [...] Todavía no la he abrazado (la religión de la humanidad), pero me parece que el curso de mis ideas me conduce hacia ella: ya no me asusta la palabra religión”. Y más tarde ha escrito a su hermano Enrique lo siguiente: “Cuando se sale del catolicismo y se entra en el período revolucionario o negativista, se tiene un profundo alejamiento por todo lo que lleva el nombre de religión, culto, sacerdocio [...] se comprenderá cómo he estado detenido en la última página del *Curso de filosofía positiva*”. Pero pronto entrará a la comparación entre la escuela de Littré y la de Laffite. “La primera, limitándose a la parte intelectual de la doctrina de Comte, es incapaz de producir una verdadera unión ni la menor organización entre sus adeptos. En la segunda, que tiene un sacerdocio, un jefe reconocido, Mr. Laffite, hay la más perfecta unión y concordia entre sus partidarios. Si la doctrina de Augusto Comte, como yo creo, va a desempeñar en el futuro el mismo rol social que han desempeñado las creencias religiosas en el pasado, sus progresos y su acción serán debidos principalmente a la escuela completa de Augusto Comte, y sus partidarios serán los verdaderos representantes del positivismo”. Lagarrigue se opone ya a la tesis de Littré, según la cual la *Política positiva* de Augusto Comte es ajena a su sistema, fuera de la unidad de su filosofía. Lagarrigue sostiene la unidad de la obra comtiana. En el *Curso de filosofía positiva*, dice, están ya los gérmenes de su religión de la humanidad. En cuanto al culto, lo considera una necesidad, a la que sólo el temor al ridículo puede poner trabas.

En París conoce también a varios positivistas hispanoamericanos y brasileños. Así nos relata en su *Diario* su encuentro con Gabino Barrera, que ha regresado a Europa después de realizar la reforma educativa en México. Desde luego se da cuenta de que el positivismo de Barrera es sólo intelectual. “Había estado a verlo [a Laffite] —dice Lagarrigue— un mexicano, Barrera, que conoció el positivismo por su compatriota Contreras, discípulo directo de Comte. Pero

parece que su positivismo es sólo intelectual". [1] Importante para el desarrollo de la obra de Lagarrigue en el positivismo será la amistad que traba con el brasileño Miguel Lemos. "Ayer conocí a Lemos, del Brasil. Ya acepta la religión de la humanidad; y sólo le quedan algunas dudas sobre ciertos puntos del positivismo". Poco tiempo después conocerá a otro de los futuros apóstoles de la humanidad en Brasil, Teixeira Mendes. Juntos, el chileno y los brasileños, irán aceptando la parte religiosa de la filosofía de Comte hasta convertirse en los más puros ortodoxos de su doctrina. Teixeira Mendes primero y después Miguel Lemos, regresan al Brasil en 1881, donde inician su apostolado en pro de la religión de la humanidad. Lemos, con autorización de Laffite, establece en Río de Janeiro el Apostolado Positivista de Brasil y la primera iglesia. Jorge Lagarrigue, a su breve regreso a Chile, en 1883, funda también el Apostolado Positivista de Chile.

La ortodoxia de los iberoamericanos iba a chocar pronto con el reconocido jefe de la Iglesia comtiana, Pierre Laffite. El heredero del filósofo francés, que los había iniciado en la religión de la humanidad, se les va a presentar como un sofista y oportunista infiel a la doctrina del maestro. El primer choque lo tienen en París en 1881. Este año el gobierno francés envía una expedición a Túnez para afianzar su imperio colonial. La Sociedad Positiva de Francia y la de Inglaterra piden que se haga una protesta en nombre de la humanidad. Recuerdan la oposición de Comte a toda política colonial y cómo en 1854 había pedido la restitución de Gibraltar a España. Lagarrigue cuenta en su *Diario*: "El miércoles [13 de junio de 1881] continuó la discusión sobre la cuestión de Túnez. M. Laporte y M. Dubuisson quieren enérgicamente que se proteste contra la violación de la moral y en nombre de la política. M. Laffite, por falta de energía y por contemporizar demasiado con los gobernantes, se opone a semejante manifestación". Otro motivo lo dará un acto disciplinario de Miguel Lemos en Brasil. Éste expulsa del seno de la Iglesia brasileña a uno de sus miembros, Joaquín Ribeiro de Mendoça, que posee esclavos y se obstina en mantener cargos políticos de responsabilidad. Comte había establecido que los positivistas no podían tener siervos, ni tampoco puestos políticos de responsabilidad, mientras no se estableciese el régimen pacífico industrial, una sociocracia. Lemos inútilmente apela a la autoridad de Laffite para hacer entrar al orden al disidente brasileño, hasta que, actuando por propia cuenta, lo expulsa. Laffite le pide sea prudente y no tome tan al pie de la letra lo dicho por Comte y sí distinga lo que hay de inmutable en su doctrina y lo circunstancial. Lagarrigue se refiere también a este asunto cuando escribe: "El domingo en la noche [1º de marzo de 1882], después de salir de casa de Robinet, volví a conversar de este asunto a M. Laffite. Me alabó mucho a Lemos, pero se resiste a censurar directamente a O. Y como yo le hiciera ver que este positivista había desconocido su propia autoridad al desconocer la de Lemos, consagrado por él, me dijo que aquí mismo suscribían muchos que no reconocían casi absolutamente su autoridad. Y agregó que si los rechazaba tendría él mismo que retirarse de la dirección positivista". Esta actitud del jefe de la Iglesia positivista pronto habría de cambiar abiertamente la de sus discípulos de la América. "Al oír esto —agrega Lagarrigue—, no tenía yo nada que contestar. No teniendo M. Laffite autoridad propia sacerdotal, menos podría apoyar la de otro. Esto no viene sino a confirmarnos que el positivismo carece de verdadero jefe universal, y que el segundo gran sacerdote de la humanidad no ha surgido todavía. Es triste constatarlo, pero es la verdad". Y hubo algo más. En febrero de 1883, Lagarrigue escribía a Lemos que Laffite estaba dispuesto a aceptar un puesto que le había ofrecido el primer ministro de Francia, Gambetta: un curso de sociología en la Escuela Politécnica. Lemos contestó: "El día en que M. Laffite lleve su defección hasta el

punto de llegar a ser un simple profesor oficial, ese día rompemos con él sin vacilación". El 9 de septiembre de 1883 se realizó el cisma. Miguel Lemos rompe con Laffite. En febrero de 1884, Jorge Lagarrigue sigue sus pasos. Los centros positivistas europeos siguen fieles a Laffite. El grupo occidental, como se llama al de los americanos, se separa. La ortodoxia comtiana se traslada a la América.^[2]

Desde 1884 hasta 1894, año de su muerte, Jorge Lagarrigue permanece en París haciendo propaganda positivista y defendiendo lo que considera la ortodoxia de su maestro Augusto Comte. Pero en Chile ha dejado un propagandista de la escuela, un apóstol, su hermano mayor, Juan Enrique. Ambos se han iniciado en la filosofía positiva, pero éste se mostrará más reacio a aceptar el aspecto religioso de la escuela. Desde París, Jorge Lagarrigue escribe cartas y cartas para atraer a su hermano al seno de la Iglesia comtiana.^[3] "En el fondo creo como tú que no hay otro camino. Eso sí, que para que se organice de un modo formal la religión esa, tendrán que haber desaparecido antes todas las religiones reveladas". Pero Juan Enrique no parece decidirse por este camino. "En su última carta —escribe Jorge—, Enrique no se manifiesta aún decidido a aceptar el positivismo religioso. ¡Cuánto cuesta hacer una conversión! Enrique siempre contrario al positivismo religioso, y yo siempre procurando convertirlo. Enrique cada vez en oposición con las ideas religiosas de Comte. Casi desespero convertirlo mientras yo esté en París". "Tú persistes en rechazar las ideas positivas —le escribe—; nada puedo decirte a ese respecto, sino mi sentimiento al ver que desconoces la grandeza y la verdad de la nueva doctrina. Pero cuando tú me dices que tu manera de ver la solución del problema humano es vaga aún y agregas sin embargo: 'Déjame ser un escritor que exponga sus ideas con cierta tranquilidad de espíritu', no puedo menos de hablarte con toda franqueza y señalarte los graves deberes que incumben ahora al pensador. En este momento de grave anarquía mental y moral es falta imperdonable venir a exponer nuevas ideas cuando no se está suficientemente preparado para los difíciles estudios de la sociología y de la moral. Yo te lo digo, Enrique, tú no podrás nunca resolver un problema social ni debes pretender hacerlo. No que no tengas facultades mentales para eso, sino que no las has fortificado en el estudio de las ciencias positivas. No teniendo éstas, ¿cómo quieres descubrir leyes en sociología, en donde las ciencias positivas han desempeñado un rol tan importante?".

Sin embargo, todo parece inútil. Jorge Lagarrigue casi desespera de poder convencer a su hermano, al menos mientras no tenga oportunidad de verlo personalmente. "Enrique — escribe Jorge— siempre refractario a nuestras ideas. No espero ya modificarlo sino cuando vuelva yo a la patria querida. El orgullo y la vanidad intelectuales están demasiado metidos de por medio para que pueda comprender la religión de la humanidad; tan cierto es que una cierta subordinación es la primera condición de todo progreso intelectual". Y en otro lugar de su *Diario* dice: "A Enrique le escribí unas cuantas páginas sobre la división de los dos poderes, que él no quiere para nada admitir, y éste es el fundamento mismo del positivismo. ¡Cuánto poder tienen las preocupaciones y el orgullo revolucionarios!". Pero, al fin, el 13 de diciembre de 1830, Juan Enrique llega de sorpresa a París a pasar unos meses con su hermano. Esto es suficiente. Jorge empieza a escribir en su *Diario*: "Enrique, que ha leído ya los dos primeros volúmenes de la *Política positiva*, va reconociendo la superioridad inmensa de Augusto Comte. Ya Littré cayó de su opinión. Enrique cada vez más positivista. Está leyendo la *Síntesis subjetiva* y estudiando matemática. Ayer escribimos a casa, Enrique le escribió a Luis Espejo. Le cuenta cómo todas sus prevenciones contra la religión de la humanidad han desaparecido y le declara

que Comte es el más grande genio que ha producido la humanidad". Juan Enrique Lagarrigue regresa a Chile el 1º de marzo de 1882. Se ha transformado en un apóstol de la humanidad. La ortodoxia positivista en Chile encarnará en su persona.

EL APÓSTOL DE LA HUMANIDAD

Juan Enrique Lagarrigue se entrega así a la difícil tarea de convertir a los hombres a la religión de la humanidad. No sólo se entrega a la prédica entre sus compatriotas. Como buen apóstol de la humanidad, su labor no reconoce fronteras. Sus cartas inundan la América y Europa. Van dirigidas a toda persona que por su labor o por su poder ha servido o puede servir a la causa de la felicidad humana. Se entabla un diálogo epistolar entre Lagarrigue y el escritor español Juan Valera. Inútilmente trata el primero de convertir al segundo. La condesa Pardo Bazán recibe iguales epístolas con el mismo fin. Teodoro Roosevelt, el kaiser Guillermo II, Clemenceau, los reyes de Inglaterra y primeros ministros, Ghandi, León Tolstoi y otras muchas grandes figuras, reciben sus invitaciones, consejos o protestas. Sus intervenciones en pro de la paz son múltiples; no hay atentado internacional que no reciba la protesta de este apóstol, ni reuniones pro paz que no reciban sus sugerencias. En 1893 escribe a Guillermo II: "Permitidme que os ruegue respetuosamente, en nombre de la humanidad, que devolváis a la Francia la Alsacia y la Lorena. Este acto será decisivo para cimentar la paz universal". Y al presidente MacKinley de los Estados Unidos, después de la guerra con España por el asunto de Cuba y Filipinas, le escribe: "Desgraciadamente, los Estados Unidos se han dejado llevar hasta perjudicar al género humano. Este deplorable extravío no dejará de haber influido en los tristes asuntos de África del Sur y de la China. Cuanto más puros son los antecedentes de una nación, más consecuencias tienen sus malos ejemplos. Después de la guerra con España, ha quedado ensombrecida la digna tradición colonial del venerable Penn, confirmada en la independencia de los Estados Unidos por el inmortal triunvirato de Washington, Jefferson y Franklin". Pero no sólo protesta en el exterior; también lo hace en su patria contra el despojo que se ha hecho al Perú de las provincias de Tacna y Arica después de la guerra entre éste y Chile en 1883 y a favor de que se le dé a Bolivia una salida al mar, que la ha perdido en la misma guerra. "Si Chile quiere seguir la senda del progreso efectivo —escribe Lagarrigue—, que encierra felicidad y gloria, es indispensable que devuelva Tacna y Arica al Perú, y que lo haga en forma espontánea [...] Sepan persuadirse, mis conciudadanos, de que la verdadera grandeza nacional sólo puede alcanzarse en compañía de la virtud más alta. Si Chile se decide a entregar lo que moralmente no le pertenece, se sentirá purificado hasta lo íntimo de su ser, y con una energía incontrastable para elevarse a sus más gloriosos destinos" (Lagarrigue 1909).

Múltiples serán los folletos y circulares que, firmados por Juan Enrique Lagarrigue, se repartirán entre todas aquellas personas que en alguna forma pueden ser atraídas por esta religión adoptada por los ortodoxos de Chile. En ellos se muestra la forma como este hispanoamericano se acerca a muchos de los problemas que su circunstancia le va deparando. A diferencia de los positivistas mexicanos, el chileno se acerca a problemas sociales de su época, como el del socialismo, y lo juzga con simpatía y comprensión. Siempre sabrá encontrar en Comte la justificación de sus juicios. Respecto de un proyecto de ley contra las huelgas presentado por el gobierno de Chile, Lagarrigue escribe condenándolo. En ese proyecto se

establece como pena contra las huelgas el presidio o la multa que va de los 100 a los 1 000 pesos. “Tal proyecto —dice Lagarrigue— no parece emanado del gobierno de una república. Se desconoce en él categóricamente la libertad incontestable que tienen los proletarios de constituirse en huelga a fin de obtener un aumento de salarios [...] Esto es inaudito y convierte de golpe a los proletarios en siervos” (Lagarrigue 1892). Y agrega: “Cuando se establezca el régimen normal [...] el sacerdocio de la humanidad será el mediador natural en los conflictos entre el proletariado y el patriciado. Mientras tanto, las huelgas son las únicas defensas con que cuentan los proletarios y de ninguna manera deben arrebatárseles” (Lagarrigue 1892). Y en otro lugar se refiere concretamente al socialismo como uno de los fines del positivismo, aunque contrario a la comunidad de bienes. Dice: “Entre las muchas dificultades que viene a remediar el positivismo se halla la del socialismo. El origen de éste, en la aspiración del proletariado a mejorar su triste condición, no puede ser más legítimo” (Lagarrigue 1884). Pero, agrega, lo que es erróneo es la solución, la de la comunidad de bienes. “El positivismo desecha todo examen sobre la adquisición primera de los capitales, que sólo conduciría a perturbar el orden social, y se concreta a exigir su buen empleo”. No importa el origen; lo que importa ya es el empleo que se dé a estos bienes. El positivismo “conserva la separación entre los empresarios y los obreros; pero mira a los primeros como simples administradores del capital humano, moralmente responsables de su gerencia” (Lagarrigue 1884).

Los ricos no son así dueños de sus bienes; simplemente guardianes de bienes que pertenecen a la humanidad. Ésta deberá pedir cuentas del uso que de ellos se haga. No hay división de clases; simplemente división de oficios. El dinero, que en México es visto como signo de superioridad, inclusive moral,^[4] es visto por Lagarrigue como un instrumento que puede ser puesto al servicio de la cordialidad entre los hombres. El principio de esta cordialidad es el altruismo. “La funesta anarquía que ahora lo ha invadido todo —dice— y que amenaza con disolver los hogares y patrias y convertir al mundo en un campo horrible de sangrienta discordia, se irá disipando al sople sagrado de la doctrina altruista, y nuestra doctrina altruista y nuestra existencia revestirá en la tierra las más bellas condiciones de virtud, de armonía y felicidad. Unidos blancos, amarillos y negros, proletarios y patricios, colaborarán religiosamente en la grande obra del progreso humano, y nuestro planeta se convertirá, cada vez más, en santa mansión de paz gloriosa” (Lagarrigue 1908). Siguiendo a Comte sostiene un conservadurismo que representa la asimilación del pasado, sin ruptura. El pasado debe ser la base de todo progreso futuro. “Hoy se dice que hay que hacerlo todo de nuevo, sin que nada quede en pie de lo que han dejado nuestros predecesores”. Ahora bien, agrega, “bajo el punto de vista sociológico, semejante propósito equivale a querer edificar sin *cimiento*. En efecto, tanto en el organismo social como en el organismo individual no existe verdadero perfeccionamiento sin evolución, y un porvenir que no radique en el pasado, por desarrollo progresivo, es una vana ilusión, capaz sólo de inutilizar esfuerzos y de producir desórdenes que aparten de la senda filosófica del bienestar universal”. Lagarrigue imagina un nuevo tipo de caballero al que llama del porvenir, el cual ha de estar encargado de hacer justicia entre los humildes, desplegando la bondad en favor de los que sufren. Reconoce la imperfección del presente orden social, imperfección que requiere la intervención de hombres generosos que, con nuevas armas, armas modernas como la riqueza, realicen las reformas necesarias. “Éstos —dice— serán los caballeros del régimen normal que, a diferencia de los de la Edad Media, que tenían que recurrir a la espada, sólo apelarán a la riqueza para proteger a los débiles, puesto que la guerra habrá de ser definitivamente reemplazada por la paz” (Lagarrigue 1908).

LA HETERODOXIA CHILENA

En el famoso discurso de inauguración de la Academia de Bellas Letras, Victorino Lastarria realizaba en la divisa de Augusto Comte, *orden y progreso*, una alteración: “Que nuestra asociación —decía— tiene el propósito de satisfacer una necesidad social, es incuestionable. Demasiado bien lo prueba la circunstancia de haber aceptado todos nosotros, sin trepidación y con franqueza, la primera base de nuestra institución, que, al darle por objeto el cultivo del arte literario, adopta como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia, y en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes de la naturaleza humana, que son *libertad y progreso*” (Lastarria 1885). Pocos años antes, en México, otro positivista, Gabino Barreda, había realizado una operación semejante sustituyendo *amor, orden y progreso* por *libertad, orden y progreso*.^[5] El segundo justificaba en esta forma sus relaciones con el Partido Liberal Mexicano, que se encontraba en el poder después de la derrota de los conservadores; en cuanto al primero, Lastarria, justificaba en esta forma el ideal por él siempre perseguido, su liberalismo. En esta alteración a la divisa positivista de Comte se encerraba su discrepancia con el positivismo. Comte establece el progreso, pero dentro del orden; Lastarria el progreso, pero dentro de la libertad. Comte es un nuevo conservador, Lastarria un liberal cien por cien. El positivismo liberal del maestro chileno habrá de ser heredado por Valentín Letelier.

En la Academia de Bellas Letras y en la Sociedad de la Ilustración aprende Letelier su positivismo. Él pertenece también a ese grupo de jóvenes de que nos hablaba Jorge Lagarrigue en su *Diario*. En éste se recuerda varias veces al amigo Valentín Letelier y su interés por saber de la filosofía positiva. En 1875 escribía Lagarrigue: “[...] el lunes de la semana pasada, recibí de Copiapó una carta de Valentín Letelier, que ha sido nombrado profesor de literatura y filosofía del Liceo de aquella ciudad. Se muestra anheloso por estudiar la filosofía positiva”. En Francia, Lagarrigue se cartea con Letelier tratando de atraerlo hacia la religión de la humanidad. Recibí carta de Letelier, cuenta Lagarrigue; “es contestación a la que yo le dirigí. Me expresa que tendrá placer en mantener correspondencia conmigo. Por el contenido de la carta parece un espíritu muy bien dispuesto para abrazar más tarde el positivismo religioso. Confiesa que es menester leer las últimas obras de Comte antes de condenarlas. Está muy empeñado en construir la moral positiva; ignora que Comte echó las bases”.

Sin embargo, el liberalismo de Letelier se arraiga fuertemente. La religión de la humanidad no logra convencerle. Inútilmente trata Jorge Lagarrigue de catequizarlo; todos sus esfuerzos se estrellan. Si a su hermano Juan Enrique logra, como se ha visto, convencerlo para que abrace la religión positivista el día que éste va de visita a París, con Letelier se estrellarán nuevamente sus esfuerzos al encontrarse con él en la capital francesa en 1882. Cuenta Lagarrigue: “Ayer en la noche estuvimos [...] a visitar a Letelier [...] Le llevé la *Filosofía positiva* por Robinet y el culto positivista en el Brasil y la patria brasilera. Estuvimos desde las ocho hasta las once discutiendo sobre el positivismo. La hidra revolucionaria, el orgullo y la vanidad, dándole la infalibilidad personal, impiden la conversión de Letelier”.

No, verdaderamente Letelier estaba perdido para el apostolado de la humanidad. Su heterodoxia era irremediable. Mientras los Lagarrigue habían logrado escapar al destructor racionalismo de Littré, que desconocía lo mejor de la obra del maestro del positivismo, Letelier queda preso en él. “Ahora es cuando uno ve el profundo mal que ha causado Littré —dice Lagarrigue—. No ha hecho sino dar armas al negativismo, a la revolución contra el gran constructor Augusto Comte”. Y agrega lleno de decepción: “Todo se habrá hecho para que se convierta Letelier. Si no se convierte será porque no pertenece a las naturalezas verdaderamente elevadas, en las que la veneración concluye, al fin, por triunfar del orgullo y la vanidad personales”.

Dieciocho años más tarde, en 1900, el otro positivista ortodoxo, Juan Enrique Lagarrigue, acusa a Letelier recibo de su obra *La evolución en la historia*. En la carta decía: “Su obra, cuyos dos volúmenes ha tenido usted la atención de enviarnos, representa mucha labor y está cargada de erudición, pero siento que no la verifique el profundo espíritu orgánico del positivismo. Le sucede a usted, me parece, lo que a varios pensadores contemporáneos que, por no haber seguido a Augusto Comte en su obra capital, el *Sistema de política positiva*, donde ha instituido la religión de la humanidad, andan fuera del rumbo de la verdadera reorganización mental y moral”. Para la ortodoxia positivista eran inútiles todos los esfuerzos por buscar las bases de la reorganización moral y social; éstas estaban ya encontradas. Augusto Comte las exponía claramente en su magna obra. Querer descubrir estas bases era como querer descubrir el Mediterráneo. Lo único que se lograba eran inútiles tanteos y con ellos peligrosas desviaciones que a la postre eran pagadas a un alto precio, el del retraso del progreso de la humanidad. Por esta razón Lagarrigue terminaba su carta diciendo: “Hago votos porque usted llegue a desprenderse de los obstáculos que le impiden ver en el positivismo la doctrina moral”.

DOS ACTITUDES

El año de 1891 había de ser prueba para la historia. Entraban en violenta pugna el poder ejecutivo y las cámaras. El presidente de la república, José Manuel Balmaceda, disolvía al congreso, y éste desconocía la legitimidad del presidente. El presidente, proclamaban las cámaras, ha renunciado “a la autoridad legítima de que estaba investido, para asumir el poder personal y arbitrario, que no tiene otro origen que su voluntad ni otros límites que aquellos que los acontecimientos puedan darle”. Con esta lucha hacía crisis una vieja pugna, dos idearios se enfrentaban mortalmente: el ideario del cual fue expresión el dictador Diego Portales y el ideario liberal del que fue expresión José Victorino Lastarria. Y detrás de este ideario, dos clases: la conservadora y monárquica y la liberal y burguesa. El ideal de Lastarria y su generación había madurado, surgía una generación que en nada necesitaba ya del viejo orden colonial. El poder ejecutivo había ido perdiendo poco a poco la fuerza de que lo había dotado la constitución hecha por Diego Portales. En su lugar se había ido fortaleciendo el “parlamento”, concebido por Lastarria como la máxima expresión del liberalismo. En 1891 la pugna se traduciría en lucha armada. Chile que, a diferencia de otros países hispanoamericanos, había podido evitar las revoluciones por un espacio de sesenta años, se entregó a la revolución. El congreso desconocía al gobierno y hacía armas contra él. El gobierno, por su lado, declaraba al congreso en rebeldía. El ejército, más criollo y tradicionalista, se puso al lado del presidente.

La marina, de formación europea, especialmente sajona, se puso al lado del congreso. Ocho meses duró la contienda, al cabo de los cuales el presidente Balmaceda se vio obligado a renunciar, para suicidarse pocos días después. El espíritu liberal triunfaba definitivamente sobre los últimos vestigios del espíritu colonial. Al cabo de varios años, el ideal de Lastarria vencía al de Portales. La pugna quedaba cerrada. La etapa de la burguesía chilena se iniciaba llena de pujanza.

En esta lucha Juan Enrique Lagarrigue y Valentín Letelier tomarían diversas actitudes, las consecuentes con las respectivas ideas por ellos sustentadas. El primero, fiel al conservadurismo comtiano, se inclinaría hacia el presidente Balmaceda. El segundo, fiel a su liberalismo, lo combatiría. La ortodoxia y la heterodoxia positivistas darían a conocer sus respectivos puntos de vista sobre un mismo problema nacional.

Juan Enrique Lagarrigue, fiel a la letra de Comte, podía estar al lado del parlamentarismo, del cual se había mostrado opositor el filósofo francés. Comte había aplaudido el golpe de Estado de Napoleón III y era partidario de todos los gobiernos fuertes que fuesen capaces de establecer el orden que conduce al progreso. En 1888, Jorge Lagarrigue había escrito en Francia al general Jorge Ernesto Boulanger, héroe de la guerra franco-prusiana, y a quien se acusaba de aspirar a la dictadura, una carta y un folleto titulado *La dictature républicaine*, en donde le invitaba a realizar el ideal de Comte, considerándole el único hombre capaz de realizarlo en Francia. Le decía: "Augusto Comte es el primer republicano que ha puesto en plena evidencia el absurdo y la inmoralidad del régimen parlamentario. Y es también el primero que ha visto a la luz de la ciencia social, la mejor forma de gobierno apropiada a la situación de la Francia actual" (Lagarrigue 1888). Sus enseñanzas se resumen en la necesidad de "concentrar todo el poder político en las manos de un solo hombre de Estado directamente responsable ante el país [...] en conexión con una plena libertad espiritual". Yo creo, agregaba, que por lo que habéis hecho hasta aquí, "vos seréis este hombre tan necesario para la salvación de Francia y de la humanidad, el Constantino de nuestra época" (Lagarrigue 1888).

Por otro lado, Juan Enrique Lagarrigue enviaba al presidente Balmaceda lo que llamaba *Propuesta de solución para la actual crisis política* (Lagarrigue 1890a). En esta propuesta escribía Lagarrigue: "Para la crisis actual no hay en nuestro sentir más que una solución digna y que asegure el glorioso porvenir de Chile, y es que el *gobierno*, encarnación hoy del *orden*, prevalezca sobre el *congreso*, viva encarnación del *desorden*. A pesar de sus antecedentes parlamentarios, el actual jefe del Estado ha tendido espontáneamente hacia la dictadura en virtud de la situación directiva y responsable en que se encuentra, y como persona que tiene verdadera conciencia pública. Esta evolución en su criterio político, lejos de abatirlo, le hace honor, y comprueba en él ese axioma sociológico capital: el hombre se agita y la humanidad lo conduce, el cual sólo falla con los pertinaces rebeldes del progreso social". Y agregaba: "Por más que se declare ignorantemente contra la dictadura republicana, ella constituye el mejor de los gobiernos, como el régimen parlamentario el peor de todos". Sin embargo, la dictadura republicana no debe ser confundida con la tiranía. "Más tiránico puede ser un congreso que un dictador".

A continuación pasaba a hacer historia y decía: "La prosperidad de Chile le viene, en mucha parte, de haber tenido un régimen más dictatorial que parlamentario. En el fondo es el gobierno quien ha hecho aquí todas las leyes". La cámara, al oponerse a Balmaceda, ha

invocado, para conmoerlo, la abdicación del libertador O'Higgins. ¡Recuerdo contraproducente! ¿Qué vino después de la abdicación?, pregunta Lagarrigue. "El país se hundió en el caos hasta que lo sacó de él el ilustre Portales". Si el insigne O'Higgins no hubiese abdicado "estaríamos ahora más cerca de la sociocracia". De aquí que sea menester que el jefe de la nación se decida a dar un golpe de Estado. "El golpe de Estado sólo sería censurable cuando viniera a contrariar el progreso social, pero de ningún modo cuando viniera como ahora a servirlo, sin reprimir otra cosa que las tendencias radicalmente desorganizadoras del congreso" (Lagarrigue 1890a).

Y en otro folleto hecho circular sobre el mismo problema, Juan Enrique Lagarrigue decía: "Escribo movido sólo del interés de que mi patria se encamine hacia la sociocracia, librándose de todo espíritu metafísico y revolucionario" (Lagarrigue 1890b). Todo el problema se reduce a lo siguiente en el actual conflicto: "o triunfa el régimen parlamentario, o triunfa el régimen presidencial". Ahora bien, "¿qué es lo que más conviene al porvenir de Chile? Evidentemente es de toda evidencia que debe triunfar el régimen presidencial. Desaconsejado está el régimen parlamentario, desde hace muchos años, por el fundador del positivismo, Augusto Comte. Es necesario que triunfe el régimen presidencial so pena de que se descamine lastimosamente nuestra patria en vez de avanzar. Para todo chileno de corazón recto y espíritu claro que no esté paralogizado, ha de ser indudable que el congreso es hoy el extraviado y no el gobierno. Del lado del gobierno debe estar la opinión pública" (Lagarrigue 1890b).

Por el otro lado, Valentín Letelier se ha opuesto a la dictadura, y la justificación de su oposición la encontrará en el positivismo, pero ya no en el comtiano, sino en el de Spencer. Perseguido, dice, encarcelado y desterrado por defender el derecho, "no sostuve con mis actos bajo las amenazas de la tiranía sino las mismas doctrinas que bajo el régimen de la libertad había sostenido en estas aulas con mi palabra" (Letelier 1891). La universidad, a la cual habla Letelier, tiene para éste una estrecha relación con el gobierno; en ella, dice, "el catedrático aparece empeñado a la vez en formar hombres de profesión, conocedores del derecho, y en educar hombres de Estado conocedores de la ciencia" (Letelier 1891). Letelier se presenta como un digno heredero de los ideales de Lastarria y su generación. La educación es para él la base de la reforma a la cual aspiran. Desde este punto de vista no podía haber estado al lado de un gobierno que olvidaba los fines libertarios del Estado, independientemente del orden que era menester guardar.

Letelier considera que ha sido la guerra del Pacífico (1879), la guerra sostenida contra el Perú y Bolivia, el origen de la tiranía de Balmaceda. Aparentemente, dice, pudimos gloriarnos de que en aquella guerra nuestro orden constitucional no se alteró. "Pero aunque jurídicamente no hubo cambio alguno en el orden legal, de hecho se operó por la fuerza de las cosas una gran concentración de poderes en manos del ejecutivo". Poderes que la sociedad le fue cediendo. "Los gobiernos más fuertes son aquellos que cuentan con la adhesión mayor de parte de los elementos sociales, porque no hay atribución, por exorbitante que sea, con que la sociedad no les invista de hecho cuando las necesidades de su organismo así lo requieren". La guerra planteaba estas necesidades. "Por eso, el estado de guerra que en igualdad de otras condiciones, vincula el triunfo a la cohesión social, a la disciplina, a la obediencia, a la unidad de miras, propende espontáneamente, aun contra el deseo de los gobernados, aun contra la voluntad de los gobernantes, a desarrollar la fuerza política de los gobiernos". Y a continuación,

apoyándose en Spencer, dice: “Principio de la ciencia política es éste, que queda plenamente patentizado con sólo observar que, en las sociedades más atrasadas, donde el estado bélico es permanente, los gobiernos son autocráticos, y que los gobiernos más liberales son hijos de las sociedades *industriales*, donde la guerra aparece de tarde en tarde a guisa de fenómeno accidental”. Así, mientras el comtismo considera necesaria la dictadura para establecer la sociocracia, en Spencer la dictadura o tiranía no es sino una forma retrasada de la sociedad, la que pertenece a la etapa guerrera de la misma; etapa que cede ante la industrial.

De acuerdo con Spencer, Letelier continúa sacando las consecuencias de su oposición y crítica al golpe de Estado de Balmaceda. “Fatalmente —dice— el ejército vencedor del Perú estaba destinado, en su gran mayoría, a servir en manos de cualquier audaz como instrumento de opresión o tiranía”. Toda dictadura, agrega, necesariamente conduce hacia la ilegitimidad. “Cuando un gobierno se sale simplemente de la ley, se convierte en dictadura, y una dictadura, aun cuando no sea una institución legal, puede ser una institución legítima [...]; pero si, a su vez, se sale del derecho, se convierte en tiranía, y toda tiranía es por lo mismo ilegítima”. La corrupción de los sistemas de gobierno es también la que da origen a la dependencia de los ciudadanos de sus gobernantes. “Ahora bien —concluye—, el remedio no está en la ley”. El problema no se resuelve restringiendo el voto. Esto sería ejecutar un despojo. Y éste siempre es peligroso. “Aun cuando de ordinario la mayoría del pueblo mire con indiferencia el ejercicio de sus derechos, no consiente dócilmente que se le arrebaten los que una vez le han sido otorgados”. Letelier se opone así a todo intento que signifique restricción del sufragio como remedio para evitar cualquier posible dictadura o intento semejante al de Balmaceda. La solución se la da también el positivismo spenceriano: “El remedio consiste, a mi juicio —dice—, por un lado, en estimular el *desarrollo industrial*, para poner a cada elector en situación de relativa independencia y, por el otro, en propagar más y más la instrucción primaria y, sobre todo, la instrucción cívica, para ilustrar el criterio de aquellos que un día han de ser llamados a ejercitar el derecho de sufragio”. El pensador chileno, apoyándose ahora en nuevas filosofías, pide como remedio para los males de un pueblo hispanoamericano lo mismo que había pedido la generación que le antecedió, la de Lastarria y Bilbao, la de Sarmiento y Alberdi, la de José María Luis Mora, la de José de la Luz y Caballero: educación y enriquecimiento por la industria.

Notas

[1] Véase mi libro *Positivismo en México*.

[2] Sobre el problema citado se hace explicación en Miguel Lemos, *O Apostolado Positivista no Brazil*, Circular anual de la Iglesia Positivista del Brasil, Río de Janeiro. Véase también libros citados en la nota 1 del capítulo V de la Introducción; Jorge Lagarrigue, *Le faux et le vrai positivisme*, París, 1892.

[3] Estas diversas cartas han sido publicadas por el Apostolado de la Religión de la Humanidad en Santiago de Chile, reunidas en *Intervenciones religiosas en favor de la paz*.

[4] Véase mi libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

[5] Véase mi libro *Positivismo en México*.

III

EN TORNO A UNA CIENCIA POLÍTICA

¿ES POSIBLE UNA CIENCIA DE LA POLÍTICA?

Valentín Letelier, fiel a la tradición liberal de Chile, se había venido preocupando hondamente por la posibilidad de una ciencia política adaptada a las circunstancias hispanoamericanas o, más concretamente, chilenas. A Letelier, como ayer a Lastarria, el positivismo se le presenta como un rico arsenal para construir esta ciencia, pero nada más como arsenal, no como la solución del problema. El positivismo era un buen punto de partida y la justificación de lo mucho que se había realizado en el campo de la teoría política, pero nada más. Hispanoamérica tenía sus propios problemas y por ende debería tener sus propias soluciones. Además, el positivismo partía de la experiencia de una determinada realidad, y ésta no podía ser para los americanos otra que la americana.

La ciencia política en Chile se titula la memoria que presenta Letelier el año de 1886. En ella se plantea el problema antes indicado sobre las posibilidades de una ciencia política en Chile. Comte, Mill y Bain son los filósofos positivistas de donde se toma el arsenal para abordar esta cuestión. Pero es Augusto Comte el que más poderosamente influye en esta obra. La política es para Letelier un fenómeno que debe ser explicado como tal. Ahora bien, todo fenómeno, una vez explicado, puede ser sometido a una determinada legalidad, a una determinada ciencia. Pero, se pregunta, ¿los fenómenos políticos pueden ser sometidos a una determinada ciencia? Sin embargo, demasiado hombre del siglo XIX positivista, la pregunta que sobre la ciencia hace se refiere a un tipo de ciencia natural. Más concretamente, se pregunta, ¿los fenómenos políticos pueden ser sometidos a leyes naturales?

Un fenómeno, dice, puede ser explicado de tres maneras diversas: "Atribuyéndolo bien a una causa sobrenatural, esto es, a uno o muchos dioses; bien a entidades abstractas, al destino, al acaso, a la fatalidad; bien a una propiedad de la materia, a una ley de la naturaleza". De aquí que las explicaciones vengan a ser de tres clases: sobrenaturales o teológicas, subjetivas o metafísicas, y objetivas, positivas o científicas. Cada uno de estos tipos de explicación da lugar a tres clases de filosofía: teología, metafísica y científica. Y, siguiendo aún más a Comte, establece que necesariamente un tipo de explicación excluye el de las otras. "Las explicaciones científicas tornan innecesarias y excluyen toda explicación teológica o metafísica; y las intervenciones sobrenaturales cesan conforme se descubren las causas naturales" (Letelier 1886).

Ahora bien, sigue preguntando, ¿pueden someterse a leyes naturales los fenómenos políticos? ¿Es dable explicar científicamente la política? Para Letelier, buen positivista, sólo existe un tipo de ciencia, la natural. De aquí que considere necesario someter a este tipo de ciencia los fenómenos políticos. ¿Es esto posible? Todos los fenómenos, sigue diciendo, se agrupan en seis grandes clases, cada una de las cuales es explicada por una ciencia respectiva. Existen los fenómenos matemáticos, que son explicados por la ciencia matemática; los astronómicos, por

la astronomía; los físicos, por la física; los químicos, por la química; los biológicos, por la biología, y los sociológicos, por la sociología. Ahora bien, en cada una de estas ciencias la complejidad de las mismas va creciendo y, con ella, las dificultades de su explicación, de las cuales la última, la sociología, es la que mayores dificultades presenta y la menos constituida. Ahora bien, agrega, por lo que se refiere a la política, la sociología “no ha suministrado, hasta ahora [...] medio alguno de conocer la verdad y de rectificar el error, si no es el de esas dolorosas experiencias que los pueblos suelen hacer y que se resuelven a veces en estériles agitaciones y revoluciones desquiciadoras”. Aún no existe ciencia alguna que acabe con las discrepancias. Ciencia que ponga de acuerdo las diversas opiniones políticas. “La política no ha conseguido acabar con las discrepancias. Mientras las discusiones científicas acabarán siempre tarde o temprano por hacer el acuerdo entre polemistas, las discusiones políticas no consiguieron otra cosa que acalorar más los ánimos, dificultar más la concordia y perpetuar divisiones que parecían próximas a borrarse” (Letelier 1886). El problema es, como se ve, cómo poner de acuerdo a los individuos en un campo que tan de cerca les atañe. Hispanoamérica tiene ya una larga y sangrienta experiencia de esta realidad.

LA CIENCIA POLÍTICA Y LA HISTORIA

¿Cuál es la experiencia política de nuestros pueblos? Por lo que se refiere a Chile, Letelier hace ver cómo se ha querido enfocar a la realidad política desde tres puntos de vista: el liberal, el reaccionario y el conservador. “La escuela *liberal* —dice— cree que la sociedad es una masa esencialmente maleable y plástica, y que para satisfacer las necesidades políticas se la puede amoldar a utopías de pura imaginación, o siquiera a ideales prematuros aun cuando realizables”. Ésta es una escuela utópica, ajena a la realidad. “Por el contrario, la escuela *reaccionaria*, partiendo de la misma base, prescinde por completo del cambio de condiciones sociales operado por la revolución moderna y sueña con la íntegra restauración del extinto régimen teocrático”. Esta escuela también desconoce la realidad, al ignorar los cambios que ésta sufre. “A su turno, la escuela propiamente *conservadora*, que aprueba y aun aplaude el desarrollo histórico de la sociedad, del pensamiento y de las instituciones, se imagina que las instituciones, el pensamiento y la sociedad se van a detener para siempre en el punto donde a la sazón se encuentran y se oponen a todo cambio y entorpecen el ulterior desenvolvimiento de la política y las facultades humanas” (Letelier 1886). A su vez todas estas escuelas se entorpecen entre sí.

Cada una de estas escuelas es así ajena a la realidad. Ajena a la realidad que se da en el tiempo, la historia. Siempre tratan de saltar sobre el tiempo, negándolo o deteniéndolo. Pero, ¿es posible una ciencia de la política que tome en cuenta a la historia? ¿No será que toda ciencia, para serlo, tiene que negar lo histórico? “Si la ciencia política existiera —dice Letelier—, no hay duda de que personas tan doctas como las que encabezan nuestros partidos llegarían a ponerse de acuerdo en las discusiones, aun cuando no lo estuvieran en las elecciones”. Si esta ciencia existiese, “tendría por objeto el determinar aquellas leyes naturales en virtud de las cuales los fenómenos políticos se efectúan”. Pero ¿quién ignora que toda política es obra, no de causas generales y regulares, sino de una determinada voluntad, la de los gobernantes, razón por la

cual no es posible descubrir, entre los sucesos de un determinado estado, principio alguno de causalidad o coexistencia?

Ciencia tal no parece posible, porque sería incompatible con la historia. “Lo real, lo verdadero, lo positivo, sería que los grandes personajes históricos, que según noticias fidedignas hicieron las cosas del pasado, no fueran los autores de ellas y que ellas se desarrollaran en virtud de unas causas generales que no conocemos y que obran independientemente de la voluntad humana”. Pero es esto lo que no es posible. La política es obra de voluntades y estas voluntades son las fuerzas de la historia. Una ciencia de la política tendría que prescindir de la historia. “El único principio general que se puede descubrir entre los sucesos políticos es que ellos, en todas partes, son obra de los que mandan, o mejor de los que mayor influencia social ejercen, así sean gobernantes, jefes de partido, simples repúblicas, etcétera”. Esto llevaría a concluir que es la historia la que se opone a la constitución de una ciencia política. ¿Es así? Letelier invierte entonces el problema: ¿no será que no se ha constituido una ciencia de los estudios históricos, la causa de la oposición de la historia a la ciencia política? ¿Si existiese una ciencia de la historia, no sería entonces posible una ciencia de la política? Es menester trasladar el problema. Parece que los estudios históricos son opuestos o, al menos, estorban la constitución de una ciencia política, dice Letelier, ya que siendo la política un fenómeno social, ésta no podrá constituirse en ciencia mientras la historia, que estudia el conjunto de todos los fenómenos sociales, no logre descubrir esa ley general de filiación que se supone debe existir entre ellos. Ahora bien, esto no ha sido posible porque hasta la fecha sólo existe una gran superficialidad en los estudios históricos. “La deficiencia con que en realidad se tratan las materias políticas y militares (a pesar del exclusivismo y minuciosidad con que las tratan los historiadores) es tal que los estadistas no podrían inferir de tales estudios una sola regla de gobierno, ni podrían descubrir con ellos la solución de un solo problema político”. Todo aparece aquí “como una sucesión sin relaciones, como una serie de efectos sin causas, como una exposición de fenómenos sin leyes, que se producen por virtud espontánea”. En la forma como se escriben generalmente las obras históricas, éstas se presentan como “simples e inconexas exposiciones de fenómenos particulares, cuando toda ciencia abstracta es, por el contrario, una exposición de leyes generales. Son, en una palabra, estudios de pura memoria cuando toda ciencia es ante todo estudio de entendimiento” (Letelier 1886).

¿Qué es lo que necesitamos entonces?, pregunta Letelier. Una filosofía de la historia. Sólo ésta hará posible una ciencia de la política. Ya Comte y Spencer han insistido en múltiples ocasiones en que se debe a la falta de preparación científica la inconexión y superficialidad de las obras históricas. Es menester entonces una filosofía de la historia para levantar sobre ella una teoría política. Múltiples son ya los esfuerzos que se han hecho para constituir esta filosofía. En lo primero que se ha pensado es en “descubrir entre los acontecimientos algún principio de general causalidad, que por ser propio para explicar todos los posibles, torne innecesario narrar todos los acontecimientos”. Ya que toda “ciencia, para descubrir una ley ignorada o para estudiar una descubierta, no necesita examinar todos los fenómenos atingentes [...] De la misma manera, se podrían descubrir y en seguida estudiar leyes sociales, en caso de que existan, sin necesidad de conocer todos los sucesos de la historia”. Ahora bien, cabe preguntarse: “¿Existe realmente en la sociedad algún principio para explicar todos los acontecimientos políticos?”. Lo que hasta la fecha se ha hecho es insuficiente. No bastan la

filosofía de la historia de la Biblia, Bossuet, Vico, Montesquieu y Buckle. “La constitución de la ciencia política es imposible en el actual estado de la filosofía de la historia” (Letelier 1886).

¿QUÉ TEORÍA POLÍTICA ELEGIR?

Sin embargo, pese a las dificultades para formular una teoría política, lo cierto es que la historia ofrece varias. Pero, ¿cuál elegir? Entre los grandes peligros que puede presentar una ciencia política está el de su elección. ¿Cuál de todas las existentes es la verdadera? ¿La de Platón, Aristóteles, Mill, Rousseau, Comte, Spencer? Por lo que se refiere a Chile, dice Letelier, “la única obra realmente seria que entre nosotros se ha compuesto sobre política, cual es la *Política positiva* del señor Lastarria, ofrece en conclusión un proyecto constitucional que muy pocos juzgarán realizable y conveniente en las presentes condiciones sociales” (Letelier 1886).

¿Qué teoría elegir? “¿La juventud sería educada para la reacción o para la revolución, para la Iglesia o para el Estado, para uno o para otro de los partidos contendientes?”. Pero esto sería inútil; después de todo, los partidos gobiernan sin ciencia política. Así, “más que difundir doctrinas peligrosas, que no siempre surten los efectos sociales que se esperan, nos conviene a nosotros mantenernos en expectativa y aguardar a que otros pueblos los ensayen para imitar en seguida a la segura sus aplicaciones felices”. En este sentido Letelier considera benéfico el atraso cultural de Hispanoamérica. Esto evita experiencias que pueden resultarle negativas. Observando las experiencias hechas por Europa, podrá evitar sus errores y adoptar sus aciertos.

Por lo que se refiere a Chile, dice, la única teoría que puede tener algún valor está reducida a lo realizado por Lastarria. Sin embargo, en el ambiente actual se hace notar una serie de nuevas influencias, especialmente en las lecturas que se hacen. Y estas lecturas no son otra cosa que el índice de lo que el hombre de la época quiere o cuadra con su pensamiento. “No se rodea — dice —, en efecto, el hombre estudioso de otros libros sino, por lo general, de aquellos cuyas doctrinas cuadran a sus propios pensamientos, en forma que, sin oírle hablar ni leer cosa suya, uno puede inferir de sus lecturas ordinarias cuáles son sus principios fundamentales”. Guiándose por esta indicación general se puede estudiar “en Spencer, Stuart Mill, Comte, Littré y demás grandes pensadores cuyas obras tienen cabida en numerosas bibliotecas particulares de ciencia social, cuál es entre nosotros el estado de la ciencia política” (Letelier 1886). Y este estado demuestra que la doctrina más aceptada es actualmente la positiva.

Ahora bien, la ciencia política positiva niega que la influencia de la voluntad en la política sea tan decisiva como lo dicen las historias comunes. Por el contrario, sostiene “que todos los sucesos, la formación y el desarrollo de los Estados, los cambios de instituciones, las revoluciones, etcétera, se efectúan por obra de causas generales más bien que por voluntad de los gobernantes”. Pero, y aquí Letelier hace una pregunta que es básica para salvar su liberalismo, si todos los sucesos políticos se efectúan a impulso de fuerzas sociales, ¿qué es del libre albedrío? El problema se plantea al presente, bajo el imperio de las ciencias; en los mismos términos en que se planteó bajo el imperio de las antiguas filosofías. La inmutabilidad que distinguía a las causas absolutas de las antiguas filosofías es también propia de las leyes

naturales. “En tal sentido, donde quiera que exista una sociedad ha de pretender desarrollarse en conformidad a una norma determinada, a menos que fuerzas extrañas obstruyan o alteren su desarrollo” (Letelier 1886).

Aquí el sentido liberal de Letelier le hace oponerse a un posible determinismo. La voluntad, la libertad humana, debe poder influir en ese mundo de la historia y de la política. Se aspira a encontrar un orden legal, pero no a un orden que sea contrario al sentido de la libertad y, con él, de la responsabilidad. “Con todo —dice Letelier—, las leyes sociales, si existen, han de ser por naturaleza tan *modificables* que, sin dejar ellas de cumplirse, ha de poder la *voluntad* de cada cual concurrir o no activamente a su cumplimiento: retardarlo con los conservadores, apresurarlo con los liberales, perturbarlo con los reaccionarios y los revolucionarios”. La jerarquía en el orden de la realidad y las ciencias señalada por Comte, no es, para Letelier, otra cosa que una jerarquía en el orden de la libertad. Se va de lo determinado a lo indeterminado. Del orden a la libertad. La complejidad que se nota en la escala de las diversas ciencias no es otra cosa que la explicitación de un mundo de libertad que se hace plenamente patente en lo humano. “La libertad humana —dice Letelier—, que carece de libre albedrío en cuanto a los órdenes de fenómenos inmodificables, cuales son las matemáticas y la astronomía, empieza a tenerlo desde que se adelantó por aquellos órdenes cuyos fenómenos son susceptibles de modificaciones”. En unos campos el hombre puede hacer más patente su voluntad y libertad que en otros. Ante ciertas realidades su voluntad se estrella, mientras en otras se realiza. No se puede hacer, dice Letelier, que uno y uno sean tres, que la tierra no gire alrededor del sol; pero sí puede desviarse el rayo en el orden físico; en el químico descomponer las sustancias; en el biológico prolongar la vida o dar la muerte. “De análoga manera, se puede en el orden social, que es el más complejo y el más elevado de todos, modificar la forma, el modo y el tiempo de los sucesos”. He aquí la razón por la cual los fenómenos políticos son supuestos como “obra exclusiva de la voluntad. La acción humana está sometida a leyes superiores y no es libre sino en cuanto las puede modificar” (Letelier 1886).

Valentín Letelier salva así a la libertad de un absoluto determinismo. Pero tampoco es partidario de una libertad absoluta, que no sería otra cosa que la plena anarquía. Muy en serio se ha preguntado por la existencia de una ciencia de la política. En el campo de lo humano se encuentra también con una serie de realidades determinantes. En este campo el hombre alcanza su mayor libertad, pero esta libertad no es absoluta; la acción humana tropieza también aquí con ciertos límites. “La política —dice— es determinada en cada caso por antecedentes históricos y por circunstancias sociales que el estadista puede quizás ignorar, pero que no obstante obran de una manera decisiva e incontrastable”. Sin embargo, a veces parece que los sucesos políticos son producto del capricho de tal o cual personaje político. “Mas empecemos por notar que en todas las ocasiones los hombres que parecen árbitros de las sociedades son aquellos que se ponen al servicio de alguna necesidad social o, por lo menos, de alguna aspiración general, convirtiéndose en simples órganos de ella”. Ni determinismo absoluto, ni anarquía, parece ser la tesis de Letelier. “Nacido, educado y formado en el reino de la sociedad, el hombre recibe de ella los sentimientos, el carácter, las ideas y los hábitos que ha de seguir toda su vida”. Esto determinará su futura conducta, pero no hasta el grado de hacer imposible su libertad. Salvada la libertad, Letelier puede ya hablar de la posibilidad de una ciencia política. Una ciencia que se apoye en el campo que hace que la libertad del individuo, su acción, su voluntad, no sea una pura anarquía. Si es así, dice, “si según se infiere de los casos estudiados,

las fuerzas sociales obran siempre a pesar o con el concurso de la voluntad humana [...] nuestro deber de estadistas y de seres racionales es estudiarlas para facilitar su desarrollo y evitar estériles perturbaciones" (Letelier 1886).

CIENCIA POLÍTICA PARA ESTADISTAS

De la inducción sobre la sociedad, dice Letelier, ha surgido una nueva ciencia: la sociología. El pensador chileno sigue aquí nuevamente a Comte. La sociología se divide en estática y en dinámica. Ahora bien, agrega, "si los sucesos no son obra de la voluntad, sino de la sociedad, es claro que aquellos que perturban el desarrollo del orden social no se pueden evitar por medio de *leyes represivas*, sino por medio de *leyes preventivas*" (Letelier 1886). Nuevamente aparece aquí el liberal que, apoyándose en el positivismo, es opuesto a toda acción despótica ejercida sobre el individuo. El Estado tiene como misión la de prever, y prever es anticiparse a los hechos, evitar que éstos se realicen si son contrarios a la sociedad. La ingénita tendencia de la política empírica a reprimir los *efectos visibles*, antes que remover o *neutralizar las causas determinantes*, emana cabalmente de lo poco conocidas que son esas relaciones de causalidad y de lo poco difundidos que están los estudios de la dinámica social. El conocimiento de la dinámica social podrá permitir al gobernante anticiparse a los hechos y orientarlos. De ordinario, en virtud de estas relaciones de antecedente y consecuente, aparece en la sociedad el indicio del mal antes que el mal mismo, y el gobernante que las conozca podrá prevenir o templar sus efectos.

La ignorancia de los gobernantes sobre esta dinámica social les lleva a confundir diversos hechos y a tratar de aplicarles soluciones equívocas. Por ejemplo, dice Letelier, no es lo mismo un tumulto religioso de fanáticos que un tumulto obrero pidiendo aumento de salarios, y no se puede reprimir el uno como se reprime el otro. "Al primer tumulto no se puede atribuir sino una intolerancia". El segundo no; éste no es sino un "síntoma inequívoco de reivindicaciones nuevas entabladas por clases sociales hasta ahora mansas, sumisas y abyectas". Las maneras de evitar lo uno y lo otro tienen que ser distintas. "En nuestros tiempos, con una ceguera menos justificable —que la de Grecia y Roma a mantener la esclavitud—, en cuanto se conocen mejor las leyes de la causalidad social, muchos querían explicar las huelgas que en los países industriales se suceden día a día, diciendo que son sucesos caprichosos, causados por el simple espíritu de rebelión que repentinamente se ha apoderado de las masas" (Letelier 1886).

Tales situaciones podrán ser evitadas si los gobernantes, atendiendo a la dinámica social, anticipan las soluciones antes de que se conviertan en violentas. La incapacidad de prevenirlas conduce necesariamente a la violencia cuando aparecen. "El gobernante que se inspira en la ciencia sabe —dice Letelier—, en efecto, que la política positiva es aquella que prefiere *prevenir* los males sociales a *reprimirlos*". Ya que los fenómenos sociales, a semejanza de los fenómenos naturales sujetos a la ley de causalidad, "pueden preverse y anunciarse con tanta mayor exactitud cuanto mejor se conozcan las causas generales que, según la teoría, los ocasionan. Quien conozca siquiera los rudimentos de la sociología puede prever a ciencia cierta el rumbo general del espíritu de las sociedades en los futuros siglos". Una política apoyada en esta ciencia podría sugerir medios para acabar con las huelgas continuas, con la amenaza

permanente del comunismo, con las crisis periódicas de los pueblos y con el estado crónico de la miseria. Por lo que se refiere a Chile, sigue diciendo, “ahí está, por ejemplo, el proletariado agrícola, sumiso, abyecto, sin nociones morales, sin aspiraciones y sin esperanza de mejoramiento, fuente perenne de criminales. ¿Qué debemos hacer para levantarlo sin peligro de que en él, como en el proletariado europeo, se despierte el espíritu revolucionario?”. Atender a las causas que lo mantienen así para evitar que se desvíe por la violencia. No más utopías; es menester ir a la realidad estudiando sus causas. “La causa principal de nuestra corrupción política, verdadero borrón de nuestras costumbres, es, a no dudarlo, que nuestras instituciones, dictadas, como han sido, a impulsos de un sano, pero prematuro, idealismo, han conferido de derecho a la masa popular una ingerencia política para cuyo ejercicio no estaba ni está preparada”. Antes de preparar a las masas para el ejercicio de sus derechos se le otorgan éstos. En vez de que se atienda a la realidad social y política del país, se imitan formas de política y gobierno de países cuya realidad social es distinta. Falta un criterio basado en la ciencia política, lo cual conduce a múltiples errores. En este error, dice, “incurrieron hasta 1833 los organizadores de la República de Chile, todos los cuales, tanto los de tendencias liberales como los de tendencias conservadoras, forjaban proyectos constitucionales en atención, menos a nuestras necesidades sociales, que lo que Grecia y Roma, Francia y los Estados Unidos habían hecho” (Letelier 1886).

El idealismo político es el que mayores males causa a las naciones, ya que hace ciegos a sus gobernantes para la realidad. Se deja que la fantasía tome el papel que corresponde a la experiencia. Un grave error ha sido “creer que tal o cual principio preconcebido, la libertad, la soberanía popular, la religión, la autoridad, la justicia, etcétera, bastaba a solucionar todos los problemas políticos y satisfacer todas las necesidades sociales”. Comte, sigue diciendo Letelier, ha observado con mucho juicio, que le faltó al componer su *Política positiva*, que la impotencia de las repúblicas contemporáneas para fundar instituciones estables, proviene en gran parte de que las forjan prescindiendo enteramente del estado social que pretenden arreglar. Movidos “por ideales absolutos, los doctrinarios prescinden de las condiciones sociales en que han de obrar, miran la sociedad como una masa esencialmente plástica, amoldable a voluntad, y bregan por plantear órdenes arbitrarios de cosas, aumentando a la vez las perturbaciones y la confusión del mismo Estado revolucionario que tratan de organizar” (Letelier 1886).

Por lo que se refiere a Chile, sigue diciendo Letelier, “lo que más valora a la constitución de 1833^[1] es su franca tendencia a reaccionar contra la política idealista y de imitación [...] y satisfacer la necesidad primordial de aquella época, cual era la de reconstruir el orden, alterado por los vivos estímulos y por el gran desarrollo que había sido menester y afianzar la obra de nuestra independencia”. Si se atiende a la ciencia, en ella se aprende “que en todo caso se han de dictar las instituciones para los pueblos”, y también ella condena “las perturbadoras tendencias metafísicas de encuadrar a los pueblos, vengan o no vengán, en las instituciones” (Letelier 1886).

Las diversas escuelas políticas, sin nociones de ciencia, falsean la realidad y la desorientan. Varias son estas escuelas, dice Letelier. Existe una “según la cual el fin de la política sería exclusivamente mantener el orden vigente y, guiada por este criterio y sin noción alguna de desarrollo social, se ha opuesto en las naciones contemporáneas al establecimiento de cada una de las libertades públicas y ha estorbado ingratamente el desarrollo que mediante ellas han

adquirido la sociedad y el espíritu humano". Otra es la que, "sin noción clara del orden, querría resolver todos los problemas políticos con el criterio absoluto de la libertad". Esta segunda es la escuela liberal. "Cuando sabemos que nada es más difícil que imbuir en los hombres y en las sociedades los sentimientos morales del orden y disciplina, la escuela liberal sigue impertérrita preconizando como solución única de todos los problemas políticos un dogma de índole esencialmente dispersiva, cual es la libertad absoluta" (Letelier 1886).

Letelier sigue, como se ve, fiel a la ideología política de Lastarria y su generación. Éste, como se recordará, se opone a las dos formas de partidos políticos, con los cuales se ha encontrado: pelucones y pipiolos, conservadores y liberales. Aspira a formar un tercer partido, o quizás a algo más, a una tercera clase. Esa clase de la cual ya es uno de sus más dignos representantes Letelier. Una especie de burguesía *sui generis*. El mismo tipo de burguesía que se ha ido formando en toda la América hispana. Letelier, como ayer su maestro Lastarria, señala un tercer camino en la política, el cual ya no es ni el orden por el orden, ni la libertad utópica. Una libertad ordenada, libertad responsable. Libertad apoyada en la realidad, en la experiencia, en la ciencia. Su liberalismo es un liberalismo al que se podría calificar de científico, sin llegar a ser, por supuesto, lo que en México esto mismo significó. Letelier es opuesto a un liberalismo irresponsable, ajeno a la realidad. El liberalismo, en su sentido absoluto, sólo fue útil para desquiciar el antiguo orden colonial; pero, realizada esta misión, su continuación resulta contraria al progreso. Los seguidores de este liberalismo son los que estimulan las fuerzas que sirvieron para desquiciar las antiguas instituciones, pero que no sirven para elevar otras. Este liberalismo, "en nombre de la libertad docente, se opone, a la organización de un servicio público de instrucción, prefiriendo estimular la difusión de sistemas contradictorios, de sectas y escuelas antagónicas, y conspirando así a mantener divididos la sociedad y el espíritu nacional, en lugar de propender a reconstruir, por medio de la enseñanza nacional, la unidad de nuestros conocimientos". Esta escuela, en vez de analizar las causas que pudieron haber motivado determinados sucesos sociales y políticos, se conforma con aplicar a la solución de éstos medidas de emergencia. Para los afiliados a esta escuela, dice Letelier, "la causa de las huelgas, del comunismo, del nihilismo, etcétera, sería la de que en tal ocasión no llegó a tiempo la policía". [2] Ésta es una escuela que sólo sabe cruzarse de brazos ante los problemas sociales. Es incapaz de resolverlos. Deja a la sociedad un libre juego tan extremado que conduce a la anarquía.

Pero esto no quiere decir, como ya se ha visto, que Letelier sea de alguna manera partidario del despotismo. Lo que quiere es un liberalismo responsable, un liberalismo cuyos límites los señale la responsabilidad de los individuos que componen la sociedad. En una nota marginal dice inmediatamente: "Rogamos a nuestros lectores no tomarnos por amparadores del despotismo cuando preconizamos como doctrina de actualidad social el autoritarismo de Estado. La arbitrariedad de los mandones, así sean autócratas, reyes o presidentes, es siempre antisocial, por lo tanto siempre ilegítima. Pero el autoritarismo nacional del Estado es un gobierno esencialmente *responsable* y puede ser, como lo es en las actuales circunstancias, de todo punto irremplazable para dirigir el desenvolvimiento político" (Letelier 1886). El orden, pero orden responsable: también la libertad, pero la libertad responsable.

Sólo la ciencia política puede dotar a un gobierno de responsabilidad. Esta ciencia no se determina por intereses de grupo o de particulares, sino por los intereses de la sociedad. "La

ciencia del gobierno, si existe, no puede ser conservadora, o liberal, o radical en el sentido vulgar de la palabra. Por más varias que sean las aplicaciones, toda ciencia es una en todas partes del mundo; y por tanto a la ciencia política no pueden convenir denominaciones que corresponden a partidos locales, cuya misión es perseguir fines ocasionales". Esta ciencia dotará a la sociedad de un verdadero instrumento de paz y orden, sin que tal cosa implique restricciones de la libertad individual. "Así como no hay una aritmética liberal y otra radical y otra conservadora —dice Letelier—, sino que la sola y misma ciencia de los números sirve a todos los partidos, así también no hay ni puede haber más que una sola ciencia política, cuyos principios generales sirvan a todos de norma y guía" (Letelier 1886).

NOTAS

[1] Don Diego Portales es el autor de esta constitución.

[2] Compárese esta actitud con la de los positivistas mexicanos. Véase mi libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

IV

DECEPCIÓN Y DEMOLICIÓN

LA GRAN DERROTA

El Perú, al igual que sus demás hermanas hispanoamericanas, a partir de su independencia política de España, siguió el camino de la anarquía y la dictadura. En medio de pequeños descansos, como el representado por el gobierno del general Ramón Castilla en 1844 y el del general J. Rufino Echenique en 1851, se realizan algunas obras en el llamado camino del progreso. En 1863 se suscita la guerra contra España, en la cual la escuadra española bombardea el puerto de El Callao. Nuevamente revoluciones y un presidente asesinado, don José Balta. La situación del Perú se hace cada vez más grave en el aspecto económico y las revoluciones se multiplican. En 1876 es electo el presidente Mariano Ignacio Prado. A éste le toca uno de los más grandes desastres nacionales: la guerra con la República de Chile en 1879. La República de Bolivia, aliada con el Perú, tiene una serie de problemas con una compañía salitrera chilena a consecuencia de los cuales Chile le declara la guerra; poco tiempo después recibe igual declaración la República Peruana. Este país, con un déficit económico, con sus hombres divididos, sin soldados adiestrados y falta de armas y de barcos, será pronto vencido por los chilenos. Se ofrecen algunos actos de valor en el mar, como el del monitor "Huáscar", mientras el general Francisco Bolognesi realiza una encarnizada aunque inútil defensa. El presidente Prado sale para Europa "en busca de barcos". Nicolás de Piérola, ministro de Hacienda en 1869, asume el poder en forma violenta y se declara dictador el 21 de diciembre de 1879, continuando la guerra y preparándose para defender la capital. En enero de 1880 los chilenos ocupan Lima, que sufre un inolvidable saqueo y el incendio de dos de sus barrios. Piérola huye a la sierra, donde prepara la resistencia. Tarea inútil. Los desastres continúan. En octubre de 1883 el general Miguel Iglesias firma el Tratado de Ancón, mediante el cual se cedía a Chile el departamento de Tarapacá y las provincias de Tacna y Arica por diez años, al cabo de los cuales un plebiscito resolvería la suerte definitiva de estas tierras. Perú perdía así una parte de las tierras que más podían haberle ayudado a resolver sus agudos problemas económicos.

¿Quién era el culpable del desastre? Manuel González Prada (1848-1918), en un discurso pronunciado en el teatro Politeama en el año de 1888, recordando estos infaustos hechos, decía: "Cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal" (González Prada, "Discurso en el Politeama": 45). El mal, como siempre, estaba en la sangre, lo llevaban los peruanos en sí mismos. En este sentido estaban mejor preparados los chilenos. En ellos la idea de patria y la de nación tenían un sentido y los había llevado al triunfo. Los peruanos, por el contrario, seguían siendo arrastrados por sus caudillos. No luchaban por el Perú, sino por sus jefes, ya fuese este Piérola o cualquier otro. "La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre" (44). El pasado, la fatal herencia

se había hecho nuevamente patente. “La nobleza española dejó su descendencia degenerada y despilfarradora; el vencedor de la Independencia legó su prole de militares y oficinistas. A sembrar el trigo y extraer el metal, la juventud de la generación pasada prefirió atrofiar el cerebro en las cuadras de los cuarteles y apergaminar la piel en las oficinas del Estado. Los hombres aptos para las rudas labores del campo y de la mina buscaron el manjar caído del festín de los gobiernos, ejercieron una insaciable succión en los jugos del erario nacional y sobrepusieron el caudillo que daba el pan y los honores a la patria que exigía el oro y los sacrificios [...] Por eso, en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso de bronce, sino una agrupación de limaduras de plomo [...] todos fuimos ignorantes y siervos, y no vencimos ni podíamos vencer” (45).

¿Cómo remediar esto? “Si la ignorancia de los gobernantes y la servidumbre de los gobernados fueron nuestros vencedores —sigue diciendo González Prada—, acudamos a la *ciencia*, ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la naturaleza; adoremos la libertad, esa madre engendradora de hombres fuertes” (45). Pero no hay que acudir a cualquier ciencia, sino a la ciencia nueva, a la ciencia que ha hecho ya grandes pueblos. “No hablo [...] de la ciencia momificada, que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas; hablo de la ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la ciencia con ideas de radio gigantesco, de la ciencia que trasciende a la juventud y sabe a miel de panales griegos, de la *ciencia positiva* que en un solo siglo de aplicaciones industriales ha producido más bienes a la humanidad que milenios de teología y metafísica” (45).

DEMOLICIÓN DEL PASADO

Manuel González Prada, al igual que otros grandes maestros hispanoamericanos, se dio a la difícil tarea de romper con ese fatal pasado. El desastre de la guerra con Chile no mostraba otro camino. Era menester formar otro tipo de hombre, reeducar a los peruanos. Orientar a la juventud por nuevos caminos. Por lo pronto, por el camino de la demolición del pasado. Sin temores, sin vergüenzas, sin cobardías. Manuel González Prada, con la palabra y la pluma como piquetas, empezó la demolición. “Rompeamos el pacto infame y tácito de hablar a media voz. Dejemos la encrucijada por el camino real y la ambigüedad por la palabra precisa. Al atacar el error y acometer contra sus secuaces, no propinemos cintarazos con la espada metida en la funda: arrojemos estocadas a fondo, con hoja libre, limpia y centelleando al sol. Venga, pues, la verdad con desnudez hermosa y casta, sin el velo de la sátira ni la vestidura del apólogo [...] Seamos verdaderos, aunque la verdad cause nuestra desgracia; con tal que la antorcha ilumine ¡poco importa que queme la mano que la enciende y la agita!” (González Prada, “Discurso en el Teatro Olimpo”: 32-33). Denunciar, sacar a flote, mostrar toda la podredumbre y miseria de un pueblo que no había alcanzado aún su emancipación mental, tal fue la gran labor del maestro peruano. “Hay que mostrar al pueblo el horror de su envilecimiento y de su miseria —decía—; nunca se verificó excelente autopsia sin despedazar el cadáver, ni se conoció a fondo una sociedad sin descarnar su esqueleto” (González Prada, “Propaganda y ataque”: 110-111). No había por qué asustarse, ni por qué escandalizarse: “Fácilmente comprenderá el pueblo que antes se hizo todo con él, pero en beneficio ajeno; llega la hora de que él haga todo por sí y en beneficio propio” (103). Contra todas las

antiguallas había que lanzarse. Acabar con todas las mentiras convencionales. Eliminar todas esas frases que hablan de resignación; que nunca es la del que la predica. “Quitemos al poderoso algo de su poder, al rico algo de su riqueza, y veremos si reconocen o preconizan la resignación” (104).

¿Con qué medios iba a realizarse esta demolición? ¿Quiénes iban a ser los sepultureros de este pasado? Manuel González Prada creyó por un tiempo que un nuevo partido podría llegar a realizar esta obra; con esta intención fundó la Unión Nacional; pero pronto iba a conocer de la insuficiencia de este instrumento. Ya en 1898 había dicho: “¿Quién sabe si en el Perú no ha sonado la hora de los verdaderos partidos! ¿Quién sabe si aún permanecemos en la era del apostolado solitario!” (González Prada, “Los partidos y la unión nacional”: 212). Por lo que se refiere a los hombres que habían de acompañarle en esta tarea demoledora, tarea previa a la de reconstrucción, en el mismo famoso discurso pronunciado en el teatro Politeama había dicho: En la “obra de reconstrucción y venganza no contamos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutos de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (González Prada, “Discurso en el Politeama”: 46). La juventud contestó a su llamado, siendo muchos los que le siguieron; con ellos fundó el citado partido en el cual puso sus más grandes esperanzas: un partido incontaminado, joven y limpio. La regeneración social era su programa.

El nuevo partido, tal como lo imaginaba Manuel González Prada, no debería tener compromisos con nadie más que con sus ideales. Debería ser intransigente e irreconciliable. “La Unión —decía— no pretende ganarse prosélitos [...] o solidaridades híbridas; rompe las tradiciones políticas y quiere organizar una fuerza que reaccione contra las malas ideas y los malos hábitos. Sólo de un modo nos atraeremos las simpatías y hallaremos eco en el alma de las muchedumbres, siendo intransigentes e irreconciliables [...] En el orden político, lo mismo que en el zoológico, el ayuntamiento de especies diferentes no produce más que híbridos o seres infecundos” (González Prada, “Los partidos y la unión nacional”: 210). En su tarea demoledora han de actuar con sentido práctico. Habrán de demoler todo aquello que signifique una falsificación. Ha de demolerse todo ese mundo de falsas legislaciones, leyes y constituciones ajenas a la realidad peruana. ¡No más utopías! ¡Es menester un sentido positivo de la realidad! Los hombres del pasado, a pesar de que presumían de un gran sentido práctico, “promulgaron constituciones y leyes, sin educar ciudadanos para entenderlas y cumplirlas; ellos fundieron un metal sin cuidarse de ver si el molde tenía capacidad para recibirlo; ellos decretaron la digestión sin tener medios de adquirir el pan [...] ¿De qué nos sirve la instrucción gratuita, si carecemos de escuelas? ¿De qué la ley de imprenta, si no sabemos ni leer? [...] ¿De qué la libertad de industria, si no poseemos capitales, ni crédito, ni una vara de tierra que romper con el arado?” (213). Antes que una reforma política, González Prada y su partido aspiran a realizar una reforma social. Todas las reformas políticas serán inútiles si antes no se realizan urgentes reformas sociales. Antes que libertades políticas es menester dar al pueblo los elementos para elevar su nivel social. “La Unión Nacional podría condensar en dos líneas su programa: evolucionar en el sentido de la más amplia libertad del individuo, prefiriendo las reformas sociales a las transformaciones políticas” (214). “¡Fuera política, vengan reformas sociales!” (215).

MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y EL POSITIVISMO

El maestro peruano representa, al igual que otras figuras, como Sarmiento y Lastarria, un enlace entre el romanticismo y el positivismo hispanoamericanos. Como ellos, empezó por demoler para luego reconstruir sobre lo destruido. Como romántico alzó muy en alto la voz para denunciar todas las falsedades de un pasado insano. Sus escritos y oraciones llenos de furiosas exclamaciones se alzaron contra todo lo que consideraba prejuicios. Como jacobino hizo a la Iglesia blanco de sus más violentos ataques. El indio fue para él un igual, y en su favor alzó igualmente su violenta voz. Pero no se limitó a destruir; también trató de formar una nueva república libre de todos los males que se empeñaba en acabar. En este aspecto fue un realista. No creía en la construcción de nada que no estuviese asentado en la realidad. Se opuso a todas las utopías, en lo que se apartó de muchos románticos. Creyó en la *ciencia*, porque ésta se apoya siempre en la realidad. Pero no en cualquier ciencia, ya lo hemos visto, sino en la ciencia positiva. La misma ciencia en la cual se apoyaban los grandes pueblos que habían tomado la hegemonía a partir del siglo XIX.

González Prada cita en varias ocasiones a los filósofos positivistas Comte, Spencer, Mill y Darwin. Frente al primero tiene la misma actitud que tomaron la mayoría de los liberales hispanoamericanos, la de repulsa. “Los más prominentes sociólogos —dice— consideran la sociología como una ciencia en formación y claman por el advenimiento de un Newton, de un Lavoisier o de un Lyell; sin embargo, en ningún libro pulula tanta afirmación dogmática o arbitraria como en las obras elaboradas por los herederos o epígonos de Comte” (González Prada, “Nuestros indios”: 332).

En la ciencia positiva ve González Prada uno de los mejores instrumentos para realizar la regeneración del Perú. Pero un instrumento que pocos se atreven a utilizar llevándolo hasta sus últimas consecuencias porque temen a éstas, porque les falta valor para romper con todos los prejuicios y empezar una nueva construcción. Muchos, dice, son los que cogen la pluma para disertar sobre la libertad de cultos y la instrucción laica; “pero cuando se les ofrece aceptar los principios de la *ciencia positiva* y aplicar sus lógicas y tremendas conclusiones, cuando llega la ocasión de blandir el hacha para dar el golpe serio, entonces retroceden espantados” (González Prada 1892).

Para combatir al catolicismo se sirve también de la ciencia. Ésta es para González Prada el mejor instrumento para alcanzar la verdad y destruir todas las falsas ilusiones que mantienen al hombre en la ignorancia y la esclavitud. Mientras la religión promete, dice, “la ciencia nada prometió, y no hizo más que escudriñar la naturaleza para extraer siquiera un átomo de verdad [...] la ciencia dispuso más de una ilusión, probando que la tierra no era el astro central del universo, sino un insignificante planeta en uno de los innumerables mundos del espacio; probando que hombre y tierra pueden mañana desaparecer sin que el universo se resienta de la desaparición” (González Prada, “Catolicismo y ciencia”).

A los que hablan de la bancarrota de la ciencia González Prada les replica diciendo: “Basta preguntar si dos y dos han dejado de ser cuatro, si los tres ángulos de un triángulo no son

equivalentes a dos rectos, y si el agua no se compone ya de oxígeno y de hidrógeno". La bancarrota no está en la ciencia, sino en la religión. "Bancarrota la hay en el catolicismo, que no supo levantar a la mujer ni alcanzó a libertar al esclavo; que en dos mil años de dominación no pudo convertir ni a la décima parte de la humanidad". Comparando la religión a la ciencia ve a la primera llevando la discordia al género humano. "La religión, que se alía para adquirir fuerzas y dominar a sus aliados, se juzga desposeída de un legítimo derecho cuando no reina sola [...] y ninguna religión más absorbente, más agresiva, más militante que el catolicismo". En cambio la ciencia no procede así: "tiene carácter conciliador, pacífico y tolerante" (González Prada, "Catolicismo y ciencia"). ¿A quién anatematizó la ciencia para probar que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos?, pregunta González Prada. ¿A quién encarceló para convencerle de que un bacilo produce la tuberculosis? ¿A quién torturó para hacerle admitir que la tierra gira alrededor del sol?

Como instrumento de destrucción para acabar con un mundo lleno de prejuicios y falsedades, la ciencia es para González Prada uno de los más poderosos. Dispuesto a destruir todo lo podrido, la ciencia se le convierte en un instrumento de destrucción, como para otros se había convertido en un instrumento de reconstrucción. De aquí que, inclusive, vea en ella hasta un buen fundamento de su llamada anarquía. "La ciencia —dice— contiene afirmaciones anárquicas y la humanidad tiende a orientarse en dirección a la anarquía". Y refiriéndose concretamente al positivismo, dice: "Hasta Spencer, hasta el gran apóstol de la evolución antirrevolucionaria y conservadora, tiene ráfagas de anarquismo" (González Prada 1840).

CONTRA LA DESIGUALDAD RACIAL

"Al indio —dice González Prada— no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía" (González Prada, "Nuestros indios": 343). Otro de los males de Hispanoamérica y muy especialmente de países como Perú y México, lo plantea la desigualdad racial. La conquista trae este mal y lo hereda la Hispanoamérica independizada. El maestro peruano sabe que una de las realidades con las cuales ha de contarse es la del indígena. Realidad que puede ser positiva o negativa, según se la quiera ver solucionar. La idea de hacer del indio una raza inferior da origen a una solución negativa. Pero el indio no es una raza inferior. No hay razas inferiores; sólo hay hombres buenos o malos, superiores o inferiores; pero por lo que cada uno de ellos es por sí, independientemente del pueblo o raza a la cual pertenezca. "¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres! —dice González Prada—. Admitida la división de la humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, la del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú" (333). Lo cierto es que también dentro de los blancos hay hombres inferiores. Partiendo de esta falsa tesis se acusa al indio, entre otras cosas, de ser refractario a la civilización. "Moralmente hablando —dice—, el indígena de la república se muestra inferior al indígena hallado por los conquistadores; mas depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a imposibilidad absoluta para civilizarse por constipación orgánica" (341). Allí están los hechos desmintiendo a los pesimistas. "Siempre que el indio se

instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente del español" (341).

El indio educado nunca es inferior al blanco en las mismas circunstancias. Como flores de raza u hombres representativos, el rey de Inglaterra y Guillermo II de Alemania no son superiores a muchos hombres de otras razas. "¿Merecen compararse con el indio Benito Juárez o con el negro Booker Washington? Los que antes de ocupar un trono vivieron en la taberna, el garito y la mancebía, los que desde la cima de un imperio ordenan la matanza sin perdonar a niños, ancianos ni mujeres, llevan lo blanco en la piel, mas esconden lo negro en el alma" (341). La condición del indígena llegará a cambiar si en el ánimo de éste adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a sus opresores. "Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebató las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga" (343). En resumen, concluye diciendo, el indio ha de redimirse por su propio esfuerzo, nunca por la humanización de sus opresores.

V

POSITIVISMO Y NACIONALIDAD

LA SOMBRA DEL PASADO COMO OBSTÁCULO A LA NACIONALIDAD

El desastre frente a Chile y el fracaso de la organización social del Perú hicieron pensar a los mejores de sus hombres sobre la necesidad de enmendar los rumbos hasta entonces seguidos. Desde luego, no más idealismos; no más palabras altisonantes y engañosas; había pasado la época de los romanticismos. Una nueva filosofía invadía Hispanoamérica. La filosofía que seguían los grandes pueblos del mundo contemporáneo. La nueva filosofía se apoyaba en la ciencia. Era una filosofía científica y por lo mismo realista. Sus construcciones tenían la seguridad que sólo por su camino podía ser alcanzada. A partir de 1900 el positivismo tornó carta de naturalización en el Perú. Sus políticos y pedagogos harán de esta doctrina el fundamento de sus ideas. En el positivismo se vio uno de los mejores instrumentos para formar la nacionalidad peruana. Y dentro del positivismo fue Spencer el preferido. Tres fueron las figuras que más se destacaron en este esfuerzo renovador: Mariano Cornejo (1866-1942), brillante orador que desempeña importantes cargos y misiones diplomáticas y en 1919 actúa como ministro del Interior y presidente del Consejo de ministros; Javier Prado y Ugarteche, que junto con Cornejo sostiene un ideario reformista, y Manuel Vicente Villarán, que orienta sus esfuerzos en el campo educativo para formar en el peruano el sentido de la nacionalidad.

Como siempre, el primer obstáculo era el pasado. Contra él habían de ser enderezados los primeros ataques. “Porque, señores —decía Cornejo en un discurso sobre el plebiscito de Tacna y Arica—, si es cierto que en el siglo XIX todos reconocen la fuerza del derecho, también es cierto que este siglo es positivo por esencia y que para llevar a la realidad estos principios y encarnarlos en ella, es preciso usar de medios precisos, de pactos concretos, de garantías ineludibles” (Cornejo 1902). La guerra con Chile había hecho ver la necesidad de actuar en este campo. La derrota había mostrado también la necesidad de ser más realista y menos confiados a fuerzas que no se tenían. “Porque —agregaba— así como en el sistema de Darwin la selección natural y artificial acomodan los organismos con sus fines en el planeta, en la historia la selección social acomoda los continentes con sus destinos [...] América ha sido hecha para la unidad, para la paz y para la democracia”. Pero existe un grave obstáculo. “Hemos heredado la timidez de carácter de la raza aborígen; raza esencialmente débil de ánimo, como consecuencia de su gobierno fanático; que siempre la superstición y el fanatismo destruyen el carácter. Yo profeso las teorías de Lyell y de Darwin. Yo creo en la evolución constante que ha formado el planeta y creo en la evolución latente que a la larga modifica los organismos. Yo creo en el atomismo, en la selección natural y artificial, que el hábito produce la variedad de las especies. Y yo no sé cómo en siete siglos de tanto inclinarnos no nos hemos ganado el distintivo de la joroba” (Cornejo 1902).

Por su parte, Javier Prado encontraba al suelo peruano lleno de riqueza, la cual contrastaba con la pobreza de sus habitantes. El Perú no era rico porque no había desarrollado industrias, el comercio y capitales. ¿Cuál era la causa de esto? Después de hacer un breve repaso sobre la

política histórica, social y geográfica del Perú, concluía diciendo: “Los males han sido y son muy graves, pero hay remedio para combatirlos. Proviendo aquéllos, en primer lugar, de la influencia de la raza” (Prado 1894a). ¿Cómo remediarlos? Es preciso modificar la raza, “remozar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas; es preciso aumentar el número de nuestra población, y lo que es más, cambiar su condición, en sentido ventajoso a la causa del progreso”. Los mismos remedios ya conocidos por nosotros: la inmigración; pero una buena inmigración: “Opongámonos a la inmigración de razas inferiores [...] que sacrifican los intereses generales, el porvenir de la patria”. El otro remedio era la educación. La segunda condición es educar “y educar mediante el trabajo, la industria”. Pues no hay nada “que eleve más el carácter del hombre actual, que lo haga más respetuoso de las leyes y del orden social, que lo haga interesarse más íntimamente por el porvenir del país, que lo haga más práctico y prudente, que la riqueza adquirida por medio del esfuerzo personal” (Prado 1894a).

En cuanto al educador Manuel Vicente Villarán, veía en el pasado español el origen de todos los males que caracterizaban al Perú. Los monarcas españoles y sus representantes en las colonias, dice, “combatieron la verdadera ciencia, los estudios serios que habrían despertado ideas de progreso” (Villarán 1900). Por esta razón el Perú no pudo llegar a tener el progreso que alcanzaron otras naciones más jóvenes, como los Estados Unidos. En cambio “favorecieron la propagación de la teología, la filosofía escolástica, la jurisprudencia romana, las bellas letras, cosas abstractas e inofensivas que no podían despertar alarmas”. Pero sucede algo más grave; la situación persiste a pesar de haberse logrado la independencia política frente a España. Las escuelas donde deberían enseñarse las ciencias positivas, la ciencia que ha de poder regenerar al Perú, siguen siendo descuidadas. “No existe fuera de la escuela de ingenieros, ni una escuela de agricultura, ni de comercio, ni de navegación, ni de artes industriales, ni de ninguna de las profesiones prácticas. La instrucción secundaria técnica es absolutamente desconocida entre nosotros”. A cambio de esto “tenemos abundantes maestros que nos enseñan la historia, la literatura, el latín, la teología, las leyes, la filosofía y las altas matemáticas; pero no hay ninguno que nos enseñe a labrar la tierra, a criar el ganado, a explotar las selvas, a navegar, a comerciar, a fabricar cosas útiles” (Villarán 1900).

La independencia política había sido inútil. “A pesar de la vida independiente —decía Villarán—, hemos conservado en mucho el alma colonial”. Aún “mantenemos en espíritu el mismo régimen de educación decorativa y literaria que los gobernadores españoles implantaron con fines políticos en Sudamérica”. Si no hubiera sido por esto, “el Perú debería ser, por mil causas económicas y sociales, como han sido los Estados Unidos, tierra de labradores, de colonos, de mineros, de comerciantes, de hombres de trabajo; pero las fatalidades de la historia y la voluntad de los hombres han resuelto otra cosa, convirtiendo al país en un centro literario, patria de intelectuales y semillero de burócratas” (Villarán 1900). La burocracia era otro de los males que aún permanecían aferrados al peruano, imposibilitando su progreso y su sentido ciudadano y nacional.

“El universal e inmoderado deseo de obtener puestos públicos, retrae a la juventud de abrazar las carreras industriales y mercantiles. La industria de los empleos hace competencia y vence a todas las industrias [...] Sólo sentimos vocación hacia la burocracia, y dejamos a los extranjeros que tomen a su cargo los trabajos productivos. De este modo seremos pronto una colonia de

extranjeros administrada por funcionarios peruanos". La burocracia no es sino una forma de expresión de la aversión al trabajo heredada de la diferencia de clases que se estableció con la diferencia de razas, a que dio origen la conquista. "Contribuye a acentuar la aversión al trabajo la diferencia de razas. Todos los blancos querían parecerse a los condes y marqueses, y encontraban que el medio era no trabajar: el trabajo, se dijeron, era cosa de negros y de indios". Los blancos "residían en las ciudades, gastando las rentas, que eran más bien el fruto de la opresión que no el producto de la industria. El indio siervo produjo al rico ocioso y dilapidador". Pero lo más grave fue "que una fuerte asociación de ideas se estableció entre el trabajo y la servidumbre, porque de hecho no había trabajador que no fuese siervo [...] se llegó a pensar que el trabajo era malo y deshonesto" (Villarán 1900).

Así, debido a esta herencia, "tenemos, pues, por raza y nacimiento, el desdén al trabajo, el amor a la adquisición del dinero sin esfuerzo propio, la afición a la ociosidad agradable, el gusto a las fiestas y la tendencia al derroche". Por el mismo camino "hemos adquirido la ignorancia de las profesiones industriales y mercantiles, la afición a la literatura, la retórica y la poesía" (Villarán 1900). Para acabar con esta situación era menester enmendar los rumbos a seguir. Era menester transformar los hábitos del peruano. Hacer que dejase de lado su espíritu soñador para transformarse en un espíritu práctico.

"Debemos enmendar el equivocado rumbo que hemos dado a la educación nacional —dice Villarán—, a fin de producir hombres prácticos, industriales y enérgicos, porque ellos son los que necesita la patria para hacerse rica y por lo mismo fuerte". Sólo en esta forma se podría llegar a construir una nación capaz de resistir la expansión de otras. La libertad política ganada era una libertad relativa, que en cualquier momento podía llegarse a perder. Era menester cambiar el rumbo de la educación para que la patria pudiera "resistir a la expansión de las razas de fuera; para salir airoso en la lucha del trabajo con los hombres más aptos que nosotros, venidos de Europa y Norteamérica; para no sucumbir en fin ante la oleada de pueblos viriles que en no lejana época vendrán a nuestras playas y se extenderán por los ámbitos de nuestro territorio" (Villarán 1900). Había que ser semejantes a estos pueblos. Había que hacer del Perú una nación como lo son los Estados Unidos de Norteamérica.

"Lo que demanda el país —dice por su lado Javier Prado— es la obra del esfuerzo del hombre: los caminos, los rieles, los transportes, los muelles, las naves, las máquinas, las fábricas [...] la intensa y perseverante labor de producción, de fabricación y de movilización comercial e industrial de un país firmemente orientado [...] para desarrollar y fomentar sus grandes riquezas, su desenvolvimiento material y económico y dar a la vez vigor, salud y bienestar a su población" (Prado 1894b). Por esta misma razón es que "aspiramos a que nuestra universidad no sea un recinto cerrado de estudios teóricos, sino un centro de vida y de investigación". He aquí también la razón, sigue diciendo Javier Prado, por que he considerado un deber presentar "desde la universidad, ante la juventud que tiene a su cargo el porvenir del país, un cuadro del espíritu, del desarrollo y de la grandeza de los Estados Unidos". El poderoso país del norte seguía siendo el modelo de nación a realizar. "La raza, la tradición, el clima, el territorio —dice Villarán—, todo nos indica que necesitamos formar hombres prácticos y sensatos, antes que teóricos e imaginativos [...] provistos de potencia y virtudes activas, no de refinamientos morales y estéticos" (Villarán 1900). Para ello será menester traer profesores extranjeros. "Así como Inglaterra fue la maestra de la organización política, Norteamérica ofrece el modelo de

organización educativa para los pueblos libres [...] a este modelo debemos volver la vista, como nación republicana, no a las formas tradicionales europeas, más o menos contaminadas aun de tradiciones aristocráticas, monárquicas y clericales" (Villarán 1900).

EDUCACIÓN MORALISTA Y EDUCACIÓN PRÁCTICA

Alejandro Deústua, filósofo y educador opuesto al positivismo por ver en esta doctrina una filosofía ajena a los más urgentes problemas morales de la época, sostiene la tesis de que en el campo educativo lo más urgente es atender a la formación de la clase que ha de dirigir a la nación. Esta clase es la que se forma en las universidades. De aquí que lo inmediato sea atender a la educación universitaria. En la universidad se ha de enseñar a los jóvenes a sacrificar su egoísmo para atender al bien común. El mal está en las clases directoras y es su reforma la que hay que atender. Los grados de la educación, sostiene Deústua, no son sino formas de expresión de las diversas capas sociales que forman una sociedad. Existe así "la escuela primaria o popular, dedicada a la cultura de la clase obrera; la escuela media o colegio, adaptada a las necesidades de la clase intermedia, y la escuela superior o universidad, propia para cultivar el espíritu de la clase encargada de dirigir la actividad nacional?" (Deústua 1914). Para Deústua estas diversas escuelas no son etapas del desarrollo de una función pedagógica. La primaria no es una simple preparación para el colegio, ni éste para la universidad. Cada una de estas escuelas es autónoma en relación con el fin económico y social que persiguen. Cuando el despotismo o la aristocracia era la única forma de gobierno, no había otra cultura que la superior, la universitaria, ya que ésta era necesaria para que los gobernantes pudiesen regir a las sociedades. Más tarde, cuando el valor político necesita de la colaboración del poder económico, representado por la clase media, surge una escuela adaptada a los conocimientos útiles para esta clase; la secundaria. Y después, cuando la colaboración del obrero se hace indispensable en el plano económico y político, entonces surge la escuela encargada de dar a éste los conocimientos indispensables para realizar su misión, la primaria. En la primera enseñanza, la primaria, bastan los conocimientos empíricos, los conocimientos reales. En la segunda, ya es menester un conocimiento construido científicamente. Y en la tercera se está ya en el dominio de lo universal para descubrir leyes y principios directores. "El conocimiento, vulgar en el primero, se hacía científico en el segundo y filosófico en el tercero, variando sólo de grado la cultura formal" (Deústua, 1914).

Partiendo de esta tesis, Deústua consideraba a la educación universitaria como la más importante. Antes que formar hombres prácticos era menester formar hombres morales. De aquí que la universidad fuese considerada como la más importante de las escuelas, y el hombre de las clases elevadas más digno de atención y de cuidado que el analfabeto. El analfabeto no iba a ser el hombre encargado de orientar a la sociedad. Eran seres infelices; pero que en el campo educativo no deberían preocupar tanto como la clase que podía llegar a hacerlos felices. Pero el positivista Manuel Vicente Villarán se opone terminantemente a estas ideas. Considera un ideal irrealizable la formación de una *élite* de la sabiduría. La universidad tiene un gran porvenir, pero no debido a una milagrosa regeneración moral, sino a la evolución económica del país. "Donde no hay campos abiertos para la actividad ni abunda el trabajo remunerativo —dice— aparece, como fatal sustitutivo, la industria de vivir a costa del Estado" (Villarán, "La

educación nacional”). La carencia de industrialismo “predispone a ganar por la revolución o por la intriga, negocios, favores y posiciones”. Crea y aviva “el odio entre los partidos y la común indiferencia por el bien general. El antídoto contra el parasitismo fiscal es el industrialismo”. De aquí la necesidad de educar en primer lugar a la clase media y a la popular. El “exceso de educación en la clase alta y carencia de ella en la baja, representarían el ahondamiento del abismo que hoy separa unas clases de otras”. El mal social no iba a remediarse con la pura educación de las clases altas. Toda la moralidad que se pudiese imprimir a éstas a través de la instrucción no iba a poner fin a múltiples abusos sociales. “Allí donde conviven unos pocos instruidos y con fortuna y una muchedumbre de ignorantes en plena inopia, la facilidad de abusar estimula el abuso. Estos extremos tienen caracteres de fatalidad, pues si ponéis frente a frente al multimillonario y al mendigo, al sabio y al privado de toda instrucción, sin remedio será amo el primero y esclavo el segundo, a pesar de todas las constituciones igualitarias, discursos morales y fraternales tutelas” (Villarán, “La educación nacional”).

EL PROBLEMA INDÍGENA

Con el mismo sentido práctico que caracteriza a estos hombres, se van a dar cuenta, al igual que lo hiciera Manuel González Prada, de la existencia de una realidad con la cual es menester contar: el indígena. Mientras que otros países como México y la Argentina, en esta misma etapa de su desarrollo, no ven en el indígena sino un elemento negativo, algunos de los positivistas peruanos se empeñarán en mostrar el aspecto positivo del mismo, pese a todos sus defectos, ya que éstos no son sino fruto de circunstancias provocadas por el blanco.

Villarán es el que defiende con más calor este punto de vista positivo sobre el indígena. “Piensan muchos —dice— que esa gran mayoría de habitantes, los moradores aborígenes, constituyen un factor negativo de la nacionalidad, y bajo esa errónea idea, ponen su única esperanza en afirmar nuestra nación sin el indio y a pesar de él, con gente traída de Europa para reemplazarlo y acaso extinguirlo” (Villarán 1908). No era el camino seguido por los Estados Unidos o la Argentina el más indicado para el Perú. El indio, a diferencia de estos países, formaba la gran mayoría de la población. En sus espaldas se había apoyado una economía de siglos. No era tan negativo, todo lo contrario: toda una sociedad había podido subsistir contando con su trabajo. De este tipo de explotación se habían originado todos los males, pero no era esto culpa de él, sino de sus explotadores. Así, lo importante era regenerar al indígena, orientando su capacidad de trabajo por el camino que lo dignificase y con él a la nación de la cual era parte muy importante.

Se considera al indio como una clase parasitaria, que no produce. Mal se podía decir tal cosa del indio, ya que él había sido la fuente de muchas formas de explotación. Ciertamente, el indio no produce como lo haría si el fruto de su trabajo fuese para su propio bienestar. Además, el indio carece de campo de acción donde desarrollar su propio esfuerzo, ya que ha sido despojado de sus tierras y aislado del resto de la sociedad. “Comuníquense las ciudades con los valles y altiplanicies —dice Villarán—, trácense vías comerciales entre los lugares más poblados de la sierra y la costa, y los millones de los hoy miserables indios se levantarán de su forzada inercia

y, a la vuelta de pocos años, han de ser, tal vez, más ricos y más poderosos que nosotros" (Villarán 1908).

Es falso que el indio sea un incapaz y un degenerado. "Es hoy, como en los tiempos de su grandeza, sano y fuerte, sobrio y prolífico. Las hazañas de ingenio y de trabajo que levantaron el monumento de la civilización de los incas, pueden repetirse hoy, engrandecidas por el auxilio de las ciencias y las artes modernas". En vez de explotarlo, hay que darle los recursos necesarios a la explotación para que haga fructificar su medio. La ciencia puesta a su servicio hará de él un pueblo vigoroso y activo. "Si conseguimos darle facilidades para que pueda enriquecerse y educarse, el porvenir nos reserva, podemos estar ciertos, cambios inesperados". La mejor manera de educarlo es romper el aislamiento a que se le ha sometido, poniéndolo en contacto con el blanco que trabaja. "Un distinguido ingeniero, conocedor profundo del indígena, decía que el martillo y la llave inglesa tienen, por hoy, para el indio, más poder educativo que el alfabeto". Esto no quiere decir que se haya de "rehusar a la raza aborigen el universal instrumento de la educación escolar, sino de ofrecerle, al mismo tiempo, la educación objetiva del trabajo y del ejemplo; la escuela aparece entonces, no como el comienzo de la cultura, sino como el auxiliar de ella" (Villarán 1908).

Ante un proyecto de ley mediante el cual se quiere quitar a los analfabetos el derecho al voto, Mariano Cornejo reacciona impugnándolo. Quitar el voto al que no sabe leer, dice, es quitar el último derecho al indígena. "Queréis quitar los derechos políticos a una raza que es la base de la nación" (Cornejo 1902). A estos hombres, "que os dan los recursos para vuestras haciendas y que cuando hay una guerra nacional atraviesan desiertos inmensos y van a morir a la frontera por el honor del pabellón, y cuando hay una guerra civil vienen a las calles de Lima a defender, descalzos y desnudos, el orden constitucional". A estos "hombres queréis negarles todos los derechos y dejarles todos los deberes". El amor a la patria no es algo que sólo puede aprenderse en las escuelas. "El amor a la patria es un instinto de la naturaleza, lo mismo que el amor a la familia y a la humanidad. Existe en todos los pueblos pegados a la naturaleza" y, por lo tanto, en el indígena. Pensar lo contrario, apoyados en un puro sentimiento de utilidad, es desconocer por completo la realidad. Y más concretamente, en defensa del indígena, Cornejo apoya una proposición para que sea reglamentado el trabajo del indígena, de manera que obtenga del Estado la protección de sus derechos. En contra de esta tesis no vale hablar de la libertad de trabajo, a la manera como lo entendía la escuela liberal; tal libertad no existe en la realidad y se presta a múltiples abusos. En las escuelas liberales, decía, "la libertad, en materia del contrato de trabajo, es todo; no hay que desconocer que el trabajador tiene facultad para vender su trabajo al precio que guste y en la forma que quiera". Pero esta tesis es falsa y pasada por la misma razón. Los hombres "se han convencido de que esa libertad no existe [...] que el individuo que lucha contra el hambre y la necesidad se encuentra en la obligación de aceptar lo que se le propone". Por esta causa "hoy los legisladores más conservadores son intervencionistas; establecen la protección del Estado al trabajo y su constante vigilancia, para evitar que bajo la apariencia de una libertad engañosa, la necesidad económica resulte cadena de opresión temible, que obligue al trabajador a someterse a duras condiciones, dictadas por el imperio arbitrario de su patrón". Ahora bien, "¿quién puede negar que ésa es, en la mayor parte de los casos, la condición de los indígenas?" (Cornejo 1902).

LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL PROGRESO

Mariano Cornejo, a diferencia de los positivistas mexicanos,^[1] hace de la libertad el pivote del progreso. Como éstos, acepta la tesis positivista de una libertad dentro del orden; pero pone el acento en la primera. Un auténtico progreso no se logra sino a través de una libertad protegida por el orden. Pero orden no quiere decir, por la misma razón, dictadura. Cornejo tiene así oportunidad de exponer sus ideas en este sentido al oponerse a la dictadura del general Cáceres en 1893. “Yo no excuso jamás —dice—, yo condeno siempre y siempre maldigo toda dictadura. Para mí, ninguna razón hay que pueda disculpar ese crimen contra la humanidad” (Cornejo 1902). Ningún orden justifica la dictadura. Toda dictadura es violación de la ley. Por esta razón “violiar la ley a nombre del orden es como blasfemar en nombre de Dios, y como asesinar en nombre de la moral”. El orden no puede ser “más que el respeto a los derechos definidos por la ley; el orden no es una condición como el derecho, es una resultante del respeto a los derechos. El que viola los derechos viola el orden y trae el desorden”. No hay más orden que el legalmente establecido. “Si creéis que el orden consiste en usar facultades arbitrarias por temores más o menos fundados en que pueda alterarse la estabilidad social [...] no debéis permanecer un instante más con las riendas del poder [...] porque entonces están justificados todos los crímenes de la historia”. Allí están Sócrates, los Gracos, Jesús, “todos ellos saben que sólo la *libertad* es el *fundamento del orden social*”. Por esto yo tengo la convicción “de que defiendo a la vez los principios más vitales de la sociedad: la libertad sin la cual no hay progreso”. La libertad es el único medio y fundamento del progreso (Cornejo 1902).

La dictadura o, más claramente, la tiranía, no es sino una forma de anarquía, ya que es una violación de la ley, del único orden posible en una sociedad que se encamina hacia el progreso. “Yo no conozco anarquista peor —dice Cornejo—, anarquista más terrible, anarquista más infame, que el soldado traidor, que dando un golpe de Estado, arroja al centro mismo de la sociedad la dinamita de la revolución”. La revolución es fatal consecuencia de la tiranía. “Lo que deshonra a los países es la tiranía, lo que les devuelve el honor es la revolución que la castiga”. La dictadura está bien para pueblos como los orientales que aún viven en una etapa de retroceso, no para pueblos que pretenden avanzar en el camino del progreso. “La centralización, que significa retroceso, nace en esos pueblos de Oriente en que el puñal y el veneno dirigen la administración. Quizás es útil la centralización para los pueblos guerreros, pero la descentralización lo es para los pueblos trabajadores. La raza sajona ha adelantado más en el trabajo, porque ha sido siempre una raza enamorada de la descentralización” (Cornejo 1902).

El mejor camino para alcanzar el progreso es el de la evolución, dice Cornejo, siguiendo a Spencer. El Perú tiene que seguir este camino si quiere progresar hasta llegar a ser plenamente una nación. El respeto al orden legal es uno de los caminos de la evolución. La violencia sólo engendra violencia. Una dictadura engendra la revolución y ésta a su vez la contrarrevolución, haciendo inútil toda obra. La obra, en estas circunstancias, es como el trabajo de Penélope: lo hecho en un día se deshace en una noche. Siempre que se haga una reforma, dice Cornejo, es menester “sujetarse a un principio que deba ser la norma y la guía de toda reorganización”. Este principio es muy sencillo: “haced siempre reformas que sean susceptibles de mejorar, nunca hagáis reformas que sean susceptibles de retroceder, porque cada maldita reacción descompone por medio siglo el carro del progreso”. Las reformas deben ser también de

acuerdo con la realidad, de acuerdo con las circunstancias. De otra manera siempre habrá un gran peligro, el peligro de hacerse revolucionarios, “de querer cambiar en un día, y de raíz, instituciones seculares, porque cuando los partidos liberales son revolucionarios, los partidos conservadores son reaccionarios, y a su vez éstos en otro día deshacen la obra de los partidos liberales” (Cornejo 1902).

NOTAS

[1] Véase mi libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

VI

POSITIVISMO Y REGENERACIÓN SOCIAL

ESTRANGULAMIENTO DE BOLIVIA

Bolivia, la ahijada del Libertador, no sufría mejor suerte que el resto de sus hermanas hispanoamericanas. Lograda su independencia política y separada del Perú, del cual formaba parte durante la Colonia, su historia era la misma: revoluciones y dictaduras. Dictaduras conservadoras o dictaduras liberales, pero siempre dictaduras, con períodos de anarquía. En 1879, por un incidente surgido con una compañía salitrera chilena, la República de Chile le declara la guerra e invade su territorio. Perú, fiel a un pacto firmado con Bolivia, acude en su ayuda; mas todo resulta inútil y ambas naciones son vencidas por las fuerzas chilenas. En 1880, Bolivia se ve obligada a ceder a Chile las zonas salitreras de su litoral y con ellas su única salida al mar. Bolivia queda estrangulada en medio de sus altas y casi inaccesibles montañas.

Este hecho, dice Guillermo Francovich, "llevó a la conciencia boliviana hacia la consideración de la realidad en una forma brutal y la preparó para la adopción de principios menos idealistas que los que el eclecticismo y el catolicismo habían venido enseñándole. Fue entonces que apareció en el país el positivismo, cuyas doctrinas se habían difundido ya en todos los países latinoamericanos" (Francovich 1945). Frente a un carácter y visión idealista se adopta una actitud realista. Y dentro de este realismo, una actitud antirreligiosa. Los liberales adoptan los puntos de vista de la nueva filosofía, convirtiéndola en un instrumento al servicio de lo que consideraban la regeneración social de Bolivia. Las primeras campañas ideológicas encaminadas en este sentido encuentran en la doctrina positiva sus mejores argumentos.

Augusto Comte fue el primero de los filósofos positivistas que influyó en este movimiento, pero deslindado de sus ideas sobre la religión de la humanidad. Uno de los núcleos que más hicieron por su difusión lo fue el llamado "Círculo Literario" de La Paz, que funcionaba desde 1876. Este círculo, formado por los más prestigiosos escritores de la ciudad, publica en 1877 una revista en la que se empiezan a dar a conocer algunos trabajos del positivismo. Agustín Azpiazu es la figura más destacada de este círculo. De gran preparación científica y mente aguda, estimula con su obra una serie de trabajos encaminados a conocer la realidad boliviana. En 1889 funda la "Sociedad Geográfica" de La Paz, cuya finalidad es el conocimiento sistemático de la geografía de Bolivia. Otro grupo positivista surge en Sucre, encabezado por Benjamín Fernández, profesor universitario de Derecho Público Constitucional, desde cuya cátedra se enfrenta a los principios del derecho natural sostenidos en la universidad por los seguidores de Ahrens.

El partido liberal encontró en estas doctrinas, como se decía antes, un rico arsenal para enfrentarse a un pasado al cual consideraban como la fuente de los males bolivianos, incluyendo el último desastre. La política, que hasta entonces había girado en torno de grupos con intereses personalistas, se transformó en una política en la cual se discutían verdaderos problemas sociales. El partido liberal se enfrentó a los grupos que tenían en su poder el

gobierno, los cuales se organizaron en un partido al que dieron el nombre de partido conservador. El gobierno encontró también un aliado en la Iglesia. Pero las discusiones ya eran otras. Mariano Baptista, fundador del partido conservador, lo expresa así cuando dice en 1883: “Por primera vez en Bolivia la cuestión electoral lleva envuelta la cuestión social”.

EL PROBLEMA DE LA REGENERACIÓN BOLIVIANA

¿Cuál era la causa de todos los males de Bolivia? ¿Cuál la fuente de todos sus desastros? ¿Cómo regenerar a este pueblo? Tales eran las preguntas que se agitaban en la mente de los hombres que aspiraban a regenerar a la nación boliviana. Las mismas preguntas que hemos visto se hacen otros hispanoamericanos en sus diversos pueblos. Gabriel René-Moreno nos habla, en sus *Notas biográficas y bibliográficas*, de Nicomedes Antelo, boliviano, originario de Santa Cruz de la Sierra, que reside en Buenos Aires desde 1860 hasta 1882 (René-Moreno 1901). En la Argentina aprende la lección con la cual va a encuadrar y a juzgar los males de su patria. “La filosofía de la evolución —dice René-Moreno—, como la han formulado recientemente los positivistas ingleses y alemanes de la nueva escuela darwiniana, era profesada por Nicomedes Antelo con fervor de sectario y con autoridad de apóstol. El maestro de escuela de Buenos Aires sabía leer de corrido en Lamarck, en Darwin, en Herbert Spencer, en Haeckel”. Como hombre “tenía el orgullo propio de un naturalista darwiniano: ser descendiente, por línea de las hembras y por línea de los machos, de las barraganas y soldados españoles que fundaron Santa Cruz de la Sierra. Estaba contento con ser latino, si bien por las tendencias de su espíritu hubiera sido con más propiedad anglosajón”.

El mal boliviano era enjuiciado desde este punto de vista naturalista. “¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza?”, se preguntaba Antelo. “Si la extinción de los inferiores es una de las condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como lo creo —agregaba—, la consecuencia, señores, es irrevocable, por más dolorosa que sea. Es como una amputación que duele, pero que cura la gangrena y salva de la muerte” (René-Moreno 1901). Al igual que Sarmiento en la Argentina, Antelo creía que con la desaparición de la raza india y la mestiza Bolivia se regeneraría. Antelo creía también que el cerebro indígena y el cerebro mestizo eran celularmente incapaces para concebir y entender la libertad republicana, con los derechos y obligaciones que implicaba. Por término medio, decía, “esos cerebros pesan entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de pura raza. En la evolución de la especie humana tal masa encefálica corresponde, fisiológicamente, a un período psíquico de dicha especie hoy decrepito, a un organismo mental raquítico de suyo para resistir el frotamiento y choque de las fuerzas intelectuales, económicas y políticas con que la civilización moderna actúa dentro de la democracia”.

“El indio no sirve para nada. Pero, eso sí —agregaba—, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración concreta en las vísceras del organismo social” (René-Moreno 1901). Por el otro lado tenemos a “los mestizos, casta híbrida y estéril para la presente labor tecnológica como el mulo para el transformismo de las especies asnal o caballo. Los mestizos, con un tórax levantado por los apetitos y su espíritu uncido por el instinto del proselitismo del caudillaje, representan en la especie humana una variedad

subalterna, que corresponde a una generación confusa de la impetuosidad española y el apocamiento indígena". La mezcla ha dado origen a esa clase que es al mismo tiempo revoltosa y servil, anárquica y pasiva. "La propensión de la casta tiende, como es notorio, al ocio, a la reyerta, al servilismo y a la intriga, gérmenes del bochinche y del caudillaje; bien así como, de otro lado, la estupidez y el amilanamiento del indio incásico se amoldan a punto para perpetuar a la sociedad en el despotismo". Necesariamente, afirma Antelo, la concurrencia de esta casta con la raza europea, la criolla o la que ha logrado salir del mestizaje por felices selecciones, tendrá que sucumbir. La raza indígena y la casta mestiza "tendrán que sucumbir en la lucha por la existencia, como están sucumbiendo hoy y se extinguen a nuestra vista en Australia hombres, plantas y animales, precisamente porque las especies importadas o las especies nuevas ya aclimatadas tienen mejores condiciones para la lucha". Nicomedes Antelo concluía diciendo: "Que por la virtualidad que es propia del transformismo desaparezcan cuanto antes el indio y el mestizo de Bolivia, esos dos agentes arcaicos, incásico uno y colonial el otro; que se extingan bajo la planta de la inmigración europea" (René-Moreno 1901).

La justificación de esta tesis la encontraba Antelo en la vida social argentina. Toda América sabía de la dilatada guerra que en este país se había desatado entre las castas mestizas del interior, acaudilladas por Rosas, y la raza criolla de la capital. En esta lucha la civilización de la segunda había vencido a la barbarie de las primeras. El profesor boliviano residente entonces en Buenos Aires era testigo del gran avance material de la Argentina, era testigo de su cada día mayor progreso. El gran espectáculo le deslumbraba. "Contemplaba con pasmo —dice René-Moreno— la precisión casi mecánica del fenómeno sociológico, según el cual a medida que el indio y el mestizo iban pereciendo vencidos en la lucha por la existencia contra la superioridad irresistible de las razas indoeuropeas, se afianzaba en los vecindarios el orden público [...] subía el progreso intelectual y moral por rápidas pendientes, la riqueza y el bienestar se iban esparciendo a todos los ámbitos de la república" (René-Moreno 1901).

Comparando este progreso con los males de su patria, se daba cuenta de la necesidad de recurrir a tan drásticos remedios. Todo era confusión, la sociedad boliviana no acertaba a tejer otra tela para cobijarse y defenderse que el estéril y sangriento militarismo. "Áspera tela, caudillaje por el derecho y revolución por el revés". Todo el mal tenía su origen, decía Antelo, en la "heterogeneidad de razas, de costumbres, de idiomas, de índole, hasta de ideas". Todo esto no tenía más amalgama que "un régimen impuesto por la espada de los libertadores". Estas ideas no cambiaron en Antelo; "veintidós años de estudios ulteriores en Buenos Aires — dice René-Moreno—, siguiendo día por día el desenvolvimiento de las ciencias positivas, no sirvieron sino para vigorizar [...] estas primeras convicciones". Siguiendo a los positivistas, Antelo sostuvo "que la libertad y el orden en Bolivia no deberían buscarse sino en el campo del *bienestar material*, poniendo de preferencia en actividad efectiva todos los agentes económicos que sugiere el arte industrial y los que brindan allá los recursos naturales del país. En 1882, como en 1860, su principio político era el *trabajo*" (René-Moreno 1901). Inmigración e industrialización podrían ser, en resumen, los remedios propuestos para la regeneración de Bolivia. Inmigración e industrialización, los remedios que todos los emancipadores mentales de Hispanoamérica habían soñado para ésta.

SPENCER Y EL NUEVO ORDEN BOLIVIANO

En 1899 el partido liberal boliviano triunfa sobre el conservador. La revolución ofrece a la generación que se ha venido formando en el positivismo la oportunidad anhelada. El positivismo deja sentir su influencia en todos los campos. No tarda el Estado en someter a control toda la educación, tanto la civil como la eclesiástica. En 1909, dice Guillermo Francovich, se funda la primera escuela normal de maestros bajo la dirección de pedagogos belgas. El laicismo es la doctrina en que se forman los nuevos maestros. En 1913 se suprimen las asignaturas de religión y doctrina cristiana en las escuelas y colegios. El positivismo da también las bases para estudios despiadados sobre la realidad boliviana, entre los que se destaca el de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*.

Pero al mismo tiempo se va formando una mentalidad fanática y superficial, que no quiere ver más allá de la experiencia de realidades que rebasan lo experimental en un sentido material. Spencer representa, frente a esta situación, una especie de reacción. “Si bien Spencer —dice Francovich— se mantenía dentro de las tradiciones netamente positivistas, sus doctrinas tenían algunas características que parecían reconducir el pensamiento hacia generalizaciones de tipo filosófico y hacia la solución de las inquietudes religiosas” (Francovich 1945). Las ideas de evolución y progreso spencerianos daban un sentido al cambio en la realidad y con él se justificaba el afán de transformación política y social de la República de Bolivia. Su tesis sobre la existencia de algo que estaba más allá de nuestras experiencias abría las puertas al sentimiento religioso.

Los más destacados spencerianos fueron dos maestros: Luis Arce Lacaze y Daniel Sánchez Bustamante. El primero fue profesor en la Universidad de Sucre, autor de un libro de *Filosofía del derecho* publicado en 1892. Más tarde, en 1918 se orienta hacia el pragmatismo de William James. El segundo escribió también sobre temas de jurisprudencia. Es en su libro sobre *Principios de derecho* en el que se hace notable la influencia de Guyau al lado de la de Spencer. Fue catedrático en la Universidad de La Paz. Ambos filósofos ponen un especial acento en la puerta de escape que deja Spencer respecto al mundo, de lo absoluto que se encuentra fuera del alcance de toda experiencia. “El destino último del hombre —decía Arce Lacaze— es el que la fe nos enseña y, con respecto a él, a la filosofía no le toca más que una cosa: demostrar la incompetencia de la ciencia en estas cuestiones, probando que siempre que ella las aborda se desvirtúa y pierde su carácter esencial”. Por su lado Sánchez Bustamante decía: “Erigir el mecanismo de las fuerzas y de los intereses en ley única, equivale a afirmar que el mecanismo, como tal, es la única realidad, y esto es lo que jamás se ha demostrado y jamás se podrá demostrar” (Cit. por Francovich 1945).

Dentro de esta corriente, en la que influye también el filósofo argentino José Ingenieros, se encuentra el pensamiento de Ignacio Prudencio Bustillo, catedrático de Filosofía Jurídica en la Facultad de Derecho de Sucre desde 1918 a 1921. En su libro *Ensayo de una filosofía jurídica*, publicado en 1923, se resumen sus ideas filosóficas y con ellas sus ideas para transformar la realidad boliviana, poniéndola a la altura del progreso contemporáneo. También Bustillo aspira a transformar su realidad; los métodos propuestos para lograr esta transformación son, como se verá, semejantes a los propuestos por otros maestros hispanoamericanos.

“No podríamos decir ahora —afirma— hasta qué punto influyó la enseñanza universitaria sobre la política. De todos modos, la educación verbalista y charlatana que han recibido nuestros hombres de Estado en las famosas facultades de derecho, no han contribuido en nada al progreso efectivo del país” (Bustillo 1923). De aquí la necesidad de orientar los esfuerzos por otras vías. “Nuestros esfuerzos deben dirigirse hoy a dar una *educación práctica*, que sea como reverso de la educación retórica de nuestros padres y nuestra”. De Norteamérica tenemos mucho que aprender en este sentido. Debemos “establecer granjas modelos, por el estilo de las que Booker T. Washington ha fundado en los Estados Unidos para la educación del negro”. En estas granjas nuestros “indios aprenderían los métodos de cultivo de la tierra”. Lo que el país necesita es menos letrados y más técnicos, agrónomos y peritos mercantiles. “Todos los que por su dinero o su talento manejan los destinos públicos deben hacer derivar las actividades de los jóvenes a trabajos realmente productivos alejándolos de la abogacía, donde las almas se corrompen” (Bustillo 1923).

Pero si no era posible orientar a los jóvenes por otros caminos, al menos era menester orientar la carrera del derecho por caminos prácticos. “Al cabo de poco tiempo —dice— se dejaría notar el resultado: los estudiantes harían investigaciones personales, comprenderían el significado íntimo de lo que en el siglo xx se llama ciencia”. El realismo debería ser la doctrina que sustituyese a las viejas doctrinas jurídicas. Con el nombre de realismo, dice, “se conoce en el mundo científico la doctrina que divulgamos. Significa una reacción contra el derecho natural, a la vez que un empeño para emplear en las investigaciones jurídicas, sociales y políticas, los mismos métodos experimentales que tanto han hecho adelantar las ciencias físicas y biológicas”. De acuerdo con la nueva doctrina, “ya no es preciso buscar un principio generador en el laberinto de las disquisiciones metafísicas. Nos basta observar las modalidades del derecho en las relaciones que están a nuestro alcance para definirlo exactamente [...] se trata apenas de un cambio en los procedimientos; pero en él reside todo el secreto del progreso científico” (Bustillo 1923).

Mediante el realismo se puede dar un gran paso hacia la tolerancia. Dice Bustillo: “Si se recuerda la campaña que coincidió con la introducción de Heriberto Spencer en la enseñanza, notaremos que las generaciones positivistas se lanzaron al asalto de la milenaria fortaleza —la religión— sin pleno conocimiento, sin estudios previos. Por singular incompreensión, nuestros positivistas de aldea no se volvieron hacia la investigación científica, sino hacia la pasada ramplonería de irreligiosidad. El positivismo formó aquí pocos sabios y muchos sectarios”. Del positivismo no se aprendió lo que hace de él una doctrina válida, su método para enfrentarse a la realidad orientándola. Los positivistas bolivianos no habían visto en esta doctrina sino una nueva forma de declamación hueca y sin contenido. Los positivistas no aprendieron a conocer su realidad; simplemente cambiaron de fanatismo. Bustillo trata ahora de orientar el positivismo por la verdadera senda. “No sólo es fácil y posible completar el esfuerzo científico con la especulación filosófica —dice—, sino que es preciso crear una filosofía científica que sintetice los resultados aislados de la investigación”. Todos sentimos la necesidad de afirmar nuestro criterio, pero hallamos “incompleta a la ciencia” y a “la filosofía apriorística estéril y vacía: conciliemos ambas disciplinas y creemos la filosofía científica, que no será ni infundada ni insuficiente. Quien lleve a cabo, en nuestra época, esta tentativa y no fracase, tendrá la gloria de rejuvenecer y vigorizar la filosofía positiva; pero para ello habrá de proceder con menos intransigencia que Augusto Comte” (Bustillo 1923).

EL NUEVO POSITIVISMO DE IGNACIO PRUDENCIO BUSTILLO

De la conciliación de la ciencia y la filosofía dependía en alto grado la regeneración de la educación boliviana. No se trataba de pasar de un fanatismo apriorístico a un fanatismo positivista, sino de conciliar ambas actitudes, dotando al boliviano de un sentido de la realidad, de manera que no fuese ciego para ninguno de sus dos aspectos, el material y el espiritual. Bustillo ha tropezado con la filosofía de moda en su época, la filosofía intuitiva. Ella podría ofrecer los materiales para la anhelada síntesis.

El método científico era insuficiente para conocer las múltiples facetas de la realidad. Hay “un mundo desconocido —decía— acaso más grande que el que hemos logrado conocer con ayuda de nuestros sentidos y de nuestros instrumentos científicos; es el mundo de lo inexperimental, es decir, de aquello que no se presta a los medios de investigación utilizables por el sabio” (Bustillo 1923). De esta realidad era ya consciente Spencer y así lo había hecho saber en su filosofía. Por esta razón, frente a los problemas oscuros e insondables que la naturaleza plantea diariamente, el sabio “levanta los hombros y prefiere su humilde verdad a las hipótesis metafísicas, como son las que procuran explicar aquello que no percibimos de manera alguna”.

¿Podrá la filosofía de moda, el intuicionismo, ofrecer la solución deseada? “La filosofía de moda —dice Bustillo— significada por el talento de Bergson en Francia y por el de James en los Estados Unidos [...] utiliza la intuición para conocer el mundo que escapa al experimentalismo de la ciencia”. Pero esta intuición, agrega, “poco o mal comprendida, contradictoria en sus resultados, constituye una manera peligrosa de filosofar, que se presta a la fantasía y al capricho. No podemos abandonar por ella las sólidas posiciones del positivismo científico que, mitigado por el idealismo de una filosofía construida con los datos de la experiencia, se nos aparece como el seguro apoyo de la humanidad, arrastrada permanentemente por el influjo de doctrinas contrarias” (Bustillo 1923).

La solución no puede ser sino una filosofía científica en la que se reúna el método trascendental con el método experimental. Ésta es la doctrina que debe ser constituida. “La observación, generosa fuente de la ciencia, es deficiente e incompleta. Abarca sólo una pequeña parte del mundo real y no está muy segura de sus resultados, sobre todo cuando escoge como materia de sus investigaciones lo que está dotado de vida o lo que anima el soplo insondable del espíritu”. De aquí que la filosofía científica sea “una complementación de la ciencia: donde ésta se detiene comienza aquélla, y son sus hipótesis las que, uniendo los fragmentos del conocimiento científico, forman un conjunto sistemático que resuelve la mayor parte de los problemas de la naturaleza, incluyendo en ella a los seres organizados y a las sociedades” (Bustillo 1923).

Pero por filosofía científica no hay que entender “la rutina ni el apego a la baja e innoble materialidad; representa más bien el lado idealista del espíritu humano. ¿Qué son, en último análisis, las hipótesis sino asociaciones de nuestra imaginación que tiende incesantemente a perfeccionar lo real?”. La ciencia está así puesta al servicio de un idealismo, al servicio de la

perfección de lo real. "No hay otra diferencia entre esta *metafísica positiva* y la *metafísica espiritualista*, que la de proceder aquella del dato científico y ésta del principio *a priori*". Para orientar nuestro criterio tenemos la mira luminosa de la ciencia, la más segura, la que corresponde mejor a nuestra insaciable curiosidad intelectual. De acuerdo con este método, "no se puede ya poner en duda la existencia de leyes sociales en las cuales impera estrictamente la ley de causalidad, a despecho de la libertad, que se ve sometida, a su vez, a leyes como cualquier fenómeno de la naturaleza" (Bustillo 1923).

En el campo de las ciencias sociales, sigue diciendo Bustillo, la pura deducción resulta un método peligroso. "A primera vista parece destinado a curar todos los males sociales [...] pero pronto ocasiona enfermedades más graves". En el fondo, "la inducción consiste en huir sistemáticamente de las ideas hechas, de las opiniones preconcebidas, de todos los vicios del pensamiento. El método inductivo en sociología nos enseña a no dar fe sino a la observación de la realidad". Pero si se extrema esto, "la investigación tórnase mezquina, demasiado pegada al dato, como si alguien le hubiese cortado las alas para elevarse a las altas regiones de la generalización filosófica". ¿Cuál es la solución? ¿Cuál método es mejor? Bustillo concluye: "un método ecléctico, mitad inductivo y mitad deductivo" (Bustillo 1923).

VII

EL POSITIVISMO COMO EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

COMTE Y EL LIBERALISMO ARGENTINO

Desde la Escuela Normal de Paraná, dice Alejandro Korn, Augusto Comte ejerce su influencia. Pero no se trata ya del positivismo auténtico. “En efecto, Comte sostenía el imperio de la autoridad y se encontraba en discrepancia con todas las tendencias democráticas; también había cometido el error de rechazar el concepto de evolución”. En el positivismo comtiano el individuo quedaba sometido a la sociocracia. “Estas ideas —continúa diciendo Korn— eran inconciliables con nuestro medio; había que afirmar la evolución y la democracia: Los normalistas lo único que tomaron de Comte fue su teoría de los tres estados del conocimiento y cierto anticlericalismo que en el fondo no será comtiano sino liberal corriente” (Korn, “Influencias filosóficas en la evolución nacional”).

En efecto, la Escuela Normal de Paraná, que había sido fundada por Domingo F. Sarmiento en 1870, iba a ser el foco del positivismo comtiano en la Argentina, pero adaptado a las ideas liberales de la misma. Las ideas del filósofo francés serían readaptadas, retorcidas y puestas al servicio del espíritu representado por su fundador. El positivismo y Sarmiento andaban por los mismos caminos; pero las circunstancias eran distintas. La América española, concretamente la Argentina, necesitaba de un orden; pero no de un orden semejante al representado por el despotismo rosista. Vencido Rosas, era menester establecer otro orden, dentro del cual quedase salvada la libertad del individualismo: acicate de todos sus heroísmos y meta de todas sus luchas. El nuevo orden debería tener su asiento en la misma voluntad del individuo. El orden debería ser el resultado de la propia voluntad del individuo. Un orden social al servicio de los mejores fines del individuo. Tal orden no podría ser realizado sino por el camino de la educación.

La Escuela Normal de Paraná fue fundada con este propósito. De ella habían de surgir los educadores de las nuevas generaciones argentinas. Una nueva Hispanoamérica, libre de todas las taras de su pasado, tenía que empezar a forjarse en esta escuela. La Hispanoamérica soñada por todos los próceres de su emancipación mental iba a iniciar su formación. Sin doctrina organizada aún, pero con una gran voluntad por realizar tal emancipación, pronto se iban a encontrar en varias doctrinas filosóficas europeas, especialmente el positivismo, las fórmulas que diesen expresión a la realización de estos anhelos.

A la Escuela Normal de Paraná llega un profesor italiano, Pedro Scalabrini. Este maestro, al igual que Ameghino, se dedica a la paleontología, pero también se preocupa por otra clase de problemas. Llega a la Argentina en 1868. En 1875 publica un libro sobre *Derecho público argentino*. Los ideales humanistas de Krause se hacen sentir en este libro. En 1889 publica un trabajo titulado *Materialismo, darwinismo y positivismo* y una serie de *Cartas científicas*. En la Escuela Normal de Paraná enseña ciencia y filosofía. Comte entra preferentemente en sus enseñanzas. De los cuarenta temas anuales que correspondían a su curso de filosofía, cuatro se referían al

programa oficial, y el resto lo dedicaba a explicar la filosofía de Comte. Acerca de su método de enseñanza nos dice Víctor Mercante: “Scalabrini perseguía en su cátedra el propósito de formar al pensador. De ahí que se abstuviera de opinar; de aquí que deparase a sus alumnos la absoluta libertad de exponer; de ahí que nunca culminara una discusión pronunciándose por tal o cual creencia”. Lo importante para él era pensar, no recitar. “Sus discípulos fueron muchos y muchos divulgaron su pensamiento; no dentro del formulismo cerrado con que comúnmente se matan las grandes concepciones, sino dentro de la libertad interpretativa, con que les había acostumbrado el maestro” (Mercante 1917). De aquí había de surgir la escuela que difundiera a Comte por toda la Argentina. Pero un Comte adaptado a las necesidades educativas de este país. Esta escuela no habría de aceptar de la doctrina comtiana ni su religión, ni su sacerdocio, ni su apostolado.

EL INDIVIDUO Y SU EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

Antes que nada es interesante señalar dos interpretaciones extremadamente opuestas del positivismo en Hispanoamérica: la interpretación mexicana y la argentina. Interpretaciones que tienen su origen en la diversidad de circunstancias a las cuales tratan de enfrentarse. En México, el positivismo se adopta porque se ve en él un buen instrumento de unidad frente a la anarquía que ha seguido a la independencia, ensangrentando su suelo por cerca de medio siglo. México necesitaba de una doctrina que, unificando los criterios, diese lugar a un acuerdo en el campo de lo político y social. Se quiso llevar al campo de lo social el mismo acuerdo que se veía existía en el campo de la ciencia positiva. Esta ciencia no discute, simplemente *demuestra*, y lo demostrado está al alcance de cualquier individuo que se interese por tal demostración. Aquí no cabe la disputa ni la anarquía. La ciencia positiva ofrece siempre un *fondo común de verdades*. Ahora bien, pensaban los positivistas mexicanos, si este fondo común de verdades se lograra extender al campo de lo social, las anarquías y las revoluciones tocarían a su fin. En establecer este fondo común de verdades en el campo de lo social se empeñaron los positivistas mexicanos. Sus sistemas educativos tendieron a este fin. Sobre la uniformidad de las conciencias se quiso apoyar el nuevo orden. Respecto a la educación, decía Gabino Barreda: “Se necesita que ésta sea igual para todos cualquiera que sea la profesión que deban abrazar, pues por más que estas profesiones parezcan disímbolas, todas deben obrar de consuno, porque todas tienen un mismo fin, que es el bienestar social”. El día que se logre que todos los individuos de una sociedad piensen en igual forma en este campo, entonces se habrá terminado con la anarquía social. Un “fondo común de verdades” [1] es lo que hace falta. Era menester ordenar, planificar en toda su plenitud la educación del individuo, en forma tal que sea un mínimo lo que quede al arbitrio de su interpretación: “Un solo camino que se deja al error —decía Barreda—, una sola fuente de nociones que se abandone a la arbitrariedad y al *capricho individual*, es bastante para hacer abortar todo un plan de educación, por más bien combinado que parezca en lo restante”. Una educación científica, que demuestre lo que enseña, era el mejor instrumento. Mostrar la verdad —dice Barreda— es “el más seguro preliminar de la paz y el orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en aptitud de apreciar todos los hechos de una manera semejante, y por lo mismo *uniformará* las opiniones hasta donde esto sea posible”.

En la Argentina el positivismo de la Escuela Normal de Paraná no es sino el fruto de los ideales de Sarmiento. Éste se ha empeñado en una labor *civilizadora*. Lo principal para el mejor logro de esta civilización en la Argentina es el estímulo al individuo. Los pueblos sajones —el modelo— son grandes porque cada uno de sus individuos es el responsable de su propia y personal grandeza. La política del individualismo civilizado se oponía a la política de masas “bárbaras” de Rosas. El positivismo “individualista” de la Argentina era la mejor doctrina conforme a la cual era menester educar al nuevo americano. Al rosismo, apoyado en las masas “bárbaras” unificadas por la suprema voluntad del dictador, se oponía el individualismo creador. La Escuela de Paraná se encargó de estimular este individualismo, sirviéndose para ello de la doctrina de Augusto Comte, pero sólo en aquellas tesis que coincidían con este ideal.

El principal animador y jefe de la escuela positivista surgida en Paraná fue J. Alfredo Ferreira (1863-1935), el más destacado de los discípulos de Pedro Scalabrini. En él también influyen varias de las ideas de los maestros norteamericanos que ha hecho traer también Sarmiento a la Escuela de Paraná. La escuela popular es el fruto de estas influencias. Ferreira trata de implantar este tipo de escuelas en toda la Argentina. La primera escuela de esta naturaleza la funda en Esquina, provincia de Corrientes, lugar donde había nacido Ferreira. La educación en este departamento se encontraba en un casi completo abandono y penuria. El educador argentino tratará de salvar a Esquina de esta vergüenza, haciendo de ella la primera “escuela de democracia para gobernantes y gobernados: para *gobernantes*, enseñándoles cómo se debe estimular a los ciudadanos a favor de las acciones e instituciones benéficas; a los *padres*, cómo deben preocuparse fundamentalmente de la educación de sus hijos, y en general a los *gobernados* mostrándoles que no todo debe esperarse de gobiernos providenciales que de ordinario tienen de todo menos de eso” (Bassi 1943). Con Ferreira colaboraron algunos maestros argentinos y dos maestras norteamericanas: Edith Howe y Cora Hill, que habían sido traídas por Sarmiento.

¿Cuáles eran las bases de esta escuela para la democracia? ¿Cuáles las bases de una escuela que tendía a estimular la libertad creadora del individuo y con ella su amor a las libertades? En sus *Bases para un Plan de Estudios de Educación Primaria*, Ferreira establecía entre otras cosas: “El alumno de la escuela común sólo debe estudiar directamente las cosas, los seres y los hechos naturales y sociales de la región en que vive. La adquisición teórica de conocimiento en un texto o en las explicaciones del maestro, y no derivada de la propia observación y de la propia inducción, no educa o educa mal. Tales conocimientos sólo sirven para *oprimir* el espíritu mientras el joven tiene la obligación escolar de recordarlos y luego desaparecen sin dejar otra memoria que la tarea penosa, inútil y perjudicial empleada por la mente para recibirlos”. La observación directa de las cosas la tomaba Ferreira del positivismo. Procediendo según un método rigurosamente científico, el joven debe ir —seguía diciendo— “avanzando en lo desconocido por medio de lo conocido, remontándose de la observación de los materiales objetivos a los principios subjetivos que lo dominan, copiando en su investigación individual la evolución intelectual de la raza, cumpliendo la ley psicológica inducida por Augusto Comte”. El ideal de Alberdi sobre una filosofía que se preocupase por los problemas propios de la nación argentina, tomaba cuerpo en las ideas educativas de Ferreira. “Las investigaciones del alumno —decía— no deben extenderse fuera de la región en que vive sino incidentalmente, con objeto de hacer comparaciones que le auxilien para formarse una idea clara del valor absoluto y relativo de las cosas, seres, fenómenos naturales y sociológicos que estudie *directamente*” (Bassi 1943).

La observación directa de las cosas fomenta la originalidad y, con ella, la personalidad. Ferreira, a diferencia de los positivistas mexicanos, se preocupaba por la multiplicidad y no por la unidad. Aspiraba a que cada argentino llegase a pensar en forma original, ya que con este pensamiento se afianzaría su amor a la libertad. Nada de un fondo común de verdades. No, la realidad, la verdadera realidad, es rica en matices y, dentro de ella, cabe la originalidad que es el punto de partida de la libertad. “En vez de verse el alumno —dice— obligado a repetir más o menos de memoria las ideas de un maestro, tendrá que expresar sus ideas, adquiridas directamente de cosas y hechos, en *lenguaje propio, según su complexión intelectual*” (Bassi 1943). Ya que no todos los individuos miran las cosas con los mismos ojos.

De aquí deducía Ferreira consecuencias de carácter político y social, las mismas que habían preocupado a sus antecesores. “Si todos los alumnos de una clase han estudiado unas descripciones, si todos las repiten con una uniformidad desesperante”, entonces no hay originalidad ni tampoco libertad. “Hay que convencerse —agregaba—: los *congresos mudos* o *uniformes*, los *unicatos políticos*, los *cesarismos republicanos* [...] se han engendrado en mucha parte en la uniformidad del aula. Esta escuela, dice en otro lugar, acaba con la personalidad. Es una escuela para la dictadura. Ha contribuido como la ignorancia misma, como la raza decadente, como la extensión sin habitantes, como las leyes de la herencia histórica, como la mala educación política, a conducir al país al abismo de una quiebra económica que no tiene precedentes en el mundo civilizado, en plena paz, en plena salud, y a sancionar como práctica republicana, en una nación abierta a todas las ideas más adelantadas, la fórmula política de la jefatura única y la más moderna del mando por el mando, como quien dice ‘debo ser gobernado por la razón o por la fuerza’, más corrientemente y más fácilmente por la fuerza”. Siguiendo sus mismas ideas, Ferreira se oponía a los exámenes, los cuales eran considerados como la batalla “más estéril que todas las victorias del cesarismo sobre la libertad”. Los exámenes limitan la personalidad del educando. “Muchos de esos mismos sobresalientes que han brillado estérilmente en las aulas —dice Ferreira—, con cierta presuntuosidad infantil, que destruye las bases de un carácter sólido, se apagan en la vida. Ya no sienten la coacción exterior de la próxima lección o del próximo examen, y no trabajan. Es el negro liberto, que ya no verá el látigo del capataz. Ha sido manumitido con todas las fórmulas sacramentales; pero no habiendo aprendido a trabajar con espontaneidad, es un mal ciudadano en la república de la ciencia”. Discutir no daña; la espontaneidad es siempre creadora. “La libertad de discusión no tiene peligro; sólo la esclavitud es temible. Todos los grandes pensadores originales se han extraviado muchas veces; sólo al joven no se le permite sustentar un error; por eso el maestro se le adelanta para enseñarle una verdad, que luego, andando los años, resulta una verdad académica. Así llega el discípulo a respetar más la opinión del profesor que la verdad; cuya tendencia se robustece con el examen, que contribuye poderosamente a sofocar el amor sincero y respetuoso a la ciencia, sustituyéndolo por el innoble afán de no ignorar los puntos de cada bolilla de examen” (Bassi 1943).

Alfredo Ferreira seguía, así, dentro de la misma línea que sus ilustres antecesores: Echeverría, Alberdi y Sarmiento. Como éstos, trataba también de arrancar de raíz la fatal herencia que hacía de Hispanoamérica un pueblo fuera de la marcha civilizadora de la humanidad. Contra la tradición española, contra todas las raíces que hacían permanentes los despotismos, se orientaba su reforma educativa. Trataba, dice su discípulo Ángel Bassi, de cambiar, de modificar el subconsciente del pueblo, “transformarlo de absolutista en democrático”. Al igual

que sus antecesores, también aspiraba a dar las bases sobre las cuales se había de alzar una vigorosa nacionalidad, fruto de la más vigorosa de las personalidades. Estas bases, decía, “se fundan en el concepto general de que la enseñanza no tiene por objeto la asimilación del conocimiento, sino la producción propia”. Del positivismo ha tomado su preocupación por la realidad experimentable, y por experimentable inmediata. El positivismo renunciaba a conocer lo suprasensible, lo metafísico, lo que está más allá de la experiencia. Ferreira va a renunciar también al estudio de otra realidad que no sea la propia, la inmediata, la que está al alcance del hombre argentino. Se renuncia al mundo de la realidad que está fuera de la experiencia real de este hombre. Los estudios deben apoyarse en lo inmediato, en lo que este hombre puede realmente conocer. “¿Qué puede importar al argentino el Danubio, que no puede conocer? — pregunta Ferrerira—. Lo que debe importarle es el Paraná y todas aquellas realidades a su alcance. Esta realidad debe ser el punto de partida”. Robinsón era el tipo de hombre ideal. “¿No es acaso preferible al hombre teórico que sabe muchas cosas, como el testigo de oídas, porque le dijeron o leyó, el solitario de la isla que estudia directamente y por sí mismo las cosas que influyen sobre él y de que se aprovecha, amaña, inventa y se salva?” (Bassi 1943), pregunta nuevamente Ferreira.

El educador argentino sintetiza sus ideas en el plan que estableció en 1892 para la provincia de Corrientes y en general para la nación argentina entera. Dentro de este plan se destacan las siguientes ideas: “La educación debe ser experimental, positiva y de actualidad [...] El plan debe responder a necesidades presentes y futuras [...] Que todo programa *a priori* es inconveniente, porque determina limitaciones y detalles precisos que en la práctica resultan amplios o estrechos y destruyen la iniciativa de los maestros y alumnos, cuyo perfeccionamiento físico, intelectual y moral depende principalmente de su trabajo personal espontáneo [...] Que es necesario destruir la uniformidad de la enseñanza sobre los objetos especiales de estudio y dar sólo direcciones generales, dentro de las cuales se desenvuelva con libertad la acción de maestros y alumnos [...] Los exámenes son fórmulas que nada prueban, por lo cual quedan suprimidos y reemplazados por exhibiciones de trabajos y clases demostrativas de lo que se hace”. El resultado de esto tendría que ser un conjunto de escuelas con carácter propio, de donde habrían de salir individuos amantes de una libertad creadora.

EL POSITIVISMO Y SU INTERPRETACIÓN ARGENTINA

Quien, como Ferreira, hablaba de la libertad de interpretación en la educación y de la originalidad como finalidad de la misma, no iba a aceptar una doctrina al pie de la letra. El positivismo será interpretado de acuerdo con las circunstancias propias de su intérprete. En una carta enviada a P. Lacalde, agradeciendo unos folletos de propaganda positivista, le decía: “Sin desconocer la importancia de la propaganda sistemática, mejor formulada en las fuentes mismas, los libros del maestro, nosotros aquí aceptamos la escuela, sobre todo por la inmensa dirección que da al espíritu humano” (Ferreira 1896). Pero agregaba: “Entendemos también que las más geniales creaciones sociales y subjetivas pierdan gran parte de su importancia cuando se las toma al *pie de la letra*. La letra no sólo mata el espíritu interpretador y aplicador, sino que contribuye a matar las instituciones mismas o a retardar su triunfo”. De aquí concluía: “La inmensa construcción de Comte [...] debe adaptarse y no inmovilizarse al nacer y crecer. Él

lo dijo: el único principio absoluto es que todo es relativo. Creando la sociología, él nos ha dado el principio científico del concepto social regido por leyes naturales, aun modificables". Los organismos sociales deben ser para el sociólogo "objeto de estudio, modificación y dirección y no de enojos, odios anticientíficos e inmorales como lo he notado en la cabeza y en los labios de muchos *positivistas sistemáticos*". Si en verdad los sociólogos y estadistas aspiran a dirigir la sociedad o influir eficazmente en ella, menester es "que se adapten a los respectivos medios sociales. Si no, en vez de pensadores, serán meros *repetidores de fórmulas* tan conocidas, como oportunas o inoportunas, según los casos". Y ya que nosotros, agregaba, tenemos la dicha de encontrar algunos grandes principios relativos establecidos, debemos poner algo de nosotros mismos, de espíritu activo, aplicándoles oportunidad. "Lo demás sería convertirnos en los retóricos y parladores vacíos, tan anatematizados por Comte" (Ferreira 1896).

Del positivismo comtiano deducía Ferreira varias ideas en defensa de sus propias tesis. "No se conoce al autor de la feliz divisa: orden y libertad", decía. "Desenvolviéndola, podría proclamarse la libertad de la enseñanza y la preponderancia del poder central sobre el poder local. El positivismo es el órgano sistemático de la libertad de exposición y examen, porque puede resistir a toda demostración decisiva" (Ferreira 1899). Respecto del control de la educación por el Estado, era también partidario de la independencia de la primera y se apoyaba igualmente en Comte. "El poder temporal debe renunciar a todo monopolio didáctico. El Estado debe renunciar a todo sistema completo de educación general, salvo los estímulos a ciertas ramas expuestas a descuidarse, sobre todo la educación primaria, y algunos establecimientos de alta instrucción especial, pero las academias, aun científicas, deberían ser suprimidas". La vigilancia "del gobierno sobre establecimientos particulares debe referirse no a la doctrina, sino a las costumbres. Debe suprimirse todo presupuesto teológico o metafísico, dejando en cada uno el mantenimiento del culto y de la instrucción que prefiera" (Ferreira 1899).

El comtismo no era sino una filosofía instrumental. Éste, decía Ferreira, no es ya el positivismo que ha seguido desarrollándose. Pues "se acentúa cada día la relatividad de las ideas y de la ciencia [...] imposible conocer el universo cósmico y social al través de la estructura humana [...] sólo verdades subjetivas declara nuestra ciencia" (Bassi 1943). Ha pasado la época de la verdad absoluta que se escribía con mayúscula. "La unilateralidad antigua, en cuya virtud nuestros ilustres antepasados reñían encarnizadamente entre sí para poder legarnos una herencia cualquiera, se transforma rápidamente en plurilateralidad, para hacernos más dignos de admirar el vasto y querido universo". También estamos convencidos de que el temperamento individual lo es casi todo. "El temperamento es síntesis de herencias y adopciones acumuladas al través de millares de generaciones zoológicas y aun vegetales. Cada uno de nosotros razona mucho menos por reglas de lógica que con su propio temperamento". Por nuestro temperamento "algunos vemos el mundo al través del ojo de una aguja, mientras otros a través del grandioso panteísmo de Fausto. Los salvajes, iguales e igualitarios, van quedando cada vez más atrás" (Bassi 1943).

NOTAS

[1] Véase mi libro *Positivismos en México*.

VIII

EL POSITIVISMO Y LA BURGUESÍA ARGENTINA

LA GENERACIÓN DE 1880

La generación soñada por los próceres de la emancipación mental de la Argentina pareció surgir el año de 1880 en la capital, Buenos Aires. Spencer, en cuyas ideas había encontrado Sarmiento la expresión de las propias, se presenta como el filósofo de la generación que iba a realizar la etapa civilizadora de la Argentina. Su influencia fue mayor que la de Comte, aunque no inspiró una escuela como éste en Paraná. “Los hombres del 80 —dice Alejandro Korn— acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer sin dejar de informarse en las corrientes afines del movimiento universal. Profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés, proclamaron las excelencias del método experimental, alguna vez lo emplearon y en toda ocasión se distinguieron por un criterio recto y honesto”. Pero, agrega Korn, “absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina y, para nuestros males, buscaron remedios exóticos. Mentalidades de gabinete, nunca se identificaron con el sentir de las masas; hombres de pensamiento, carecieron de empuje militante. Otros lucharon con las ideas que ellos diseminaron” (Korn, “Influencias filosóficas en la evolución nacional”).

Esta generación, se dice, fue derivando hacia el conservadurismo político y social. De rara inteligencia, la fueron poniendo al servicio de sus más personales intereses. La oligarquía fue su máxima expresión. Comte no fue por ella aceptado, porque no comulgaban con su sociocracia jerarquizada y antidemocrática. Se entendían mejor con el liberalismo de Spencer, que conducía a un tipo de sociedad en el cual el individuo podía alcanzar el máximo de libertades. Algo recuerda este grupo al de los “científicos” mexicanos. También éstos se entendieron mejor con Spencer por los mismos motivos. La oligarquía, en torno al dictador Porfirio Díaz, fue el tipo de gobierno por ellos sostenido. La “civilización” fue concebida por los positivistas argentinos como el triunfo del esfuerzo personal expresado en la riqueza obtenida por medio de la explotación industrial. Juan Agustín García, uno de los más distinguidos miembros de esta generación, hacía la crítica de la misma y se horrorizaba pensando a la República Argentina “como una colosal estancia erizada de ferrocarriles y canales, llena de talleres, con populosas ciudades, abundante en riqueza de todo género, pero sin un sabio, un artista y un filósofo. Preferiría —dice— pertenecer al más miserable rincón de la tierra donde todavía vibra el sentimiento de lo bello, lo verdadero y lo bueno”. A Spencer atribuía todos los males, lo mismo los de la instrucción pública que los de la política. Comte, decía, hizo del Brasil un país admirable al darle el lema “orden y progreso”. Spencer, en cambio, hizo del nuestro un país inculto y desgraciado (García 1922).

A esta generación pertenecieron, entre otros, José Nicolás Matienzo, Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola, Luis M. Drago, Norberto Piñero, Ernesto Quesada, José María Ramos Mejía y otros que, si bien no pertenecen propiamente a su generación, sí fueron influidos por ellos y estuvieron en su círculo o en ciertas relaciones que les sitúan a su lado, tales como Carlos

Octavio Bunge y José Ingenieros. En poco tiempo su influencia se dejó sentir fuertemente dominando todos los círculos educativos, la administración pública y los negocios. Esta generación parecía destinada a ser la representante de la burguesía argentina, en cuyas manos la "civilización" iba a alcanzar su máximo desarrollo. El sueño de Sarmiento, el de la Argentina como los Estados Unidos de la América del Sur, parecía realizarse. Pero esta generación, al igual que sus equivalentes en toda la América hispana, no sabrá o no podrá realizar tal sueño. La gran burguesía europea hace de la burguesía argentina, como de todas las burguesías hispanoamericanas, simple amanuense de sus negocios. Los ferrocarriles empiezan a recorrer las pampas, las industrias se abren en sus ciudades, los bancos empiezan a multiplicarse y la riqueza parece acrecentarse; pero las firmas que amparan a estos ferrocarriles, industrias y bancos son extranjeras. Se habla de la argentinidad, pero no se la encuentra en ese mundo "civilizado" que poco o nada tiene que ver con ella. Muchos de sus mejores hombres se empeñan en buscarla en el pasado, como Juan Agustín García (1862-1923) en su *Ciudad Indiana*. Otros, como José María Ramos Mejía (1826-1882) se empeñan en comprender a las figuras más vigorosas de este pasado inmediato, como Rosas. Pero en el conocimiento de este pasado y de estas figuras no ven sino lo que les permite ver su mentalidad formada en las últimas filosofías europeas y sin contacto directo con la realidad argentina. Paul Groussac, perteneciente a la generación puente entre la de los próceres de la emancipación mental argentina y los de esta generación positivista y seguidora de Spencer, había previsto esto y señalado sus peligros al decir: "En proporciones relativamente mayores y más rápidas que los Estados Unidos, la República Argentina ha venido a ser la encrucijada de las nacionalidades. Tan violenta ha sido la avenida migratoria, que podía llegar a absorber nuestros elementos nacionales: lengua, instituciones políticas, gusto e ideas tradicionales. A impulsos de un progreso spenceriano que es realmente el triunfo de la heterogeneidad, debemos temer que las preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina las puras aspiraciones, sin cuyo imperio toda prosperidad nacional se edifica sobre arena. Ante el eclipse posible de todo ideal, sería poco alarmarnos por el olvido de nuestras tradiciones: correría peligro la misma nacionalidad. Y es, sin embargo, esta hora suprema la que algunos eligen para ensalzar la educación utilitaria, que nos ha traído donde estamos, y atajar la cultura clásica, que por sí sola constituye una escuela de patriotismo y nobleza mora¹" (Korn, "Influencias filosóficas en la evolución nacional").

EL IDEAL DE UNA RAZA ARGENTINA

José Ingenieros (1877-1925), hijo de inmigrantes italianos, hará una interpretación de la historia argentina en relación con los grupos inmigrantes que van formando el grueso de la población. La raza europea representará a la civilización; la autóctona, a la barbarie. La lucha de los miembros de la generación de Mayo contra Rosas es vista como la lucha de la raza "euro-argentina" contra la raza gaucha o hispano-indígena. Dentro de la raza "euro-argentina" quedan también incluidos todos los próceres de la independencia política de la Argentina: Moreno, Rivadavia y los unitarios. Éstos se han enfrentado a los caudillos gauchos como Rosas y Quiroga, una vez que han vencido a España. En esta lucha vence la raza gaucha. Pero los que realizan el ideal de la nueva raza y triunfan son Sarmiento y Alberdi.

Dice Ingenieros: “La mejor parte del territorio pastoril fue ocupado por los agricultores; a los gauchos les sustituyen los colonos; a las carretas los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza ‘euro-argentina’, culta, laboriosa y democrática, creció a expensas de la colonial raza ‘gaucha’, analfabeta, anarquista y feudal”. Y haciendo historia decía: “Moreno pedía a Europa maestros para las escuelas, capitales para las industrias y brazos para la agricultura. Lo mismo pidió Rivadavia. Lo mismo anhelaban los argentinos proscritos; y cuando ellos gobernaron, desde el 52, todos atrajeron al país maestros, capitales y brazos”. Cuando Alberdi habló diciendo que “gobernar es poblar”, sigue diciendo Ingenieros, agrega terminantemente “poblar con europeos”. Y cuando Sarmiento incitaba a los argentinos a “ser como los Estados Unidos”, expresaba que era un trozo de Europa retoñando en el suelo de América. Ninguno de ellos se equivocaba. Ameghino había de repetir más tarde “que la raza blanca era la superior de todas las humanas, y que a ella le estaba reservado en el futuro el dominio del globo terrestre” (Ingenieros 1915).

El futuro de la Argentina lo veía así Ingenieros: “Hay ya elementos inequívocos de juicio — decía— para apreciar este advenimiento de una *raza blanca argentina* y que pronto nos permitirá *borrar el estigma de inferioridad* con que han marcado siempre los europeos a los sudamericanos”. Ahora, agrega, en el ejército, “en vez de indígenas y gauchos mercenarios, son ciudadanos blancos los que custodian la dignidad de la nación”. Dentro de quince o cien años, las consecuencias serán más importantes y son fáciles de pronosticar. En el territorio argentino, emancipado hace un siglo por el pensamiento y la acción de mil a diez mil “euro-argentinos”, vivirá una raza “compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retardó la formación de la raza blanca, y acaso los poemas gauchescos de Martín Fierro y Santos Vega, o las novelas de Juan Moreno [...]” (Ingenieros 1915).

Europa en América. La independencia era ahora contra la propia América. Se quería hacer de ella otra Europa. El modelo era Norteamérica. Ésta, exterminando a sus indios, había fundado en la América a otra Europa joven y llena de fuerza. Éste era el significado de la “civilización” para la Argentina. Había que ahogar el pasado con todos los medios posibles. Cambiar las mentes mediante la educación y a los hombres mediante la inmigración. Argentina seguía en esto el mismo camino que el resto de los países hispanoamericanos, pero alcanzaba mayores éxitos. En México, por ejemplo, el pasado estaba aún demasiado arraigado. El indígena y el criollo pesaban demasiado para ahogar su fuerza. El mestizo, de ambas razas, se convirtió en el elemento activo de lo que habría de llamarse “burguesía mexicana”. Esta burguesía nunca pudo poner su orgullo en el hecho de pertenecer a una raza europea, aunque despreciaba al indígena. Del mestizaje hizo el resorte del progreso de la nación mexicana. Justo Sierra, en el ensayo titulado *México social y político*, ha hecho la interpretación de la historia de México que hace del mestizo un agente del progreso y la raza más apta. La familia mestiza, dice, “ha constituido el factor *dinámico* de nuestra historia; ella, revolucionando unas veces y organizando otras, ha movido o comenzado a mover las riquezas estancadas de nuestro suelo: ha quebrantado el poder de las castas privilegiadas. Ha facilitado en medio de la paz el advenimiento del capital extranjero y las colosales mejoras de orden material que en los últimos tiempos se han realizado. Propagando escuelas y la enseñanza obligatoria, fecundó los gérmenes de nuestro progreso intelectual”. También “ha fundado la ley y, a la vuelta de una generación, habrá fundado en los hechos la libertad política”. [1]

LUCHA DE CLASES

La Argentina entra así en una nueva etapa de su desarrollo social que la caracteriza especialmente. La lucha por la emancipación mental parece haber llegado a su fin. La lucha entre la ciudad y el campo, la capital y la provincia, la civilización y la barbarie, ha terminado. Buenos Aires es el centro director de la vida argentina. Sus industrias crecen y se acumulan especialmente en la capital. Dentro de ella se va a originar una nueva lucha: la de clases. La inmigración que ha ahogado al gaucho y al indio, que ha dado fin al problema rural desde el punto de vista como se plantea en Hispanoamérica, forma a una nueva clase, el proletariado, que sirve a esas industrias. Se quiso formar una burguesía semejante a la gran burguesía europea. Pero, al formarla, se formó también la clase que ésta tenía en sus entrañas, su antítesis, el proletariado. El movimiento rural, traicionado por la ambición de Rosas y otros caudillos y vencido por la burguesía argentina, de que eran expresión Sarmiento, Alberdi y su generación, se vierte sobre la ciudad, se proletariza. Juan B. Justo (1865-1928), fundador del Partido Socialista Argentino, dirá: "El pueblo argentino no tiene glorias; la independencia fue una gloria burguesa; el pueblo no tuvo más parte en ella que la de servir los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento" (Cit. por Cúneo 1943). El movimiento rural, el de la montonera, es aplastado a sangre y fuego y sobre sus cenizas se impone la inmigración que lo cubre totalmente. Pero la lucha, la de siempre, la de los oprimidos contra los opresores, se desplaza a otro campo, al de la ciudad. Ahora lucha el industrial contra el obrero.

Los inmigrantes, hombres llegados de una Europa que no satisface ya sus necesidades, traen a la Argentina muchos de sus viejos problemas y, si es posible, recrudescidos. También en la Argentina se encuentran con una clase que usufructúa la riqueza, que posee los medios de producción, que paga el trabajo al precio que fija el acuerdo con sus intereses, que obtiene grandes plusvalías. Inmediatamente tiende a organizarse, a formar agrupaciones que le protejan. El Partido Socialista Argentino es una de estas organizaciones en su defensa.

Juan Bautista Justo, un argentino, hablará a estos hombres del pasado de la tierra a la que han emigrado. Les habla de las gestas de otros hombres que vivieron en esas tierras defendiendo sus derechos con gran tesón. De las hazañas de un pueblo sacrificado en aras de los intereses de la nueva clase, la burguesía argentina. "Pero pronto —dice— tuvo que luchar contra esta clase, la que dirigía el movimiento, para defender sus medios de vida, para defender el suelo donde vivía contra la rapiña y el absoluto dominio de los señores". La burguesía le despoja de todo; sus tierras son explotadas por esta clase. "Toda tierra les pareció poca a los señores comerciantes y exportadores de las ciudades para acapararla y explotarla según nuevas reglas" (Cit. por Cúneo 1943).

En la interpretación de la historia argentina de Justo no aparece ya la vieja disputa entre la civilización y la barbarie. Ahora se ve en estas mismas luchas una lucha de clases; la burguesía contra el trabajador del campo. Los héroes no son ya los hombres de la ciudad, sino los del campo. En esta lucha ha triunfado la burguesía aplastando al hombre de la campiña. "El gaucho —dice Justo— vio su existencia amenazada, e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época, se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte y subsiguientes, que

fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran el pueblo de la campaña levantado contra los señores de las ciudades. Hombres, mujeres y niños, la población campesina en masa, resistían a su dominación". La lucha de estas masas era la misma lucha que en Europa habían venido sosteniendo los trabajadores en contra de la burguesía explotadora. "Los gauchos defendían el terreno a su modo, por la libertad". Pero fueron vencidos. La burguesía argentina los había ido venciendo en varias batallas. "Su resistencia, sin embargo, fracasó. ¿Por qué fracasó? Porque eran de una incapacidad económica completa; su insurrección, puramente instintiva, no tendía más que a dejar las cosas como estaban, a un imposible *status quo*, que les permitiera seguir viviendo como habían vivido hasta entonces. Su triunfo hubiera significado el estancamiento económico del país, su aislamiento del resto del mundo, revolucionado ya entonces por el vapor y la electricidad. Si los gauchos —concluye— hubieran vencido a la burguesía argentina, este país hubiera sido por algún tiempo un gran Paraguay, para ser conquistado después por alguna burguesía extranjera más poderosa, a la que hubiera sido imposible resistir. La rebelión de las campañas fracasó porque las masas de los gauchos carecían de toda aptitud política" (Cit. por Cúneo 1943). Sus mismos hombres se encargan de traicionarla poniéndola al servicio de sus ambiciones. Rosas, en nombre de esta clase, se convierte en supremo dictador de la misma hasta que es vencido por la burguesía argentina.

NOTAS

[1] Véase mi libro *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

IX

POSITIVISMO Y SOCIALISMO

LA EDUCACIÓN COMO INSTRUMENTO DE ELEVACIÓN SOCIAL

Es interesante mostrar cómo un buen grupo de los positivistas argentinos, especialmente los que siguieron la influencia de la Escuela de Paraná, se orienta hacia el socialismo. Del mismo positivismo van a deducir los postulados para establecer la justicia social en la Argentina. Desde luego, no siguen al comunismo. Éste les parece una solución extrema que puede ser evitada. Un mal no necesario. Algunos, como José Ingenieros y Juan B. Justo, hacen la revisión del marxismo combinándolo con el positivismo de Spencer. Otros encuentran en Comte presupuestos de justicia social menos violentos que en los deducidos por la filosofía marxista.

Una de las soluciones al problema social que plantea la lucha de clases la encuentran en la elevación del nivel educativo del trabajador. Tal intentó hacer Pedro Scalabrini en la Escuela Normal Popular de Esquina, que es puesta a su cargo. De esta escuela nos dice Víctor Mercante: “¡Qué hermoso ideal democrático, un obrero ilustrado, con todas las idealidades de la vida, un obrero que sepa conservar la salud y evitar las enfermedades, que sepa hablar, leer y escribir correctamente, que sepa sentir y utilizar los hechos y las leyes de orden material, vital y humano, un obrero que, en fin, sepa cumplir los deberes de la vida” (Mercante 1917). En esta escuela se diplomaban en oficios como se diplomaban en profesiones: “mucamas, niñeras, lavanderas, agricultores, carpinteros, herreros, sastres, zapateros”. Ahora bien, “transformar la educación en profesión para los niños o niñas que terminan sus estudios en la Escuela Popular, con su diploma correspondiente, que tiene, según mi modo de pensar, un gran valor permanente, porque ennoblece la profesión como la del médico, del ingeniero, del abogado, del maestro, del dentista, comprueba su preparación general y especial y señala a sus alumnos un rumbo fijo, una destinación práctica, en armonía con sus inclinaciones y aptitudes conocidas y reconocidas de acuerdo con sus padres o tutores”. Lo importante es dignificar el trabajo más humilde, darle la categoría que le corresponde en la sociedad. “La Escuela Popular está muy cerca de este ideal. Desde luego se rinde homenaje al trabajo productor y moralizador; a sus ojos la lavandera de Esquina y el emperador de Alemania son igualmente responsables, si cumplen dignamente los deberes de su profesión” (Mercante 1917).

Manuel A. Bermudes, del grupo de positivistas de la Escuela de Paraná, en un artículo titulado “Educación y socialismo”, hacía la defensa de los derechos del obrero a la ilustración. “La ignorancia —decía— no puede ser fuente de felicidad” (Bermudes 1897), oponiéndose en esta forma a quienes aseguraban que la difusión de las primeras letras era una crueldad. “No es la instrucción la que causa males en la sociedad, sino la falsa dirección moral que se imprime al espíritu”. Todas las masas siguen a sus jefes, “pero un pueblo ilustrado tendrá buen sentido

para elegir o inclinarse hacia el mejor candidato, y ésta es ya una ventaja apreciable". Es falso que sea una irritante injusticia la difusión de las primeras letras. Todo lo contrario. "El que llega a comprender su situación, siendo pobre, no se alarmará porque haya ricos, ni renegará de su choza humilde ni de sus rústicos padres". El reconocimiento de la existencia de otras realidades, además de la propia, no implica necesariamente la infelicidad. La educación, por el contrario, ayuda al individuo a conocer el lugar social que le corresponde y a que se haga responsable de él. Conociéndolo "tenderá a perfeccionarse y a elevarse" (Bermudes 1897).

Se dice que el humilde tiende a ser necesariamente un delincuente; pero no hay tal. "Esa clase mal llamada superior, que pervierte sus instintos en orgías, que se eleva sin justicia y muchas veces contra ella, ésa es la clase peor, la más peligrosa; pero a la que el pueblo no conoce, porque no se le quiere dar el beneficio humano de instruirlo para conocerla. No, instrucción no puede negarse a nadie, porque ella es necesaria para la acción, para conocer a los demás y para elevarse, siquiera sea por ese medio, sobre el nivel de los animales". Ya han pasado los tiempos en que la ignorancia era indispensable para afianzar la dominación, sigue diciendo Bermudes: "hoy no dominan los perversos, aprovechándose de la pobreza intelectual de las masas; hoy se gobernará con el alma levantada y tendrá más autoridad y será más seguido el hombre bueno que el pillito [...] y para eso es necesaria la educación, para que el pueblo sepa distinguir". La educación no es la fuente de los odios de clases. "La instrucción no puede hacer nacer odios. La revolución social a que asistimos no es producto del odio de los pobres, sino de las injusticias de los ricos. Es verdad —agrega— que nuestras escuelas pierden el tiempo lastimosamente enseñando muchas cosas estériles, inútiles y hasta perjudiciales; pero de allí no puede deducirse la inutilidad de la instrucción, sino la necesidad de su reforma, de acuerdo con el ambiente y las exigencias del momento" (Bermudes 1897).

COMTISMO Y SOCIALISMO

J. Alfredo Ferreira, al terminar su "Síntesis de la política positiva de Comte", mostraba también las relaciones del positivismo comtiano con el socialismo, encontrando en ellas una mejor solución al problema social que la ofrecida por el comunismo. "La utopía del comunismo —decía— ha sido útil, sin embargo, porque ha convencido a los proletarios de que la propiedad les importa más que el poder". El comunismo, con todos sus extremos, ha logrado despertar la atención del trabajador haciéndole preocuparse por sus propios problemas. "Deben apreciarse los nobles sentimientos del comunismo, pero no sus vanas *teorías utópicas* [...] el positivismo resolverá mejor que el comunismo la cuestión social". Los proletarios, al aceptar "la feliz expresión de *socialismo*, han aceptado el problema de los comunistas y rechazado su solución" (Ferreira 1899).

El positivismo ya toma en cuenta estos problemas sociales y les ofrece una solución conciliatoria. “La propiedad —sigue diciendo Ferreira— tiene origen y objeto social: es un principio comunista que el positivismo sistematiza. La propiedad no es una individualidad absoluta como derecho de usar y abusar”. En este aspecto, “la diferencia principal entre el positivismo y el comunismo se refiere a la separación normal de los poderes elementales. Platón juntaba a la comunidad de bienes la de mujeres e hijos. Nuestros proletarios aceptan sólo la primera. El comunismo desconoce las leyes naturales, pretendiendo comprimir toda individualidad, cuando los dos caracteres fundamentales del organismo colectivo son la separación y el concurso de las funciones” (Ferreira 1899).

Y en otro lugar, Leopoldo Herrera, del mismo grupo positivista, señalaba las semejanzas y diferencias que existían entre el comtismo y el socialismo. “El positivismo —decía— acepta completamente y hace suyo el principio del destino social de la riqueza; pero mientras el socialismo busca su solución en un régimen donde la ley establece una igualdad obligatoria, el positivismo busca la suya en la constitución de un régimen en que las desigualdades concurren libremente al objeto propuesto, bajo la dirección de una doctrina común que no puede ser hoy sino científica” (Herrera 1916).

Haciendo hincapié en las diferencias, decía: “El socialismo llama en su auxilio a la fuerza del Estado, el positivismo a la opinión. El socialismo aborda el problema de frente; el positivismo rodea el obstáculo. El socialismo trastorna nuestra organización social y espera el progreso de una revolución; el positivismo no trastorna nada, pero siguiendo la ley demostrada por toda la historia, de que el progreso es el desenvolvimiento del orden, quiere que se pida al orden los medios de realizar el progreso”. Simplemente se trata de métodos distintos; los fines son los mismos: la justicia social. La violencia revolucionaria no es el único medio para alcanzar esta justicia; el positivismo posee otros medios. Tal es lo que en conclusión nos dicen los positivistas argentinos que siguen a Comte. “El positivismo es ante todo —dice Leopoldo Herrera— una filosofía social” (Herrera 1916).

José D. Bianchi, en un artículo sobre el mismo problema, decía: “El proyecto socialista se armoniza con la política positiva, aunque el objetivo de su propaganda es directamente social. La doctrina de Comte arranca, en su concepción y aplicación, del gobierno, para responder a todas las necesidades sociales; la teoría socialista, igualmente científica y filosófica, arranca del polo opuesto, de sus víctimas, y se levanta hasta la abstracción del régimen gubernativo. Son dos doctrinas que tienden al mismo fin: reorganización social. Una trata especialmente el factor político; la otra estudia el factor económico”. Ahora bien, agregaba, “el problema social consiste en mejorar esa gran masa sin alterar la economía general. El espíritu científico puede realizar la obra. La política positiva y el socialismo tienden a ello”. Sin embargo, es indudable que, “si no se asegura e independiza la vida material del individuo, su entidad política será lo que es hoy: instrumento utilizable por cualquiera que tenga en sus manos el factor económico”. La filosofía de Comte y el socialismo se complementan. Ambos atacan el mismo

problema por diversos puntos. “La doctrina de Comte no podrá ser consecuente con los hechos sin que el socialismo le ofrezca los elementos aptos para la magna obra” (Bianchi 1898).

Y en otro trabajo, titulado “Cuestión social”, se refería ya al darwinismo y a su tesis de la lucha por la vida, en la cual predomina el más fuerte. Para Bianchi el más fuerte es el que sabe unirse en la colectividad. Los individuos más poderosos nunca serán más fuertes que las comunidades bien organizadas. “No hay existencia independiente —afirma—: aparte del encadenamiento orgánico que clasifica Darwin, existe otro plazo y es el de las mutuas ayudas en las luchas de la vida”. De aquí surge la idea de la justicia, base de toda la vida social. En este sentido, “la cruzada socialista no es la campaña de un partido que pugna por detentar el poder en un vaivén de la vida política de las naciones; su intención es profunda y quiere reconstruir el organismo colectivo, invocando la redención del cuerpo y del espíritu que aún no se realiza” (Bianchi 1899).

EL POSITIVISMO INGLÉS Y EL SOCIALISMO ARGENTINO

No sólo la burguesía argentina, al igual que las burguesías que han surgido en otros países hispanoamericanos, ha encontrado en las doctrinas de Spencer y Darwin la mejor justificación teórica de sus intereses, hasta el grado de convertirlas en filosofía oficial; también los socialistas argentinos encontrarán en las mismas la justificación de los propios. Así como la burguesía encontraba en Spencer la justificación de su individualismo y en Darwin la de su predominio sobre los que juzgaba menos aptos, el socialismo argentino encontrará en los mismos la justificación de las luchas de la clase proletaria. Tal será la interpretación que del positivismo inglés harán José Ingenieros y Juan B. Justo.

Dentro de esta interpretación se encuentran algunos trabajos de Carlos Octavio Bunge (1874-1918). En el titulado “La evolución del derecho y la política”, decía: “Hallo en la biología la explicación del proceso igualitario del derecho, que lo es también, naturalmente, de la política, de la moral y de la religión; el igualitarismo utópico es contrario al principio biológico de la especificidad humana”. A continuación exponía la dialéctica conforme a la cual se desarrolla la humanidad: 1) La geografía determina la formación de las razas, o sea la especificidad del género humano. 2) La especificidad humana origina la guerra y la conquista. 3) La conquista produce las clases sociales. 4) Las clases sociales constituyen el Estado. En esta forma “la antigua diferencia étnica se transforma en diferenciación jurídico-política”. Está de acuerdo con el interés de las clases dominadoras mantener esta nueva diferenciación. Para realizar tal cosa pugnan por darle eficacia y fundamentos. “Los fundamentos se cimientan en los sistemas religioso-morales; la eficacia estriba en las normas jurídicas, que se fijan luego en leyes”. El derecho es siempre desigualdad. “La especificidad es tanto mayor cuanto más se sube en la

escala animal. El hombre representa el producto más alto de la escala animal. Luego la especificidad es en él mayor que en cualquier género o especie" (Bunge 1918a).

Hasta aquí sigue las conclusiones del positivismo inglés. Pero del mismo va a deducir conclusiones favorables al movimiento de los oprimidos. "Si las razas dominadoras —dice— pudiesen mantener estacionaria su superioridad, la organización social, una vez formada, sería invariable. Las castas o clases quedarían separadas *in aeternum*; los continuadores continuarán indefinidamente su supremacía política y económica sobre los conquistados. Pero así como la biología nos enseñó que la especificidad es tanto mayor cuanto más complicado sea el organismo, demuéstranos también que todos los organismos, incluso los más complicados, son susceptibles de *degeneración*". Los aristócratas, los que detentan el poder, degeneran convirtiéndose en parásitos. En cambio las clases dominadas suelen robustecerse templadas con la actividad y el trabajo continuo. "Varias generaciones de labradores, en circunstancias más o menos favorables, suelen dar un resultado inverso al de las simultáneas generaciones de aristócratas; mientras éstos se deprimen, aquéllos se robustecen" (Bunge 1918a).

Mientras la especificidad mantenga superiores a las castas que mandan, su dominación es justa; se impone por la fatalidad de las leyes biológicas e históricas. No sucede lo mismo "cuando los dominados alcanzan una energía vital mayor que la de sus decadentes conquistadores; entonces la dominación resulta, aunque no todavía *injusta*, por lo menos *irritante*. ¡Los inferiores dominan a los superiores! Y éstos, por su instinto animal utilitario, se rebelan; inician una *lucha de clases*". El ideal de la lucha de clases será la igualdad. A una "aristocracia oprobiosa" se opondrá una "heroica tendencia igualitaria". En igual forma que "las clases dominadoras inventaron antes el derecho a la desigualdad, las dominadas inventan ahora un derecho a la igualdad. Debido a la degeneración de la tendencia inigualitaria, la tendencia opuesta triunfa" (Bunge 1918a). Tal es el resorte de la historia.

Aquí cabe señalar otra interesante distinción respecto a la forma como el mismo positivismo inglés fue interpretado por los positivistas mexicanos. Siguiendo a Spencer, decían: "La sociedad, como todo organismo vivo, está sujeta a las leyes necesarias de la evolución", las cuales, "en su parte esencial, consisten en un doble movimiento de integración y de diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Es decir, que en todo cuerpo, que en todo organismo, a medida que se unifica o se integra más, sus partes más se diferencian, más se especializan, y en este doble movimiento consiste el perfeccionamiento del organismo, lo que en las sociedades se llama progreso". De aquí deducían el derecho de la burguesía mexicana a mantener el orden social más estricto. Lo primero era homogeneizar a la nación, integrarla, darle unidad, después vendría la heterogeneización, la diferenciación. Antes que las libertades, el orden. La libertad sería el natural resultado de un buen orden impuesto. Mientras el pueblo no supiese lo que era el orden no podría aspirar a la libertad. La burguesía mexicana se encargará de establecer este orden. Se nombraba a sí misma tutor del pueblo mexicano. Para su

bien establecía una de las más férreas dictaduras. En esta interpretación no se hace sino justificar una vieja actitud con nuevas teorías. Los conquistadores españoles habían ya discutido en el pasado varias teorías que justificaban su predominio sobre los pueblos conquistados. El indio, ayer como ahora, seguía siendo una criatura incapacitada para disfrutar de la libertad. El indio seguía siendo moral e intelectualmente inferior y por lo mismo necesitado de tutores. El conquistador español ayer y la burguesía mexicana en esta época encuentran la justificación de su predominio social en esta supuesta inferioridad del indígena, que forma el grueso de la población mexicana.

En la Argentina esta interpretación tendría que cambiar. No existiendo el indígena, no existe tampoco la justificación del predominio de una raza superior sobre otra inferior. Tanto el explotador como el explotado tienen el mismo origen racial. La inmigración está formada por hombres de raza semejante a la que se encuentra en la Argentina. La burguesía argentina pertenece a la misma raza que la clase trabajadora. Son grupos sociales en los que sólo cabe una diferencia social, pero no étnica. La única diferencia puede venir de la aptitud de los unos frente a los otros. En la lucha por la vida se imponen los más aptos. La aptitud del trabajador argentino no se encuentra reducida previamente, como la del mexicano, por una supuesta inferioridad étnica. En su lucha, el trabajador argentino se sabe con las mismas posibilidades de triunfo que la burguesía. Es más, como individuo sabe que también puede alcanzar el mismo nivel económico y de confort que el más encumbrado de los burgueses. Su mundo de posibilidades es aún más abierto que el del trabajador europeo. Sin esta idea no se explicaría la inmigración. Cada inmigrante espera encontrar en la América las posibilidades de éxito personal que ya no se encuentra en Europa. Su lucha, más que una lucha de clases, es para obtener mayores posibilidades de triunfo individual. No aspira a acabar con la burguesía; simplemente aspira a alcanzar las mismas ventajas que ella, a situarse en el mismo plano de igualdad económica y social. De aquí que esté más cerca de Spencer que de Marx. Prefiere la solución socialista a la comunista. Quiere entenderse con la burguesía, no destruirla.

En el ensayo titulado "El problema del porvenir del derecho", Carlos Octavio Bunge decía: "El socialismo implica, no sólo una tendencia económica y política, sino también una impulsión moral y efectiva, una manera suprarrevolucionaria del principio cristiano. Pero el socialismo absoluto carece de verdaderas bases científicas. Ni el ambiente está preparado para aceptar el socialismo absoluto, ni se conoce todavía una concepción con suficiente prestigio y simpatía como lo fue en su tiempo la doctrina del contrato social. La fórmula más factible del socialismo es hoy la relativa y moderada, que estriba en la protección del Estado a las clases pobres" (Bunge 1918b). El triunfo del socialismo, si se llegase a "conseguir en forma de comunismo, será tan pasajero y engañoso como el de la democracia moderna". El hombre progresa y marcha porque se perfecciona en relación con sus congéneres. "Por tanto, perfeccionarse es hacerse superior, en inteligencia y caracteres, a otros hombres y a otros pueblos. Ahí hallaríamos la fórmula biológica del progreso: *progresar es especificarse*. A ella corresponde una fórmula biológica del progreso: *progresar es aristocratizarse*. Es decir,

perfeccionarse respecto de otros hombres y pueblos para cimentar en una superioridad real el principio de mando, de poder y de desigualdad, que constituye la intransmutable substancia de todo derecho práctico y eficiente” (Bunge 1918b). El comunismo es imposible porque es contrario a esta diferenciación biológica. Spencer tiene aquí razón sobre Marx. Se prefiere una dialéctica en la que el protagonista es el trabajador como *individuo*, a una dialéctica en la que la *clase* es la que tiene tal papel.

José Ingenieros también deduce de Spencer la dialéctica que ha de conducir a la clase trabajadora hacia una sociedad más justa y al mayor bienestar de sus individuos. La división de clases entre los que poseen los medios de producción y los que no los poseen, dice Ingenieros, ha dado lugar a una organización económica especial. “Esta organización económica, consecuencia inevitable del actual sistema de producción capitalista, hace que la esclavitud y la servidumbre revistan una nueva forma destinada a ser la última” (Ingenieros 1898). El capitalismo encierra al mismo tiempo, en vías de desarrollo, los gérmenes de un nuevo sistema de producción, que señalará el paso a otro período de la historia económica de la humanidad: el sistema de producción social. Poseídos en común todos los medios de producción y transformados todos los individuos en productores, intelectuales o manuales, “desaparecerá la división de la sociedad en clases con intereses antagonistas y las instituciones de clase, cuya existencia responde a condiciones económicas presentes, que entonces habrán desaparecido y serán sustituidas por otras instituciones más en armonía con las condiciones histórico-sociales que regirán en el porvenir y que tendrán por base una concepción científica de la vida y de la sociedad mediante el doble conocimiento de la esencia y las modalidades de los factores cósmicos y económicos a que siempre estarán subordinadas las conveniencias, el desenvolvimiento progresivo y las relaciones mutuas del individuo y de la especie”.

Al socialismo se llega por evolución natural y biológica. La máxima solidaridad social es el fruto de esta evolución. Solidaridad que tiene su origen en la misma voluntad del individuo. Dentro de esta solidaridad el individuo alcanza su máximo desarrollo. “El advenimiento de la organización socialista de la sociedad —dice Ingenieros— es inevitable y es la condición esencial para asegurar en el porvenir el libre desenvolvimiento de todas las aptitudes individuales, dentro de una verdadera y benéfica solidaridad colectiva”. Por esta vía, “que conduce a una máxima solidaridad social, realizando la más admirable combinación del individualismo y el altruismo bien entendidos, la humanidad se aproximará a la solución de sus grandes problemas sociales presentes [...] hacia la fórmula suprema de bienestar: obtener para cada individuo un máximo de satisfacción de sus necesidades materiales, intelectuales y morales”. Tal es lo que se deduce de la doctrina de Spencer, de su teoría de la evolución aplicada al campo de lo social. “Porque esta verdad —dice José Ingenieros—, que no pudo escapar a Spencer en su concepción evolucionista [...] es también una tendencia fundamental de la vida y del desenvolvimiento social y económico de la sociedad humana”. El positivismo

del filósofo inglés conduce a un tipo de solidaridad social muy distinto al que la burguesía derivaba de la misma doctrina: “al altruismo como justicia social y no como caridad y limosna”.

POSITIVISMO Y MARXISMO

“El maestro Juan B. Justo —dice Alejandro Korn— logra infundir una nueva enseñanza, saliendo del carácter netamente burgués que había tomado el positivismo argentino para vincularlo a las aspiraciones del proletariado y proporcionar así un nuevo contenido” (Korn 1934). Para realizar esta reforma el maestro socialista combina la filosofía positivista de Spencer con la filosofía de Marx; aunque poniendo el acento en el primero. Los ideales, las aspiraciones de su doctrina y acción, coinciden con las del marxismo, pero se separa de él por lo que se refiere a las bases en las cuales apoya su pensamiento.

En su libro *Teoría y práctica de la historia* hace un análisis de las sociedades para hacer destacar en él las causas de la desigualdad social y la forma como ésta se va superando. Su interpretación es biologista. La biología se le presenta como la base de la historia del hombre. El proceso histórico surge de las diversas fuerzas vivas que se debaten y luchan en determinadas condiciones biológicas, apoyado el hombre en una técnica cada vez más poderosa. Justo cree que en esta lucha por la vida, la técnica y la cooperación darán al hombre una mayor superioridad. Pero hasta ahora, dice, esto no ha sido posible porque la técnica se encuentra en manos de una serie de instituciones “que limitan artificialmente el desarrollo y la vida de los grandes grupos de individuos” (Justo 1938).

“En las sociedades modernas —dice— la técnica y la cooperación estriban en la propiedad privada de los elementos naturales de vida y de los medios de producción creados por el hombre, y ese dominio exclusivo de cierta clase de personas sobre el medio físico biológico y los útiles y materiales de trabajo trastorna las condiciones de la lucha por la vida” (Justo 1937). Despojada una parte de la sociedad, el proletariado, de los principales elementos de trabajo, la lucha por la existencia es en ella muy desventajosa, no alcanzando, en lo general, sino una vida corta y un desarrollo individual incompleto. El acaparamiento de los medios de producción, que diría Marx, no sólo produce la desigualdad social. Justo ve en este acaparamiento un ataque a la misma naturaleza y al desarrollo y progreso de la especie humana. Una parte de ella es sacrificada, al dejársela en condiciones desventajosas para enfrentarse en la lucha por la vida. La selección sexual es también impedida y trastornada. En la naturaleza, dice, el macho seduce a la hembra desplegando, como los pájaros, su más hermoso plumaje o su mejor canto. En la lucha por el amor triunfan los que pueden seducir a la hembra con ésta su belleza masculina. “Los que triunfan en la lucha por el amor transmiten a su prole los caracteres que le han hecho vencedores, y así se desarrolla el tipo de belleza de la especie”. Naturalmente se realiza la selección, propagándose los mejores. En las sociedades humanas no sucede ya esto. Aquí ya

influye poderosamente un medio artificial, el dinero. En este caso no triunfan ya los mejores físicamente, sino los que pueden contar con esos medios. “Cualquiera que sea el origen del que llena la bolsa, éste es actualmente en los países comerciales el carácter sexual secundario más apreciado, con la particularidad de que lo mismo adorna a uno que a otro sexo, pues, así como el degenerado rico y disoluto suele malograr para la especie lindas doncellas, la rica fea es más solicitada que la hermosa sin dote o sin futura herencia”. La especie humana se va así malogrando.

Sin embargo, pese a esta interpretación biológica de lo humano, Justo no la reduce a ello. En realidad, lo humano, lo propiamente humano, surge con la historia, y ésta aparece a su vez cuando el hombre pasa de ser un ente puramente biológico a un individuo que se sirve de la técnica para adquirir ventajas en la lucha por la vida. El punto de partida de la historia se encuentra en la técnica, en la capacidad del hombre para transformar su medio. “Desde que el hombre es bastante inteligente para considerarse un animal, tiene que ver en la biología la base de su historia. Las actividades inconscientes son el prólogo de toda actividad voluntaria y consciente. Las leyes de la vida son las leyes más generales de la historia”. Pero al surgir la técnica, la historia se separa. “El trabajo humano es lo que subordina la historia a la biología y al mismo tiempo la separa de ésta”.

Acepta, por lo que se refiere al marxismo, su interpretación práctica de la desigualdad de clases y de la lucha de éstas, pero se opone a toda clase de abstraccionismos. No quiere que lo consideren un filósofo, sino un hombre de acción. Marx, antes que nada, ha sido un filósofo y se ha perdido en abstracciones en detrimento de la práctica. Para Justo la teoría de la plusvalía marxista es sólo una alegoría. Se opone al método dialéctico. A la negación de la negación de Hegel, opone Justo lo que llama “la afirmación por la afirmación”. Marx y Engels han dado demasiada importancia a la dialéctica hegeliana, considerando que gracias a ella ha sido posible el socialismo científico. Justo no cree tal cosa. “Que Marx y Engels —dice—, ufanos de su grandiosa concepción la hayan atribuido a la dialéctica, no sería una ilusión sin ejemplo”. Ya en el pasado Pitágoras atribuía a los dioses la formulación de algunos de sus teoremas. Hegel lo mismo puede dar la base para un socialismo científico como para toda clase de reaccionarismos. Justo no quiere que la lucha del proletariado dependa de tal tipo de abstracciones o filosofías. Quiere que se apoye en la ciencia, una ciencia práctica, de experimentación, una ciencia positiva, podría decirse. “La experiencia —dice— es la fuente del conocimiento, la crítica inexorable de la ilusión”.

Respecto a las ciencias, niega a éstas su carácter absolutista. “Las ciencias —dice— no son sino verdades relativas”. Éstas se relacionan con el hombre. “Nada se saca en limpio manipulando esas dos abstracciones, el hombre y la naturaleza. No hay leyes físicas y leyes intelectuales; todas las leyes son físicas e intelectuales, naturales y humanas. No están escritas en el mundo sino para ser descifradas por nuestra clave y sólo existen en el sentido y al alcance de esta clave. De ahí su relatividad”. Justo ha basado su interpretación en esta experiencia. En su profesión

de médico ha visto al hombre como lo que es, como lo que es, como un ente biológico empeñado en la lucha por la vida. Lucha en la cual ha faltado solidaridad en detrimento de grupos humanos.

Partiendo de esta tesis se opone también a la dictadura del proletariado, la considera un mito que va perdiendo importancia en la mente del pueblo. “La idea de una repentina transformación social que establezca de golpe un orden perfecto, va perdiendo terreno en la mente del pueblo, a medida que se ocupa éste con más inteligencia de los problemas de cada día” (Justo 1938). Ningún Estado, ninguna ley, puede cambiar de golpe las relaciones entre los hombres estableciendo otras capaces de realizar la propiedad colectiva. El problema principal es de capacitación, de educación. De lo que se trata es de hacer “pasar a manos del pueblo entero esa función de dirección que hoy monopoliza la clase privilegiada propietaria” (Justo 1932). Se trata, no de establecer una dictadura, sino de alcanzar, por diversos medios, el control de la técnica, que ahora se encuentra en unas pocas manos. Alcanzando este control, la desigualdad se irá eliminando, ya que todos los individuos tendrán las mismas oportunidades y se desarrollarán de acuerdo con sus posibilidades naturales. Antes que la revolución esté la educación, de manera que se formen hábitos de cooperación social y la técnica pueda así estar al servicio de toda la sociedad.

X

EL POSITIVISMO Y LA NUEVA MORAL HISPANOAMERICANA**EL URUGUAY Y EL PROBLEMA DE LA EMANCIPACIÓN MENTAL**

El Uruguay y la Argentina comparten su proceso intelectual hasta la llamada guerra grande, en que se lucha contra Rosas. Su capital, Montevideo, sirve de refugio a los derrotados unitarios y a los miembros de la llamada Asociación de Mayo. Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Domingo F. Sarmiento y otros más de los próceres de la emancipación mental de la Argentina realizan en esta ciudad muchas de sus obras o se preparan para derrotar al tirano. Desde 1839 hasta 1851, el Uruguay estuvo en guerra con el gobierno argentino de Rosas, a consecuencia de la cual Montevideo sufrió un largo sitio. Dentro de sus defensas fueron surgiendo muchas de las obras que en pro de la emancipación mental realizó la generación de próceres ya citada.

Andrés Lamas (1820-1891) sufre la influencia de esta generación, especialmente la de Alberdi, a quien en un principio combatió por lo que se refiere a la interpretación de éste sobre Rosas. Alberdi había hecho el elogio de Rosas en 1837 con motivo de la ascensión al poder, viendo en ella el triunfo del pueblo, de las clases humildes. “¿No es grande —decía—, no es hermoso ver que esta plebe que, desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo y nosotros, desde hoy, le saludamos por este título glorioso” (Ardao 1945). Andrés Lamas refuta inmediatamente al joven argentino. No está de acuerdo con él: antes que nada es partidario de la libertad; nada bueno podrá realizarse dentro del régimen autocrático. “Si el pensamiento está encadenado —dice—, si hay un hombre que, aprovechándose de nuestras continuas oscilaciones políticas, o por una serie de casualidades, se eleva hasta por el pensamiento mismo, ¿cómo podrá desarrollarse la inteligencia? [...] ¿Cómo podrá hacerse la conquista del genio americano?”. Alberdi no puede contestarle; la realidad de lo que significa Rosas se lo impide: “La posición en que me colocaba esta ocurrencia —dice Alberdi— era difícil; apoyar mis sofismas refutados contra sus frívolos ataques, habría sido conceder al despotismo de mi país más de lo necesario; explicar mis sofismas era imposible, sin incurrir en la persecución de Rosas”. A través de Miguel Cané, que se encuentra en Montevideo, explica a Lamas el sentido de lo expresado. Andrés Lamas es conquistado pronto por los jóvenes de Buenos Aires. No son grandes sus diferencias. Juntos, Andrés Lamas y Miguel Cané (1812-1863) publican en 1838 el periódico titulado *El Iniciador* (Ardao 1945).

En la introducción, escrita por Lamas, al citado periódico, la preocupación por la emancipación mental de Hispanoamérica se hace inmediatamente patente. “Dos cadenas —dice— nos ligaban a la España: una material, visible, ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta”. Lamas habla aquí con voz semejante a la de

Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora y todos esos grandes pensadores que lucharon en todos los campos, el educativo y el político, para libertar a la América española de una herencia que consideraban fatal para su desarrollo. La cadena material, sigue diciendo Lamas, “pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas”. La invisible e incorpórea “es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad; aquélla fue la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. Nos abruma aún pesos que la joven España no puede sufrir y que quiere arrojar con celo, con patriotismo, con el espíritu de *progreso*”. Y concluía: “Hay nada menos que conquistar la independencia inteligente de la nación: su independencia civil, literaria, artística, industrial” (Ardao 1945).

Vencido Rosas y levantado el sitio de Montevideo en 1851, el Uruguay inicia su vida propiamente independiente. Pero con esta independencia se inicia también una etapa de anarquía: presidentes que dejan sin terminar sus períodos, influencias de caudillos militares que chocan entre sí, revoluciones o cuartelazos. En 1860 es electo Bernardo P. Berro, que se preocupa por el progreso de la nación uruguaya. Pero vuelven los levantamientos. El general Venancio Flores invade Uruguay desde la Argentina. En 1865 este general hace un nuevo intento, logrando entrar en Montevideo y ocupar la presidencia. Durante el gobierno del general Flores se forma la Triple Alianza entre el Uruguay, Brasil y la Argentina para hacer la guerra al Paraguay. Flores comanda las tropas que luchan contra los paraguayos. Se caracteriza por los esfuerzos hechos para mejorar al país en todos los aspectos posibles: el progreso se ofrece en los ferrocarriles que lo cruzan, en el impulso que se da a la educación primaria, en los nuevos códigos que se dictan. En 1868 nuevamente surge la revolución. Bernardo Berro se alza en armas. Flores muere asesinado y poco después Berro sufre la misma suerte. Nuevos presidentes y nuevas revoluciones. Apenas pequeños respiros que sirven para incrementar, al menos en un mínimo, el progreso del país. Nada parece dar fin a la anarquía. En 1873 es elegido presidente el doctor José Ellauri y a las cámaras llega una pléyade de universitarios. Los “girondinos del 73” les llaman. Parece que, al fin, ha llegado al gobierno la generación que ha de conducir a la nación en forma definitiva por los ansiados caminos del progreso que el mundo no hispanoamericano está siguiendo. Pero en 1875 el coronel Lorenzo Latorre toma el poder por las armas e impone a un presidente. Después de aplastar una contrarrevolución, Latorre se declara dictador. En adelante el cuartel será la única autoridad competente. A la dictadura de Latorre sigue la de Máximo Santos. Desde 1875 hasta 1887 el militarismo es la única fuente del orden. El Uruguay, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, parece condenado a seguir cargando con la terrible herencia. No hay otra alternativa. Es menester elegir entre anarquía o dictadura. La emancipación mental del Uruguay sigue siendo un ideal a realizar.

EL CUARTEL CONTRA LA INTELIGENCIA

¿Por qué habían fracasado los universitarios? ¿Por qué habían sido vencidos por el cuartel los brillantes “girondinos del 73”? “Las famosas cámaras *girondinas* del tiempo de Ellauri —dice Alberto Zum Felde— han sido tal vez las más brillantes que el país ha tenido, por el lujo de saber universitario de sus debates y por la pomposa elocuencia de sus discursos. Puede decirse

que ellas fueron el más alto palenque en que mostró sus virtudes y sus defectos esa segunda generación romántica, doctorada en la universidad, que se instituyó durante el sitio, y en la que el puro teoricismo fue la norma de su profesorado.* Polemistas de alto estilo, los intelectuales del gobierno inseguro y efímero de Ellauri habían hecho de los debates parlamentarios un magnífico torneo de erudición jurídica y de elocuencia retórica. Aquello era una academia, no un parlamento; un ateneo no es un órgano de gobierno. Pensaban y discutían aquellos hombres, de espaldas al país, barajando en lucida dialéctica los conceptos y las fórmulas aprendidos en las aulas o leídos en los tratadistas europeos, sin dignarse estudiar la propia realidad nacional, sin encarar los problemas sociales y económicos sobre el terreno de los factores concretos” (Zum Felde 1941).

Estos hombres querían aplicar al país normas y leyes para las cuales no estaba aún preparado el pueblo. El resultado fue el fracaso. La realidad volvía a imponerse en la forma más brutal: la de la dictadura cuartelaria.

En 1880 una nueva generación trataba de enfrentarse al cuartel. En el Ateneo del Uruguay se concentró este nuevo grupo que trató de recuperar a la nación uruguaya. Buscó los medios para realizar la emancipación de que hablara Andrés Bello. Aspiró a orientar al país por los caminos del orden que tiene su origen en la propia libertad del individuo. Pero los primeros componentes de esta nueva cruzada llegaban con los mismos defectos de sus maestros, los “girondinos del 73”. “Hacia el 80 —dice Zum Felde— el Ateneo se encontró frente al cuartel; ambos representaban las dos fuerzas políticas y sociales en pugna. Pero los jóvenes del Ateneo, débil minoría docta frente al país inculto y bravío, se empeñaron en repetir y perpetuar los errores del viejo principismo de sus maestros, los ‘girondinos del 73’, a quienes, en gran parte, se debía el fracaso del gobierno universitario y el entronizamiento del militarismo cuartelero que fue su consecuencia”. Este grupo formará luego el partido constitucionalista que, también, habrá de caracterizarse por el brillo de sus discursos, la redacción de folletos de propaganda y una inútil y ardiente campaña. Éste no era el camino. Era menester tomar otros rumbos que condujesen a resultados más efectivos. Era necesario tomar caminos más positivos, más de acuerdo con la realidad uruguaya. Los que siguieron este nuevo camino lograrán los mejores frutos. “Aquellos de sus hombres [del Ateneo] que tuvieron influencia positiva en los hechos —dice Zum Felde— fueron los que se apartaron de sus principios verbalistas para obrar dentro de la realidad nacional, conciliando el derecho puro con los factores empíricos”.

¿Cómo vencer entonces al cuartel? O en otras palabras: los hispanoamericanos, ¿seguirían combatiendo cerradamente al cuartel, haciendo inútiles sus esfuerzos hacia el progreso? El único camino era el que ofrecía la propia realidad hispanoamericana. Había que ir a esta realidad, contar con ella, adaptar todas las reformas a lo que era ella. Si el único orden posible, por lo pronto, era el del cuartel, había que hacer del cuartel un instrumento al servicio de la regeneración de la nación. A los militares les importaba ante todo el poder. Mientras no se les pudiera disputar, no hacer tal; pero sí hacer que este poder, con el cual contaban, fuese orientado hacia el logro de la emancipación mental del pueblo. Una vez emancipado, el pueblo mismo se encargaría de sacudir sus cadenas. Lo primero era educar, preparar al pueblo para el buen uso de sus derechos. Tal es lo que pretende hacer José Pedro Varela.

Varela, admirador ferviente de los Estados Unidos, fue a este país con el fin de conocer sus métodos educativos. Lo que más le interesó fue la educación primaria. Estudió sus métodos y a su regreso al Uruguay buscó la oportunidad de ponerlos en práctica. Pronto se dio cuenta de los errores cometidos por la generación que llegó al poder con Ellauri. El régimen militar de Latorre, que le sucedió, le indicó la falsedad del camino tomado. Era menester utilizar otros medios, si se quería democratizar y dar libertades al pueblo. Había que educarlo extendiendo la educación pública, formando escuelas populares sobre bases semejantes a las que había conocido en los Estados Unidos. El camino era más largo, pero sus finalidades serían firmemente alcanzadas. ¿Quién iba a encargarse de iniciar esta obra educativa? La misma dictadura militar. José Pedro Varela envía al dictador Latorre su libro titulado *De la legislación escolar*. Éste recibió con entusiasmo la obra. En ella Varela se enfrentaba a las tesis de los universitarios, por ser ajenas a la realidad. “Las instituciones escritas —dice— no se adaptan al estado de sociabilidad; mientras las poblaciones rurales no conciben otra cosa que el absolutismo del caudillo, las poblaciones urbanas, dirigidas por el *gremio de doctores*, marchan por sendas extraviadas, debido a que la enseñanza de la universidad inculca teorías ideales que sólo sirven para divorciar las clases del pueblo” (Zum Felde 1941).

De aquí surgió la Ley de educación común, que se dictó en 1877 por acuerdo del dictador Latorre. Los doctores se alzaron contra Varela, acusándolo de haber traicionado a su clase, a la inteligencia uruguaya, sirviendo a la tiranía. Pero él contesta: “La tiranía no es un hecho de Latorre: es fruto espontáneo del estado social de mi patria. No se puede combatir con más seguridad la dictadura que transformando las condiciones intelectuales y morales del pueblo, ni pueden transformarse estas condiciones por otro medio que por la escuela”. Varela, con estas palabras, se muestra fiel a los grandes ideales de los próceres de la emancipación mental de Hispanoamérica. Lo importante no era combatir a una determinada dictadura; lo importante era acabar con la raíz de todas las dictaduras. “No exterminaré la dictadura de hoy —agregaba—, que tampoco exterminará el pueblo; pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir”. Por este camino la inteligencia terminaría venciendo al cuartel.

POSITIVISTAS CONTRA ESPIRITUALISTAS

Con la reforma educativa de Varela se estableció también un nuevo sentido de la realidad. El sentido práctico, pragmático y empirista de las escuelas norteamericanas se introducía en la mente de los uruguayos. “La reforma valeriana —dice Zum Felde— constituye uno de los más importantes factores del movimiento racionalista, antirreligioso, que caracterizó la vida intelectual del país a partir del último cuarto del siglo XIX, y el más poderoso antecedente de la campaña filosófica emprendida por los elementos del Ateneo”. Esta reforma fue duramente combatida por la Iglesia, ya que dentro de sus principios estaba el del laicismo en la educación. Así, por un lado se caracterizaba por un sentido racionalista práctico, opuesto al sentido puramente irrealista de los fundadores del Ateneo. Por el otro, se enfrentaba al dogmatismo religioso, al sostener la enseñanza libre de la influencia de la Iglesia. El racionalismo entró pronto al Ateneo y con él algunas de las teorías del *positivismo científico*. Pronto el Ateneo se dividió en dos grandes grupos: los que seguían al racionalismo, pero en su forma idealista, y los que aceptaban un racionalismo más de acuerdo con el positivismo científico. Los primeros se

declararon espiritualistas, los segundos positivistas. En el Ateneo se abrió la gran polémica. Los espiritualistas acusaron al positivismo de *amoral* y por ende de perjudicial para la reivindicación moral de la nación. Los positivistas mostraron cómo su filosofía era la doctrina más apta para alcanzar esta reforma moral. Espiritualistas y positivistas se disputaron el derecho a ser los directores de la emancipación mental del Uruguay.

La polémica empezó cuando los ateneístas se enfrentaron a los católicos, atacando los fundamentos dogmáticos e históricos de la Iglesia. Los alcances morales del racionalismo fueron puestos a discusión en el mismo Ateneo. Ya que era menester eliminar la vieja moral teológica, impuesta por la Colonia, bueno era saber qué principios morales iban a sustituirla. Aquí surgieron las dos actitudes: la de los espiritualistas y la de los positivistas, disputándose el derecho a fundamentar filosóficamente la nueva moral.

Carlos María de Pena se refería a la contienda que se había desatado entre los representantes del dogmatismo teológico y los representantes del racionalismo científico, consecuencia de la cual era la polémica suscitada en el Ateneo. “Los ecos de esa gran contienda —decía— han llegado hasta este recinto, agitan poderosamente nuestro espíritu, nos provocan y nos obligan a nuevas investigaciones, y conmueven hasta sus cimientos el templo donde se asilan nuestras antiguas deidades” (Pena 1881). El Ateneo no podía permanecer extraño e indiferente a esta lucha. “La juventud sigue, en cuanto sus recursos actuales y los sinsabores de la hora presente se lo permiten, las interesantes peripecias de esa lucha, y recoge sus grandes enseñanzas”.

A continuación mostraba cómo la nueva filosofía transformaba el concepto tradicional que se tenía de la moral. Pero sin que tal cosa significase un amoralismo. “Después de buscar la genealogía de cada ser y la genealogía del hombre —decía— los naturalistas han penetrado en los dominios del alma. Parece que el mundo moral ha sido transformado, y que el hombre, átomo perdido en esas eternidades, confundido con la mata de yerba y el pedrusco [...] ha sido derribado de su trono”. Sin embargo, agrega, “los naturalistas han tenido que reconocer que el cerebro de ese animal [...] tiene estremecimientos que atraviesan el tiempo y el espacio y van más allá de la inmensidad de los cielos, más allá de las oscuras profundidades del abismo”. La lucha por la existencia de este ente “no tiene otro objeto que el *progreso moral*, intelectual y físico; el bien del individuo y el perfeccionamiento de la especie”. Los naturalistas han reconocido que si bien el hombre está sometido a las leyes de la herencia, “tiene, como ningún otro ser, el poder de adaptación, la facultad de evitar, de prevenir, de aminorar, de sobreponerse al influjo de esa ley fatal; tiene la libertad”. En esta forma se niega la tesis de quienes ven en el positivismo una doctrina amoral. El positivismo no niega la facultad que hace posible la moralidad al aceptar la libertad. “He aquí —terminaba diciendo Pena— las grandes verdades que ofrecen la filosofía y las ciencias naturales al que penetra en sus dominios con espíritu levantado y con el corazón abierto a las inspiraciones de una fe nueva. He aquí, si no me engaño, la profesión de fe de la juventud del Ateneo. El mote de su escudo es la lucha por la verdad, el amor a la ciencia es su gran estímulo. Profesa un culto religioso a la libertad y odia al despotismo, tanto como le repugnan el fanatismo y las tinieblas. Ha levantado este templo porque los viejos templos eran estrechos y amenazaban derrumbarse [...] la juventud del Ateneo recoge las enseñanzas de la naturaleza, presta homenaje a sus más eminentes intérpretes, al propio tiempo que rinde un tributo de admiración y amor a esos principios morales que son como los genios tutelares de nuestra libertad y de nuestra dignidad cívica”.

Sobre las grandes polémicas que se suscitaron en torno a las nuevas doctrinas deja recuerdos José T. Piaggio en un discurso pronunciado en 1883. En 1875, decía, la cultura uruguaya recibe una de sus grandes sacudidas. Las mentes se agitan nuevamente. “Cuando se resolvió establecer cátedras de estudios preparatorios, los nuevos profesores eran escasísimos”. Es la época en que el espiritualismo se halla en su apogeo y las controversias sustanciales empiezan a vislumbrarse “en los silogismos más o menos perfectos que, a guisa de argumentación, hacían valer los noveles filósofos. Locke ingresó demasiado temprano. Krause no ejerció tanta influencia como Kant. Su sistema, algo extravagante en el dominio de la ciencia y de la política, no pudo acercarse a las doctrinas del solitario de Königsberg”. Las nuevas ideas agitan las mentes mediante una serie de conferencias. “Éramos muy jóvenes, tal vez demasiado jóvenes, pero ardía en nuestros pechos la llama del puro patriotismo, el concepto elevado de las ideas científicas, la religión de los recuerdos santos y las esperanzas halagüeñas”.

Las conferencias que se ofrecen en el Ateneo causan época en los anales de la universidad. “Las ideas se sucedían a cada cambio de orador. No se habían apagado los ecos de un partidario del positivismo, cuando de pronto el auditorio sentía resonar en el salón de la fiesta la voz semielocuente de un joven cartesiano. Unos reían de las doctrinas spencerianas, y de Darwin se decían tantas cosas [...] Otros se ocupaban de críticas doctrinas espiritualistas: Kant, Fichte, decían ellos, serán grandes y eminentes filósofos; pero si leyendo sus obras nebulosas [...] nos presentáis las nutridas páginas de aquellos investigadores, sociólogos o naturalistas, claro está que entre la luz y la sombra, lo real y la imaginación, nos quedamos con la luz y lo positivo” (*Revista de la Sociedad Universitaria* 1896). Idealismo contra positivismo. La elección habría que hacerla de una o de otra doctrina. Su finalidad ya la sabemos: regenerar la moral de la república.

EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA AMORAL

Los idealistas o espiritualistas, como gustaban de llamarse, lanzarán una gran campaña contra la nueva filosofía. El positivismo, dirán, es una doctrina amoral y por lo mismo incapacitada para orientar la educación del pueblo en su regeneración. Segundo Viña decía: “El materialismo siempre ha sido lo que es hoy, a pesar de su transformación: la negación de Dios y por consiguiente de la *moral*” (Viña 1881). Pero quien habrá de lanzar al positivismo los más duros ataques será el doctor Prudencio Vázquez y Vega.

Decía el idealista uruguayo: “Paralelamente a la corriente positivista que se ha producido entre nosotros, se ha originado también una corriente egoísta y utilitaria que es necesario combatir” (Vázquez y Vega 1881). Y agregaba, los secuaces del positivismo huyen del campo del honor, “tienen por táctica de honor combatir en la oscuridad de los corredores, pelean en las cátedras con los jóvenes alumnos e impónense por el terror en las mesas examinadoras de nuestra universidad”. A eso no se le puede llamar táctica de honor, sino táctica positivista. Por esta razón “el espiritualismo está en las arenas del estadio; él combate a la luz de todas las inteligencias, acepta la lucha en todos los terrenos elevados [...] en las cátedras profesa, como altísima virtud científica, la más completa imparcialidad en la exposición de los sistemas, la

discusión libre, la negación de todo exclusivismo y la más perfecta y noble tolerancia en los ardores del debate”.

Vázquez y Vega pasaba a continuación a hacer una crítica filosófica del positivismo. Lo absoluto, según Spencer —decía—, “es una realidad positiva. Basta, pues, esta circunstancia para tener el derecho a ser objeto de la ciencia”. Los pensadores más eminentes de todas las épocas convienen en hacer distinción profunda entre los fenómenos y las leyes morales. Las leyes físicas tienen por base la materia y se cumplen fatalmente; las leyes morales tienen por fundamento primordial la personalidad humana y se cumplen de una manera libre. Hecho el deslinde entre leyes físicas y leyes morales, Vázquez y Vega agregaba: “El mérito y el demérito, la responsabilidad y la sanción moral serían hechos incomprensibles; el remordimiento que mata y la satisfacción moral que dignifica y eleva, serían fenómenos inexplicables, imposibles, si un encadenamiento fatal fuera la ley suprema de las acciones humanas”. Si así es, “si la evolución positivista es una doctrina verdadera, el egoísmo más perfecto debe ser el ideal de la naturaleza humana. La hipótesis de la evolución no explica, según nuestra manera de ver las cosas, el fenómeno moral del desinterés”. Las acciones libres que tienen como fin el bien de los demás “no se explican fácilmente por la evolución orgánica. Así lo deben entender muchos de los partidarios del transformismo, que son egoístas por práctica, por convicción y por doctrina. Valor moral, punto de honor, dignidad personal, nobleza de carácter, delicadeza de espíritu, generosidad relevante, ver aquí prendas morales que no conseguiréis aclimatar en el campo helado del positivismo”.

Y en otra conferencia sobre los “Dominios de la psicología y la moral”, Prudencio Vázquez y Vega apuntalaba las anteriores ideas diciendo: “Querer colocar la moral en la misma categoría de las ciencias físicas, es pretender encuadrar las acciones humanas en un fatalismo insalvable, negar la libertad, la responsabilidad y la conciencia” (Vázquez y Vega 1882). Existe un ideal de virtud y de perfección moral que puede ser juzgado y comprendido, pero que no puede ser sometido “al imperio de una balanza o a la gradación geométrica”. A continuación Vázquez y Vega hacía ver la necesidad de una doctrina que elevase la moral de la época, remedio único contra los males que dominaban al Uruguay. “Vosotros —decía— debéis saber que la atmósfera que respiramos está saturada de mezquindades y egoísmos, de abyecciones sin nombre y de servilismos increíbles, y que ese medio ambiente es el que ha producido, en gran parte, las opiniones utilitarias, que entre nosotros miran con pedantería científica los conceptos rígidos y categóricos de la moral del deber”. Ahora, en esta época, en que “se busca muchas veces una doctrina filosófica para encubrir o justificar una conducta egoísta o de interés personal, el utilitarismo se presta admirablemente a tales fines”. La doctrina positivista, más que ayudar a la regeneración moral, se prestaba para justificar muchas inmoralidades.

Ángel Solla, espiritualista y sucesor de Prudencio Vázquez y Vega en sus cátedras universitarias, entra en polémica con Carlos M. de Pena en una conferencia titulada “El positivismo y la metafísica”. “Considero como rasgo declamatorio —decía— o como acto poco meditado el pretender aplicar los términos propios de una ciencia natural o médica a las ideas o hechos que caen bajo el dominio de otra ciencia que tiene, a su vez, los términos que han de expresarlos” (Solla 1884). ¿Qué es el positivismo? ¿Pueden determinarse, desde luego, con exactitud su naturaleza y sus fines?, pregunta. “Por más que parezca extraño a primera vista —contesta—, no hay posibilidad de hacer esa determinación. Reina en su campo la más

espantosa confusión. Cada uno de sus adeptos tiene su doctrina propia, que difiere esencialmente de la de los otros; y todas ellas, opuestas y contradictorias entre sí, pretenden formar un cuerpo de doctrina uniforme y compacto". Es muy probable, agregaba, que haya muchos positivistas que ni siquiera se hayan dado cuenta de que "en sus filas existen numerosas sectas que batallan guerra a muerte por obtener la preeminencia". Ahí está Comte eliminando la metafísica y la psicología. A su vez, los discípulos abandonan y repudian la concepción social de un maestro, como Littré, que sólo acepta parte de la doctrina. Por su lado, Stuart Mill, distinto a los dos anteriores, no acepta se rebaje el rol de la psicología. Bain y Spencer forman otra secta separándose de la psicología racional para apoyarse en las conjeturas darwinianas. Ahora el propio Comte, agrega, al negar que el positivismo sea materialismo, está contra el positivismo, que afirma lo contrario. Una doctrina contradictoria, había de deducirse, "mal podría servir para regenerar la moral de un pueblo".

EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA MORAL

Los positivistas uruguayos, bien armados con las nuevas doctrinas, replicarán a sus contrincantes todas sus objeciones, especialmente la referida al amoralismo o inmoralismo de la filosofía positivista. Arechaveleta, en una conferencia titulada "¿La teoría de la evolución es una hipótesis?", empezaba deslindando la filosofía positiva de otras doctrinas, con las cuales se la quería confundir. Para evitar el error que cometen generalmente los que combaten la teoría evolucionista —decía— confundiéndola ora con el darwinismo, ora con el transformismo, queremos dar la definición de las tres doctrinas formuladas por el eminente zoólogo de Jena, Haeckel, las cuales constituyen la definición de la filosofía evolucionista o positivista por completo: primero, la teoría de la evolución; segundo, la teoría de la descendencia; tercero, la teoría de la selección. O sea, las teorías del monismo, del lamarckismo y del darwinismo. Sobre la creación, agregaba, se han dado dos tipos de explicación, de donde han surgido dos teorías; la teoría de las creaciones sobrenaturales y la teoría de la evolución. La primera se basa en una hipótesis irracional, la segunda en una científica. La teoría de la evolución ha sido sostenida científicamente por Spencer, Huxley, Haeckel y otros. A lo irracional oponemos lo científico y racional. Así, "mientras el señor Vázquez no nos presente hechos científicos, ni hombres de saber que puedan compararse con los que acabamos de enumerar, sostendremos que la teoría de la evolución es científica y que la opinión del señor Vázquez carece de base y ha sido lanzada sin reflexión desde la tribuna de este Ateneo; un producto, en fin, de ese sistema *a priori* de los metafísicos" (Arechaveleta 1881).

A continuación Arechaveleta explicaba, de acuerdo con su teoría, la filosofía idealista o espiritualista como un residuo de retraso mental que, por causas fisiológicas, quedaba aún en varios hombres. "El cerebro —decía— es el órgano del pensamiento; la corteza espiritual, la verdadera esfera de la actividad psicointelectual. Todo pensamiento produce un cambio en la materia gris. Ningún pensamiento puede nacer sin este cambio, ni dejar de nacer cuando se produce. Este cambio consiste en un movimiento que el estado actual de los conocimientos no nos permite precisar. Su dirección es determinada por las vías nerviosas: fibras y filamentos que reúnen las células en multiplicados *plexus*". Ahora bien, si a estos datos fisiológicos añadimos que el hombre en constitución y saber es heredero de las adquisiciones del pasado;

“que además de la naturaleza irracional e innata de su especie, posee la de sus antepasados inmediatos, y que el desenvolvimiento sigue el camino que la herencia le ha trazado, hacemos comprensible, hasta cierto punto, cómo las ideas espiritualistas, más o menos religiosas, idealistas o racionalistas, cuya elaboración empezó en una época que se pierde en la noche de los tiempos, han venido transmitiéndose de generación en generación y se hallan tan profundamente arraigadas en muchos cerebros. Estas células, que pedimos permiso para llamar animistas o *espiritualistas*, grandes y pequeñas, heredadas de nuestros antepasados inmediatos [...] son las que, vestidas de traje frailuno, asistieron como agentes activísimos a todos los actos monstruosos de la Inquisición y encendieron hogueras para quemar a los librepensadores; las que cometieron las masacres de San Bartolomé”. Esas mismas son las que “visten hoy el traje civil y enarbolan el estandarte de la tolerancia”. Pero “el fisiólogo naturalista reconoce su filiación y descubre su árbol genealógico”. Son estos mismos elementos los que han creado los sistemas filosóficos que por estériles están hoy desacreditados. Pues bien, concluye Arechaveleta, “es a la conquista de esos viejos elementos, inventores de sistemas estériles y que han pretendido llegar al conocimiento de las causas primeras, a donde va la ciencia con paso lento y seguro, no con el cruento fin de destruirlas, sino con el laudable de transformarlas, para que sepan ganar el pan de su alma con el sudor de su frente”.

Por su parte, Julio Jurkowski partía de la pregunta acerca de si realmente, como afirmaban los espiritualistas, el positivismo, impropriamente llamado materialismo, era una doctrina inmoral. “La humanidad, al progresar —dice—, tiende no sólo al bienestar material, sino también a la perfección moral, pues sin ésta no sería posible aquél” (Jurkowski 1881a). Los que atacan al bienestar material, considerándolo como fuente de inmoralidad, agrega, tienen un modo superficial de ver las cosas. Para estos moralistas superficiales vale más “propagar la sana moral que tener ferrocarriles o teléfonos”. Pero la realidad muestra todo lo contrario: “la miseria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad; el progreso industrial, asegurando el bienestar, lo favorece. Las modificaciones porque la humanidad está pasando, resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica, y estas modificaciones la conducirán necesariamente a la perfección. Ésta es nuestra firme creencia; ésa es la base de la doctrina materialista”.

“La escuela metafísica —decía en otra conferencia Julio Jurkowski— ha sido siempre más exclusivista y, ocupando casi siempre posiciones oficiales, ha dado ejemplos de una intolerancia que ha llegado a menudo a los más grandes excesos y persecuciones y ha contribuido mucho al atraso de la marcha de la civilización” (Jurkowski 1881b). En cambio, en el positivismo su lema es “todo por la ciencia y para la humanidad” y no “todo por la materia y para la materia”, como se lo interpreta mezquinamente. El hombre es un simple servidor e intérprete de la naturaleza; pero, “considerándose como medida del universo, guardaba una opinión demasiado alta de sí mismo para rebajarse hasta ser tal cosa”.

Era falso que el positivismo no alentase a la humanidad. También el positivismo tenía sus ideas y trataba de realizarlas utilizando los mejores y más seguros medios. Martín C. Martínez decía: “La teoría positivista no suprime nada de su grandeza a la humanidad, simplemente hace buena justicia revelando la importancia esencial, en la creación, de esos fenómenos pequeños que sólo hieren la imaginación del sabio y que, en definitiva, explican las condensaciones de los mundos, su gravitación, la elaboración de las especies” (Martínez 1884). El positivismo atiende a lo pequeño, dice Martínez, porque de allí surgen los grandes hechos. No sólo se atiende a las

primeras causas o los primeros principios, sino a esa causa esencial que es anónima por pequeña, pero que, en su conjunto, forma la fuerza que hace posible el hecho. El pueblo es esa fuerza anónima, sin la cual la humanidad no podría alcanzar su progreso. Es a esa fuerza a la que trata de hacer justicia el positivismo. En la sociedad toma en cuenta “la influencia de las manos del pueblo, condenadas por la historia a un eterno olvido. Yo no sé —agrega— que esa exaltación de la virtud modesta que sublima al hombre superior, disminuyendo su inmenso orgullo, y a la individualidad perdida en la multitud, mostrándole que es un agente de valor apreciable en el progreso social, pueda retardar a ningún corazón bien templado en la tarea, borrando de su espíritu la visión del ideal. El evolucionismo se ha limitado a levantar a los pequeños, a ensalzar las virtudes modestas, a demostrar la influencia de las causas generales. Quizás aminorando la talla de los héroes; pero ha levantado la de los pueblos democratizando la historia a la par que la naturaleza”.

El positivismo se presenta así como la doctrina que los pueblos necesitan, ya que dignifica la tarea de éstos por anónima que sea. El positivismo se presenta como filosofía democrática. Los directores de la sociedad, agrega Martínez, que pretenden ser los causantes del progreso, son sólo expresión de su evolución. “La ascensión al ideal resulta más difícil, porque debe ser la obra de la acción colectiva; pero si esa dificultad puede quitar bríos a los que estiman en poco el bien cuando no es aparatoso, alienta a los servidores desinteresados del progreso, porque saben que toda ventaja obtenida, aunque pequeña y diminuta, es adquisición perdurable y porque todo bien [...] por pequeño que sea, vale la pena de ser hecho, sin lo cual el porvenir mismo de la humanidad nos sería indiferente”.

El descenso de la moral de la época, replica por su lado Rosalío Rodríguez, nada tiene que ver con la doctrina positivista, ni con ninguna otra. “A buen seguro que no es dentro de las escuelas filosóficas que se ha de encontrar esa causa maldita. Que el positivismo no borra de la conciencia las ideas del bien y de la justicia, que no arranca del corazón humano el sentimiento del deber, creo que me sería fácil demostrarlo con sólo exponer las doctrinas de los grandes maestros” (Rodríguez 1884). De aquí que sea equivocado afirmar que el positivismo mutila la moral humana y la razón. “La mutilan todos aquellos que están acudiendo constantemente a un principio superior para la explicación de fenómenos de la vida; la mutilan [...] aquellos que [...] fracturándose una pierna, padeciendo una infección pulmonar u otra dolencia cualquiera, imploran el favor de la divinidad para que los cure”.

“El positivismo admite la idea del bien, el sentimiento del deber y la práctica de la virtud”; de aquí que sean “afirmaciones calumniosas aquellas por las cuales se dice que, como doctrina filosófica, arranca del corazón humano los sentimientos más dignificantes de nuestra personalidad”. El positivismo, por el contrario, “llega a las mismas conclusiones que las doctrinas espiritualistas; como ellas admite que el hombre debe hacer el bien y evitar el mal; que el bien es lo que nos lleva al cumplimiento de nuestro fin”. En lo único que se distinguen es en que “el positivismo no quiere reconocer en el bien y en la justicia principios simples y absolutos que hayan debido imponerse siempre de la misma manera a la vida humana, sino que, siguiendo un procedimiento de análisis, descompone todas esas pretendidas ideas simples para encontrar su verdadero fundamento, llegando por fin a comprender que el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines”.

Respecto a la moral no hay diferencias sustanciales entre el positivismo y el espiritualismo; sólo en lo que se refiere al origen de la misma. “Los metafísicos se paran en el principio de la jornada, se encuentran con la idea del bien ya enteramente hecha y, considerándola como un principio simple e irreductible, no quieren ni siquiera tentar el hacer su análisis”. Nuestros opositores, “los metafísicos de todas las escuelas, han hecho una confusión lamentable entre la doctrina positivista y ese utilitarismo egoísta y mezquino que, disfrazado con un nombre usurpado, empieza a reinar con pretensiones de erigirse en escuela filosófica”. No, el positivismo nada tiene que ver con esa actitud. En realidad se puede decir que existen dos positivismos lamentablemente confundidos: “un falso positivismo, que por añadidura podemos llamar indecoroso, frente al positivismo de los grandes maestros. Para el positivista —concluye diciendo Rodríguez—, lo mismo que para el espiritualista, el bien es nuestro norte”.

TRIUNFO DEL POSITIVISMO

Las nuevas ideas terminarían imponiéndose. Y con ellas una nueva moral. Una moral práctica, asentada aparentemente en la realidad. El hombre no esperaba ya nada de lo trascendente. En adelante tenía que contar consigo mismo. Ángel Floro Costa, llamándose a sí mismo “un viejo darwinista”, hacía ver la nueva situación en la cual quedaba la nueva generación formada en el positivismo. “Yo mismo considero que el gran profeta Darwin —decía— nos ha hecho el flaco servicio que Cortés a sus tripulantes, de quemarnos las naves; me siento con ímpetus de estrangularle” (Costa 1879). ¡Cómo no ha de ser comprendido el justo encono de los metafísicos! “¡Era tan bello aquel cielo antiguo poblado de criaturas romancescas, de faunas enteras de querubines y de silfos, cuya mansión etérea hoy busca en vano ese indiscreto profanador del sacro velo de las nebulosas, que se llama telescopio! ¡Era tan bello soñar con la inmortalidad, con la supremacía absoluta del espíritu sobre la materia!”. Ya no se puede soñar más, es menester actuar, y actuar seriamente en un mundo en el cual el hombre es el propio responsable de lo que haga, por haberlo hecho, y de lo que no haga, por haberlo dejado de hacer. Costa agrega: “Yo dejé de ser frívolo cuando empecé a instruirme; yo dejé de reírme de los demás cuando empecé a cultivar algo las ciencias positivas [...] Comprendí entonces el descarrío de nuestras novedades, comprendí entonces el secreto de nuestra feroz intolerancia, y me di cuenta del triunfo apetitoso y perdurable de nuestra barbarie”. ¡Abajo todas las fórmulas absolutas! ¡Abajo todas las teorías *a priori!*, tal es el lema que la ciencia trae escrito en sus pendones. Su bandera es la idea de lo relativo, “bandera *democrática y liberal* por excelencia, humanizadora, conciliadora; en contraposición a lo absoluto, bandera orgullosa, *aristocrática, opresiva*, que ha flameado hasta hoy sobre las fortalezas del dogma y en el castillo de popa de la metafísica espiritualista”. Así, al fin, se había encontrado la doctrina filosófica que sustituye a la vieja doctrina colonial. La filosofía de la democracia y el liberalismo que sustituye a la filosofía aristocrática y opresiva. La emancipación mental encontraba sobre qué apoyarse.

Sin embargo, el hombre abandonado a sus propias fuerzas corría el peligro de desviarse de los rectos caminos que los próceres de la emancipación mental habían soñado. Había el peligro de que se apegase a lo material y se convirtiese en un egoísta, tal como lo habían visto los espiritualistas. Los mismos positivistas uruguayos se plantean este problema. El temor de que

su ideal fracase no les es ajeno. Me preguntaba —dice E. Fernández— si el positivismo, “como sistema filosófico, pervertía las conciencias, socavaba los corazones y precipitaba a los pueblos al abismo, arrancando de los altares del culto los principios del bien, de la justicia y de la dignidad del hombre” (Fernández 1896). Se ha llegado hasta afirmar “que los males del presente, que la ola de corrupciones y de bizantinismos que amenaza envolver a la república, se deben a la impetuosidad de las corrientes positivistas”.

Pero no, agregaba, “el hombre verdaderamente honrado no es honrado únicamente por miedo al castigo, o por temor a la sanción de la sociedad, o la ley, o la divinidad, o a practicar la virtud con prescindencia absoluta de móviles mezquinos”. Por el contrario, “la escuela evolucionista proclama [...] que la humanidad tiende en su marcha colectiva a practicar la virtud por la virtud misma. Las acciones que en un principio se ejecutaban por el interés, con móviles calculados, se han transformado hoy, merced al hábito y a las costumbres, en acciones perfectamente desinteresadas y altruistas”. Se acusa al positivismo de aliado de los gobiernos personales y arbitrarios: ninguna escuela filosófica admite a los adoradores del oro. Los males que se señalan no son males de la doctrina filosófica, sino de los hombres. “En el gran naufragio a que se refieren los adversarios caen [...] positivistas, racionalistas, católicos, místicos y, en fin, creyentes de todas las escuelas filosóficas”. Por lo que se refiere a “los que se encubren con el rodaje de las máximas positivistas para ocultar un carácter servil y cortesano [...] no son positivistas, son seres degradados”.

En 1890 el positivismo triunfaba definitivamente en el Uruguay. Spencer se convertía en una especie de filósofo oficial. La Universidad de Montevideo aceptaba su filosofía, desplazando a Cousin y Janet. La nueva generación se impone en la vida cultural, política y administrativa del Uruguay. La situación política ha cambiado desde 1886, año en que el pueblo vuelve a elegir presidente. Éste lo es el general Máximo Tajes, que empieza a devolver al país su orientación civilista. Los civiles vuelven a dirigir la vida pública. El cuartel es, al fin, vencido. No falta alguna revolución y alguna dictadura, como la de Juan Lindolfo Cuestas; pero ya esta dictadura se justifica con los nuevos principios, dentro de los cuales se destaca el del progreso. En 1903 llega a la presidencia una de las más grandes figuras políticas del Uruguay, José Batlle y Ordóñez, que da al país uno de los más grandes impulsos hacia el anhelado liberalismo y la democracia.

XI

EL POSITIVISMO Y LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA CUBANA

SOBRE EL FRACASO COLONIAL DE ESPAÑA EN AMÉRICA

Mientras el resto de Hispanoamérica se debatía luchando por su emancipación mental y trataba de encontrar una doctrina que sustituyese a la que la había dominado, Cuba, siguiendo el camino inverso, ya señalado, se preparaba, una vez educada la generación que había de realizarla, a alcanzar su emancipación política de España. La simiente de los grandes maestros cubanos, Caballero, Varela, Luz y Caballero y algunos otros, daba sus frutos. Después de algunos esfuerzos frustrados se preparaban para realizar el máximo de ellos, el que al final había de dar frutos. En 1898 la isla de Cuba obtenía su independencia política de España.

Herederero directo de los grandes maestros de la emancipación mental cubana lo será Enrique José Varona (1849-1933). Como sus maestros, luchará ante todo por alcanzar la emancipación mental de los cubanos como acto previo a la emancipación política de los mismos y, simultáneamente, colaborará ardientemente en ésta. El maestro cubano sabía también de la fatal herencia española en América. Sabía igualmente que no bastaba la independencia política para alcanzar la plena independencia de su pueblo. Allí estaba toda la América hispana en continua lucha contra sí misma, tratando de arrancarse una parte de su ser para sentirse realmente libre. Sabía también de la existencia de cadenas más poderosas que las materiales, con las cuales España había mantenido a Hispanoamérica sujeta. De estas cadenas, antes que otra cosa, había que libertar a Cuba. El mal lo llevaba España en sus entrañas y lo había inoculado a sus hijas en este lado del Atlántico. España había fracasado como nación colonizadora; de aquí que fuera necesario romper todos los lazos que en alguna forma la uniesen con América. “¿Fue normal la expansión de España?”, se preguntaba en 1896 (Varona 1916). “Para que lo sea la de cualquier sociedad —agregaba— han de concurrir en ella las condiciones siguientes: población no escasa, industria floreciente, capital abundante, sanas ideas políticas. De ninguna de ellas podrá gloriarse España”. Como siempre, ahí estaba el eterno modelo conforme al cual deberían de haberse desarrollado nuestros pueblos. “Mientras en la América inglesa —dice— el espíritu de autonomía local nace robusto y va siempre en aumento, en la española nace raquítico y muere apenas nace”.

Allí estaba toda la América española como demostración de esta pesimista tesis. La independencia política de la misma fue insuficiente y por esto fracasó en sus máximos anhelos. “Para comprender las grandes sacudidas que constituyen las revoluciones hispanoamericanas —dice Varona— y apreciar sus consecuencias próximas, no debemos perder de vista que fue una revolución esencialmente política, concebida, deseada y proyectada por una sola clase de la población, en países donde se encontraba radicalmente dividida, para conquistar en su provecho la soberanía”. Vemos cómo Hispanoamérica se emancipa políticamente, pero al mismo tiempo vemos cómo aparece “Chile dominado por una oligarquía a la veneciana; la Argentina hollada por los cascos de los corceles de sus gauchos; el Perú gobernado desde sus cuarteles; Venezuela envuelta en guerras terribles por fútiles enmiendas constitucionales;

México con sus diez cambios de formas de gobierno en cincuenta años y sus trescientas sublevaciones militares. ¡Las funestas simientes sembradas por España daban sus venenosos frutos!”. La herencia española se expresaba en esta terrible forma. Los dientes del dragón de la leyenda enterrados en un suelo fértil daban sus más óptimos frutos. “Esos dientes —concluye diciendo Varona— eran el espíritu de casta, de dominación y privilegio; el ideal monárquico, que se esconde, pero deslumbra en lo íntimo de la conciencia; el hábito de explotación que no pierde su antiguo imperio”. Todo sigue igual, no existe emancipación alguna. “La mano servil continúa en la servidumbre, en la miseria, en la abyección. Los mismos instrumentos de opresión siguen aplastándola”.

EL POSITIVISMO Y LA EMANCIPACIÓN MENTAL DE CUBA

Enrique José Varona encontrará en el positivismo la doctrina que Cuba necesita para alcanzar, en primer lugar, su independencia mental. Pero no el positivismo en general, sino sólo aquel positivismo que fuese capaz de estimular el espíritu de libertad mediante el cual los cubanos habían de llegar a alcanzar también su independencia política de España. Como su maestro José de la Luz y Caballero, Varona se opondrá a toda doctrina que en cualquier forma pudiese justificar la dominación española, se opondrá a cualquier doctrina que pudiese estimular el asentimiento de los cubanos a la misma. Así, dentro del positivismo, empezará rechazando a Comte. Varona elige el evolucionismo de Spencer, pero no íntegramente: rechaza su cosmología y su interpretación universal de la misma. Nada que signifique la adopción de un sistema totalitario, de un sistema que en alguna forma someta al individuo. Nada de metafísica, sólo aquello que pueda ser comprobado por la experiencia. Nada de idealismos; había que ser un realista. La realidad misma mostraba la independencia de Cuba como necesaria, por encima de cualquier otra solución, que era más bien producto de buenas intenciones que de necesidades urgentes.

La isla sufría múltiples males; para curarlos era menester obrar como buenos realistas: extirpar la causa del mal, por dolorosa que fuese la operación. Al referirse a la existencia del bandolerismo y a la forma de remediarlo, decía: “¿De qué nos ha de servir, pues, una forma legislativa, suponiendo que lo sea, si lo que se necesita es cegar las fuentes de la corrupción, empezando por lo alto; respetar y enseñar a respetar todos los derechos, sobre todo los de la persona humana como tal; abatir las desigualdades arbitrarias; combatir los privilegios extralegales; esparcir la cultura verdadera, empezando por la de los sentimientos; en una palabra, regenerar, morigerar y dignificar a un pueblo entero?” (Vitier, *Historia de las ideas en Cuba*). ¿De quién es la culpa? “El bandolerismo no retrocede ante la fuerza, sino ante la *civilización*. Y en Cuba lo que avanza es la *barbarie*. Toda la responsabilidad es de la raza dominadora, de la que elabora las leyes y forja las autoridades”.

Fiel a la doctrina educativa de sus antecesores, Varona acepta el positivismo spenceriano porque era el que más se acercaba al ideal de emancipación mental que urgía a Cuba para alcanzar su independencia política. El positivismo inglés, dice, se encuentra “libre de todo dogmatismo, en plena evolución que no pretende imponer límites al anhelo y necesidad de investigar. Esta escuela —agrega— asienta sus afirmaciones sin temeridad, y ha recorrido un

espacio no menos vasto que el que se presenta aún por recorrer. En ella encontré resuelto ese problema de la filiación histórica que tan dogmáticamente determina en su favor la escuela positivista francesa, y que es la mayor garantía del vigor y vitalidad necesarios para continuar en vías de progreso” (Varona, 1880a).

Por las mismas razones que Luz y Caballero había rechazado a Cousin, Varona rechaza a Comte. Éste encerraba a las facultades humanas en “el círculo de hierro de una doble tiranía, cuando necesitan de la más amplia independencia para hacer sin tropiezos su evolución, acabando por sustituir a una ilusoria anarquía el más estrecho y sofocante socialismo”. Para seguir a Comte “era necesario retroceder nuestra civilización, nuestra organización política y social, a aquella edad modelo; era necesario sacrificarlo todo, hasta el más noble atributo del hombre de nuestro siglo, la *libertad de conciencia*, a aquella maravillosa conformidad de creencias que hacía palpitar al unísono todos los corazones”. El fondo común de verdades de que hablaban los comtianos se obtenía sobre la base del sacrificio de lo individual. Frente a esta filosofía estaba la de Spencer, que justifica la libertad. La divergencia de opiniones, dice, “he aquí la obra de la evolución; así se cumple la ley del progreso”. ¡Nada de Comte! En esta doctrina no hay libertad y sin libertad no puede haber progreso. El progreso para Cuba, sabe Varona, significa su libertad, su independencia. “¡Y se nos viene a hablar de una fe demostrada —agrega, refiriéndose nuevamente al comtismo—, de una doctrina aceptada a la vez por todas las inteligencias! ¿Qué quimera es ésta? ¿Y se nos presenta como modelo, como ideal a que debemos tender la unidad de creencias en la Europa de los siglos medios?”.

BASES PARA UN NUEVO MÉTODO EDUCATIVO

En la filosofía de Spencer encontrará así Varona, los elementos para orientar la educación de los cubanos hacia el logro de sus libertades. Respecto al método positivista decía: “No hay más que tres grados en esa magna labor que llamó Bacon interpretación de la naturaleza; y no puede ser de otro modo, porque el proceso del espíritu, al estudiar lo objetivo, está condicionado por esa misma relación fundamental del yo al no-yo; no hay más que tres momentos: el sujeto recoge de la naturaleza los datos inconexos, los somete a una elaboración que le es propia y vuelve a cotejar su obra con la naturaleza que le ha dado los fundamentos. De este modo al principio y al fin está la experiencia; en el centro, el espíritu con sus actividades” (Varona 1880b). La experiencia, he aquí una de las formas más positivas para reeducar a los hispanoamericanos. Varona, como sus semejantes en Hispanoamérica, ve en la falta de sentido práctico del hispanoamericano una de sus fallas. El hispanoamericano no sabe ir directamente a la realidad. La idealiza y, al idealizarla, se olvida de ella. Por esto insiste en la necesidad de la experiencia. En esta escala, dice, “por mucho que ascendamos estamos siempre seguros de poder bajar hasta el suelo firme. Ésta es la conclusión de una lógica que no ha querido convertirse en auxiliar obcecada de ningún sistema empírico o idealista, positivo o metafísico. Tal vez tiene la modesta pretensión de que, siguiendo sus consejos, se podrá comprobar que ni son depositarios exclusivos de la verdad, ni son, en su conjunto, un mero tejido de errores”. Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿cuál era la realidad que podía ser experimentable por los cubanos? La que ha señalado ya Varona: la realidad cubana. Una realidad que pedía a gritos reformas. Sólo la conciencia de esta realidad podría llegar a provocar

la reacción necesaria para su reforma. Tal es lo que en el fondo veía Varona al pedir al cubano que utilizase, como el mejor método, el de la experiencia. Además, este método, al mismo tiempo que dignifica al hombre y lo hace consciente de sus límites, le hace ser tolerante frente a los otros, da las bases para un nuevo tipo de convivencia, para un orden apoyado en la conciencia del individuo, no en la violencia del que tiene el poder. “He aquí otra gran enseñanza —agrega—, quizá la mayor, del verdadero método. Nos enseña a ser desconfiados de nuestra propia obra, nos enseña a buscar lo que justifica la obra ajena, la obra adversa, la obra contraria; en una palabra, nos enseña a ser tolerantes”.

Y en otro lugar, al referirse a la psicología, muestra cómo el hombre, si bien no puede escapar a ciertos determinismos, especialmente naturales, sí puede, mediante la educación, orientarlos. “Los preceptos religiosos y morales, las máximas de conducta, los ejemplos, todos los medios de educación, vienen a ser otros tantos motivos, que entran en pugna y salen vencedores o vencidos, según su fuerza actual. El hombre no puede por tanto sustraerse al determinismo, pero sí puede, en cierto modo, educarlo y guiarlo, que es aquí vencerlo. No es un autómatas; pero, para no serlo, necesita cultivar tanto la inteligencia como el sentimiento: la educación es su verdadera redentora”. Y agrega, con un sentido que no podía escapar al afán de libertad de los cubanos: “el hombre no es libre, pero se *hace libre*. Empieza por obedecer, acaba por escoger; pero no escoge por capricho, escoge determinándose”. El determinismo aquí, lejos de ser una limitación para ese afán libertario de Cuba, justifica la libertad. Cuba está determinada a ser libre. Por naturaleza, de acuerdo con la idea de la evolución de Spencer, la isla alcanzaría su independencia, en una forma segura y absoluta, tan segura y absoluta como lo es todo determinismo.

“El día en que de la inspección de las condiciones fisiológicas y de los datos psíquicos personales podamos deducir científicamente el carácter de un individuo; es decir, cómo reaccionaría en el mayor número de casos contra los estímulos del medio en que se encuentra —dice—, sabremos positivamente lo que hasta ahora ha estado la humanidad haciendo a tientas. Sabremos educar”. El positivismo ofrece estos medios. “Esta psicología tan pobre, al parecer, que se limita a describir los estados mentales [...] y a investigar sus leyes nos abre de súbito tales perspectivas que palidecen ante ella las ciencias que con razón se han titulado, hasta aquí, las mejores amigas del hombre”. Mediante la educación el hombre aprende también a salvar los grandes obstáculos, sin necesidad de sacrificarse inútilmente. “El hombre no está obligado a taladrar todas las montañas que le cierran el paso; ahorrando las fuerzas que había de gastar en una empresa quimérica, avanza más a veces dando un rodeo, y al verse del otro lado del terrible obstáculo, al encontrar ante sí ancha y despejada vía, llenos aún de vigor el cuerpo y el ánimo, puede saludar al coloso inmóvil, y darle la espalda gritando con su voz más entera: ¡Adelante!”.

LIBERTAD INDIVIDUAL Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

La nueva doctrina no sólo tenía que ofrecer los elementos para la emancipación mental y política de Cuba; también tenía que ofrecer los medios para establecer un nuevo orden, los principios sobre los cuales tendría que apoyarse éste. Un orden social distinto al colonial. Un

orden donde, al mismo tiempo que se garantizase la libertad del individuo, se garantizase también su colaboración social, única base para hacer de la isla una auténtica nación independiente. De otra manera la emancipación política resultaría una tarea inútil: otros individuos, otras fuerzas igualmente egoístas volverían a esclavizar al país tal como había sucedido en otros países de Hispanoamérica. Estas fuerzas estaban en la misma sangre, en la misma mente de los hispanoamericanos. Había que vencerlas reeducándolos. Había que extirpar la irresponsabilidad y el egoísmo. El positivismo spenceriano ofrecía también los medios: éste, al mismo tiempo que garantizaba la libertad individual, garantizaba la colaboración social. El individuo necesita de la sociedad, sin que tal cosa signifique una reducción de su libertad.

“Lejos de aislar al hombre, de dotarlo de una suerte de categoría misteriosa llamada razón práctica —dice Varona— que nos permitiera deducir todas las leyes morales; es decir, lejos de suponer ya nacidos los sentimientos morales en su integridad y según su aplicación, que ha sido el método de algunos moralistas contemporáneos para establecer la ciencia, nos hemos dirigido a los hechos, y hemos visto al hombre, unidad social, sometido a las acciones y reacciones del agregado del que formaba parte, y repitiendo luego en su mente, como una repercusión, todos esos choques. Hemos analizado uno por uno los elementos del medio en que estaba colocado, uno por uno los elementos de que estaba él formado, y hemos determinado luego las influencias de esos elementos y sus resultados en su conciencia; y hemos visto que todo este trabajo de elaboración nos daba por resultado la constitución y perfeccionamiento de una clase de estados emocionales que daban origen a actos y juicios diversos, todos marcados con un sello característico, que dependía de su misma existencia. Este sello —agrega— era la moralidad, esas condiciones la solidaridad” (Varona 1878).

Varona va a sacar del positivismo spenceriano conclusiones distintas a las de los positivistas mexicanos. Mientras éstos deducían un tipo de libertad y moralidad que justificaba sus limitados intereses, el cubano va a deducir del mismo una libertad responsable. De acuerdo con los mexicanos, los más aptos son los que tienen mayores derechos sociales. El más apto no tiene por qué sacrificarse o, al menos, limitarse frente al menos apto. La aptitud, que puede, inclusive, ser determinada por la riqueza, sitúa al individuo sobre los demás. La sociedad era simplemente un buen y útil instrumento puesto a su servicio o bien un mal necesario porque era también una garantía de su individualidad. En Varona sucede todo lo contrario. “El individuo —dice— que se abstiene de hacer daño a sus semejantes no será un estorbo para el ejercicio de las actividades de las otras unidades del grupo; pero, si se aprovecha del concurso, no contribuirá al progreso común [...] disfrutará de una vida incompleta”. Vida incompleta es la que no colabora en el progreso común. “El individuo que presta su auxilio para la obra de la colectividad y lo recibe, atento a la utilidad que le reporta el trueque, será un elemento provechoso en una gran suma de actos ventajosos para el conjunto y los individuos; pero limitará forzosamente su acción, por lo mismo que está perfectamente determinado [...] todavía su vida no será completa”. Sólo el individuo “capaz de cercenar algo de sus utilidades y de imponerse alguna privación, por favorecer a otro miembro de la comunidad que lo necesita, atento sólo al sentimiento y progreso de la colectividad [...] éste es el ser perfectamente moral”. El hombre es moral porque es social, cuanto más social, más moral. “No dañar, cooperar, hacer bien; éstos son los preceptos máximos que en una u otra forma nos dicta la solidaridad”.

El individuo tiene obligaciones, y estas obligaciones lo son con la comunidad a la cual pertenece. “¿En qué grupo tienen cabida los deberes del hombre para consigo mismo?”, pregunta. “En ninguno —contesta—, porque no concibo al hombre obligado consigo mismo. La conservación del individuo es una necesidad, no un deber, porque esto supone una dependencia, y es un absurdo que el individuo dependa de sí mismo. No debemos confundir la higiene individual con la higiene social —termina diciendo—, ni los llamamientos orgánicos con los preceptos morales”.

XII

SPENCER CONTRA HEGEL

AUTONOMISMO CONTRA SEPARATISMO

El problema de la emancipación política de Cuba había de dar lugar a dos actitudes y con ellas a dos corrientes ideológicas: una de carácter tradicionalista y otra revolucionaria. La primera será partidaria de la autonomía frente a España, pero sin separación; la segunda será partidaria de un radical separatismo. El autonomismo aspiraba a fundar la nacionalidad cubana, pero por medios pacíficos, utilizando los cauces legales y el convencimiento de la metrópoli. Se aspiraba a una autonomía del tipo de la realizada por Inglaterra con sus colonias. En este sentido siguen las ideas de sus antecesores Agustín Caballero y Félix Varela. Los separatistas, en cambio, son partidarios de los métodos revolucionarios para alcanzar la plena independencia política de la isla.

Rafael Montoro (1852-1933) será el director del movimiento autonomista cubano. Movimiento que en un principio toma el nombre de Partido Liberal, para luego convertirse decididamente en autonomista. El tribuno cubano había pasado su juventud en España, donde recibe la influencia filosófica que ha de orientar su doctrina. Regresa a su patria cuando apenas empieza ésta a convalecer de la larga guerra que, durante diez años, desde 1869, han estado sosteniendo los patriotas cubanos para alcanzar su independencia bajo la jefatura de Carlos Manuel de Céspedes. La revolución ha sido vencida. Desde 1878 a 1892 la isla tiene una relativa autonomía que le ha sido concedida por España. Los revolucionarios, sin embargo, no descansan, continúan luchando, aunque casi sin esperanzas. En esta lucha se destaca la figura máxima de José Martí. Ésta es la Cuba que encuentra Montoro a su regreso. Inmediatamente se empeña en una campaña para alcanzar una auténtica autonomía de la isla. Para ello recurre a todos los medios legales y a una intensa prédica de más de tres lustros. Se opone a la separación violenta, porque espera llegar a alcanzar esta separación mediante una pacífica evolución.

En 1881, al exponer su doctrina, decía: "El Partido Liberal pide para Cuba leyes especiales en el sentido de la mayor descentralización dentro de la unidad nacional" (Montoro 1881). Para ello hay que actuar dentro de la ley, de acuerdo con un principio constitucional. En el artículo 89 de la Constitución de 1876 se dice: "Las provincias de ultramar serán gobernadas por leyes especiales". De aquí la necesidad de que la forma del gobierno local de la isla sea forzosamente distinta de la aceptada por el régimen de las provincias peninsulares. "Porque así lo requieren las condiciones peculiares de Cuba, que en lo social, político y económico dan origen a necesidades distintas de las conocidas allende el océano". Montoro aspira a una diputación insular, desde donde sea posible resolver los problemas administrativos y económicos que se presenten en asuntos puramente locales, colaborando con el gobernador general de la isla. "Habría —dice—, por lo tanto, que introducir una reforma radical en los presupuestos generales de Cuba; distinguir entre lo que es nacional y lo que es local [...] y llevar lo primero a los presupuestos generales de la nación, cuyo voto incumbe a las Cortes, reservando lo

segundo, o sea los gastos e ingresos puramente locales por su naturaleza, objeto y fin, a los presupuestos de Cuba, que habrán de ser votados en ese concepto por la diputación insular". Y, siguiendo ideas ya expuestas por Caballero y Varela, decía: "Abogamos [...] por la constitución de un gobierno responsable local, al modo del que tienen las grandes colonias inglesas del Canadá y Australia".

Luchando en pro de estas ideas, vuelve a España para convencer a sus gobernantes. En la península inicia también una campaña con este fin. En una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid en 1894 expone su programa y las causas que lo justifican. "La injusticia y los atropellos —dice—, sólo la injusticia y la desigualdad hacen que decaigan en las colonias el respeto y el amor a la madre España, como ellos se acentúan y se arraigan cuando la metrópoli se muestra propicia a consagrar en las nuevas sociedades todas las condiciones necesarias para su desarrollo y prosperidad. Así se ha producido ese hermoso espectáculo de las colonias inglesas" (Montoro 1894). Su partido representa la actitud más sensata, ya que rehúye toda actitud violenta, causa de tantos desastres. "Dentro de la democracia —dice— hay diversidad de tendencias fundamentales. Hay el radicalismo revolucionario, que ha causado todos los grandes desastres que llora el mundo moderno, y hay la democracia liberal y progresiva, cuya doctrina tiene por base el reconocimiento y la garantía de la personalidad humana con todos sus derechos y todas sus necesidades y determinaciones. Esta democracia liberal es la que nuestro partido ha procurado siempre representar".

España aún tenía tiempo de enmendar errores; pero cuanto más tardase en enmendarlos, más hondas tendrían que ser sus reformas. Cuba podía aún seguir fiel en sus ligas con la nación española; pero no por mucho tiempo. Cuanto más se tardase, más difícilmente iba a lograrse mantener tal fidelidad. En 1892 había dicho también a los españoles: "Ayer todavía, con reformas modestas y graduales, pudo calmarse la agitación de los espíritus. Hoy estas reformas tienen ya que ser más hondas. Mañana, sí, mi voz desapasionada lo advierte a todos, mañana tendrán que ser aún más trascendentales, y acaso lleguen tarde. Estemos o no en la vida pública, un grande y formidable clamor las pedirá a nombre del pueblo" (Montoro 1892). Sin embargo, como se sabe, su voz no es escuchada. El Partido Unión Constitucional, formado por la clase española que defendía sus derechos al patronato, y todos los adictos a la metrópoli, se opusieron al Partido Autonomista. Sólo ante el peligro ya inmediato que habría de provocar la revolución de 1895, la metrópoli concede una relativa autonomía a la isla. El Partido Liberal Autonomista empieza con este acto a realizar su programa; pero ya es demasiado tarde. El pueblo exige otra cosa, y ésta es la plena emancipación política de la isla.

HEGEL Y EL AUTONOMISMO CUBANO

Rafael Montoro, como ya se dijo, se había formado en España y en ella había recibido las influencias filosóficas que guiaron sus ideas políticas. Muy joven aún encuentra en la metrópoli a su compatriota José del Perojo, que funda en 1875 la *Revista Contemporánea*. Perojo ha estado en Alemania, donde ha seguido los cursos de Kuno Fischer. Conoce bien a Kant y al idealismo alemán. La filosofía alemana se ha puesto de moda en España. Don Francisco Giner de los Ríos, junto con Salmerón y Sanz del Río, encabeza el movimiento krausista español. Otros,

como el propio Montoro, se afilian al hegelianismo. De la doctrina de Hegel habrá de extraer el tribuno cubano las tesis de su doctrina. De él derivará sus principios de autoridad y orden y, con ellos, el de la renuncia a la revolución.

La historia, de acuerdo con la doctrina, sigue una marcha frente a la cual son inútiles todos los esfuerzos violentos por desviarla de su camino. “Las leyes históricas —dice Montoro— reinan con poder incontrastable sobre los hechos políticos que, cuando se consideran superficialmente, parecen tan movedizos y variables. Ni en la naturaleza, ni en la historia — agrega— son posibles esas apariciones fantasmagóricas, esas transformaciones milagrosas con que sueñan algunos” (Bustamante y Montoro 1933). Todas las grandes reformas que presenta la historia no son fruto de una transformación milagrosa, sino el fruto de calladas, continuas y dolorosas pruebas para alcanzarlas. “Volved la mirada a cualquiera de las grandes reformas de nuestro siglo —dice— y veréis cómo a todas precedió un dolorosísimo período de prueba y de conquista”. De estos dolores, de estas pruebas y conquistas, habla “ese monumento de genio y de saber”, que es como llama a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Montoro sabe de los grandes errores cometidos por España, de sus nefastas consecuencias en la colonia, pero, fiel al filósofo alemán, cree en la superación de los mismos, en su negación dialéctica. El viraje histórico vendrá, tarde o temprano habrá de venir; es esta ley ineludible de la historia. Sólo hay que saber esperar y preparar su llegada. Nada podrá la impaciencia para apresurarlo: la dialéctica marcha por sí sola, y lo que ha de ser será. Si la realidad es asfixiante la energía se pondrá tensa y, con ella, la voluntad de superarla. La rebeldía es necesaria; pero siempre con un límite: las leyes. Esto es, el Estado. No se debe romper con el Estado, que es el órgano de la historia universal. Sólo él puede realizar la superación, la *aufheben* hegeliana.

“Del pueblo libre de la colonia”, decía, habrá de surgir “el pueblo libre de la república, tan naturalmente como de la semilla brota el grano o como asciende el hombre a la edad madura, desde la inexperiencia a los entusiasmos de una vigorosa juventud”. La colonia es pensada, siguiendo a Hegel en su *Fenomenología*, como la etapa histórica del siervo, privada aún de la libertad del Estado, aunque ya consciente de su libertad. Lo que los autonomistas temen es que trate de alcanzar la libertad de Estado antes de tiempo. Montoro teme que Cuba quiera ser libre, sin que antes su sociedad “se halle en la situación de plenitud y energía, de población y de riqueza, de organización y de cultura que evite su caída en el caudal de otra vida más fuerte”. Pensando con seguridad en los Estados Unidos, teme que Cuba se independice de España para caer, falta del vigor, que sólo se puede obtener históricamente a la manera hegeliana, bajo la dependencia de otra nación. Cuba seguiría en su condición de siervo. “En ella nuestra historia quedaría disuelta en la historia densa y honda de un pueblo dominante, en que volveríamos a vivir una libertad ajena, a pesar de que nuestra independencia señale con una dramática ironía hacia una plenitud política que de nada sirve sin una plenitud vital”.

Montoro considera, siguiendo también a Hegel, que América en general y Cuba en particular están autodescubriéndose, preparándose para tomar su puesto en la cultura universal. Esto es, haciendo historia. Es más, parece que América está asumiendo rápidamente su papel en la historia, mientras Europa va perdiendo éste. Allí está la llamada *americanización* de la civilización europea. Los Estados Unidos están dando un nuevo sentido a la historia universal al invadir en forma al parecer irremediable la cultura europea. Respecto de Cuba, dice Montoro: “Sabemos que sólo son duraderas las obras que no se improvisan, las que se preparan cuerdamente con la

reflexión y la constancia". En este sentido considera que Cuba no está aún madura para tomar su puesto en la historia; antes "debe vigorizarse profundamente, ejercitarse con la dura disciplina y el largo aprendizaje". Este aprendizaje debería hacerse en la vida política cubana. Era menester empezar por un duro entrenamiento cívico.

De acuerdo con este entrenamiento, mediante el cual había de prepararse a Cuba para la asunción de su historia colonial, decía, refiriéndose a la necesidad de que hubiese inclusive un partido conservador: "Yo os declaro ingenuamente que vería con satisfacción un verdadero partido conservador entre nosotros. Lo combatiría porque yo amo la libertad, pero no vacilaría en considerar su existencia como un hecho fausto para el país. La misión de los partidos conservadores no puede ser, en efecto, más necesaria ni tampoco más elevada [...] Ellos son los depositarios de la tradición [...] ellos representan ese espíritu de permanencia que crea la solidaridad de todas las generaciones en el sentimiento de la patria [...] esos partidos, en suma, tienen la alta misión de unir el hoy al ayer, el presente al pasado, para que las transiciones nunca sean violentas, ni inseguras".

SPENCER Y EL SEPARATISMO

Frente a la tesis hegeliana de Rafael Montoro se alza la de Enrique José Varona, apoyado en el positivismo de Spencer. Montoro era un idealista. Varona un realista. El primero es optimista, el segundo pesimista. Varona no cree en las soluciones del Partido Autonomista. ¡Hay que ser realista! Nada podrá Cuba por los caminos legales. Nada concederá España a la isla que no le sea arrancado por la fuerza. Allí estaba la larga historia colonial de Cuba: puras decepciones y golpes para los patriotas. Las de los autonomistas no eran las primeras voces que pedían comprensión para la isla de parte de la metrópoli. Todo había sido inútil. No se podía continuar en una actitud idealista, era menester ser plenamente realistas; y la realidad mostraba que el único camino para poner fin a todos los males era la independencia plena de Cuba. Los utopistas autonomistas, nota Varona, con el propósito de mantener la paz a todo costo, cohíben la iniciativa popular e imponen una solución arbitraria. Éstos luchan por la asimilación moral del pueblo cubano al pueblo español; lo cual, además de ser un empeño insano, supone la anulación de la personalidad del pueblo cubano, como agregado social con caracteres propios.

Varona va más lejos que los autonomistas: la independencia de Cuba, si ha de tener alguna, tendrá que ser total. Es un partidario de la revolución, y para sostener esta tesis se va a servir de la teoría de la evolución de Herbert Spencer. La misma teoría que en otros países hispanoamericanos había servido para negar las revoluciones, como hicieran los positivistas mexicanos, en Varona va a justificar la Revolución Cubana de independencia. Al hablar de la evolución decía: "Así como perecen millones de millones de gérmenes por cada planta o animal que nace", en igual forma, "infinitas ideas e imágenes pasan por la mente humana sin dejar huella, por una que logra arraigarse, asociarse y contribuir a la acción" (Varona, "La moral en la evolución"). Así es como evolucionan la naturaleza y el hombre. Todas esas pequeñas causas van realizando la modificación, "pero con tan extraordinaria lentitud que la adaptación de los individuos que van viniendo se realiza de un modo insensible".

Sin embargo, esto no implica que a veces se den saltos, que a veces la evolución se presente en forma de revolución. “A veces —dice— parece romperse esta marcha regular y surgir causas accidentales dotadas de particular energía para removerlo y variarlo todo. De súbito parecen estallar trastornos y revoluciones políticas y religiosas y cambiar la faz de una sociedad”. Pues bien, esto también está de acuerdo con la evolución, es una de sus formas de expresión. “Todas esas pequeñas causas señaladas —agrega—, aunque obran a la aventura y sobre un corto número de individuos a la vez, van *acumulando energía*”, hasta que el equilibrio llega a romperse. Entonces es cuando “ciertas ideas aparecen falsas, ciertas instituciones absurdas. Como el medio ha ido modificándose imperceptiblemente, la adaptación ha quedado en defecto por uno o muchos puntos, y el malestar es consiguiente. Las ideas de reforma comienzan a abrirse paso, y cuando han llegado a apoderarse de las inteligencias de una minoría apasionada y activa, porque toda revolución es obra de una minoría, no tardan en tomar cuerpo y realizarse por medios *pacíficos* o *violentos*”. Entonces se “ve a la vieja sociedad despojarse de su antigua forma y tomar otra más flamante: se ha verificado una revolución”. La revolución queda así justificada como una solución para resolver los problemas cubanos.

Sin embargo, como buen realista, Varona sabe que nunca una revolución es suficiente para transformar a la sociedad. Después de realizada ésta, es menester iniciar una segunda tarea: la adaptación de la sociedad a las nuevas formas. La revolución no modifica plenamente a la sociedad, sólo trae al primer plano un conjunto de ideas conforme a las cuales habrá de ser modificada. Estas ideas, mediante la revolución, son puestas “en condiciones de influir más directamente y más constantemente sobre la masa de los asociados. La generalidad de éstos no se ha modificado en nada”. Es entonces cuando da comienzo una sorda pugna entre lo nuevo y lo antiguo. Allí estaba, nuevamente, el resto de Hispanoamérica embarcada en esa lucha. El triunfo, en esta lucha, de una o de otra fuerza, sigue diciendo Varona, es aparente, “porque a veces se cree que ha triunfado lo antiguo con el nombre de reacción, y en realidad lo que ha triunfado es un compromiso de ideas y prácticas y en que con la forma antigua van mezclados no pocos elementos de lo nuevo; y otras se cree que las revoluciones lo han sumergido todo, cuando no han hecho sino vaciar en nuevos moldes muchas ideas y sentimientos de lo viejo”. Lo que en realidad se ha logrado es avanzar algunos pasos y algo tan importante “como facilitar las nuevas adaptaciones que ya eran necesarias”. La revolución no es así una radical ruptura con el pasado, sino una forma de facilitar la adaptación de éste al futuro. Esto es la evolución, así se obtiene el auténtico progreso. “¿Cómo no recordar —dice Varona— las revoluciones de la América Latina, que parecen derrocarlo todo y, pasadas las primeras y grandes conmociones, poco a poco van dejando al descubierto el mismo antiguo régimen con nombres nuevos?”. El ritmo natural de la evolución no queda roto; simplemente la revolución es una de sus formas de expresión. Cuba, puede deducirse de estas ideas, como lo habrán deducido los patriotas cubanos, debe lanzarse a la lucha revolucionaria. El equilibrio ha quedado roto, la adaptación es ya defectuosa, el malestar es ya insoportable. Hecha la revolución, el país volverá al equilibrio que le corresponda dentro de la evolución. La naturaleza misma de las cosas proclama esta necesidad. No es menester seguir aguardando. La revolución es una forma natural de la evolución de la sociedad cubana.

XIII

LA RAZA LATINA Y EL POSITIVISMO

TRANSFORMACIÓN MENTAL DEL MEXICANO

A la actitud de admiración de que son objeto los Estados Unidos en Hispanoamérica, se une en México la de desconfianza, natural consecuencia de la guerra de 1847 con este país. México se siente débil e inferior frente al poderoso “coloso del norte”. Esta debilidad e inferioridad las achaca a su origen racial: el hispánico o latino. Se considera a México un pueblo débil porque pertenece a una raza desordenada, anárquica e incapaz de organizarse para realizar obras semejantes a las que han hecho de Norteamérica un pueblo poderoso.^[1]

La raza latina es considerada como una raza utopista, idealista y soñadora que sacrifica la realidad a los sueños. Una raza que desprecia todo esfuerzo material y prefiere mantenerse en el mundo de los idealismos sin fruto. Necesariamente, se concluye, los pueblos formados por esta raza tendrán que ser inferiores frente a pueblos con espíritu práctico como Inglaterra y los Estados Unidos. La historia daba la razón a estos críticos: Inglaterra había vencido a la teocrática España, y en América sus hijos habían vencido a los hijos de ésta. Norteamérica había vencido porque se había encontrado con un pueblo débil. De esta debilidad nadie era culpable; eran defectos raciales. Los mexicanos, en lugar de organizarse, no habían hecho otra cosa, a partir de su independencia, que matarse los unos a los otros por ideas que no eran sino palabras y por caudillos que decían encarnar tales ideas. De aquí la necesidad de arrancar desde sus raíces esta mala índole heredada por los mexicanos.

El instrumento que mejor podría realizar esta transformación de los mexicanos era la educación. Pero para ello era menester encontrar una doctrina, una ideología, un instrumental de pensamiento que realizase tal camino. La doctrina positivista iba a ofrecerse como el instrumento adecuado. El positivismo era una doctrina para hombres prácticos, para hombres que, como los sajones, han hecho de sus países grandes pueblos. La misma doctrina, se pensó, podría dotar a los mexicanos de una serie de cualidades sin las cuales no es posible ni una auténtica libertad ni una auténtica democracia. Uno de los defensores de esta doctrina, Telésforo García, decía: “En el país donde el positivismo arraiga en el carácter nacional, donde tiene su teatro propio, donde el método experimental se aplica a todas las manifestaciones de la vida, en Inglaterra, en fin, es donde está más segura la libertad y mejor garantizado el derecho” (*La Libertad* 1878-1884). Todo lo contrario sucede en los países donde imperan filosofías metafísicas o idealismos absolutistas, como en “Alemania, cuna de todos los idealismos absolutos; Francia, madre de todos los derechos absolutos; España, Italia y las demás naciones que se han amamantado a la ubre de esas bellezas [...] han sido víctimas de toda clase de tiranías, no obstante los sacerdotes que a nombre de lo absoluto queman en unas partes y guillotinan en otras”. Pueblos positivistas y prácticos como Inglaterra y los Estados Unidos han sabido cuidar de sus libertades, mientras que pueblos metafísicos como Alemania, Francia y España, en nombre de la libertad tomada metafísicamente, la han hecho imposible.

El positivismo se presentaba también como el mejor instrumento para enseñar a los mexicanos a organizarse mental y socialmente. Del orden establecido en la mente de los mexicanos dependía el orden social que tanta falta les hacía. De aquí que doctrinas o sistemas filosóficos que buscasen su apoyo en un mundo fuera de lo positivo, se les considerase como inadecuados para esta mente. ¿Cómo vamos a regenerarnos?, preguntaba Telésforo García, si incrementamos los defectos de nuestra raza, los defectos del genio latino, haciéndolo desbordarse en vez de ponerles un dique racionalmente levantado? Los latinos, agregaba, tenemos un espíritu “eminente soñador, eminentemente místico”, por lo cual resulta absurdo que “en vez de disciplinar el entendimiento con métodos científicos muy severos, en vez de guiar la actividad hacia fines positivos, bien marcados, se busque la contemplación, se solicite la fantasía, se halaguen los ensueños y se enerve el trabajo que ha de poner sobre las sienes del hombre la corona del rey de la naturaleza”.

“Pudiéramos decir —continúa explicando nuestro positivista— que en la historia la raza latina aparece como una raza sintética y la raza sajona como una raza analítica. Ésta, para completarse, tiene que buscar las grandes síntesis; aquélla, los grandes análisis”. Los mexicanos, como miembros de la familia latina, necesitan completarse con las cualidades propias de la raza sajona: el sentido práctico de la vida y la capacidad de trabajo material. Pero para lograr esto, para que los mexicanos puedan llegar a ser “muy investigadores, muy experimentalistas, muy prácticos”, es menester que “adoptemos métodos y enseñanzas que persigan estos fines”, en vez de adoptar métodos y sistemas que incrementan nuestros defectos de raza, en vez de reducirlos, ya que cualidades como las que pueden despertar sistemas educativos sobre bases metafísicas, “las hemos recibido de la naturaleza en pletórica abundancia”.

Justo Sierra (1848-1912), uno de los más grandes educadores mexicanos, hacía aún más patente la necesidad de que los mexicanos se transformen mental y socialmente, si es que querían sobrevivir en esa lucha por la vida, en la que, conforme a la teoría de Darwin, sólo sobreviven los más fuertes. Para ello era menester pasar de la *era militar*, la era de las revoluciones, de las guerras intestinas, a la *era industrial*, la era del trabajo, del máximo esfuerzo personal. Y era menester hacerlo “aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y el incremento de sus vías férreas, tendía a absorbernos y disolvemos si nos encontraba débiles” (Sierra 1900-1902). La historia había hablado ya unos años antes: México había sido vencido por el país del norte; pero no por la superioridad de las armas, sino por la superioridad de la organización mental y social que habían recibido los norteamericanos. En vano los liberales se habían esforzado por dar al pueblo mexicano una educación y una organización progresista; los viejos intereses del clero y la milicia heredados de la Colonia fueron más fuertes y se opusieron al progreso. Estos mismos intereses fueron los que derrotaron a México y no las armas del norte. De aquí que, al término de esta lucha, el partido innovador se propusiese resueltamente realizar un programa que diese fin a tal situación. Este programa consistió, dice Justo Sierra, en “instruir al pueblo con absoluta independencia de su Iglesia, colonizar al país, rompiendo la barrera de la intolerancia religiosa, desestancando toda propiedad raíz amortizada por el clero”. Sólo así se podría alcanzar y formar lo que tanta falta había hecho por encontrarse ausente en la guerra con el país del norte: una conciencia nacional.

Tal fue la obra que pretendió realizar una generación, la que se hizo cargo de los destinos de México entre los años de 1880 y 1910. Esta generación trató de establecer el orden en la conciencia de los mexicanos y el orden en su organización social. Establecieron un nuevo tipo de educación nacional y trataron, igualmente, de establecer un nuevo tipo de orden social. Se pretendió hacer de la ciencia la base de ambos órdenes: el positivismo fue el instrumento para establecer el orden mental; el porfirismo, la expresión del nuevo orden social.

LIBERTAD Y ORDEN SOCIAL

En 1878, recién llegado al poder el general Porfirio Díaz, mediante una revolución contra el presidente Sebastián Lerdo de Tejada, surge en la capital mexicana un nuevo grupo político que deja oír su voz en un periódico titulado *La Libertad*. Dicho periódico tiene como lema el del positivismo comtiano: "Orden y progreso". Varios de sus redactores han sido discípulos de Gabino Barreda (1818-1881), introductor del positivismo en México y realizador de la reforma educativa que, apoyándose en la misma doctrina filosófica, hiciera por encargo del gobierno de Benito Juárez en 1867.

Este nuevo grupo empieza a agitar la opinión pública en torno a una idea, la del *orden*. Pero al decir de los redactores de *La Libertad*, se habla de un nuevo tipo de orden que nada tiene que ver con el orden heredado de la Colonia y defendido por los grupos conservadores. El nuevo grupo se llama a sí mismo conservador; pero conservador-liberal. Nuestra meta, dicen, es la libertad; pero nuestros métodos son conservadores. Se llaman conservadores porque son opuestos a los métodos revolucionarios para alcanzar la libertad. Ésta, dicen, se alcanza por el camino de la evolución, no por el de la revolución.

Ahora bien, lo urgente, lo inmediato, la base sobre la cual será posible alcanzar la ansiada libertad, es el orden. Tal es lo que no han podido entender los liberales. Éstos han querido dar al pueblo libertades para las cuales no estaba preparado: el resultado ha sido la anarquía. Primero es menester educar, establecer en la mente el conocimiento de la libertad y de las obligaciones que lleva consigo. Mientras los mexicanos no tengan este conocimiento serán inútiles todas las leyes y constituciones que pretendan establecer la libertad por simple decreto. Esta pretensión es una simple utopía, fruto de ese espíritu tan ajeno al sentido de lo práctico de que carecen los mexicanos.

Pero al fin ha surgido un grupo de mexicanos con un sentido práctico de la vida, educado en los métodos de la ciencia positiva. Este grupo habrá de encargarse de establecer, en el futuro, un auténtico gobierno democrático sobre la base de una verdadera libertad social. Pero, mientras tanto, mientras tal ideal llega a realizarse, será menester establecer, antes que nada, un orden, al costo que sea necesario. Será menester acabar con la ya permanente anarquía, con las continuas revoluciones y cuartelazos. La constitución liberal de 1857 era uno de los obstáculos para este orden; había sido hecha por hombres con mentalidad utópica y para un pueblo utópico, ya que no existía.

Lo más indignante, decía Francisco G. Cosmes, uno de los redactores de *La Libertad*, es que todavía existan hombres con una mentalidad tan atrasada que aún crean en las ideas sostenidas por los legisladores del 57, “después de medio siglo de constante batallar por un ideal que una vez realizado no ha dado sino resultados funestos para el país. Causa profunda tristeza, en verdad, el ver que sangrando aún las atroces heridas que las revoluciones y la guerra civil han hecho a la República Mexicana, todavía el ideal revolucionario encuentre quien lo defienda entre nosotros”. Y Justo Sierra, que fuera director del mismo periódico, dice, haciendo crítica a los mismos constituyentes del 57: “Nuestra ley fundamental, hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista en que es lógica; que tienden a humanizar bruscamente y por la violencia cualquier ideal, que pasan en un día del dominio de lo absoluto al de lo relativo, sin transiciones, sin matices y queriendo obligar a los pueblos a practicar lo que sólo resulta verdad en las regiones de la razón pura; estos hombres, quizá nosotros somos de ellos, que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada a su máximo, es decir, al grado en que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo se convierte en derechos individuales”.

Al liberalismo utópico y anárquico había que oponer un liberalismo realista y de orden: un conservadurismo liberal. Deseamos, decía Justo Sierra, “la formación de un gran partido conservador, compuesto con todos los elementos de orden que tengan en nuestro país la aptitud suficiente para surgir a la vida pública. No tenemos por bandera una persona, sino una idea. Tendemos a agrupar en torno suyo a todos los que piensen que ha pasado ya para nuestro país la época de querer realizar sus aspiraciones por la violencia revolucionaria, a todos los que crean llegado ya el momento definitivo de organizar un partido más amigo de la *libertad práctica* que de la libertad declamada, y convencido profundamente de que el progreso estriba en el desarrollo normal de una sociedad, es decir, en el orden”.

“No tenemos por bandera una persona, sino una idea”; en estas palabras se encerraba el ideal del nuevo orden. Un orden cuya fuerza no dependiese de la voluntad de un caudillo. Un orden impersonal, derivado de la propia mente de los mexicanos. Pero este orden resultaba, al menos por el momento, una utopía más. Ante todo era menester educar al pueblo para el orden. Mientras tanto cualquier orden sería bueno. El problema parecía insoluble: se quería abandonar todo orden que dependiese de la voluntad de cualquier caudillo; pero se necesitaba también de alguien, con suficiente prestigio personal, que estableciese las bases del nuevo orden. Este alguien, por supuesto, no podría ser otra cosa que simple instrumento, como algo transitorio, mientras los mexicanos adquirían los hábitos mentales para un orden autónomo, esto es, ajeno a cualquier fuerza que les fuese exterior.

Por lo pronto era menester limitar las libertades cuyo utopismo era evidente. Era menester llevar la confianza al país, único camino para que éste iniciase su etapa de regeneración. “¡Derechos! —exclamaba Francisco G. Cosmes— la sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica [...] prefiere la paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza, al vuelo del ideal, ahorcan a los plagiarios, a los ladrones y a los revolucionarios. ¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz! ¡No más utopías! [...] Quiero orden y paz, aun

cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan. Es más —sigue diciendo—, no está distante el día en que la nación diga: Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia” (en *La Libertad*).

¿Cómo alcanzar este orden y esa paz que con tanta urgencia reclamaban? No por medio de la arbitrariedad, decían; no por medio de gobiernos personalistas, que tan nefastos han sido para la nación. “Nada hay más odioso —dice un editorial de *La Libertad*— ni más contrario al progreso para nosotros que el dominio de uno o de más hombres sin regla fija. Esto es lo que pensamos de la dictadura”. Sin embargo, la realidad mexicana ha dado origen a las dictaduras, a las tiranías. Para acabar con ellas es menester transformar dicha realidad; pero mientras tanto hay que contar con ella. Para “acabar con la dictadura de hecho [...] es preciso dar con una constitución practicable”; pero como tal cosa resulta impracticable en las circunstancias actuales, “nos contentamos con pedir para estos momentos extraordinarios, autorizaciones extraordinarias”. Y Francisco G. Cosmes dice en otro de sus artículos: “Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de *tiranía honrada*, a ver qué efectos produce”. Esta tiranía “honrada” iba a ser la del general Porfirio Díaz.

GABINO BARREDA Y EL POSITIVISMO COMTIANO

Pero retrocedamos hacia el maestro que introdujo en México al positivismo. En 1867, el grupo que, según relata Sierra, “era una minoría al día siguiente de la invasión norteamericana” y se había convertido en “la mayoría del país la víspera de la invasión francesa”, triunfaba definitivamente. En el Cerro de las Campanas el iluso emperador Maximiliano pagaba con su vida la traición del clero y milicia mexicanas y la ambición de Napoleón el pequeño. Este mismo año, en la ciudad de Guanajuato, el médico y juriconsulto Gabino Barreda (1818-1881) pronunciaba una “Oración cívica”, en la que hacía una interpretación de la historia de México. Lo importante era que en ella se hablaba de tres grandes etapas de la misma: la teológica, la metafísica y la positiva. La primera estaba representada por la época colonial, la segunda por la guerra de independencia y la lucha contra los representantes del retroceso, y la última etapa, la positiva, se iniciaba con el triunfo de los reformistas. En México, decía Barreda, el espíritu positivo que había vencido en Europa ganaba su última batalla. Éste no era sólo un triunfo mexicano; era un triunfo de la humanidad.

Barreda, entre los años de 1849 y 1851, siguió varios cursos con Augusto Comte en París, a donde había ido para terminar la carrera de medicina. Al regresar, México se puso de inmediato al lado de las fuerzas reformistas. En esta oración cívica de que se habla, aplicó a la historia de México la interpretación positivista. Sin embargo, la divisa amor, orden y progreso del positivismo comtiano es alterada, poniéndose en su lugar *libertad*, orden y progreso. Con ello se daba satisfacción a una realidad mexicana: el partido triunfante, el partido del progreso, llevaba el nombre de Partido *Liberal*. Pronto el gran problema de Barreda, como el de sus discípulos, será el de tratar de conciliar términos tan opuestos como el de orden y el de libertad. No tardarán en entrar en pública polémica liberales y positivistas en torno a lo que cada uno de ellos entendía por libertad. Poco tiempo después de pronunciada la oración cívica, el mismo

año, el presidente de la república y jefe nato del partido triunfante, Benito Juárez, hace llamar a Gabino Barreda para encargarle establecer las bases para la reforma educativa de la nación. En dicha reforma se iban a realizar los sueños de los viejos liberales, de hombres como José María Luis Mora. Era menester preparar a la generación que en el futuro había de conducir los destinos de la nación. Tal era la misión de Barreda: transformar la mente de los mexicanos. La transformación tenía que ser radical. Era menester extirpar de su mente todo lo que pudiese llegar a ser fuente de nuevos desórdenes. Juárez, dice Justo Sierra, comprendió que las burguesías, en las que forzosamente iba a reclutarse el grupo que había de tomar la dirección política y social del país, necesitaban de una educación preparadora. La revolución que había vencido con las armas se transformaba, para estabilizar así su triunfo, en *revolución mental*. Se daba un paso más en la independencia de la nación, lo que Gabino Barreda llamaba la "emancipación mental". A esta nueva tarea se consagraría el educador mexicano. De las escuelas por él reformadas, de sus propias aulas, saldrían los jóvenes que encarrilarían al país por nuevas rutas. Se iniciaba una experiencia cuyos resultados no sólo importan para la historia de México, sino también para la historia general de la cultura.

La etapa de la revolución armada había terminado: se iniciaba la etapa de la revolución mental. El orden al servicio de determinados y limitados cuerpos sociales había sido destruido: empezaba un nuevo orden. Éste debería ser, tal como ya lo había pensado Mora, un orden al servicio de la sociedad. El viejo orden se había apoyado en la *violencia corporal* y en la *violencia mental*, realizadas respectivamente por la milicia y el clero. El nuevo orden se apoyaría en el *convencimiento mental*. Mora había dicho: "Los efectos de la fuerza son rápidos pero pasajeros; los de la persuasión son lentos, pero seguros". Librementemente, sin violencias, por puro convencimiento, los mexicanos llegarían a establecer un auténtico orden. Un orden constructivo y progresista. Sólo este orden podría concordar con la idea de libertad. *Librementemente*, los mexicanos, convencidos de sus deberes sociales, llegarían a establecer el orden que a ellos convenía.

El Estado fue presentado por Barreda como el "guardián del orden material". Éste era el orden social, aquél en el cual los derechos de un individuo quedan limitados por los derechos de los demás. El respeto a los derechos de los demás era la mejor garantía de respeto para los propios. Este conocimiento, y no otro, era la mejor garantía de orden y de paz. Ya Juárez había expresado esta idea al decir: "El respeto al derecho ajeno es la paz". El orden tendría, así, su origen en la mente, se apoyaría en un lógico convencimiento. Respetado este orden, cuyos lineamientos señalaría el Estado, el individuo quedaba en absoluta libertad. Ninguna fuerza podría forzar el ámbito de esta libertad. A esta libertad la llama Barreda libertad de conciencia. "Que en lo sucesivo —afirma— una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea intelectual" (Barreda 1877). Esta libertad se encontraría garantizada por un orden material, aceptado por convencimiento y protegido por el Estado: "Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización".

Con esta idea sobre el “orden material” se atacaba otra de las fuentes del desorden que también había señalado Mora: la del gobierno como instrumento al servicio de determinados privilegios. El gobierno no podía ser otra cosa que guardián del orden social; los privilegios pertenecían a la esfera del esfuerzo personal. En esta esfera el individuo era plenamente libre; pero el Estado no podía estar al servicio de ellos en su aspecto particular. “Sus derechos llegarán hasta donde lleguen sus capacidades”. Pero para alcanzarlos no deberían hacer del Estado un instrumento. Éste no tiene otro papel que el de cuidar que sean respetados. Sin embargo, Barreda, como buen comtiano, considera que ciertos privilegios, como el de la riqueza, deben estar limitados por los intereses de la sociedad. La riqueza, piensa siguiendo a Comte, es un bien social, pero se aparta de él no aceptando la intervención del Estado en este aspecto. Lo más que acepta es que los ricos, una vez cumplidas y satisfechas sus necesidades, sean convencidos en el sentido de que el excedente “tienen que cultivarlo y utilizarlo, so pena de *responsabilidad moral*, como una fuerza pública que la sociedad ha puesto en sus manos para el bien y el progreso común”. Considera innecesario reglamentar la riqueza; lo que debe hacerse es “humanizar a los ricos”.

Gabino Barreda, al igual que sus discípulos más tarde, pronto entrará en polémica con los viejos liberales en lo que respecta a la definición de la libertad. Los liberales habían tardado poco en darse cuenta de que, detrás de las ideas que sobre la libertad y el orden exponían los positivistas, se escudaba un nuevo dogmatismo con todas sus consecuencias políticas. Un dogmatismo tan peligroso como el clerical, pues, al igual que éste, trataba de *imponer*, mediante una determinada educación, unas determinadas ideas. Tal cosa era contraria a la libertad de conciencia por la cual los liberales habían luchado en el pasado.

A la idea que sobre la libertad tenían los liberales mexicanos, Barreda opondrá la idea positivista de la misma. “Representase comúnmente la libertad —dice— como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina y por consiguiente todo orden”. La verdadera libertad no es incompatible con el orden. La libertad, agrega, consiste en someterse plenamente a la ley de orden que deba regirla. Algo es *libre* cuando sigue su curso normal y natural, cuando no encuentra obstáculos que lo desvíen apartándolo de su propia ley, de su propio orden. Barreda pone un ejemplo físico, diciendo: “Cuando se dice que un cuerpo cae *libremente*, no se está hablando de un cuerpo que cae donde quiere, sino que cae siguiendo las leyes de la gravedad. En cambio, cuando se dice que este cuerpo no cae libremente, se quiere decir que encuentra obstáculos que lo desvíen en su caída. Ésta es la verdadera libertad: el hombre está limitado por la sociedad que le da sus leyes, y su libertad consiste en actuar de acuerdo con ellas”.

SPENCER Y LA EVOLUCIÓN DE MÉXICO

La generación formada por Gabino Barreda, la de los hombres destinados a conducir los destinos de la nación por el camino del progreso, se encontraría estrecha en los ámbitos del positivismo comtiano. Éste, por más que se había esforzado Barreda, no justificaba la libertad que más podía interesar a la futura burguesía mexicana: la libertad de enriquecimiento, sin más

límites que los de la capacidad de cada individuo. El comtismo, en sentido estricto, subordinaba el individuo a la sociedad en todos los campos de lo material. Tal era el sentido de la *Sociocracia* de Comte, tal establecía su política positiva. La política, al igual que la religión de la humanidad, no habían sido aceptadas por los positivistas mexicanos por ser consideradas contrarias a los intereses por los cuales se había aceptado el positivismo. Lo importante era formar la clase directora de la burguesía mexicana, cada vez más poderosa. El modelo conforme al cual debería ser esta clase lo ofrecían los países anglosajones.

Los teóricos de la burguesía mexicana encontrarán muy pronto una teoría que justifique sus intereses. Ésta la ofrecieron los positivistas ingleses John Stuart Mill y Herbert Spencer, especialmente el último y, con ellos, el evolucionismo de Charles Darwin. Esta doctrina pareció ser la que mejor coincidía con los intereses que se querían justificar. Era, además, la mejor expresión del espíritu práctico que tanto admiraban. De acuerdo con tales doctrinas era menester educar al mexicano. El positivismo inglés, lejos de contrariar la idea de la libertad individual en la mayoría de sus expresiones, la justificaba. Allí estaban como grandes ejemplos los regímenes liberales de Inglaterra y los Estados Unidos. Allí Spencer enfrentándose al Estado coercitivo y Mill defendiendo la libertad individual. En ambos, el Estado no venía a ser otra cosa que lo anhelado por Mora: un instrumento de protección de todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad. Además, la idea spenceriana del progreso permitía ofrecer, al menos en un futuro, un ideal de libertad, aquella por la cual había luchado el pueblo en varias ocasiones. Para ello sólo era menester un determinado grado de progreso.

Y aquí volvemos a entroncar con el grupo de jóvenes positivistas que desde el periódico *La Libertad* piden un nuevo orden y aspiran a establecer una tiranía honrada. Este grupo ya no sigue a Comte, sino a Mill y Spencer. ¿Cómo podrían entonces justificar ideas que parecen contradictorias? La justificación la encontrarán en la teoría de la evolución de Spencer. Es para mí fuera de duda, decía Sierra, el hecho de que la sociedad es un organismo que, aunque distinto de los demás, razón por la cual Spencer lo llama superorganismo, tiene sus analogías innegables con los organismos vivos. Al igual que los organismos animales, la sociedad está también sometida a las leyes de la evolución. De acuerdo con éstas, todos los organismos realizan un movimiento de integración y diferenciación en una marcha que va de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo indefinido a lo definido. En los organismos sociales se pasa de la homogeneidad social a la diferenciación individual, del pleno orden a la plena libertad.

En esta forma no queda negada la idea que sobre la libertad siguen sosteniendo los viejos liberales; lo que se niega, apoyándose en los *Principios de sociología* de Spencer, es que la sociedad mexicana haya alcanzado el alto grado de progreso que era menester para obtener dicha libertad. No piensan, como los comtianos, que esta libertad pertenezca a una etapa de transición metafísica; sino que la consideran como una meta por alcanzar. No es algo pasado, sino algo futuro. Pero, para que tal cosa suceda, es menester que antes la sociedad evolucione en tal sentido. Por esta razón los nuevos conservadores se oponen a la Constitución del 57, considerándola utópica, esto es, fuera de tiempo. Semejantes constituciones sólo pueden ser buenas para países como los Estados Unidos, dado el alto grado de progreso que han alcanzado; pero no para países como México, que se encuentran en una etapa inferior. “¿No es un contrasentido —preguntan— levantar un edificio gigantesco sobre un terreno fangoso, sin abrir antes cimientos sólidos?”.

Lo primero que debe hacerse es atender al adelanto material de un país. Las libertades son inútiles en países materialmente atrasados. Cuando se logre este adelanto, la libertad en sus múltiples formas se dará por añadidura, por natural evolución. “El día que podamos decir: la carta fundamental nos ha producido un millón de colonos, habremos encontrado la constitución que nos conviene; ya no será una frase en los labios, será el arado en las manos, la locomotora en los caminos y el dinero en todas partes”. La libertad ideal ya llegará. “Preferimos un progreso normal y lento a precipitar las cosas por la violencia”. Estos hombres son partidarios del progreso por el camino de la *evolución*, nunca por el de la *revolución*.

Lo urgente, lo inmediato, es fortalecer a la sociedad, integrarla, homogeneizarla. Porque en la medida en que más se integre y se haga homogénea, mejor se irá diferenciando y definiendo. En la medida en que el orden social se haga más permanente, la libertad individual se irá realizando. Hasta ahora, piensan los positivistas, México ha sido un país sin orden, y por ende un país que no ha cumplido con las leyes del progreso mostradas por Spencer. Por esta razón es menester, antes que nada, establecer el orden. No es posible pasar de la anarquía a la verdadera libertad.

Ahora resulta natural y justificada la petición de un Estado fuerte que se encargue de establecer el orden, que tan necesario es para el progreso de México. Ahora resulta natural, dice Justo Sierra, el “pedir para un pueblo que [...] está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión”. Pues, “de lo contrario, la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará, y esta sociedad será un aborto”. Es el desorden, sigue diciendo Sierra, el que hace de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles y más inermes de los que están en la órbita de la civilización. Mientras México va destruyéndose, “junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorarnos”. Frente a este coloso estamos expuestos “a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las probabilidades” (Sierra 1948).

LA GENERACIÓN DE LOS “CIENTÍFICOS”

La *evolución política*, la de la libertad en el campo político, será sacrificada en aras de lo que Sierra llamaba la *evolución social*. Esto es, en aras de la organización social de los mexicanos, imprescindible para alcanzar la supuesta libertad política, se limitaba toda esta libertad. Desarraigar los hábitos de desorden de la mente de los mexicanos era tarea muy difícil. “Desgraciadamente —decía Sierra—, esos hábitos congénitos del mexicano han llegado a ser mil veces más difíciles de desarraigar” que la dominación de las clases privilegiadas por ella constituidas. “Sólo el cambio total de las condiciones del trabajo y del pensamiento en México podrán realizar tamaña transformación”. Sólo un Estado fuerte podrá realizar tal cosa. El día en que un grupo o un partido logre mantenerse organizado, ese día la evolución continuará su marcha. “Y el hombre, necesario en las democracias más que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía el órgano”.

Todo el poder político, y con él la libertad de los mexicanos, será cedida a un hombre fuerte, al general Porfirio Díaz. “Para que el presidente —sigue diciendo Sierra— pudiera llevar a cabo la gran tarea que se imponía, necesitaba una máxima suma de autoridad entre las manos, no sólo de *autoridad legal*, sino de *autoridad política* que le permitiera asumir la dirección efectiva de los cuerpos políticos: cámaras legisladoras y gobiernos de los estados; de *autoridad social*, constituyéndose en supremo *juez de paz* de la sociedad mexicana con el asentimiento general [...] y de *autoridad moral*”. Pero todas estas delegaciones y abdicaciones de poder en un hombre tenían que ser compensadas por la acción del Estado en el campo que tanto importaba a los próceres de la emancipación mental: la educación. La tiranía honrada era una forma educativa mediante la cual los mexicanos iban a aprender el significado de la libertad.

El 26 de noviembre de 1876, el general Porfirio Díaz, que se había levantado en armas contra el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada al grito de “no reelección”, se convierte en presidente interino después de triunfar con sus tropas. El 5 de diciembre del mismo año cede el poder al general Méndez; pero lo vuelve a tomar, con carácter provisional, el 16 de febrero de 1877. El 25 de septiembre de 1880, con su venia, es elegido el general Manuel González; pero en 1884 vuelve definitivamente a la presidencia, en donde permanece hasta el 25 de mayo de 1911, al triunfar la Revolución Mexicana. En torno al general Díaz se agruparán todas las fuerzas políticas del país. Su figura vino a simbolizar el orden y la paz por la que tanto clamaron los hombres educados en el positivismo. El materialismo y la deshumanización fueron convirtiéndose en modelos de vida para la generación que se formó dentro de su régimen: industria, dinero, ferrocarriles [...] y siempre más dinero. El progreso pareció triunfar definitivamente. La evolución social pareció marchar a pasos agigantados; pero en su euforia fueron olvidando aquello para el logro de lo cual se dijo que se había establecido el orden: la libertad. Se conformarán con un tipo de libertad muy especial: la libertad de enriquecimiento. Libertad en la que no todas las clases podían participar. La falta de la auténtica libertad, presentía Sierra, habrá de hacer abortar lo que en el terreno de la evolución se ha logrado.

Surgía con el porfirismo un nuevo tipo de mexicanos, el cual, comparándose con la generación liberal que le antecedió, se describía de la siguiente manera: “Nos tachan —decían— nuestra falta de creencias, nuestro positivismo, nuestro mal encubierto desprecio hacia las instituciones del pasado”. Tal cosa es cierta pero se debe a la distinta *educación* que hemos recibido. “Ustedes —dicen refiriéndose a los liberales—, en materia filosófica se nutrieron de Voltaire y Rousseau, con los enciclopedistas, con el *Choix de Rapports* de la Revolución Francesa, los más avanzados con la alta metafísica de la escuela alemana; mientras nosotros estudiamos lógica en Mill y Bain, filosofía en Comte y Spencer, ciencia en Huxley y Tyndall, Virchow y Helmholtz”. Distinta educación que daría lugar a hombres igualmente distintos. “Ustedes —siguen diciendo— salían de las aulas ebrios de entusiasmo por las grandes ideas del 89, y citando a Danton y a los girondinos, se lanzaban a las montañas para combatir al clero, para consolidar las reformas, para derribar a los reaccionarios, para calcar nuestras leyes sobre bellas utopías que entonces servían de manera corriente en las transacciones filosóficas”. En cambio, “nosotros, menos entusiastas, más escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocupamos poco de los espacios celestes y mucho de nuestro destino terrenal. Nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que podemos estudiar por medio del

telescopio y demás instrumentos de investigación científica. Nosotros no conocemos la verdad, desde luego, a primera vista. Para alcanzarla necesitamos de largos viajes a las regiones de la *ciencia*, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación”.

La nueva generación se considerará a sí misma como la destinada, por su capacidad, para guiar y orientar al país. Sus métodos son seguros, perfectos y precisos. Son los métodos de la ciencia, los que aprendieron en las escuelas reformadas por Gabino Barreda. Estos métodos —dicen— serán aplicados a la solución de todos los problemas de México, incluyendo los políticos. En 1881 hablan ya de la “Escuela Científica Política de México”. En 1886 varios de sus miembros entran a la cámara de diputados. Algunos de ellos serán en el futuro figuras destacadas del régimen de Porfirio Díaz: Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulnes y otros. Todos pondrán, en conjunto, su sello a la época que lleva el nombre de porfirismo. Empezaba la era de los “científicos”.

ORDEN POLÍTICO Y LIBERTAD ECONÓMICA

En 1892 el partido político llamado Unión Liberal lanzaba a la nación un manifiesto. En éste se hacían patentes los principios sobre los cuales se apoyaba el régimen porfiriano. El destino del manifiesto era apoyar la cuarta reelección del general Porfirio Díaz. Para ello presentaba un programa cuyo fin era satisfacer los intereses de la cada vez más poderosa burguesía mexicana. En dicho manifiesto se hablaba de analizar “científicamente” la situación social de México, sus problemas y soluciones. Muy pronto la oposición y la masa del pueblo en general, cuyos derechos políticos les habían sido arrebatados, empezó a dar a este partido el despectivo e irónico nombre de *Partido de los Científicos*.

El citado manifiesto hablaba, entre otras cosas, de la necesidad de conceder mayores libertades a la sociedad mexicana, dado el hecho de que ésta parecía haber alcanzado ya un mayor grado de progreso. Parecía que, al fin, iban a ser concedidas las libertades prometidas. Hasta ayer había sido necesario dar al ejecutivo un mayor poder; pero ahora parecía que había llegado la hora de conceder al pueblo mayores libertades.

Nuestro partido, dice el manifiesto, “está ya en plenitud de imponerse una disciplina racional que le permita ser completamente explícito en la expresión de su voluntad dentro de la fórmula constitucional, y tomar una participación más activa en la dirección de los negocios públicos, marcando los derroteros que conducen a su ideal supremo de la libertad en la permanente conjugación con el orden” (reproducido en Manero 1911). El nuevo partido se presenta como el heredero de los ideales del viejo Partido Liberal; pero con una diferencia: la de saber que la libertad no es posible si antes no se ha alcanzado un determinado grado de orden. Ahora bien, este orden parece ser ya una realidad gracias al gobierno de Porfirio Díaz. Establecido el orden, la libertad podrá ya dar un paso más.

¿Cuál va a ser este paso? El partido agrupado en torno al general Díaz considera que ya se han logrado las condiciones para alcanzar un mayor grado de libertad. “Creemos llegado el momento de iniciar una nueva era en la vida histórica de nuestro partido; creemos que la

transformación de sus órganos directivos en órganos de gobierno está consumada ya; creemos que así como la paz y el progreso material han realizado este fin, toca a su vez a la actividad política consolidar el orden, tócale demostrar que de hoy en adelante la revuelta y la guerra civil serán un accidente, y la paz basada en el interés y la voluntad de un pueblo son lo normal; para ello es preciso ponerla en la piedra de toque de la libertad". La concesión de mayores libertades iba a demostrar si la sociedad mexicana había alcanzado o no el alto grado de orden que era menester para alcanzar mayores libertades.

El nuevo partido político propondrá una serie de libertades para las cuales consideraba que estaba ya apto el mexicano. Sin embargo, la libertad electoral aún no la consideran como la más importante ni como la que debía concederse en ese momento. El pueblo podía tener otras libertades, aún más importantes que la electoral. "La nación —dice el manifiesto— desearía que su gobierno se encontrase en aptitud de demostrar que considera la paz actual como un hecho definitivo, reorganizando económicamente algunos ramos de la administración [...] Desearía que la *libertad de comercio* nacional, por la supresión de las aduanas interiores, llegase a ser un hecho consumado y no una aspiración periódicamente renovada [...] Sólo así la paz habrá penetrado a las futuras generaciones mexicanas, cuyos recursos se han gravado para crear nuestro crédito y nuestros progresos, el modo de soportarlos y aun de *permitirle el ahorro de un capital* transmutable en mayor bienestar y vigor. En estas condiciones la paz nunca aparecería cara".

¿Qué significan estas palabras? Primero se empieza por hablar de la necesidad de establecer mayores libertades; pero luego se afirma que la menos importante de estas libertades es la *libertad electoral* o política. La libertad que proponen para que se conceda de inmediato es la libertad de comercio; más ampliamente, la *libertad económica*, que permita el ahorro y formación de un capital o capitales. Lo que se pide es la reducción de las intervenciones del Estado en el campo económico, no en el campo político. La libertad política bien puede seguir siendo sacrificada si, a cambio de ella, se obtiene lo que se podría llamar *libertad de enriquecimiento*. Libertad que, por supuesto, podrá beneficiar a quienes posean bienes susceptibles de ser aumentados. Como se ve, no se trataba de otorgar la libertad que interesaba a los viejos liberales mexicanos.

Orden político y libertad económica, tal es el ideal de la burguesía mexicana. El orden político, mantenido por el general Díaz, debería ser puesto al servicio de la libertad económica de la burguesía. Los derechos políticos tenían un carácter secundario, no podían interesar mientras no se considerase en peligro la libertad económica. Este derecho se lo reservará la burguesía para el caso de que se atentase contra la libertad de enriquecimiento. Sólo se hará uso de él si el gobierno llegaba a enfrentarse a estos intereses. Así, la libertad política, el derecho a la elección de los gobernantes, podría ser limitado en beneficio de un orden que satisficiera los intereses de la burguesía mexicana. Este orden es el que representaba el gobierno del general Díaz. De aquí se iba a deducir lo que interesaba al manifiesto: la reelección del presidente.

La burguesía mexicana consideraba que había llegado a su apogeo. Su orden era identificado con el orden nacional. Su partido con el pueblo. Logrado el orden nacional, se debería ya dar el segundo paso, el de la libertad que convenía a sus intereses. Díaz fue el hombre llamado a conceder esta libertad y cuidar de que no fuese estorbada. La república, dice el manifiesto,

“tiene conciencia de ser la causa eficiente de su progreso y su tranquilidad; pero sabe también que un hombre ha coadyuvado, en primer término, a dar forma práctica a las tendencias generales, y este ciudadano es el que la convención ha elegido [...] para ocupar nuevamente la presidencia”.

Ahora bien, continúan diciendo los autores del manifiesto, si se le reelige por cuarta vez, no es porque sus servicios sean considerados como indispensables, sino porque ya ha dado pruebas de su capacidad para gobernar de acuerdo con los intereses de la nación. No es indispensable, es útil. La burguesía cedía en esta forma sus derechos políticos y los del pueblo mexicano, porque así convenía mejor a sus intereses, en beneficio de sus derechos económicos. Había logrado hacer de Porfirio Díaz el “tirano honrado” que satisfacía sus intereses. Por esta razón lo apoyaba y lo apoyaría mientras así fuese. Ya, desde sus inicios, los teóricos de la burguesía mexicana distinguían entre lo que llamaban *dictadura personal* y *dictadura social*. La primera era del tipo de las dictaduras de que hablaba Mora, las que servían a los intereses de un determinado grupo o cuerpo social, como lo eran el clero y la milicia. La segunda, simplemente, era la dictadura establecida para proteger lo que la burguesía llamaba intereses de la sociedad, esto es, sus propios intereses, que identificaba con los de ésta.

Pero, temerosos de que algún día la dictadura del general Díaz se pudiese convertir en una dictadura personal, o de la de un grupo cercano a él, los autores del manifiesto proponen a continuación la independencia del poder judicial, independencia garantizada con su inamovilidad. También proponen la creación de partidos políticos, cuya misión sea la de controlar las actividades políticas de la cámara y una especie de vigilancia sobre el ejecutivo. Una buena medida para evitar la formación de una dictadura personal. No aceptaban otra dictadura que la instrumental, la puesta a su servicio, una dictadura de la burguesía al servicio de la burguesía. El general Díaz no era sino una pieza de ese engranaje.

Pero Díaz, hombre de poder, con mentalidad semejante a la que los educadores de la burguesía habían querido extirpar, no aceptaría ser un simple instrumento. El dictador se opuso y anuló todas las reformas propuestas que, en alguna forma, significaban un límite a su control político. No estaba dispuesto a mantener el orden que convenía a la burguesía mexicana sino a cambio de la total entrega del poder político. La burguesía tendría todas las ventajas políticas que pedía: la libertad económica, la libertad de enriquecimiento; pero no una parte del poder político. Díaz no estaba dispuesto a compartir este poder. Así, el control económico del país quedó en manos de la burguesía mexicana. José Ives Limantour, uno de los firmantes del manifiesto, se haría cargo del control económico del país como ministro de hacienda.

¿Qué iba a suceder una vez que había sido delegada toda la libertad política de un pueblo a cambio del control económico de una clase? Justo Sierra, con esa intuición genial que le había de destacar del resto de la generación a la cual perteneció, decía, presintiendo el futuro de ese armazón político de la burguesía: La nación “ha compuesto el poder de este hombre con una serie de delegaciones, de abdicaciones, si se quiere, extralegales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicite; pero sin que tampoco esquivase esta formidable responsabilidad ni un momento; y ¿eso es peligroso? Terriblemente peligroso para el porvenir, porque *imprime hábitos* contrarios al gobierno de sí mismos, sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos. Pero México tiene confianza en ese porvenir, como en su estrella el

presidente; y cree que, realizada sin temor posible de que se altere y desvanezca la condición suprema de la paz, todo vendrá luego, vendrá a su hora. *¡Que no se equivoque!...*" (Sierra 1900-1902).

Nota

[1] Véanse mis trabajos sobre el positivismo, de los cuales este capítulo es un resumen.

TERCERA PARTE

I

LA LIBERTAD CREADORA

FRACASO DEL POSITIVISMO

“¡Que no se equivoque!”. Las palabras de Justo Sierra —con respecto a los afanes de un pueblo, de México, y de todo un continente, la América Latina, para transformar la índole heredada, la herencia ibera, adoptando las de los pueblos que se presentaban como abanderados de la modernidad—, se repetirían a lo largo y lo ancho de los pueblos que formaban esta América. Los sueños de los grandes emancipadores mentales eran eso, simples sueños. Una nueva utopía, la utopía de la ciencia, había sólo sustituido a otras utopías no menos inoperantes. Los pueblos de origen latino, pese a todas las declaraciones y esfuerzos de sus guías, seguían siendo latinos. Nada había cambiado la vieja y discutida herencia ibera. Los cuerpos de intereses que en el pasado encontraron justificación en doctrinas teológicas o metafísicas, la encontraban ahora en un pseudo-cientificismo. Las viejas dictaduras teológicas eran sustituidas, como en México, por dictaduras que pomposamente se denominaban científicas. Las antiguas oligarquías buscaron su justificación teórica en el escolasticismo; las nuevas la encontrarían en Comte, Mill, Spencer y Darwin. Algo faltaba. Un algo que sería menester encontrar. El positivismo que había dado bases teóricas a nuevas oligarquías o dictaduras, se anquilosaba al igual que éstas. El positivismo, la llamada filosofía del progreso, se mostraría ante los ojos de una nueva generación, la generación con la que se inicia la historia contemporánea del pensamiento de la América Latina, como una filosofía del retroceso. El positivismo dejaba de ser la filosofía del progreso a partir de la consideración que se habían hecho sus sostenedores, la de que el progreso culminaba y determinaba con ellos, en el apogeo y mantenimiento de sus limitados intereses. El dinamismo que parecía haber animado a esta filosofía se transformaba en el natural entusiasmo que persiguen siempre intereses que no deseen verse desplazados por otros nuevos. La acusación de poner límites a la mente para frenar toda posible aspiración, que necesariamente implicaría un cambio mental y social que no se deseaba, son ahora puestos por la llamada filosofía de las ciencias positivas en nombre de la ciencia y de la materia que era su objeto. De acuerdo con esta filosofía todo lo que no pudiese ser explicado por el llamado método positivo sería rechazado por metafísico o teológico. Se negaba a la mente humana capacidad para saltar la barrera de lo que se consideraba material y positivo. El mexicano Alfonso Reyes (1889-1959) decía: “Comenzábamos a sospechar que se nos había educado —inconscientemente— en una impostura. El positivismo se había convertido en una rutina pedagógica y perdía crédito a nuestros ojos” (Reyes 1941). Y otro miembro de esta generación, el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), decía: “Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva para no equivocarse” (Henríquez Ureña 1962).

Justo Sierra, el maestro mexicano siempre alerta, haría aún más patentes sus dudas con respecto a una filosofía que la nueva generación sentía ya más como un obstáculo a vencer que como un estímulo en la anhelada marcha hacia el progreso. “Convengamos —decía— en que lo rigurosamente lógico sería esa fraternidad bajo la tienda de la ciencia en que todos caben como bajo la tienda de Isaías, lo indiscutible forma una religión de verdad que no puede tener herejes; ¡la ciencia es lo indiscutible!”. Pero, “dudemos; en primer lugar porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si ésta es la verdadera ciencia ¿cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?”. La ciencia, la verdadera ciencia, gracias a nuevas experiencias realizaba modificaciones esenciales en leyes que parecían ser permanentes. Y preguntaba: “¿Mas no basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para hacer comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz?”. El maestro mexicano sabía que ésta no era sino una especie de superestructura de intereses concretos que no querían verse alterados y defendían su permanencia a nombre de un científicismo anquilosado, estático, falso. “Sobre las ciencias —decía— se han erigido esos inmensos edificios de ideas, que, al verse intentar explicar el universo y el destino del hombre, han tomado en los sistemas metafísicos todos los aspectos, y han servido de fortaleza y reparo a todas las pasiones; porque la suerte de las ideas es y será siempre que, al convertirse en sentimientos, único medio de conmover el alma de los pueblos, se humanicen, por así decirlo, y tomen el color de todos los temperamentos, y se enciendan con el calor de todos los corazones, y floten como pendones en todas las bregas y se llamen espiritualismo, materialismo, positivismo y hoy agnosticismo, y pragmatismo mañana” (Justo Sierra 1948, t. v). El positivismo no era sino una ideología más, expresión de un temperamento humano, justificación de unos determinados intereses; bandera de pasiones, pendón en pugna con los de otros intereses, arma de guerra y no de la paz que simulaban sostener sus seguidores. Frente a él se alzarían otros pendones, otros intereses, otras filosofías y, con ellos nuevos hombres, la generación que ha creado el conjunto de pueblos que forman la América Latina de nuestros días.

Nuevas filosofías serán opuestas a la ideología positivista. Otros filósofos sustituirán a Comte, Taine, Mill, Spencer y Darwin. Schopenhauer, Nietzsche, James, Boutroux, Bergson y otros formarán la lectura de la nueva generación latinoamericana y darán armas filosóficas a sus anhelos para librarse de una ideología que constreñía sus aspiraciones de progreso. A una ideología apoyada en una filosofía de lo permanente se opondrá una ideología apoyada en una filosofía del cambio perpetuo. A la idea de una materia firme, resistente, incommovible y por ende inerte, se opondrá la idea de la vida que fluye y cambia. A la idea de un orden firme, inalterable, seguro y por ende pétreo, se opondrá la idea de una libertad siempre activa, creadora y recreadora. El orden estático se transformaba en libertad creadora. Una nueva idea del progreso sustituía a la sostenida por el positivismo, la idea de un progreso que, como la vida misma, no podía ser limitado. La idea de un progreso que tenía sus fuentes en la vida humana, en el hombre creador de toda cultura como expresión máxima del hombre y del humanismo.

EL POSITIVISMO COMO INSTRUMENTO DEL ESPÍRITU

Los principales líderes del antipositivismo en Latinoamérica serán, entre otros, el argentino Alejandro Korn (1860-1936), el peruano Alejandro Deústua (1849-1945); los mexicanos Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959); el brasileño Farias Brito (1862-1917) y el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1959). Formados en el positivismo, la filosofía por ellos combatida, asimilaron sus mejores expresiones renunciando y denunciando las que consideraron representaban una limitación al auténtico progreso. Lugar especial tendrá otro uruguayo, José Enrique Rodó (1871-1917), el que además de enfrentarse al positivismo estrecho crea la primera gran teoría y filosofía de la cultura latinoamericana y da, a su vez, un arsenal de ideas a los opositores del positivismo.

Dos pensadores que formaron esta generación, madre y abuela de las que le han seguido, crearon las bases de un nuevo idealismo que sin renunciar a las conquistas que representó el positivismo formó el espíritu de una doctrina más atenta a las realidades propias de la América Latina. Una doctrina que busca ligar la propia y concreta realidad con la universalidad de la cultura; la doctrina de pueblos que aspiran a conocerse para saber sus posibilidades y el alcance de su responsabilidad concreta dentro de un mundo más amplio, dentro de una comunidad de pueblos y naciones de la cual son ineludiblemente parte. Alas y plomo será la divisa de uno de estos pensadores. Alas para trascenderse a sí mismo y plomo para no desarraigarse. Cien años de búsqueda de una filosofía apropiada a la índole de los pueblos que forman la América Latina; cien años de ensayos y frustraciones habrían de dar a la postre las bases para el encuentro o logro de la filosofía anhelada. El positivismo fue una de sus más firmes bases. Ya no sería posible volver atrás; no más a idealismos ajenos a la propia realidad; no más a planteos metafísicos que culminaran en simples utopías como había sucedido con el liberalismo de los grandes románticos latinoamericanos, ni con el mismo positivismo cuyo fracaso se hacía patente a la nueva generación.

José Enrique Rodó destaca este hecho al escribir: Somos idealistas. “Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848. Se interpone entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres”. Al positivismo se debería la conciencia de la propia realidad, su arraigo en ella, la conciencia de lo que se es para poder llegar a ser otra cosa. El positivismo nos ha dado, seguía diciendo Rodó, “el potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas [...]”. Pero, y esto será igualmente importante, no sería el positivismo ni la realidad por él hecha patente, la única y posible filosofía, la única y posible realidad. “El positivismo —dice Rodó—, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona”. No se regresaba al idealismo de los abuelos, pero tampoco se podía quedar la nueva generación en el positivismo sostenido por sus padres. ¿Neoidealismo? ¿Neopositivismo? Ambas cosas. Un nuevo idealismo; pero al mismo tiempo un nuevo positivismo como conjunción de una noble y gran experiencia latinoamericana. A su idealismo, conformado por el positivismo, llama Rodó neoidealismo. “Somos los neoidealistas, o procuramos ser, como el nauta que yendo, desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda” (Rodó 1944).

Carlos Vaz Ferreira se enfrenta también, no al positivismo propiamente dicho, sino al “mal positivismo”. Al igual que Rodó reconoce el ineludible aporte positivo de esta doctrina al desarrollo de la mentalidad latinoamericana, pero rechazando, también, las desviaciones que lejos de ayudar a este desarrollo se transformaron en uno de sus obstáculos. Crítico del “mal positivismo”, Vaz Ferreira no quiso dejar de ser positivista. He aquí la forma como discrimina el mal del buen positivismo; el positivismo que se presenta a la nueva generación como un obstáculo a vencer, del positivismo que le permite ahora marchar por caminos más amplios y seguros del saber y de la conquista del auténtico progreso. “Existe una tendencia —dice—, que sería el positivismo en mal sentido. Porque este término positivismo tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo: si por positivismo se entiende no tomar por cierto sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o por posible, lo probable o posible; si por positivismo se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos” (Vaz Ferreira en Ardao 1956). Positivismo bueno y por ende aceptable será, así, aquel que no niegue las posibilidades del espíritu humano o trascender su propia realidad si está, por esto, desligado de ella. En Vaz Ferreira, como en todos los miembros latinoamericanos de esta generación, se planteará la necesidad de conjugar lo real con lo ideal, la materia con el espíritu, las alas y el plomo de que hablara Kant.

El mexicano Antonio Caso reconoce, igualmente, la influencia bienhechora del positivismo, aunque considerándola, también, como insuficiente, trunca, si no se le complementaba con otras formas del conocimiento. “Educados en el positivismo —dice—, honraremos la memoria del educador. Será siempre un bien para nosotros haber sustituido la escolástica con la doctrina comtista y el verbalismo de una instrucción gramatical y formal, con el conocimiento y el cultivo de las ciencias; pero había algo en la vieja educación de los seminarios católicos que Barreda habría podido respetar y modificar, en el buen sentido, y que, sin embargo, no respetó: el ejercicio de las humanidades, de la cultura clásica, de aquellos elementos literarios de la antigüedad que, transmitidos de generación en generación, han venido engendrando los frutos más exquisitos del pensamiento y los galardones más altos del espíritu. ‘Lo valiente no quita lo cortés’, reza el proloquio castellano, y en verdad que, la valentía del pensamiento científico, no vedaba el conocimiento exacto de la lengua vernácula ni la cortesía de las lenguas clásicas, estudiadas no en miserables cursillos de raíces latinas, sino en sendos cursos académicos de una facultad o escuela de letras y filosofía. En este sentido —agrega Caso—, la obra entera de Gabino Barreda se trunca y frustránea. No basta formar la inteligencia, hay que formar la voluntad” (Caso 1926).

El positivismo considerado una doctrina a seguir por la generación anterior, se transforma en la nueva generación en un puro y simple método, en un instrumento para conocer la realidad. De meta ideológica pasa a instrumento. El positivismo permite captar mejor la realidad

eludiendo el utopismo idealista que la olvidaba; pero la captación de esta realidad no podría ser la meta de todo conocimiento o acción, sino el punto de partida para una tarea más amplia. El positivismo servirá para impedir caídas en un falso mundo de fantasmagorías. A formarse en la realidad, conocerla dentro de su máxima posibilidad para poder elevarse a un campo más amplio y seguro. Ascender, como pretendía el idealismo, a lo universal, pero partiendo de lo concreto. “La adquisición de la ciencia —dice Justo Sierra— contribuye en primer término a la realización de esa obra; y se trata de la ciencia en la más humana acepción de la palabra, sin duda, pero así como los grupos nacionales, mientras más lo son, contribuyen de un modo más sólido al adelantamiento humano, así las ciencias que en las universidades se elaboran, sin poder dejar de ser mundiales, tienen que ser nacionales. Los que dicen que para la ciencia no hay patria, no saben lo que dicen; el único modo práctico de enriquecer la ciencia nacional en general es particularizarla, estudiar el cielo de un país, su atmósfera, su suelo con su flora, su fauna y su subsuelo; eso es ascender y abarcar toda la escala de la ciencia humana, apoyándola en la porción de la tierra que se llama patria” (Sierra 1948, t. VIII). El positivismo y la ciencia como su máxima expresión; pero como instrumento. El positivismo había mostrado sus posibilidades, y había que atenerse a ellas; pero ir, también, más allá de las mismas, a la conquista de nuevos horizontes. Así lo ve también el maestro argentino Alejandro Korn, cuando escribe: “No podemos continuar con el positivismo, agotado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo. Es preciso pues incorporarlo como un elemento subordinado a una concepción superior que permita afirmar a la vez el determinismo del proceso cósmico como lo estatuye la ciencia y la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca: es propio del hombre poner en la vida un valor más alto que el económico” (Korn 1949).

METAFÍSICA DE LA LIBERTAD

El hombre, y su máxima expresión y lo que le da sentido, la libertad, van a ser el eje de la nueva filosofía que se inicia como una reacción contra las limitaciones del positivismo, aunque aceptándolo como base, punto de partida, de esa nueva filosofía por lo que de realista ha de tener una filosofía de lo humano. El mundo descubierto, puesto de manifiesto por la filosofía positiva, estaba allí, era innegable; pero no era el todo. “Los materialistas —dice Antonio Caso— no ven lo característico de la vida, por lo mismo que no es material”. Por ello “un ser viviente es un enigma indescifrable para quien no recurre a la noción de causa final. Aplacemos el juicio sobre la finalidad trascendente del vivir; pero reconozcamos que, sin una finalidad intrínseca, sin un paraconsustancial, la vida escapa al conocimiento y sólo queda un complejo material [...]”. Este *para* se encuentra ligado a la posibilidad aún más amplia en la vida humana que es la elección, el campo de la ética de que hablaba Korn. Caso distingue ya en el organismo vivo lo que le diferencia de la materia inanimada. “Una máquina —dice— repite constantemente la misma acción para la que fue pensada; pero el organismo no es una máquina que repite, sino un ser que dispone y aprovecha la experiencia, en nuevas y variadas combinaciones”. Pero el hombre posee, aún más, ese elemento que le caracteriza, la libertad, que le permite elegir y crear. En la filosofía de Caso hay una transformación de formas de la existencia que culminan en la que caracteriza a lo humano. Es el paso de la existencia como

economía, que se expresa en la ciencia, a la existencia como desinterés que se expresa en la estética, para culminar en la existencia como caridad, máxima expresión de la vida moral, la propiamente humana. “La economía de la existencia —dice el maestro mexicano— rige con absoluto imperio el mundo de la vida y sus manifestaciones: nutrirse, crecer, reproducirse, luchar, jugar y morir. Máximo de provecho con mínimo de esfuerzo”. Pero hay más, algo que trasciende a esta economía y se expresa en el juego inútil de los animales, la utilización del sobrante vital que “se emplea en el remedo de la lucha que ejercita al jugador y lo adiestra”. Pero esta demasía vital empleada en el juego, en una forma no egoísta, al servicio de la vida biológica, muestra que también “puede servir de condición vital, indispensable a otros fines diversos de la vida puramente biológica. Si el hombre no poseyera el excedente vital, si no produjese energía en cantidad muy superior a la que necesita para realizarse como mamífero *sui generis*, faltaría la condición orgánica de los órdenes intelectual, estético y moral. Los animales superiores se gastan en ser animales; pero el excedente humano hace del hombre un instrumento posible de la cultura, el heroísmo y la santidad”. La ciencia, y aquí está ya el paso del positivismo a la nueva filosofía, da al hombre instrumentos para utilizar a la naturaleza, para economizar esfuerzos; pero la moral, expresión de la libertad humana, permite al hombre trascenderse a sí mismo como simple animal biológico y crear el mundo de la cultura, un mundo basado en el desinterés y la caridad, esto es, la capacidad para darse: “La caridad consiste en salirse de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento” (Caso 1943).

Otro mexicano, José Vasconcelos, opondrá, también, al mundo y filosofía de lo material e interesado, el mundo de la libertad y el desinterés creadores. A la filosofía materialista del positivismo, opondrá la filosofía de la vida. “Nada definitivo podemos esperar de la materia —dice Vasconcelos—. Ella es, al contrario, el tipo de lo perecedero. Los que soñaron la perpetua renovación de los mundos en el universo y los que creyeron en el retorno eterno de los fenómenos se han equivocado, porque nada vuelve a su primitivo estado, sino que, en cada momento, lo más importante de la energía se pierde en el silencio, en la quietud inerte”. Frente a la materia, “un movimiento de descenso, de caída”, está la vida. “La vida es una reacción, un movimiento contrariante del descenso; un impulso que tiende a desprenderse del dominio de las leyes materiales”. Este impulso es lo que llama Vasconcelos “impulso vital”. “El impulso vital, que es contrariante de la ley de la degradación de la energía, no puede ser material: es por definición misma inmaterial. La vida es entonces una corriente en crecimiento perpetuo, una creación que se persigue sin fin. La materia, como algo que se degrada, tiende a desaparecer; mientras la vida, el impulso vital que la conduce, se acrecienta, crea y recrea”. De aquí Vasconcelos deducirá, también, una ética opuesta a la sostenida por el positivismo. La nueva psicología, basada en las teorías de Bergson, dice el filósofo mexicano, “afirma sin vacilaciones la libertad como fundamento del espíritu”. Y esta libertad no puede ser la libertad de la materia sostenida por el positivismo, de acuerdo con la cual algo era libre en la medida en que seguía libremente, sin obstáculos, las leyes que le eran propias. Se decía que un cuerpo caía libremente, en cuanto este cuerpo no encontraba obstáculos en su caída, cumpliendo con la ley de la caída de los cuerpos. La libertad del espíritu no puede ser esta libertad de la materia. No está sometida a estas leyes, es, precisamente, libre de ellas. Cuanto más se aleja de las leyes degradantes de la materia, es por eso más libre. “La libertad que ha venido apartándose gradualmente del dominio de las leyes fenomenales, tenderá a llevarnos cada vez más lejos, al orden antitético, a la ausencia de finalidad, se hará *desinteresado*. Libertad quiere decir capacidad de

crear libremente, esto es, desinteresadamente, sin finalidad, por una exuberancia de fuerza creadora. ¡Camina erguido, hombre del ideal! Lleva tu corazón como lago que derrame todos sus bordes agua pura; ahoga tu violento egoísmo en desinterés más poderoso. El positivismo de Comte y de Spencer —agrega Vasconcelos— nunca pudo contener nuestras aspiraciones; hoy por estar en desacuerdo con los datos de la ciencia misma, se halla sin vitalidad y sin razón, parece que nos libertamos de un peso de conciencia y que la vida se ha ampliado. ¡El mundo que una filosofía intencionada pero estrecha, quiso cerrar, está abierto, pensadores!” (Vasconcelos 1962).

El argentino Alejandro Korn, en el otro extremo de la América Latina, sostendrá ideas semejantes al distinguir entre lo que llama mundo objetivo y mundo subjetivo. “El mundo objetivo —dice— obedece a normas necesarias, a leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. El primero desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquél obedece a causas perdidas en el pasado, éste a finalidades proyectadas en el futuro. Frente al mecanismo se yergue el yo autónomo”. Pero esta libertad es sólo de querer, no de hacer; para hacer lo que se quiere tendrá que contarse con las leyes que rigen el mundo objetivo. Pero contarse con ellas para poner este mundo al servicio del mundo subjetivo, del mundo del espíritu. “Ésta es la condición del esfuerzo subjetivo y la libertad no pretende aniquilarla; pretende únicamente, sustraerse a la coerción para alcanzar sus propios fines”. El dominio sobre el orden objetivo constituye la libertad económica. Pero no basta, también el sujeto se siente cohibido por sus propias condiciones. Y de ellas trata de emanciparse dándose normas que libremente ha de respetar. “Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina, fijada por ella misma, nos da la libertad ética”. Libertad económica y libertad ética forman un complemento dentro del cual se constituye la libertad propiamente humana. “Se compenetran y se presuponen, no pueden existir la una sin la otra, porque ambas son bases del desarrollo de la personalidad. No es la lucha por la existencia el principio inmanente, sino la lucha por la libertad; a cada paso, por ésta se sacrifica aquélla”. De esta lucha, de la lucha del espíritu por orientar el mundo objetivo por los caminos propios del subjetivo y de sus leyes surge la cultura. A esta libertad que orienta al mundo objetivo y señala los fines del hombre, llama Korn *libertad creadora*. Al principio que mueve estos hechos, dice, “llamémosle la libertad creadora” (Korn 1940).

El uruguayo Carlos Vaz Ferreira no va a la zaga en esta concepción de una filosofía que frente a la rigidez del positivismo sostenga una filosofía que tenga como eje la libertad. La libertad creadora, que fermenta, que puede dar lugar a lo inesperado como expresión de todas las posibilidades de una razón viva, de una lógica viva y, por ende, del hombre. Una lógica que oriente y al mismo tiempo amplíe horizontes. Que no limite las posibilidades del conocimiento humano, pero que al mismo tiempo dé bases firmes a este conocimiento. Ni el positivismo que limita, ni la metafísica que saca al hombre de la realidad. “Abrir los espíritus; ensancharlos — dice—; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbraados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a *graduar la creencia*, y a distinguir lo que se sabe, y comprende bien, de lo que se sabe y comprende menos bien y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es

tan importante como enseñar a saber). Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles" (Vaz Ferreira en Ardao 1956).

El peruano Alejandro Deústua entra en la misma forma de la filosofía partiendo de una estética que tiene como base esa libertad creadora que seduce a los pensadores de esta América que se evaden del positivismo. Como sus pares, Deústua busca la conciliación de la libertad con el orden; de la libertad que crea, con el orden que hace posibles las relaciones. Una libertad que cuenta con su realidad y la hace su materia de creación. Y es claro que es en el campo estético en donde la libertad logra sus máximas creaciones; pero esta misma libertad actúa también como creadora en el campo moral dando a los hombres y sociedades normas propias. Por ello para Deústua el valor de la belleza es el resultado de "una conciliación de la libertad y de la naturaleza, mediante un orden ideal creado por la imaginación" (Deústua 1932). De esa triple relación, libertad, naturaleza, imaginación, deduce Deústua la filosofía o metafísica que ha de ser sostenida en el futuro. Una metafísica estética que sirva al hombre, ya que descansa en su esencia, la libertad. Una libertad dentro del orden, pero superándolo y supeditándolo a sus creaciones. He aquí sus propias palabras. "Superada la oposición aristotélica entre lo teórico y lo práctico, fundada exclusivamente en una doble finalidad de la razón, por otra más radical y comprensiva entre el orden y la libertad, entre la ciencia y el arte, que son sus expresiones respectivas, entre una orientación fragmentaria y artificial del espíritu y su dinamismo completo y absoluto, la filosofía ha de ser estética, psicológica y metafísica estética, *filosofía de la libertad desinteresada*, trascendente y universal, de donde se derivan las normas de la práctica, de lo útil, de lo que constituye la particularidad en la vida del hombre, en sus relaciones con las cosas y con los otros hombres" (Deústua 1922).

El brasileño Raimundo Farías Brito parte, como sus colegas en Latinoamérica, de la distinción entre realidad y libertad, como expresión de lo humano. De una realidad que no puede eludir el hombre, pero sobre la cual puede imperar sometiéndola a sus propios fines. Ciencia y filosofía, la ciencia en que se apoyó el positivismo y permitió la conciencia del hombre sobre su realidad, y la filosofía que permite verla en función con fines que la trascienden, esto es, la humanizan. "La ciencia —dice el filósofo brasileño— es el conocimiento ya hecho, el conocimiento organizado y verificado; la filosofía es el conocimiento en vía de formación". Pero hay más, la filosofía no es ni siquiera una ciencia, ni una de las expresiones del conocimiento, es, ni más ni menos, que "el principio mismo generador del conocimiento", lo que lo hace posible, la fuente de donde brota la ciencia misma. "Es la inteligencia en acción, explorando la naturaleza y produciendo la ciencia; en una palabra, es el propio espíritu humano en su actividad permanente, indefinida. La filosofía es la nebulosa de que se forma el mundo del pensamiento" (Farías Brito 1895).

La tónica se repite, así, a lo largo de todo el continente iberoamericano, en la filosofía de sus pensadores. Allí está, también, el chileno Enrique Molina (1871) diciendo: "Fatigada el alma de buscar inútilmente por los espacios cósmicos en busca de valores definitivos, vuelve la lupa aumentadora de la observación y de la atención, a lo cordialmente humano" (Molina 1937). ¡Volvamos al hombre!, parecen gritar todos y cada uno de los pensadores que dan origen a la filosofía de nuestros días. El hombre, pero el hombre de carne y hueso, el hombre inserto en sus circunstancias, en este caso concreto, en las circunstancias propias de esta América. Pero

no para quedarse en ellas, no para afincarse definitivamente, sino para saltar a lo que de universal tiene el mismo humanismo, la humanidad de la que se es parte. La ciencia, el conocimiento positivo, real, de la propia realidad, de las circunstancias que le han tocado en suerte, pero para trascenderlas, buscando circunstancias más amplias. El propio Molina escribe: “En medio del amargo conocimiento de nuestros defectos y deficiencias vibra la esperanza de que en este continente se desarrollará una nueva cultura de forma superior. Tenemos aún mucho que aprender de la técnica y la ciencia europea y norteamericana. Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de la vida espiritual” (Molina 1937).

LATINIDAD FRENTE A SAJONISMO

El humanismo filosófico latinoamericano, la conciencia de la propia realidad para trascenderla, originará, también, la revalorización de esta realidad y, con ella, la crítica al fetichismo que había justificado la adopción del positivismo. La crítica a la creencia que había hecho del sajonismo el modelo a realizar por Latinoamérica, previa destrucción de la herencia hispana, ibérica o latina. La adopción del positivismo en la educación de los pueblos latinoamericanos para cambiar la índole heredada en la Colonia, para hacerlos asimilar lo que se consideraba virtudes del espíritu sajón y que han sido analizadas en este libro, había resultado un fiasco. Nada había cambiado de la índole de estos pueblos y los cambios que se habían presentado se debían al desarrollo natural de la historia, de la propia historia de esos pueblos, y no a la adopción de unos determinados sistemas pedagógicos y filosóficos. Estos sistemas, lejos de haber creado las soñadas democracias liberales propias de los pueblos sajones, habían creado nuevas dictaduras u oligarquías no menos egoístas que las llamadas teocráticas. Los mismos liberales, para hacer realidad sus sueños, habían tenido que implantar dictaduras para la libertad, formas de orden de las que algún día surgirían los soñados sistemas democráticos. La ciencia positiva no había hecho otra cosa que justificar nuevas formas de orden al servicio de otros intereses y de otros cuerpos.

Había que transformar la realidad, mejorarla, pero partiendo de ella, conociéndola, buscando en ella el punto de apoyo que permitiese moverla. Una realidad que contenía, como toda realidad, valores que no tenían por qué ser inferiores a los de otros pueblos. Valores distintos, pero no inferiores. Valores, quizás, en muchos puntos, complementarios de los de esos pueblos que habían servido de modelo a los latinoamericanos. Y eran estos valores los que había que potenciar, sin que esta potenciación implicase la renuncia a lo mejor de otras culturas. Había que asimilar, por supuesto, lo mejor de esas culturas, pero asimilar, no imitar, no copiar más. Asimilar para potenciar, para completar lo propio. Y, una vez potenciados, entrar en la historia universal, la de todos los pueblos, con dones propios, con las aportaciones que esa misma historia habría hecho posible entre los pueblos de esta América de origen latino. Vuelven a resonar las formas de pensar de los grandes románticos del pensamiento latinoamericano, las de los Bello, Bilbao, Lastarria, Alberdi y toda esa pléyade que hemos analizado páginas atrás. Un pensamiento traicionado por los fanáticos del positivismo que soñaron con lo imposible tomando al pie de la letra lo que era sólo una imagen combativa. No

se trataba, tanto, de destruir el pasado, arrasar una herencia, sino de hacer de la misma materia plástica capaz de asimilar, sin desnaturalizarse, las experiencias, las aportaciones de otros pueblos en una tarea común a todos los pueblos del mundo.

Surge así el pensamiento de José Enrique Rodó, que revaloriza el espíritu y cultura de la América Latina y lo hace encarnar en su gran símbolo, Ariel. Ariel el espíritu, contra Calibán la materia. El espíritu de su pueblo, de un conjunto de pueblos, que había hecho una historia en lucha permanente contra intereses y diversas expresiones del egoísmo de individuos y pueblos. Rodó se refiere al afán de sajonización que en el fondo movió a quienes se encargaron de difundir el positivismo en Latinoamérica como panacea ideal para incorporar a los pueblos de la América Latina en el carro del progreso conducido por los Estados Unidos en especial. Cuando se habla de americanismo, dice, viene a la mente “la imagen de esa democracia formidable y fecunda que allá en el norte ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder, como una deslumbradora prueba que abona en favor de la eficacia de sus instituciones y de la dirección de sus ideas. Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser la encarnación del verbo utilitario”. La América Latina ha sufrido el impacto de ese evangelio utilitario y trata de adoptarlo. “La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral”. Y se pasa a la imitación. Porque se “imita a aquél en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree”. De allí la visión de “América deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y relegada luego a imagen y semejanza del arquetipo del norte. Tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno”. A esta tarea se entrega Rodó. Tarea que no implica, como él mismo lo dice, una absoluta negación de los valores que se quieren imitar, sino simplemente de todo aquello que niegue a la propia América que así busca desnaturalizarse. Sin dejar de ser latina puede asimilar lo mejor del espíritu anglosajón. De esto se trata y no de otra cosa. Comprendo, dice Rodó, que se aspire a rectificar errores, a buscar la forma de concordar con las nuevas exigencias de la civilización en marcha. “Pero no veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio *personal*— para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifican la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación”.

No todo es perfecto en ese mundo que tratan de imitar los latinoamericanos; ni imperfecto el mundo que tratan de abandonar los mismos. Hay perfección e imperfección en unos y otros. Y no se trata de cambiar un mundo más o menos perfecto e imperfecto, por otro igualmente perfecto e imperfecto, sino de mejorar el propio sin renunciar a lo mejor del mismo. No es el utilitarismo, sin más meta que el utilitarismo mismo, el que ha de sustituir al sentido del ocio que bien dirigido hace posibles las mejores expresiones del arte y de la cultura. Hablando del modelo norteamericano, dice Rodó: “Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo”. La filosofía contra el egoísmo materialista y a favor del desinterés y la caridad, expresión de la libertad creadora que hemos analizado, es aquí utilizada frente al modelo deslatinizador de la América de los sostenedores de la nueva filosofía. No se niega, insisto, la bondad del espíritu utilitario que ha hecho posible la grandeza del pueblo que se quiere imponer como modelo, no, todo lo contrario, ese mismo

espíritu, puesto al servicio de los fines propios de la América Latina, hará posibles las metas propias de estos pueblos. "Calibán puede servir a Ariel, si Ariel sabe orientar a Calibán. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu. La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de cíclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección".

¿Cuáles son las metas propias de esta América, la América Latina? ¿La América creada en otro espíritu que no es el que trata de adoptar? He aquí lo que dice Rodó por boca del maestro Próspero al terminar el análisis de la cultura con la que se busca transformar a Ariel. "El principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, debe ser mantener la *integridad* de vuestra condición humana. Debe velar en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la *unidad* fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplo *no mutilado* de la humanidad en que ninguna noble facultad del espíritu quede olvidada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa" (Rodó 1941).

Al otro extremo de la América Latina, en México, José Vasconcelos se lanza también contra el falso modelo y la deslatinización que se ha intentado en estos países, al mismo tiempo que muestra las grandes posibilidades de una América, destinada por la misma herencia recibida, a grandes realizaciones dentro de la cultura. Tal es el espíritu que anima a Vasconcelos a escribir *La raza cósmica*, el mismo que llevó a Rodó a escribir su *Ariel*. El mexicano ha recibido el impacto del Ariel, él, al igual que los jóvenes que formaron la generación del Ateneo, recibe el mensaje de latinización y lo continúa. Pedro Henríquez Ureña, al comentar la obra del maestro uruguayo en 1910, había dicho: "La grande originalidad de Rodó está en haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida. Puesto que vivimos transformándonos, y no podemos impedirlo, es un deber vigilar nuestra propia transformación constante, dirigirla y orientarla" (Henríquez Ureña 1962). Esto es, había dado un sentido moral a la nueva filosofía que había surgido en la forma de antipositivismo como una reacción frente a las limitaciones que había puesto la filosofía combatida al conocimiento humano. Vasconcelos mantiene esta línea y la extiende al campo de la ética para elaborar una nueva filosofía en la que se expresen posibilidades humanas no reconocidas por el positivismo. Al igual que Rodó, destaca las posibilidades humanas de los pueblos latinos mostrando las limitaciones del sajónismo que sirviera de modelo y ejemplo a los seguidores de la filosofía positiva.

De acuerdo con Vasconcelos se continúa en esta América una lucha iniciada en el viejo continente en los inicios de la Edad Moderna. "Crisis de una lucha secular que se inicia con el desastre de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. Sólo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al continente nuevo", dice el maestro mexicano. Y agrega: "Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concertando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente. Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas

etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario". A continuación Vasconcelos se refiere a los esfuerzos hechos por los grandes próceres de la llamada emancipación mental de Latinoamérica para anular la que consideraban nefasta influencia ibérica y adoptar la de los pueblos sajones. Una herencia con muchas fallas, muchos defectos; pero también con grandes cualidades. "Reconozcamos —dice Vasconcelos— que fue una desgracia no haber procedido con la cohesión que demostraron los del norte; la raza prodigiosa, a la que solemos llenar de improperios, sólo porque nos ha ganado cada partida de la lucha secular. Ella triunfa porque aún sus capacidades prácticas con la visión clara de un gran destino". Han sido los más fuertes, han sido los más capaces en muchos aspectos, pero la partida aún no está decidida a favor de los sajones ni se hace necesaria la sajonización de Latinoamérica. Los pueblos latinoamericanos tienen también sus cualidades y es sobre ellas que ha de descansar el futuro de sus pueblos si han de sobrevivir en la pugna que se ha abierto para someterlos definitivamente. "¡Cómo deben reír de nuestros desplantes y vanidades latinas estos fuertes constructores de imperios! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la historia".

La capacidad latina para asimilar razas y culturas, para hacer suya la auténtica universalidad, permitirá a sus pueblos tomar un puesto de una alta alcurnia en la historia. Un puesto que difícilmente podrían alcanzar los pueblos sajones que han puesto el acento en la discriminación racial, cultural y social. "La colonización española —dice Vasconcelos— creó el mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose sólo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia". Ya no es sólo pugna contra la limitación mental del positivismo, sino contra la limitación moral del sajonismo que se lucha. En la raza latina, que es, precisamente, todo lo contrario de lo que con la palabra raza se quiere implicar, se encuentran las cualidades que van contra toda posible limitación. Raza tiene aquí el sentido de una cualidad contraria a todo racismo; la cualidad de la asimilación, de la asunción de toda raza o cultura. Tiene más un sentido cultural que racial. En el lema universitario de México, creado por el mismo Vasconcelos, "Por mi raza hablará el espíritu", se da a la palabra raza este sentido cultural, y por ende amplio, contrario al racismo, a la idea de una raza como elemento discriminatorio. En la historia de las dos Américas se ha ido expresando esta diversa concepción de lo racial. En esta historia, dice Vasconcelos, han quedado "bien definidos los sistemas que, perdurando hasta la fecha, colocan en campos sociológicos opuestos a las dos civilizaciones: la que quiere el predominio exclusivo del blanco, y la que está formando una raza nueva, raza de síntesis que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación". De la libertad creadora que amplía el conocimiento del hombre se pasa a la evolución creadora de un pueblo, de una raza que asimila y hace suyos los valores de otras razas y pueblos en una tarea infinita; tan infinita como las posibilidades del hombre, de la humanidad toda, sin excepción, sin limitación, sin discriminación alguna. Latinoamérica, heredera de esa raza universalista, amplia, está por lo mismo destinada a crear lo que Vasconcelos ha llamado *la raza cósmica*. "En la América española —dice— ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza

de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis, raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal" (Vasconcelos 1948).

II

DE LO CONCRETO A LO UNIVERSAL

ALAS Y PLOMO

El positivismo, pese a todos sus errores y limitaciones, había sentado las bases para una filosofía que, partiendo de la realidad concreta, se elevase a la más auténtica de las universalidades. El latinoamericano volverá los ojos sobre sus circunstancias para buscar dentro de ellas sus propias posibilidades y la relación de las mismas con el respeto de los pueblos del mundo. Elevarse, pero contando con la realidad, parece ser el lema de la nueva filosofía. Una realidad que empieza a ser analizada para buscar dentro de ella lo que tiene de común con otras expresiones de la realidad. Esta preocupación se inicia ya en el grupo que hemos analizado, en el de los que se han llamado grandes patriarcas de la nueva filosofía.

Y lo primero que se hace consciente es una nueva dimensión de la anhelada universalidad. La idea de universalidad que ya se expresa en el destino que presentan a la raza latinoamericana los Rodó y los Vasconcelos. Universalidad como ampliación de lo humano, del hombre en su sentido más extenso. Ya no se alcanzará la universalidad por el camino de la imitación. La universalidad no es una dimensión exclusiva de una cultura, nación o grupo humano. La idea de ese exclusivismo es combatida y mostrada como algo opuesto a lo universal, como una señal de limitación. Limitados son los pueblos y hombres que creen ser la encarnación de lo universal. Así se expresa Alfonso Reyes al referirse a Europa. A Europa, la cuna de una gran cultura que por ser lo que es ha terminado por olvidarse del resto de que es parte. "Pueblos magistrales —dice Reyes— que, por bastarse a sí propios, han vivido amurallados como la antigua China, y mil veces nos han dado ejemplo de la dificultad con que salen de sus murallas". Pueblos que no saben sino de sí mismos e ignoran al resto del mundo. Pueblos que a sí propios se han erigido en la piedra de toque de toda posible cultura, reconociendo o negando esta cualidad a otros pueblos de acuerdo con su estrecho criterio. Pueblos que han hecho de sus limitaciones fundamentos de universalidad; de sus ignorancias expresiones de lo absoluto. Frente a esta limitación Alfonso Reyes afirma el derecho de otros pueblos y hombres a formar parte de esa universalidad que Europa reclama para sí en forma exclusiva. "Somos una parte integrante y necesaria del hombre por el hombre —dice Reyes—. Quien nos desconoce es un hombre a medias" (Reyes 1942). La misma idea sostenida por Vasconcelos al predecir la aparición de una raza cósmica entre hombres que son lo opuesto al espíritu exclusivista y limitado del hombre que ha hecho la llamada cultura occidental. Preguntad, decía, a cualquier niño de la América Latina cuáles son los hombres más grandes de la historia y sin titubear os dirá que son "Sócrates, Platón, Dante..."; pero hacedlo a un norteamericano o a un europeo, sólo os dará los nombres más destacados de sus respectivos pueblos o culturas en sentido más concreto. "Y es que en filosofía esos pueblos están llenos de prejuicios de raza y no prescinden de englobar a personalidades nacionales no tienen la libertad espiritual de nuestra raza, que no arrastra prejuicio" (Vasconcelos 1930).

Lo universal trasciende, así, lo concreto; pero se apoya en él. Ahora bien, hacer de lo concreto lo universal es tan erróneo como pensar que a lo universal se llega anulando lo concreto, desconociéndolo, ignorándolo. El error había surgido en ambos extremos. En Europa, la maestra, y en América, la discípula. La primera, a fuerza de admirarse había hecho de sus expresiones, por concretas que éstas fuesen y a veces limitadas, la expresión de lo universal por excelencia; la América, en especial la América Latina, se había venido negando a sí misma para alcanzar la supuesta universalidad que enarbolaba la cultura europea. La solución se encontraba en el término medio, en la conciliación de lo propio, lo concreto, con lo universal, con la aspiración. “Los ideales, como todas las cosas —dice Antonio Caso—, pueden ser buenos o malos. Tan deplorable es quien limita su horizonte y lo cierra a cuatro palmos de su nariz, como quien, por ensancharlo sin medida, alcanza a disolver, en incolora vaguedad, la imperiosa urgencia de las cosas más próximas”. No hay que hacer de lo concreto lo universal; pero hay que ir a lo universal partiendo de lo concreto. Latinoamérica había olvidado esta necesidad y había tratado de despojarse de lo que era ella misma. Es más, a Latinoamérica, como el ideal sostenido por Rodó y Vasconcelos del centro de una raza cósmica, de una raza latinoamericana capaz de ofrecer la más extraordinaria de las aportaciones a la universalidad, habría que ir pero partiendo de algo más concreto como la patria. La patria concreta de cada uno de los pueblos que han de formar esa raza capaz, a su vez, de crear una raza universal, sin prejuicios. “Nos parece muy plausible —dice Caso— el entusiasmo que se advierte por todas partes, en América y en España, hacia la consecución del ideal de la raza hispanoamericana. Nada más natural; nada más noble; pero debemos no olvidar los mexicanos que la patria es primero que la raza, como la raza es primero que la humanidad”. De lo concreto a lo menos concreto y de allí a lo universal. Y es que en lo concreto es donde puede captarse, encontrarse, la perseguida universalidad. Es dentro de sí mismo que el hombre puede encontrar a los otros hombres, a la humanidad en su sentido universal. El hombre que en primer término ama a su patria aprende por este camino a amar a todo lo que se le parezca, y a comprender a todo lo que se le asemeje. “Al sentir la solidaridad de la raza —sigue diciendo el maestro mexicano—, la unidad de la cultura, las costumbres y la lengua, México se prolonga para los mexicanos, en donde quiera que la tradición y las costumbres reproducen la misma realidad social o equivalente” (Caso 1924). De aquí que, desde un punto de vista concreto, los mexicanos pueden, por principio, sentirse solidarios con pueblos tan lejanos geográficamente, como el Paraguay, Bolivia, Perú, Colombia hasta abarcar toda la América hispánica, ibérica y la América en general a partir, de esta solidaridad, a otros pueblos no sólo lejanos geográficamente, sino al parecer culturalmente, hasta abarcar a toda la humanidad.

De aquí que el ideal propio, no sólo de México, sino de cualquier pueblo que aspire al logro de la más real y legítima universalidad, pueda encerrarse en la divisa expuesta por Caso, “Alas y plomo”. “Ni Sancho ni Quijote —dice—. Ni grillete que impida andar, ni explosivo que desbarate; sino ánimo firme y constante de lograr algo mejor, sabiendo, a pesar de ello, que la victoria verdadera se alcanza si se pone plomo en las alas”. Y este plomo deberá serlo la realidad concreta de cada pueblo. Ningún ideal debe ser ajeno a nuestros pueblos, pero todos deben descansar en cada pueblo concreto. Aspirar a todo, pero asimilándolo a lo que se es en concreto. Lo peor es la imitación con olvido de sí mismo. “Imitar —dice Caso—, si no se puede otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, *adaptar*; esto es, dirigir la realidad social [...] en elemento primero y primordial de toda palingenesia”. Y haciendo un llamado concreto a los mexicanos, dice el maestro: “Idealistas que os empeñáis en la salvación de las repúblicas,

volved los ojos al suelo de México, a nuestras costumbres y nuestras tradiciones, a nuestras esperanzas y nuestros anhelos, a lo que somos en verdad" (Caso 1943).

El argentino Alejandro Korn, otro de los grandes fundadores de la filosofía latinoamericana de nuestro tiempo, sostendrá tesis que muestran gran semejanza con las expuestas. Una filosofía que tiende a lo universal; pero evitando el falso camino de la imitación. Una idea que encuentra su mejor antecedente en el pensamiento romántico que hemos analizado páginas antes. Korn así lo ve. En el romanticismo representado por los Alberdi, Sarmiento, Lastarria y otros, está la clave para una filosofía que ha de ser, al mismo tiempo, realista y universal. Latinoamérica deberá volver los ojos, en cada uno de sus pueblos, sobre sí misma, y buscar en ella no sólo la solución de sus problemas, sino el elemento que le permita incorporarse, sin complejo de inferioridad alguno, a una tarea universal. "El esperar la solución de los problemas que nos interesan personalmente —dice—, creyendo que otros los van a resolver, en lugar de reconcentrarnos y resolverlos con nuestras propias fuerzas, es una actitud que no nos honra. ¿Por qué hemos de vivir eternamente sometidos al pensamiento extraño? En lugar de tomar en cuenta los antecedentes de nuestro pueblo y ver qué necesidades tenemos que satisfacer, estamos preguntando cuál es la filosofía verdadera que se ha producido en Europa". No se trata, dice, de caer en el otro extremo y crear una filosofía pampeana, esto es, exótica, y por lo mismo limitada y ajena a cualquier otro pueblo. No, eso no. "Pero el contacto con las culturas a que pertenecemos lo hemos de mantener, no a los efectos de reproducir aquello y admitirlo como un dogma, sino a los efectos de enriquecer nuestro espíritu para resolver los problemas que nos afectan". No se trata de romper con la cultura y filosofía europeas, sino hacerlas auténticamente propias, asimilándolas para ponerlas al servicio de la solución de nuestros propios problemas. Allí están, como ejemplo, los jóvenes que crearon la Asociación de Mayo: Alberdi, Sarmiento, Echeverría. "No eran filósofos ni se ocupaban de resolver problemas abstractos; estaban frente a problemas concretos de la cultura argentina y, encarándola valientemente, señalaron el rumbo que habíamos de seguir. Así nos dieron, inconscientemente, una filosofía propia. Esta filosofía no fue una creación sin antecedentes ni una copia de creaciones extrañas; fue un conjunto de ideas que encarnaron hondamente en nuestro pueblo". Ellos, como nosotros, conocieron diversas doctrinas filosóficas; pero lejos de repetirlas o imitarlas, las adaptaron a la realidad cuyos problemas trataron de resolver y les dieron un sentido propio. Ejemplo de lo que ha de ser la filosofía americana que asimilando a otras filosofías se enfrenta a los problemas de su realidad, lo es el discurso de Alberdi sobre la filosofía americana.^[1] "No se puede dar —dice Korn— un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Éste es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas" (Korn 1949).

LATINOAMÉRICA Y EUROPA

De uno a otro extremo de la América Latina, siguiendo las ideas señaladas u otras semejantes, se sentarán las bases para una filosofía empeñada en volver los ojos a la propia realidad. Filosofía a veces afirmativa, a veces negativa; pero filosofía que destacaba aspectos de esa realidad, por dolorosos que fuesen, como cirujanos que abrían la llaga para poder extirparla. A esta especie de nacionalismo le darán mayor ímpetu la primera Guerra Mundial y el mundo que

la siguió, para completarse con el impacto moral que en todos los pueblos del mundo provocó la segunda Gran Guerra. Guerras ambas que lesionan a los propios países modelos originando una filosofía —historicismo, vitalismo, perspectivismo, existencialismo y otras semejantes— que vendrá a dar la justificación teórica que en vano se había podido buscar en otras filosofías. La conciencia que de sí misma toma la propia cultura occidental, a través de sus más egregios representantes —los Spengler, Toynbee, Heidegger, Sartre, Marx y otros más— por la cual la cultura occidental, que se había presentado siempre como la cultura por excelencia, como expresión máxima de la universalidad, se torna en una cultura entre culturas y sus hombres como hombres sin más, hombres entre hombres. Más allá de Occidente, en el espacio y el tiempo, existen o han existido otras culturas y otros hombres que no por no ser occidentales dejan por eso de ser culturas y ser hombres, hombres sin más.

En el Brasil, como en el resto de la América Latina, es la catástrofe europea, expresada en la guerra, la que hace decir a Afonso Arinos (1868-1916) apenas iniciada la primera expresión de la misma: “En estos días de eclipse de la gran civilización del siglo XX, quedó probado que los mayores, los más bellos, los más ricos monumentos de la superficie de la tierra son arrasados y pulverizados. La desventura ajena nos acerca los unos a los otros. Aprovechémonos de este momento por conocernos. Durante un siglo estuvimos mirando hacia afuera, hacia el extranjero: ahora miremos hacia nosotros mismos. Cuántas veces la esquiva fortuna esconde junto a nosotros aquello que con obstinado afán buscamos lejos” (Citado por Cruz Costa 1957). Hay que ver en sí mismo, vuelve a repetirse, para encontrar la anhelada universalidad que tratamos de hallar por la fácil imitación. En 1924 otro brasileño insiste en la idea, Ronald de Carvalho (1893-1935), que escribe: “Nuestro deber es destruir el prejuicio europeo, el peor, el más nocivo de todos nuestros males. Demos a la historia de los pueblos americanos el lugar de eminencia que en nuestros pensamientos ocupa el de las naciones de otros continentes. Dejemos de pensar en europeo. Pensemos en americano. Nuestro deber es combatir estos desvíos completando con la del pensamiento la obra de nuestra independencia política” (Citado por Cruz Costa 1957). Emancipación, ya no del pasado ibérico, sino de la misma Europa. No para enfrentarse a ella, sino tomar conciencia de las propias posibilidades y actuar, de acuerdo con ellas, en el mismo plano en que los pueblos europeos han actuado dentro de esa cultura. Conciencia de madurez, de pueblos que saben que es menester abandonar toda tutela y actuar por propia cuenta y riesgo en una tarea común a todos los pueblos del mundo. Graça Aranha (1868-1931) reconoce los orígenes de su cultura, pero también señala la transformación que los mismos sufrieron en contacto con ella. América no es Europa, aunque sus raíces se encuentren en ella. Sin necesidad de romper con esas raíces será menester definir, perfilar, con toda claridad el resultado de ese encuentro, de la asimilación alcanzada. “Toda cultura —escribe— nos vino de los fundadores europeos. Pero la civilización se mestizó aquí para esbozar un tipo de civilización que no es exclusivamente europea; fue modificada por el medio y la confluencia de razas pobladoras del país. Es apenas un esbozo sin tipo definido. Es un punto de partida para la creación de la verdadera nacionalidad. La cultura europea debe servir no para prolongar Europa, no como obra de imitación, sino como instrumento para crear una causa con elementos procedentes de la tierra, de las gentes, del propio salvajismo inicial y persistente. El deseo de liberación es una señal que ya está en nosotros” (Citado por Cruz Costa 1957).

Es este espíritu el que mueve la orientación cultural y, por ende, filosófica que se opera en México como consecuencia de la revolución de 1910 y paralelamente a ella. La revolución desgaja todo el armazón cultural del porfirismo que se apoyaba en la filosofía positiva y, al mismo tiempo que se escuchan las palabras ya analizadas de la generación del Ateneo, se realiza una transformación cultural que abarcará todas sus expresiones. Al mismo tiempo que Vasconcelos, Caso y Reyes hablan de una vuelta a la propia realidad para conocerla y calibrarla; Samuel Ramos (1897-1959) describe este movimiento cultural diciendo: “Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco a la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela”. En el campo educativo José Vasconcelos, ministro de educación, estimulaba ese movimiento y fomentaba todas sus expresiones hablando, desde tan alto puesto, de “formar una cultura propia”. “Entretanto —sigue diciendo Ramos— la filosofía parecía no caber dentro de ese cuadro ideal de nacionalismo porque ella ha pretendido colocarse en el punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo”. Pero he aquí que la misma filosofía europea iba a dar el instrumental que justificase la preocupación por una filosofía de lo nacional. Importantes serán en este sentido el pensamiento y la obra del filósofo español José Ortega y Gasset en Hispanoamérica al difundir las corrientes de la filosofía que daría las bases teóricas para el nacionalismo filosófico. El perspectivismo y vitalismo filosóficos derivados de esas corrientes filosóficas europeas justificarían la orientación que a su pensamiento venían dando ya los latinoamericanos. Agrega Ramos, Ortega y Gasset vino a “resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación etimológica de una filosofía nacional” (Ramos 1943). Otras corrientes posteriores, hasta la fenomenología y el existencialismo, darían a la nueva filosofía las bases que la justificarían como tal. Emilio Uranga (1921) escribiría años más tarde al hablar del existencialismo: “Al abordar el estudio del existencialismo no lo hemos hecho para ser dóciles a la moda. Nos ha guiado otro motivo. Un afán, más bien un proyecto [...] dar una descripción del hombre mexicano. En definitiva, lo que decide el valor del existencialismo es su capacidad de dar base a una descripción sistemática de la existencia humana, pero no de una existencia humana en abstracto, sino de una existencia humana situada, en situación [...] encuadrada en *habitat* geográfico determinado, en un cuadro social y cultural. Sólo cuando podamos ofrecer esa descripción estaremos justificados. Sólo entonces podremos decir que hemos asumido el sentido universalizante de esta filosofía realizándolo concretamente en un ejemplo, concreto también, de existencia humana. Por este sesgo, el mexicano se ha aproximado a lo universal y está en vísperas de un estilo ecuménico. México dará un giro peculiar que lo eleve a lo universal apropiándose sin escrúpulos de lo europeo, como quien siente en este espíritu algo co-natural y superable a la vez” (Uranga 1952).

La filosofía europea y su asimilación por los latinoamericanos adquiere sentido semejante en el uruguayo Arturo Ardao (1912) cuando refiriéndose al historicismo escribe: Ha sido “el historicismo de nuestros días, a partir de Dilthey, impulsor directo o indirecto de un vasto movimiento en la materia. Desde este ángulo, la historia de la filosofía en América cobra para nosotros los americanos un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales [...] lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en sus ideas y circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento”. La aplicación de esta filosofía al estudio del pensamiento latinoamericano,

al estudio de sus ideas y cultura, no significa desconocer la universalidad de esa filosofía, todo lo contrario, la misma muestra tal universalidad en su capacidad para hacer comprender otras culturas distintas de la europea. Permite al latinoamericano aportar su propia experiencia filosófica, colaborar en la universalidad de la filosofía. A la filosofía universal, la filosofía latinoamericana aporta lo que es propio. Porque Latinoamérica tiene una filosofía, “la tiene igualmente —dice Ardao— aunque de manera especialísima” (Ardao 1946).

Pero hay más, el latinoamericano no sólo asimila y hace suya la cultura y filosofía europeas para darles su propio aporte, sino que representa la única salida vital a una cultura y filosofía que se desintegran en el viejo continente. El perspectivismo, el historicismo, el marxismo y el existencialismo son la expresión filosófica de esa desintegración. Frente a ella los latinoamericanos afirman su capacidad para prolongar la cultura europea recreándola, dándole un nuevo sentido. Latinoamérica no sólo se incorpora, partiendo de sí misma, a lo universal, sino que lo hace posible asimilando y recreando lo ya realizado por Europa. El peruano Antenor Orrego (1892-1960), uno de los filósofos del movimiento aprista, combinación de marxismo y perspectivismo, siguiendo a Spengler, escribe: “Lo que ha sido y lo que es aún vivo, orgánico y flexible en Europa acaba por cristalizarse y desintegrarse en América. En este sentido he afirmado que Europa viene a morir en ultramar; que América es el hipogeo de las fuerzas que organizan la vida europea, para tornarse en humos, en limo, que recobra su potente y flamante energía vital”. En el nuevo mundo lo viejo se desintegra para tornarse en nueva y poderosa fuerza. El orden europeo se transforma en América en caos para surgir del mismo un nuevo orden, una nueva creación. “El caos —dice Orrego— no es sino el remate final de un proceso de desintegración, cuyos elementos van a recomponerse en una nueva síntesis, en un nuevo organismo, en una nueva estructura vital. El americano tiene que surgir y partir desde el caos (de ese caos de la desintegración) si quiere articular un mensaje vivo para el mundo, si quiere ser la continuidad de Europa y de las culturas anteriores” (citado por Zum Felde 1954).

De esta manera lo propio, lo nacional, queda afirmado, se transforma en punto de partida para una nueva recreación. Con Orrego se acepta, por un lado, la tesis de que Latinoamérica es la continuidad de la cultura europea; y se acepta, también, la tesis europea respecto a la distorsión que esa cultura sufre en esta América, distorsión que puede parecer el caos; una asimilación que, lejos de repetir el modelo europeo, lo transforma hasta hacerlo irreconocible. Lo que era orden en Europa y el mundo occidental, se transforma en Latinoamérica en algo que para la misma pudiera ser su antítesis, el caos. Pero es de la asimilación, de este supuesto caos, que saldrá una nueva expresión de la cultura asimilada; una expresión que acabará superando al modelo, prolongándolo en nuevas y extraordinarias formas. Inversión de valores para sacar otros nuevos y recrear los que parecían aniquilados. Se aceptan las críticas europeas respecto a la madurez de esta América para sacar de las mismas afirmaciones para una cultura que acaba por trascender, por ir más allá de la que parecía haber asimilado errónea y negativamente.

EL NUEVO HUMANISMO

Así, justificado por la propia filosofía europea, el pensamiento latinoamericano enfoca su atención a la realidad que le es propia y, dentro de esta realidad, al hombre que la vive y da sentido. De esta manera surge una doble preocupación enfocada a la misma meta: la conciencia que de su propio ser y circunstancias quiere tener el hombre de esta América. Pero esta tarea, lejos de adquirir las limitaciones que los latinoamericanos señalaban a los europeos, no es sino un instrumento para trascenderse a sí mismos y actuar en el marco más amplio de lo humano sin más. Con esta tarea, análisis del ser del hombre latinoamericano en sus diversas expresiones nacionales, y la historia de sus ideas, filosofía, pensamiento y cultura, no se pretende otra cosa que marcar el perfil que corresponde a este hombre concreto para situarlo dentro del conjunto humano de que es parte. El latinoamericano, en cualquiera de sus expresiones concretas, no es sino pura y simplemente un hombre, un hombre concreto, en situación como cualquier otro hombre del mundo. Es esta situación la que le determina y concretiza, la que le hace ser un hombre concreto y no una simple abstracción. Por ello decir algo de este hombre, es decir algo del hombre. Lo latinoamericano, como lo mexicano, argentino, venezolano, etcétera, no es aquí otra cosa que expresión concreta de lo humano y, por lo mismo, válida para cualquier hombre que se encuentre o pueda encontrarse en situación semejante.

Hasta ahora había sido el europeo, el hombre llamado occidental, el que había estado haciendo patentes formas concretas de lo humano, pero en su expresión europea u occidental; formas concretas que por ser expresiones de lo humano habían sido comprendidas por otros hombres dando a sus expresiones culturales, y filosóficas, ese sentido de universalidad reclamado siempre por la cultura europea. Otros hombres, en otras latitudes, habían podido encontrar en esas expresiones de lo humano expresiones propias, por ser también eso, hombres. Pero la experiencia de lo humano no podía quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existían otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre; otras formas de captación de lo humano. Otros hombres en circunstancias tan originales como las de la América Latina podrían también aportar experiencias de lo humano no captadas aún por la filosofía que sobre el hombre había hecho el europeo. De esta manera el supuesto nacionalismo que caracterizará muchas de las expresiones del pensamiento latinoamericano contemporáneo no serán otras cosas que un punto de partida, un medio con vistas a una tarea más amplia y responsable. Lo mexicano, argentino, chileno, venezolano o latinoamericano en general, no eran una meta de ese pensamiento, sino un medio, el necesario punto de partida para captar al hombre partiendo del hombre concreto. De esta manera la conciencia que sobre sí y sus circunstancias tomase el latinoamericano no era otra cosa que una etapa, un paso más de la conciencia que el hombre en general va tomando de sí mismo. Conciencia siempre concreta de una realidad concreta que, por serlo, lo era de todo hombre. Ayer, conciencia del hombre europeo, ahora del americano, mañana de todo hombre, cualquier hombre, en cualquier circunstancia o situación.

Es así como irrumpe en el pensamiento sin más, el pensamiento latinoamericano. Así lo expresa Samuel Ramos al iniciar el balance de la filosofía europea contemporánea. Las ideas aquí expuestas, dice, constituyen un resumen de lo que el autor sabe de la filosofía europea. "La exposición ha nacido de una especie de examen de conciencia, de una *liquidación* de ideas para tomar partido en el debate filosófico que tiene lugar en el mundo contemporáneo". Debate en torno al hombre en el cual Latinoamérica tiene algo que decir, algo que aportar a la experiencia humana. El humanismo de la filosofía europea, a pesar de ser expresión del

hombre, había sido de carácter exclusivista, limitado a sus concretas expresiones. Se le había convertido en el arquetipo ante el cual tenían que justificar su humanidad otros pueblos, otros hombres. Se trataba, dice Ramos, de un humanismo de “arriba hacia abajo”. Arriba el hombre, abajo los hombres concretos tratando de justificarse ante el modelo que le había sido erigido, el europeo. El nuevo humanismo, el humanismo a que aspiran los pueblos latinoamericanos y con el cual coincide ya la nueva filosofía europea, es un humanismo de “abajo hacia arriba”, del hombre concreto, situado, en circunstancia, hacia el hombre como expresión y sentido de todos los hombres. “Podría decirse —explica Ramos— que, mientras el humanismo clásico era un movimiento de arriba hacia abajo, el nuevo humanismo deberá parecer como un movimiento en dirección precisamente contraria, es decir, *de abajo hacia arriba*” (Ramos 1940).

Es en función con esta idea del humanismo que se explica la preocupación nacionalista de la cultura en Latinoamérica en los últimos años. Nacionalismo ajeno al nacionalismo surgido en Europa, de acuerdo con el cual era el mundo entero el que tenía que justificar su humanidad ante el individuo o nación que hacía de su propio modo de ser lo humano o universal por excelencia. El pensamiento latinoamericano que sostiene el nuevo humanismo está en contra de este criterio, como lo está contra la idea abstracta del hombre y su cultura. “La norma del nacionalismo —dice Ramos— debía ser ésta: acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las normas universales. Nuestra vida espiritual —agrega— debe huir igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad. El ideal que está aún por realizarse es, por decirlo así, la personalidad de acuerdo con una fórmula matemática que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores”. La cultura europea ha aportado una gran lección al mundo, que debe ser aprendida por los americanos. Ha sido universal en la medida en que ha sido genuina expresión de sí misma; ha sido original en la medida en que ha expresado culturalmente su propio ser sin afán de ser eso, original, ni tampoco temiendo no semejarse a un determinado modelo. Los grandes aportes de la cultura, los grandes aportes en el campo artístico, dice Ramos, se dan “cuando el artista acierta a captar las notas más individuales de su raza, en ese mismo instante su obra adquiere una trascendencia universal” (Ramos 1934).

El maestro argentino Francisco Romero (1891-1962) señalaba como un signo de madurez del latinoamericano su preocupación por la filosofía, tanto en sentido teórico como histórico. Si esta preocupación había faltado antes se debía a que el latinoamericano, interesado por la solución de problemas más urgentes, había orientado su pensamiento por ese camino, y no a una incapacidad para la misma. Era ahora que una preocupación aparentemente más teórica atraía su pensamiento. La madurez del ánimo latinoamericano, dice, “se define con su mayor proyección hacia la filosofía y la ciencia, tareas que antes se le manifestaban menos urgentes, y que asumió cuando correspondía”. Romero coincide con Ramos cuando escribe sobre las relaciones del mundo concreto del latinoamericano con la universalidad de que es parte toda la humanidad, mostrando al mismo tiempo lo que, al igual que varios de los pensadores latinoamericanos ya citados, llaman vocación de la América Latina para la universalidad. Dice Romero: “La universalidad es una de las vocaciones de nuestra América, y no hay razón para que no conviva con la peculiaridad nacional y aun regional y hasta se asiente en ella, como no hay inconveniente para que una misma verdad se pronuncie en muy diversos idiomas y con diferentes entonaciones. La contraposición de lo propio a lo que es, por su índole y su alcance, de todos, es una de las torpezas que debemos combatir, una de esas falsas oposiciones que no

engendran sino confusiones y valoraciones absurdas, y cuya única consecuencia a la larga es el gasto de energías y la pérdida de tiempo, porque todo lo altamente humano es de todo hombre por derecho intrínseco y termina por ser reconocido así, mientras los prejuicios lugareños, la insistencia en el localismo insignificante, caen desvanecidos, más que por cualquier crítica, por la muerte que llevan dentro, por su propia inanidad". Para Romero el filósofo latinoamericano no es el "fabricante de taraceas arqueológicas, sino el hombre imbuido de todas las esencias occidentales y capaz de repensarlas, reelaborarlas y llevarlas adelante en el escenario de América". Pero hay más, este pensamiento sobre lo universal deberá descansar firmemente en la experiencia concreta de esta América. Sería esta experiencia, transformada en instrumento para captar lo universal, la que permita iluminar un aspecto de esa universalidad no vista antes. Para Romero, siguiendo a Alejandro Korn, la experiencia de América es "ante todo, la experiencia de la libertad" (Romero 1952). Será tal experiencia la que le permita colaborar en la conciencia de lo universal desde el punto de vista propio de América.

SALTO A LO UNIVERSAL

El latinoamericano deberá, así, apoyarse en sí mismo, conocerse, para saltar a la anhelada universalidad. Allí están aún las palabras de Justo Sierra cuando describía esta doble tarea diciendo: A nosotros "toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia: que, participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales, que constituye una entidad perfectamente distinta de otras". Pero una vez demostrada esta personalidad, una vez captada la originalidad de nuestra situación, deberá pasarse a una tarea más universal y por ende humana. De aquí que dijera, refiriéndose a la tarea de la universidad mexicana: "Para que sea no sólo mexicana, sino humana esta labor, la Universidad no podrá olvidar, a riesgo de consumir sin renovarlo el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en conexión íntima con el movimiento de la cultura universal". Todos los hombres y pueblos marchan hacia una misma meta, buscan fines semejantes, la misma y única verdad; México, Latinoamérica, no podían ser una excepción. "Debemos y queremos tomar nuestro lugar en esa divina procesión de antorchas", dice Sierra. Universales, pero sin caer en la abstracción, concretos pero sin limitaciones para llegar a lo universal. Había que absorber el saber, "mexicanizar el saber", latinizarlo, hacerlo propio, "recurriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotare" (Sierra 1948). Y era partiendo de esta conciencia, signo de la más alta madurez de la América Latina, que Alfonso Reyes dice a los representantes de la cultura europea: "Hemos alcanzado la mayoría de edad". Esto es, nos conocemos y tenemos ya conciencia de nuestras posibilidades y nuestra realidad. "Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros" (Reyes 1942).

Para tomar conciencia de esa realidad, de la realidad propia del hombre de esta América, se realiza una intensa labor tendiente a desentrañar el sentido de su historia. Una historia perseguida en la filosofía y las ideas que la han animado y justificado. Y por otro lado, se hacen preguntas sobre el ser del hombre de esta América, sobre sus posibilidades e impedimentos. Los frutos de esta doble tarea son ya difíciles de enumerar en un corto espacio; un fuerte núcleo de pensadores de esta América, por nacimiento o adopción, forma la pléyade de los encargados de expresar esta toma de conciencia que permitirá el salto a la búsqueda y rebuscada

universalidad que, en nuestros días, paradójicamente, hemos encontrado en nosotros mismos, en lo humano, en lo que tenemos de semejante con el resto de los hombres y por ello a su alcance y a nuestro alcance. Allí están, entre otros, los nombres de Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Frank Tamayo, Ezequiel Martínez Estrada, Guillermo Francovich, João Cruz Costa, Arturo Ardao, Sergio Buarque de Holanda, Medardo Vitier, Augusto Salazar Bondy, Alberto Zum Felde, José Luis Romero, Angélica Mendoza, Luis Oyarzún, Juan David García Bacca, José Gaos, Diego Domínguez Caballero, Rafael Heliodoro Valle, Ernesto Mayz Vallenilla, Humberto Palza, Jaime Jaramillo, Edmundo O'Gorman, Justino Fernández, Luis Villoro y otros muchos, además de los citados ya con anterioridad. Pero también se ha venido reflexionando y se reflexiona sobre los grandes temas de la filosofía y el pensamiento universales, no ya para comentar o repetir lecciones, sino para aportar nuestros propios puntos de vista sobre temas considerados como universales. Allí está, entre otros, el trabajo del maestro argentino Francisco Romero, *Teoría del hombre*; el mismo sentido llevan ya otros trabajos como los que vienen realizando en diversos campos de la filosofía sistemática Eduardo García Máynez, Risieri Frondizi, Francisco Miró Quezada, Mayz Vallenilla, José Gaos, Eduardo Nicol, Juan David García Bacca y muchos, muchísimos más. Ahora bien, las preguntas que dan el tono sobre sí mismo a una buena parte del pensamiento latinoamericano contemporáneo se han referido, entre otras, a las posibilidades de una filosofía y una cultura latinoamericanas y han alcanzado una respuesta definitiva, respecto a que sólo existe filosofía y cultura sin más. Hechas por hombres desde sus respectivas y concretas circunstancias y situaciones. Otras preguntas se han referido al ser del mexicano, el cubano, el latinoamericano^[2] para concluirse, pura y simplemente, que no existe sino un ser, el del hombre, el del hombre concreto dentro de una determinada circunstancia; el hombre sin más con posibilidades e imposibilidades y con libertad para utilizarlas o enfrentarse a ellas transformándolas y creando nuevas posibilidades y, también, enfrentarse a nuevos obstáculos.

Toma de conciencia del latinoamericano que ha coincidido con la que de sí mismo ha tomado el hombre europeo después de sufrir las crudas experiencias de las dos grandes guerras. Doble toma de conciencia que ha puesto a europeos y latinoamericanos y a hombres de cualquier otro lugar del orbe en una misma y semejante situación, en un mismo plano de igualdad, orientando sus fuerzas hacia metas semejantes, empeñados en tareas que resultan serles comunes, por encima de las circunstancias concretas que los definen como miembros de una cultura o de otra. Esta coincidencia se expresa en la idea que sobre el hombre y lo humano tiene el pensamiento filosófico europeo contemporáneo, la que se asemeja a la del latinoamericano. El humanismo europeo va dejando ser ese humanismo que Ramos llamaba de arriba hacia abajo. Ya no son otros hombres, otros pueblos, los que tienen que justificar su humanidad ante el europeo. El europeo toma conciencia, al igual que la toma el latinoamericano, de que no es sino un hombre entre hombres. Ya no es el hombre por excelencia, sino un hombre concreto, un hombre de carne y hueso, igual a otros hombres de otras diversas partes de este mundo. Allí están, entre otras, las trágicas palabras de Jean Paul Sartre al decir: "Era tan natural ser francés [...] Era el medio más sencillo y económico de sentirse universal. Eran los otros [...] quienes tenían que explicar por qué mala suerte o culpa no eran completamente hombres. Ahora Francia está tendida boca arriba y la vemos como una gran máquina rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que éramos occidentales" (Sartre 1950). Esto es, hombres entre hombres; hombres sin más. La tragedia

que hace al europeo consciente de su humanidad, le permite la toma de conciencia que también ha tomado el latinoamericano. Éste, buscándose y rebuscándose; tratando de captar su originalidad, lo que llama su ser, ha acabado por expresar, como el europeo, al hombre sin más; pero también sin menos. Y en esa búsqueda, va arrojando, como falsas máscaras, los diversos intentos por asemejarse al europeo u occidental, por ser como él, por imitarlo, pensando que así podría alcanzar la universalidad que éste enarbola como propia. Ha terminado por encontrarse —en la soledad que implica arrancarse lo que le es falso, postizo, ajeno—, con el hombre; se ha encontrado, al igual que el europeo, como un hombre entre hombres. “Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del ninguneo: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila. Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezamos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (Paz 1950).

Contemporáneos de todos los hombres; de los hombres de todas las latitudes de la tierra, con independencia de su situación concreta, historia, cultura, raza, religión, etcétera. Con el hombre de Europa y el hombre de Asia, el de África y el de Oceanía. El pensamiento latinoamericano salta así a la universalidad después de una larga y penosa marcha por situarse, conocerse a sí mismo y actuar en función con el ser del hombre que lo origina. Y se da cuenta, como el europeo se ha dado también cuenta, de que sus experiencias no son únicas, originales, que otros hombres, al igual que él, han tenido y pueden tener experiencias semejantes. Que, como él, anhelan la libertad, que es propia de lo humano, y la felicidad dentro de un mundo que deberá estar a su servicio y no él al servicio del mundo o de otros hombres. Deja de sentirse marginal a la historia, porque la historia es algo que, quieran que no, hacen día a día todos los hombres. Hombres con los cuales podrá solidarizarse, sin renunciar, por eso, a sus propias y concretas peculiaridades, que son, también, de lo humano. El latinoamericano se ve así, por obra de este nuevo pensar, de este nuevo humanismo, como en un espejo. Viéndose a sí mismo se ha encontrado a los otros; viendo a los otros, se encuentra a sí mismo. En lo concreto encuentra a lo universal; y en lo universal lo concreto que lo hace posible (Cf. Zea 1970).

Notas

[1] Cf. primera parte, cap. VII de este libro.

[2] Un análisis de esta filosofía por lo que se refiere a México se encuentra en la obra de Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*. México: FCE, 1960.

III

LATINOAMÉRICA EN BUSCA DE SU IDENTIDAD

EL INDÍGENA: EXPRESIÓN DE LA REALIDAD AMERICANA

Contemporáneos de todos los hombres. El pensamiento en Latinoamérica, a través de una larga y penosa marcha se ha encontrado con el hombre. Pero no con el hombre como una abstracción, con aquella abstracción romántico-liberal que en nombre de generalidades puede sacrificar al hombre, a los hombres concretos, sino el hombre con sus peculiaridades y diferencias, incluyendo dentro de estas peculiaridades, la cultura y la piel que hacen de él una persona concreta y no una abstracción. Contemporáneos de todos los hombres, en una historia que, queramos o no, nos es común. Una historia en planos verticales en los que unos hombres se encuentran dominando y otros dominados. Contemporaneidad que hará a los latinoamericanos conscientes de una situación que es planetaria. Tan planetaria como lo es el conjunto de hombres que han hecho, hacen y harán la historia.

Una contemporaneidad que se hace expresa dentro de la misma sociedad latinoamericana. Una sociedad que parece estar formada en capas sobrepuestas sin posibilidad alguna de asimilación. Superposición creada y estimulada por el mismo mundo occidental en su expansión, conquista y dominación de otros pueblos y sus hombres. Superposición, inasimilación cultural e histórica que se refleja en Latinoamérica en una, al parecer, permanente inmadurez. “Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la conquista —dice Antonio Caso—, aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante [...] Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales no nacen de las entrañas de la patria; sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado así hasta nosotros” (Caso 1943). Fue a partir de esta extraña ideología, ajena a la realidad que es propia de la América Latina, que Sarmiento y la generación que en esta América se empeñó en la llamada emancipación mental de sus hombres, se propusieron echar por la borda el pasado —y, con él, expresiones que formaban la realidad latinoamericana como el indio, el español, el mestizo y las diversas formas de hombre originadas por la mezcla realizada por la conquista—, considerándolas expresión de la barbarie. La barbarie que había de ser anulada por una civilización ajena a esta nuestra realidad, pero que por serlo debería ser su anulación. La base, o punto de partida, para un utópico paso de la dominación a la libertad de que gozaban las naciones que serían, al mismo tiempo, nuestro modelo y grillete.^[1]

Sarmiento y su generación intentaron, aunque en vano, cambiar la realidad latinoamericana usando la levita, la chistera, el ferrocarril, la lectura del último libro europeo; la constitución estadounidense, y la imposición de las más altas instituciones de la democracia y liberalismo occidentales. Fue también inútil la adopción del positivismo, como filosofía educativa, que hiciese de los latinoamericanos los sajones del sur; y de sus pueblos los Estados Unidos de este

mismo sur. Todo esto fue inútil; la realidad, por mucho que sobre ella se quisiera levantar para ocultarla, estaba allí. Allí estaba y está el indio y el mestizo. Allí está también el hombre, el hombre concreto con el que, quiérase o no, habría que realizar a esta América. Pero la generación pensante que nace con el siglo xx, tendrá ya clara conciencia de los errores de sus mayores y de la importancia de no repetirlos. No se podía ya sostener una filosofía que condenaba, precisamente, lo que era la realidad propia de esta América. Una América con su propia constitución social, producto de largos siglos de colonización, así como de la lucha por arrancársela, apoyándose en ideas que si bien eran ajenas a la realidad que trataba de cambiar, estimulaban su cambio.

El cubano José Martí (1853-1895) será uno de los primeros en condenar con violencia el inútil afán de la generación romántica del siglo xix por intentar borrar la realidad latinoamericana pretendiendo levantar sobre la nada, lo que era simple proyección de una cultura cuyos hombres realizaban una nueva y más férrea conquista, hombres que venían imponiendo nuevas dominaciones. “A los sietemesinos —dice— sólo les falta el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Si son parisienses o madrileños vayan al Prado, de faroles, o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos nacidos en América que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que les crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! ¡Estos hijos de América que han de salvarse con sus indios...!”. Porque no es queriendo ser como otros que vamos a cancelar nuestra situación de dependencia. Ya que esos otros, a los que tomamos de modelos, nos impondrán nuevas formas de dependencia. No es imitando una civilización que acabamos con nuestra supuesta barbarie.

Martí describe, coloridamente, el espectáculo de una América Latina empeñada en dejar de ser lo que era para ser algo distinto. “Éramos una visión —dice—, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”. Pero pese a todo ese extraño ropaje, allí estaba el indio mudo y el negro con su esclavitud a cuestas. El campesino creador y recreador de la tierra, “ciego de indignación contra la ciudad desdeñosa”. De lo que se trataba no era de borrar, como si esto se pudiera, al indio, al negro, al campesino, sino de hacerlo parte de la nueva realidad que se quería levantar, de la auténtica nueva civilización afincada en los hombres que podrían hacerla posible. “El genio hubiera estado —agrega Martí— en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo, de los que se alzaron y vencieron por ella”. Nuestra realidad, nuestra historia, ese pasado que en vano tratamos de ocultar, posee una extraordinaria grandeza. Grandeza sobre la cual pueden elevarse grandes naciones. “¿En qué patria —pregunta Martí— puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el crial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?”.

El fracaso sufrido por quienes en el siglo xix trataron de levantar una nueva América, no estaba ni está en la realidad que se pretendió salvar, sino en la forma como se intentó. “La incapacidad —sigue Martí— no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y

violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia". No es con un decreto copiado de Hamilton que se pone en marcha al hombre de los llanos, no con una frase de Siéyes que "se desestanca la sangre cuajada de la raza india". No se gobierna en inglés o francés. "El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país". Lo anterior fue el fracaso de un pensamiento empeñado en negar su propia realidad viéndola con signo negativo. Allí estaba, quiérase o no, el pasado colonial, un pasado que era menester destruir por la vía de su asimilación. Y allí estaba también el hombre sobre el cual se hizo descansar la explotación de los cuatro siglos de la Colonia; el mismo hombre al que la República en sus diversas expresiones después de la Independencia, siguió considerando como objeto explotable: el indio. El indio, sin el cual esta América no ha de poder salvarse. El indio como una expresión del hombre que no puede ser ignorada. Porque fue esta pretensión de imposible olvido, la que originó una sociedad dividida, fofa, sin consistencia: la sociedad al servicio de fines extraños a la misma.

La tarea por realizar en el futuro inmediato, implicará lo contrario de lo que hasta ahora se había hecho. Habría que dar consistencia a los pueblos de esta América, fortalecerlos. Pero fortalecerlos con sus propios ingredientes. De otra forma, como ya temían nuestros positivistas, naciones fuertes como nuestro vecino al norte, no resistirán la tentación de ocupar ámbitos allende sus fronteras naturales, "vacíos de poder" que no tenían por qué seguir siéndolo. "El deber urgente de nuestra América —dice Martí— es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante". Esto es urgente y necesario, porque "el desdén del vecino que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos" (Martí 1891). Tal escribe Martí en 1891; en 1898 la codiciosa visita iniciaría su marcha. La Norteamérica de los MacKinley y de los Teodoro Roosevelt iniciaría su expansión, empezando por la propia patria de Martí.

El apóstol cubano no pretenderá, como algunos de los positivistas, entre ellos el mexicano Justo Sierra, hacer de los hombres de estas tierras los "yanquis del sur" para detener al gigante del norte. La fortaleza —por el contrario— la ha de encontrar el americano de esta parte del continente en su realidad y, como expresión de ella, en su pasado. En ese pasado conflictivo, sangriento, anárquico; pero un pasado que no carece de grandeza. La grandeza de los hombres que han hecho posible esta América siempre sedienta de libertad, buscándola en los más apartados lugares de la tierra; desgarrándose para imponerse formas de libertad que han funcionado en otros pueblos, pero que parecieran serle negadas. La América, con sus sufridos indios, con hombres que han resistido una larguísima etapa de dominación que no ha logrado abatirlos. Los indios sin los cuales esta América nuestra seguirá aferrada a las cadenas de su esclavitud. Porque es esta realidad, transformada en una gran unidad, como expresión de la voluntad de un solo hombre la única forma de defensa que podrá permitir salvarlo de nuevos encadenamientos, de nuevas formas de dominación. Una dominación que Martí, como Rodó y otros miembros de esta generación, habían ya previsto, y contra la cual alertará a los hombres de esta América.

EL INDÍGENA: MATERIAL DE EXPLOTACIÓN

Esta América que ha de salvarse con sus indios. Sobre esta América y sus indios hablaba, también, el peruano Manuel González Prada.^[2] Sobre una América dividida, en la que sigue descansando un dominio que en nada se diferencia del impuesto en cuatro largos siglos de coloniaje. En una América que sigue manteniendo el coloniaje, pese a haber roto con la metrópoli que lo imponía en el pasado. Nuevas metrópolis esclavistas siguen dominando al hombre con el cual esta América habrá de contar si ha de realizar su futuro. Al coloniaje externo se suma el interno. A la explotación del sistema originado por el mundo llamado occidental se sigue manteniendo la de castas y grupos sociales, que hacen descansar su hegemonía en la ya vieja explotación del hombre que trabaja la tierra. Se une el viejo colonialismo con el neocolonialismo; y las oligarquías a los imperialismos de las nuevas potencias. Sobre el indígena, al que se sigue negando la calidad de hombre, sigue descansando el orden neocolonial de la América Latina. Estos hombres siguen siendo expresión de la barbarie; y de la civilización, sus opresores nacionales e internacionales. “Donde se lee barbarie humana —dice Manuel González Prada— tradúzcase hombre sin pellejo blanco” (González Prada 1908).

Se trata, pura y simplemente, de justificaciones que se dan a sí mismos unos hombres para explotar a otros. Ni el indio, ni el negro dejan de ser hombres porque tengan un color de piel distinto de la piel de su explotador. Dejan de serlo porque con el pretexto de la piel, como podría serlo cualquier otro, se cosifica a estos hombres y se les instrumenta. El hombre no puede ser instrumento de otro hombre, pero sí lo es el indígena o el negro, si se hace del color de su piel el índice de su infrahumanidad. Una infrahumanidad que no podrá jamás ascender a la humanidad, como no podrá dejar de ser indio o negro. Por ello, José Carlos Mariátegui (1895-1930), siguiendo a su maestro González Prada, declara: “La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra”. Es el resultado de la conquista mediante la cual el conquistador se apropió de la tierra y del hombre que la trabajaba, convirtiéndolos en instrumento de su propio bienestar. “La suposición de que el problema indígena es un problema étnico —sigue Mariátegui—, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista”. Por ello tampoco es de aceptar la ingenua tesis de quienes pretendían, en el pasado inmediato, transformar a la supuestamente América bárbara en una América civilizada mediante una inmigración blanca masiva, y la salvación del indígena mestizándolo con el blanco. “Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos —dice el pensador peruano—, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos”. La supuesta degeneración del indígena es sólo una invención de sus explotadores.

El problema indígena no es, tampoco, ni un problema moral, ni educativo. El explotador siempre encontrará razones morales para mantener su explotación y la educación será inútil si no se ofrecen al indígena las oportunidades de realizar lo que ha aprendido. Es un problema económico, de una economía que descansa en la enajenación del trabajo de una masa de hombres. Se apoya en el orden creado por la conquista, que la misma República, lejos de

cancelar, agravó y acrecentó. Cambiar este orden, cambiar sus estructuras, será hacer de esta dividida América Latina una sola América y de sus diversos hombres, el hombre sin más. “La solución del problema del indio —dice José Carlos Mariátegui— tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”. El indígena ha de incorporarse, por su propio esfuerzo, tomando conciencia de su innegable humanidad, a una tarea que ha de ser común a todos los hombres de esta América. No más la dependencia frente a quien supuestamente otorga o concede libertades. Éstas han de ser alcanzadas por cada hombre en concreto, debe ser objeto de su no menos concreta responsabilidad. “Un pueblo de cuatro millones de hombres —dice Mariátegui refiriéndose a los indígenas peruanos— consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa orgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico”. Y por lo que se refiere a quienes tratan de ayudar en la solución del problema, éste no sería resuelto con nuevos lirismos. “Colocando en primer plano el problema económico-social asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor, al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. La redención, la salvación del indio, he aquí el programa y la meta de la renovación peruana” (Mariátegui 1928). En esta línea se orientará la política, entre otras, del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) con preocupaciones indoamericanas, alentada e ideologizada por Víctor Raúl Haya de la Torre, seguida por Acción Popular creada por Fernando Belaúnde y continuada por la revolución nacional peruana que propiciarán los militares a partir de 1968.

La Revolución Mexicana, iniciada en 1910, se planteará, igualmente, el problema de la reivindicación de los derechos del indígena y su incorporación a la sociedad mexicana. Una revolución que actuará como un gran crisol en el que el concepto racial va dejando su lugar a conceptos sociales. El Instituto Nacional Indigenista, creado por la revolución para poner fin a discriminaciones sociales que se hacían descansar en supuestas diferencias raciales, se plantea el problema indígena como el problema de hombres que han sido objeto, una y otra vez, de explotaciones por parte de grupos que enarbolan como justificación conceptos etnológicos. Gonzalo Aguirre Beltrán (1908), uno de los dirigentes de esta institución, expresa con toda claridad lo que se quiere decir con indio, cuando se habla de él. “La calificación de indio —dice— determina una condición social. Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio se ha prolongado hasta nuestros días. El término *indio* impuesto por el colonialismo español —agrega—, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del vendido, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y de menor edad”. Precisamente, lo que se ha propuesto la revolución, ha sido “acabar con la condición de indio que lo mantiene en situación de dependencia y subordinación” (Aguirre Beltrán 1971).

De esta forma el pensamiento latinoamericano contemporáneo renuncia, definitivamente, al uso de definiciones etnológicas en las que se establecieron nuevas formas de dominio sobre una gran masa de hombres de esta América, o bien se pretendió justificar su exterminación en donde su presencia tenía menos volumen. No hay indios, sólo hombres marginados y explotados por otros hombres. Trabajadores, pura y simplemente. La pugna en esta América, la lucha ya ancestral que se escenifica en ella, no es ya entre indios y blancos, sino entre

explotados y explotadores, entre campesinos y oligarquías e intereses extraños que se aprovechan de su trabajo. Por ello, no se habla ya de reivindicar al indio, sino de reivindicar los derechos del pueblo. Y pueblo son estos hombres una y otra vez marginados y explotados. De lo que se trata ahora es que estos hombres, con la plenitud de sus derechos, se incorporen al progreso y prosperidad de la nación. Juan Velasco Alvarado, líder de la revolución nacionalista peruana, expresa esta actitud diciendo: Tratamos de hacer realidad “el grito libertario del agrarismo latinoamericano: la tierra para quien la trabaja”. De lo que se trata es de hacer justicia “al honrado campesino del Perú, que siempre ha vivido explotado [...] Nunca antes —sigue diciendo— hubo auténtica unidad nacional porque no puede haber armonía entre explotados y explotadores” (Velasco Alvarado 1970). No es, tampoco, una lucha regional, sino una lucha que se realiza en diversas regiones del mundo. La lucha, pura y simplemente, del hombre para poner fin a dominaciones que le vienen imponiendo otros hombres con diversos pretextos, con diversas justificaciones. Es la misma lucha, dice Velasco Alvarado, que se libra en toda la América Latina, el Asia y el África. No una lucha entre hombres de color y hombres blancos, sino entre explotados y explotadores, en diversas regiones del mundo. Una lucha que debe terminar para que todos los hombres se sumen en un solo esfuerzo por el logro de la libertad y la felicidad del hombre en todos los rincones de la tierra, en sus muy diversas y no menos concretas expresiones.

EL INDÍGENA: COMPLEMENTO ONTOLÓGICO DEL AMERICANO

Buscando en su realidad el pensamiento latinoamericano se encuentra con el hombre. Con el hombre en una de sus expresiones concretas: el indio. El indio, que parecía ser extraño a la mirada del criollo y el mestizo quienes, de esta forma, mantenían explotaciones y justificaban sus intereses. Ha sido a través de este mirar que el indio ha sido objeto de explotación o exterminio. Se le ha considerado un instrumento o un estorbo. Pero ahora, en ese buscar sobre sí mismo, el pensamiento de esta América encuentra al indio como quien encuentra la mitad de su ser. Como la otra parte de su propio ser. Nada más y nada menos que la parte sobre la que descansa y ha descansado la posibilidad de la sociedad que los latinoamericanos han heredado en gran parte. El indígena es el pasado que, inútilmente, trató de borrar o ignorar la generación de nuestros emancipadores mentales. El pasado cuya permanencia se hizo posible al ser mantenidas las estructuras sociales en que descansaba: la explotación del hombre por el hombre, la explotación que inició el colonizador sobre el colonizado y continuó el democrático y liberal hombre de la civilización de los siglos XIX y XX.

El indio es el otro y, como tal, está allí, como una ineludible prolongación de nuestro ser. De un ser que el pensamiento latinoamericano de las últimas décadas tratará de captar y definir. Dentro de este ser, naturalmente, está el otro, mudo, impasible en sus expresiones verbales, pero compacto en su presencia como acción sobre una tierra que no le pertenecía y que ha significado la realización y posibilidad de la América que descansa en esa acción. El mexicano Luis Villoro (1922) dice: “El indigenismo actual, nace [...] del intento del mexicano por captarse a sí mismo. Al volver la mirada reflexiva sobre nuestro espíritu y sobre nuestra comunidad, los encontramos desgarrados; el indigenismo obedece al proyecto de suprimir ese desgarramiento por la unión de los elementos espirituales y sociales que nos integran”. Claro

que ese otro no se nos da como quien es, como el otro, precisamente, aunque ahora sí anhelamos descubrir su ser, porque en este su ser va una gran porción del nuestro. Esa expresión ha de sernos dada por el propio indígena. Pero éste parece insistir en ser mudo, y si algo nos ofrece esto, queda el horizonte de nuestras propias expresiones, dentro del punto de vista de nuestros propios proyectos. Proyectos que quisiéramos compartir. “Pero la reflexión resulta incapaz de realizar ese proyecto —dice Villoro— porque topa con una dimensión en la realidad que no puede iluminar y que no depende de su propio proyecto sino de la trascendencia del indígena”.

¿Cómo salvar los obstáculos que impiden al latinoamericano asimilar esta parte de su ser? ¿Cómo salvar el supuesto abismo que separa al latinoamericano del indígena? ¿Proyectos distintos? ¿Extrañeza del indígena frente a un mundo que no considera suyo? Esta extrañeza le viene, podríamos agregar, de los proyectos del hombre de esta América, que parecen no ser los del indígena. De hecho no son, porque en estos proyectos el indígena ha seguido jugando el papel de instrumento. El indígena, instrumento del conquistador, del colonizador, del criollo, del mestizo y del supuestamente emancipado latinoamericano, sigue siendo instrumento de una prosperidad y bienestar que no son suyos. Sigue siendo aún un menor de edad al que hay que conducir, de esta manera explotar. José Martí, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y otros muchos en Latinoamérica han denunciado la permanencia de una explotación que se inicia con la conquista y se prolonga a través de la supuestamente liberada América Latina de nuestros días. Lejos de ser inferior la explotación de la República a la que realizaba la Colonia, es aún más dura y despiadada, porque no ve ya en el indígena a otro hombre, por menor de edad que sea, sino a un ente biológico, naturalmente inferior. Algo por explotar, como se explota la fauna y la flora. ¿Cuál ha de ser, entonces, la vía de recuperación de esa ineludible parte del ser de esta América? La pasión, el amor, dice Villoro. El indígena es el otro, con una dimensión ontológica que parece serle propia, ajena, hermética. Pero es el haber captado esta extraña dimensión lo que abre ya la posibilidad de su incorporación al propio ser latinoamericano. “Al vislumbrar esa dimensión ontológica —agrega Villoro—, surge la fascinación; sentimiento en el que captamos la doble dimensión del mundo indígena y por el que nos abrimos a su enigma”.

Pero esta fascinación, esta atracción por captar a ese otro que también sabemos nuestro, no será suficiente. “En ella no nos entrega aún el indio su ser propio, sólo nos lo señala como lo oculto, sólo lo significa. Su principal valor consiste en que nos abre el camino para transitar a otro temple de ánimo más profundo en el que se rompería, por fin, el proceso a que sujetábamos al indio; actitud en la que respetaríamos la mentalidad y la trascendencia propias del indio sin por ello cejar en el intento de hacerlo nuestro. Tal temple de ánimo es la *pasión*; pasión como acción y transida de amor o como amor explayándose en acción”. Pasión y amor, como acción. ¿Qué acción? La que nos sea común. Una acción que no haga ya del indígena un simple instrumento, sino acción para el logro de una meta común. Meta común como lo es la liberación plena de esta América, el término de una situación de dependencia de la que se deriva también la incompreensión del indígena. La meta ha de ser la descolonización, la liberación. Así lo entiende Luis Villoro cuando dice: “Fascinado por la realidad indígena, el indigenista se ve lanzado por estas dos vías, amor, acción, para lograr la recuperación de lo indígena en la dimensión propia que la fascinación ha revelado. Por la acción recuperará al indígena que escindía su comunidad, uniéndose con él en la misma lucha libertaria” (Villoro

1952). Luis Villoro, ya en otro lugar llegaba a las conclusiones a que habían llegado o estaban llegando los empeñados en una revolución que cambiase la situación de dependencia de nuestra América: lucha contra los explotadores por los explotados, cualquiera que fuesen las justificaciones que los primeros quisieran dar a su explotación. La vieja lucha de que habla Hegel, entre el amo y el esclavo, la lucha del proletariado, de la que habla Marx, contra sus explotadores. En América, como en otras regiones del llamado Tercer Mundo, es la vieja lucha entre el colonizador y el colonizado, lucha a nivel horizontal entre el proletariado de los pueblos colonizados, y los centros de poder, las metrópolis colonizadoras y explotadoras (Villoro 1950).

En la otra región de esta nuestra América, en la que la densidad de la población indígena ha dado a éste el papel de proletario, de explotado, ya que es el hombre que no posee otro bien que su trabajo, en el Perú, el filósofo Francisco Miró Quesada (1918), empeñado como el mexicano en una acción que recupere al indígena para la nación dice: “Uno de los grandes acontecimientos de la cultura occidental contemporánea ha sido el descubrimiento de que la palabra hombre no significa nada si no se relaciona con una situación determinada”. Porque en esta América de origen latino se ha hablado del hombre y de la humanidad con profusión. Pero fuera de este Hombre y Humanidad, con mayúsculas, en abstracto, ha quedado el hombre y la concreta humanidad de los hombres de esta América, como la de los indígenas. El indígena, pese a una larga tradición de supuesto humanismo latinoamericano, ha quedado siempre fuera, extraño, ajeno a tales declamaciones. El indígena, como hombre concreto, ha sido, una y otra vez marginado, colocado en la fauna y flora que han de ser explotadas para lograr la incorporación de Latinoamérica al progreso. “Una de las limitaciones más graves del pensamiento helénico —sigue Miró Quesada—, limitación que fue heredada por el pensamiento occidental, fue el concebir al hombre como un ser análogo a los objetos naturales y artificiales que encontramos en torno nuestro. Así como las cosas tienen una esencia y puede hablarse de ellas en general, así se creyó que tenía sentido hablar generalidades sobre el ser humano”. El hombre se convirtió en teoría, en abstracción, al servicio de las interpretaciones de otros hombres que dosificaron la misma en relación con sus intereses. Hombres que hicieron de esa abstracción la justificación de su empeñada dominación.

En Latinoamérica el humanismo abstracto —en sus múltiples expresiones, y como ideología de grupos sociales empeñados en ocupar el lugar que el dominio ibero dejaba en América—, sentó sus tiendas. De la ideología supuestamente humanista del enciclopedismo ilustrado, se pasó al liberalismo con sus múltiples instituciones formales hasta anquilosarse en el positivismo haciendo de la libertad concreta del hombre el instrumento, ordenado, de un progreso visto como infinito. Este humanismo abstracto marginó, una vez más, al hombre concreto de esta América. Al hombre sobre cuyo trabajo se iba a seguir manteniendo la posibilidad de ese anhelado progreso llevado al infinito. Este hombre siguió siendo el indígena que quedó fuera de las concepciones del humanismo del que se venía hablando. Y fuera, precisamente, por la concreción de sus expresiones, esto es, por no semejarse a otro hombre que no era él, por no semejarse al hombre empeñado en instrumentarlo con diversos pretextos, entre ellos el de su supuesta infrahumanidad. “Al hablar de libertad, de igualdad y de fraternidad —dice Miró Quesada—, los revolucionarios creen con toda su alma que hablan de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad de todos los criollos, mestizos, indios y negros. Pero en realidad las palabras sólo tienen sentido para los que impulsan el movimiento”. Las

grandes masas indígenas quedan al margen. “Se realiza así una revolución abstracta, se crea un país abstracto, un gobierno abstracto, una ley abstracta, todo en función con un hombre abstracto”. Esto es, se produce el vacío que caracterizará a la cultura latinoamericana y al hombre que la ha originado. La abstracción, la nada, frente a la realidad una y otra vez marginada en función con una abstracción, que al fin de cuentas, será expresión de otra realidad ya no abstracta, sino concreta, pero ajena a esta América y al hombre concreto que en ella vive.

Dos Américas, dos Perú, dos hombres irreconciliables. Una América abstracta, un Perú abstracto, un hombre abstracto, eludiendo a la América, al Perú y al hombre concreto de los mismos. Desgarramiento interno, llama Miró Quesada a esta evasión de la realidad. Pero una realidad que, pese a todo, no ha podido ni puede ser evadida. Una realidad que al ser marginada e ignorada, marginada e ignorada para su fácil manipulación, va dando origen a fuerzas que se acrecentan con la presión. Fuerzas que se saben ajenas a las abstracciones justificadoras de esa presión y, por ajenas, dispuestas a destruirlas sin miramiento alguno. Una América y un Perú concretos, dispuestos a eliminar resistencias que los oprimen al servicio de intereses que les son extraños. “La situación que produce esta abstracción —dice Miró Quesada—, este desgarramiento inicial, la conocemos de sobra. Mediante un dinamismo social e histórico inflexible, se va creando una presión estructural cuyo avance amenaza terminar con todo. Porque se habló del hombre, pero el hombre fue considerado como una idea, surge ahora como una realidad amenazante. Porque se creyó que bastaba hablar de amor por los hombres para amarlos, nos encontramos hoy con hombres de carne y hueso que no nos aman. Nos encontramos con el hombre de la comunidad y de la puna, con el hombre de la barriada y del tugurio, con hombres que exigen y amenazan, aquí, allá, a nuestro lado, frente a nosotros”.

El indio, el otro de esta realidad latinoamericana, está allí. Ese otro del que hablaba también Luis Villoro, extraño, ajeno a los proyectos de esta América. Ajeno, decíamos, porque previamente ha sido excluido de los mismos o incluido como simple instrumento para la realización de los mismos. Talante supuestamente ajeno. Talante que es la respuesta, nos dirá Miró Quesada, a nuestro propio talante. Talante de dominación, el nuestro, puesto en crisis por el talante del hombre que se sabe explotado y que no está dispuesto a seguir siéndolo. En este sentido dos puntos de vista, dos proyectos que no se complementan sino que se enfrentan. Unir lo separado, incorporar al indio a nuestro ser; formar parte del proyecto del indígena, en otro plano que no sea el de su negación, implicará renunciar al papel de subexplotadores, de luchar contra la dominación renunciando a la propia. “Nuestro país —sigue Miró Quesada— en realidad no era uno solo, sino dos países. Nuestra realidad era un desgarramiento y su solución era una sola: la reconciliación. Mientras el Perú no fuese capaz de unificarse, mientras no fuese capaz de sobrepasar la ruptura entre el minúsculo grupo de privilegiados y la mayoría explotada, mientras no fuese capaz de reconocer al hombre en el indio, sería incapaz de ser a sí mismo y de contener la presión estructural que comenzaba ya a sofocarlo. Era por eso necesario encontrar una solución concreta, una solución capaz de hacer posible esa reconciliación, de lograr el reconocimiento”.

La vía propuesta por Francisco Miró Quesada, es la misma que propone Luis Villoro, es la propuesta por los González Prada, los Mariátegui y los partidos que en el Perú hablaron y hablan de revolución social; son los proyectos de la Revolución Mexicana y las instituciones

creadas para su logro, para la acción. Una acción común a todos los hombres de esta América. Una acción liberadora en toda su plenitud. No más un nuevo pretexto de explotación a nombre de esa liberación. Por ello Miró Quesada afirma: "Si el problema era el desgarramiento inicial, si la solución era la reconciliación, la única salida posible tenía que ser una praxis política encaminada hacia una afirmación de la condición humana. Pero esta praxis no podía consistir en una nueva afirmación abstracta, en una declaración romántica de amor universal por todos los hombres. Tenía que ser una afirmación concreta, una afirmación que pudiera ser comprendida por todos los peruanos, que adquiriera su significación desde la situación misma de nuestra realidad humana" (Miró Quesada 1968). La realidad humana como expresión del hombre en sus diversas dimensiones. No como una negación más del hombre por esta o aquella concreción. El hombre es eso, concreción, multitud de diversidades específicas, pero no tan diverso que en alguna forma se pueda transformar en superhombre o subhombre. La afirmación del ser del indio en esta América, no tendrá que implicar la negación del hombre blanco. La afirmación de los valores de la cultura indígena no podrá tampoco implicar la negación de los valores de la cultura que, por la vía de la dominación, el hombre de esta América ha hecho suyos. Se trata, de una vez por todas, de integrar, no de separar. De construir, no de destruir. La incorporación del hombre que la dominación interna y externa había marginado, no puede, no debe implicar una nueva forma de dominación. Nada creado por el hombre puede ser extraño al hombre.

EL NEGRO, LA NEGRITUD Y EL RECONOCIMIENTO DEL HOMBRE

"Somos por primera vez en nuestra historia —dice Octavio Paz—, contemporáneos de todos los hombres". Esta contemporaneidad se nos ha hecho expresa a través de la soledad, del ninguneo, esto es, de la marginación a que hemos sido sometidos por diversas formas de dominación. Dominación en diversas escalas; a la dominación impuesta, la dominación dentro de la dominación. Al coloniaje impuesto por Europa, el mundo occidental y sus herederos y el subcoloniaje de intereses locales, pero al servicio de los grandes intereses externos, como garantía de supervivencia. El subcolonizador local prendido a los intereses del colonizador externo, siguiendo abiertamente su suerte; una suerte que considera longeva. Dentro de la subcolonización, además del indio está el negro, el hombre de color. Sobre este hombre ha descansado, también, el desarrollo y grandeza del mundo occidental, así como la mezquina seguridad del capataz local. Es el hombre que ha sufrido la dominación del conquistador hispano, lusitano, inglés, francés y holandés. Dominación que sólo ha sido transferida de un dominador a otro con la complicidad de algunos hermanos de raza que, desde esta forma, esperaban trascender su condición esclava e, inclusive lo que parecía marca de la misma, el color de la piel. Hombre hermanado en la explotación con el indio, al que muchas veces sustituyó para que el explotador alcanzase mejores frutos. Pero un hombre al que diversas situaciones de las que han sido propias del indígena han hecho consciente del papel que tiene en la cultura, de la que ha sido instrumento de desarrollo y progreso sin disfrute alguno de su parte. El negro, a diferencia del indio, no presenta ya un talante hierático, extraño, mudo. El negro dice ya lo que quiere, dice ya lo que su conciencia le ha hecho expreso. En esta su toma de conciencia se ha encontrado, como diría Octavio Paz, con "las manos de otros solitarios". De otros hombres como él, en primer lugar con otros hombres negros, hermanos de raza y de

explotación, los negros de África. Del África originaria, de donde sus abuelos fueron desarraigados para ser explotados como animales; del África que también ha sido y es objeto de explotación por los mismos esclavizadores, manipuladores. El negro de la América se sabe ya descendiente y hermano del negro del África, solidario con él, pero también solidario, a través de esta misma toma de conciencia, con los hombres de otras regiones de la tierra, amarillos, morenos, aceitunados e, inclusive, blancos. Todos unidos bajo el mismo signo, el de la dominación, bajo un signo que hay que cambiar.

El poeta Aimé Césaire (1913) y el filósofo Frantz Fanon (1925-1961), latinoamericanos por formar parte de América la Martinica colonizada por una nación latina, Francia, expresarán ejemplarmente el pensamiento de estos hombres. Ambos, también, ligarán su pensamiento y acción al pensamiento y acción de otros explotados, como los africanos. Aimé Césaire acuña, con el poeta senegalés Leopoldo Sédar Senghor, el concepto de "negritud" tomado como instrumento reivindicativo del hombre negro y sus expresiones culturales. Frantz Fanon, por su lado, ligaría su suerte como combatiente, no ya a una nación negra, sino a un pueblo africano, al de Argelia, explotado y dominado por el imperialismo europeo. Ambos se enfrentan en lo cultural y lo político, al mismo dominador de sus pueblos en América, el colonialismo occidental, aquí el francés. Conscientes ambos de que la lucha en América, como en África, en Asia y Oceanía, es la misma lucha por reivindicar, por salvar al hombre. Al hombre concreto, con una determinada piel, cabello, ojos y cultura. Hombres concretos que se han de salvar con su concreción.

Sobre el indígena, veíamos, habla el hombre que no lo es, ante el hierático silencio de aquél. El no indígena es el que se empeña en penetrar en los proyectos del indio, en conocer sus designios y hacerse comprender por él. Es el no indio el que se lanza a la tarea de incorporar al indígena o de penetrar en él. Es el no indígena el que lo incita e invita a formar la unidad. Pero el indígena, una vez que asimila la cultura del no indígena, deja de serlo, por lo cual no se expresa ya como tal. Por Benito Juárez, el indio mexicano de Oaxaca transformado en Benemérito de las Américas, no hablará ya el indio, sino el mexicano y el americano. El indio incorporado a la cultura del dominador deja de ser indígena y se expresa como uno más de los latinoamericanos. El supuesto secreto de su raza se pierde al ser asimilado a la cultura nacional. No sucede lo mismo con el hombre negro cuyo pasado va como impreso en el color de su piel. Césaire y Fanon hablarán de los esfuerzos que este hombre ha hecho, tanto naturales como culturales para borrar el color de esa piel. Negación aún más difícil de lograr de la que pretenderá el latinoamericano negando su pasado colonial. El pasado colonial y esclavista del negro va pegado a su piel. Con Césaire en América y Senghor en África, se inicia una nueva forma de negación: la de la aceptación de este imborrable ser, mediante la idea de "negritud". Será a partir de esta negritud que el negro proclame su humanidad y exija le sea reconocida por el blanco dominador (Cf. Sartre 1960 y Zea 1974). Lo negro no es sino una forma particular, personal, del hombre; como lo es también lo blanco, y como lo es cualquier otra expresión de lo humano. Siempre algo concreto, ya no más una abstracción a través de la cual se pretende dominar a quienes no caben en los perfiles de la misma.

Para el negro de América, África se presenta como el paraíso perdido, el paraíso de donde ha sido desterrado. Aimé Césaire canta a ese pasado africano que no pertenece ya al negro de América. No somos, dice, ni amazonas del rey de Dahomey, ni príncipes de Ghana, ni

doctores de Tombuctú, ni arquitectos de Djenne, ni madhis, ni guerreros. “El único indiscutible récord que hemos batido es el de soportar el látigo. Y este país gritó durante siglos que somos unos brutos; que las pulsaciones de la humanidad se detienen ante las puertas de la negrería”. Respecto al ser de este negro, “podía decirse que la miseria se había afanado mucho para terminarlo”. Ésta es la *negritud*, lo que el otro ha impuesto al hombre negro. El otro es el blanco, pero un blanco que ya no quiere ser este hombre negro pese a la miseria que siente como propia. El blanco es ya el pasado, lo que ya no puede seguir siendo; por el contrario, el hombre de color es el futuro del hombre. Se han invertido los valores. “Escuchad al mundo blanco / —dice Cesaire— terriblemente cansado de su inmenso esfuerzo / sus rebeldes articulaciones crujen bajo las duras estrellas / [...] escucha sus victorias proditorias pregonar sus derrotas / escucha las grandiosas coartadas su mezquino tropezón / ¡Piedad para nuestros vencedores omniscientes y pueriles!”. *Cahier d'un retour au pays natal* es el canto del negro a su propia humanidad frente a la deshumanizada humanidad del blanco. El negro, al contrario del indígena, dice claramente lo que siente, expresa la miseria milenaria que le ha sido impuesta, al mismo tiempo que se niega a ser más como su dominador, no quiere para sí esa humanidad mezquina que es incapaz de reconocer a un semejante. ¿Qué es lo que quiere ser este hombre negro? Un rebelde, un hombre de determinación, de recogimiento y siembra. No quiere ser como el blanco, no quiere, tampoco, ser hombre de odio, sino de amor, de solidaridad. “Haced de mí el ejecutor de estas altas obras / ha llegado el tiempo de fajarse como un hombre valiente. / Pero haciéndolo, corazón mío, líbrame / de todo odio / no hagáis de mí ese hombre de odio para quien sólo tengo odio”. El poeta no quiere la destrucción de raza alguna, de hombre alguno; en todo caso buscar la propia, la propia como expresión de odio y rencor, para que así brote el hombre, el hombre universal, con independencia de la concreción de sus expresiones! “Sabéis que no es por odio contra las otras razas / que me obligo a ser cavador de esta única raza / que lo que yo quiero / para el hombre universal / para el ser universal” (Cesaire 1969).

Frantz Fanon en *Peau noire, masques blancs*, habla también de los inútiles esfuerzos del hombre negro por cambiar de piel por otra vía que no sea la asunción de su propia realidad. Habla de la idea de *negritud* acuñada por Cesaire, viéndola sólo como un principio, no como un fin. El negro al afirmar su color “soy un negro, soy un negro, soy un negro”, ¿lo hace a partir de un sentimiento de inferioridad?, pregunta Fanon. No, contesta, es un sentimiento de inexistencia. El pecado es negro, la virtud blanca. Es imposible que todos estos blancos juntos, revólver en mano, se equivoquen. “Soy culpable. No se de qué, pero sí sé que soy un miserable” (Fanon 1966). “Y aquí están —dice por su parte Aimé Cesaire— aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase [...] aquellos que capitulan ante sí mismos, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos” (Cesaire 1969). Todo esto puede ser cierto, y lo es como expresión de lo que este hombre ha sido en su encuentro con el blanco. Pero es algo que no puedo yo seguir siendo, dice Fanon, algo que tiene que ser asimilado tal y como lo muestra Hegel. El hombre negro no puede ya cargar con el fardo de la miseria que le fue impuesta, lleno de odio para sus esclavizadores. La esclavitud ha sido un momento de su ser, pero no puede seguir siendo. “¿Es que no tengo otra cosa que hacer en esta tierra —dice Fanon— que vengar a los negros del siglo XVIII? Yo, hombre de color, no tengo derecho a buscar en qué es superior o inferior mi raza a otra cualquiera. No hay una misión negra; no hay

un fardo blanco. Si el blanco me discute mi humanidad, yo le demostraré, haciendo pesar sobre su vida todo mi peso de hombre, que no soy ése [...] con que insiste en imaginarme”.

Fanon asimila su *negritud* y se expresa a sí mismo y su raza como una forma del hombre siendo pura y simplemente hombre. Hombre entre hombres, no cargando con odios, ya que el odio es una forma de sumisión, de dependencia hacia el odiado. El hombre, como hombre, está más allá de esa relación subordinante. “No quiero —dice Fanon— ser la víctima de la *trampa* de un mundo negro. Mi vida no se consagrará a hacer el balance de los valores negros. No soy prisionero de la historia. No tengo que buscar en ella el sentido de mi destino. No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es ser soltado. La densidad de la historia no determina ninguno de mis actos” (Fanon 1966).

Negado el pasado, por vía de su asimilación, queda el futuro. El eterno futuro del hombre en el que han de participar todos los hombres. No es verdad que con el blanco se haya acabado la historia, dice Aimé Césaire. En realidad es ahora que principia. “Y la voz dice que Europa durante siglos nos ha acabado / de mentiras e hinchado de pestilencias, / porque no es verdad que la obra del hombre haya terminado / que no tengamos nada que hacer en el mundo / que seamos unos parásitos del mundo / que basta que nos pongamos al paso del mundo / pero la obra del hombre sólo ha empezado ahora / [...] y ninguna raza tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza / y hay sitio para todos en la cita de la conquista” (Césaire 1969). De este futuro, como anhelo, habla también Frantz Fanon. “Yo, hombre de color —dice— sólo quiero una cosa: Que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre la esclavización del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre donde esté. El negro no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartarse de las voces inhumanas que fueron las de sus antepasados respectivos a fin de que nazca una auténtica comunidad. Los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano mediante un esfuerzo de reasunción de sí y de desprendimiento voluntario, mediante una tensión permanente de libertad” (Fanon 1966). Fanon deja su parte de responsabilidad en esta tarea al blanco, mientras le pide al negro, a todos los demás hombres, hagan la suya. ¡Allá el blanco con sus complejos de culpa actuales! El no blanco debe apresurarse a construir el futuro del hombre, en el que debe incluirse al mismo blanco.

EL LATINOAMERICANO COMO EL HOMBRE SIN MÁS

La problemática del pensamiento latinoamericano, como se habrá visto a lo largo de este libro, la ha provocado, centralmente, la conciencia de la situación de dependencia. Una situación que el dominador ha venido justificando partiendo de lo que llamamos regateo de humanidad. Esto es, partiendo de un modelo de humanidad, el propio del dominador, con el que se califica la humanidad del dominado. De esta calificación se hará depender la dominación e inclusive, la destrucción del hombre que no se asemeja al modelo. De allí la preocupación, ya dentro de la colonización ibera, de los naturales o nacidos en esta América por hacer destacar su humanidad. Una vez alcanzada la independencia política de las metrópolis iberas y, más tarde de la Europa y el llamado mundo occidental, la preocupación del pensamiento latinoamericano

se enfocará a demostrar, ante ese mundo, la humanidad de sus hombres, el humanismo de su cultura. La preocupación de los emancipadores mentales del siglo XIX fue la de formar hombres que respondiesen a los modelos que presentaba el nuevo colonialismo. El fracaso de este intento y la conciencia de marginalización frente a una cultura que se expandía por todo el orbe, junto con los intereses de los hombres que la habían originado, plantearán nuevamente el problema en el siglo XX. Resultado de este nuevo planteamiento ha sido el pensamiento de un Rodó, un Martí, un Mariátegui y otros muchos latinoamericanos.

Una vez más la pregunta sobre el ser del hombre de esta América. Pregunta que origina el encuentro con esa expresión de lo humano, que es el indio y el negro. En México, la revolución de 1910 hace a sus pensadores y artistas volver sobre sí mismos tratando de definir o expresar su propio ser. Su ser hombres concretos y, por ende, no menos hombres que los que se presentaban a sí mismos como modelo de humanidad. En este sentido la más destacada expresión de esta preocupación será la obra de Samuel Ramos de la que ya hemos hablado páginas atrás, *El perfil del hombre y la cultura en México*. En esta obra su autor buscará delinear el perfil del hombre concreto de esta parte del mundo, de la humanidad, de la América Latina, de México. El ser del hombre de México, pero como parte o expresión del hombre. Expresión de lo humano en su forma más concreta, con sus posibilidades e impedimentos, como todos los hombres. Un hombre al que las circunstancias históricas en que se ha formado, las propias de la dependencia, han perfilado con signos negativos. Signos que respecto a otro hombre, el negro, hemos ya visto expuestos en un Cesaire y un Fanon. Pero el hombre es algo más de lo que ha sido o de lo que han hecho otros hombres de él, el hombre es libertad para elegir la hechura de su ser en el futuro. El hombre, con el que se encuentra Ramos, es el resultado de una concreta situación. "Cada individuo —dice Ramos— vive encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista". ¿Será posible expulsar del mexicano este fantasma de su ser?, se pregunta Ramos. Un ser con el que se ha encontrado, cuyo psicoanálisis da como expresión el sentimiento de inferioridad de que habla Adler. Es a este hombre al que hay que cambiar para que se incorpore en una tarea en que no debe haber ni superiores ni inferiores. ¿Cómo? Mediante una acción de autoconocimiento, dice Ramos. "Cuando el hombre así preparado descubra lo que es, el resto de la tarea se hará por sí sólo" (Ramos 1934).

Samuel Ramos publica su obra en 1934, en una etapa en que la revolución lucha ya por institucionalizarse, poniendo fin a una larga guerra fratricida. Dos décadas más tarde, la preocupación en torno al hombre de esta América, en forma concreta del hombre que le da sentido, alcanza un auge extraordinario. El filósofo español, transterrado a México, José Gaos (1900-1969), señalará la semejanza de las preocupaciones del filósofo mexicano con las de Ortega y Gasset y el orteguismo en España. La preocupación por el autoanálisis, por la búsqueda de identidad. El mexicano, como el español, reclama de esta forma su incorporación en las tareas de una cultura de la que se saben parte; pero sin renunciar, como se intentó antes, a la propia personalidad, a la propia individualidad (Gaos 1939). Discípulos de Ramos y Gaos, animados y estimulados por esa preocupación, realizan un amplio análisis de México, el mexicano y lo mexicano, que será ampliado al contexto latinoamericano, en donde se realizan ya otros esfuerzos para identificar al hombre de esta América. Samuel Ramos se referirá a esta nueva tendencia de análisis sobre el hombre de esta parte de América diciendo: "El actual

florecimiento de los estudios sobre el mexicano, no es el fruto de un capricho o veleidad del pensamiento, ni obra de una improvisación, sino el síntoma de una auténtica inquietud de nuestra conciencia provocada por motivos externos e internos. Los motivos externos pueden encontrarse en la crisis de la revolución de 1910 y en una situación histórica mundial favorable a la definición de regionalismos. En cuanto a los motivos internos, están constituidos por la maduración del espíritu mexicano que llega a la mayoría de edad y siente desarrollarse su individualidad propia”.

La revolución, en la década de los cincuenta, se ha institucionalizado y se encuentra en una activa etapa de construcción. De la construcción propia de grupos sociales que anhelan una organización social que permita, al país que están construyendo, ser parte activa del orden internacional que Europa occidental y los Estados Unidos han creado, pero en otra situación que no sea ya la de instrumento. México y con México la América Latina, como reclamará Alfonso Reyes, “ha alcanzado su mayoría de edad” y exige ser tomado en cuenta. De allí la importancia que los mexicanos darán a la búsqueda de su identidad; búsqueda que también realizan ya otros grupos de pensadores latinoamericanos, a través de la historia de sus ideas, el pensamiento, la filosofía y la cultura; o bien en la búsqueda ontológica del hombre de esta América. A esta preocupación, y como apoyo a la pretensión de madurez, la de haber alcanzado la mayoría de edad, se agrega la conciencia de lo que ha significado, no ya sólo para el hombre de América, sino para el hombre en su totalidad, la catástrofe de la segunda gran guerra. En ella el hombre ha sido machacado y humillado. La humanidad ha sabido de humillaciones y dolores indescriptibles. Una guerra total sufrida por hombres concretos sin distinción de razas, credos y cultura. De ella el pretencioso europeo ha salido solidario con hombres a quienes antes regateaba humanidad. Este hombre ha tomado también conciencia de la relatividad de su propia humanidad, de la relatividad de lo que parecía esencial a todo hombre. Se encuentra hombre entre hombres, no siendo ya el hombre por excelencia. Este encuentro consigo mismo y con los otros, sus semejantes, se hará expreso en la filosofía que surge al término de esa segunda gran guerra.

Páginas atrás hemos mostrado que esa nueva filosofía, el perspectivismo y la circunstancia orteguiana, el historicismo de Dilthey, Mannheim, Scheler y el existencialismo alemán y francés, será el pensamiento que en la América Latina se va a preocupar, una vez más, por la búsqueda del ser o identidad del hombre y la cultura; identidad a partir de la cual exigirá su participación, no subordinada, en una tarea que debe ser propia de todos los hombres y al servicio de su propia humanidad. Entre los meses de febrero y marzo de 1951, un amplio grupo de intelectuales mexicanos realizamos un asedio, casi total del ser de este hombre, en una serie de conferencias sobre la cultura y el ser del hombre que la origina en México. De ellas hablaba el propio Samuel Ramos cuando dice: “Me atrevo a suponer que la fecha de los cursos de invierno que acaban de celebrarse en la Facultad de Filosofía será un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla y valorarla. El hecho de que la multitud de hombres de estudio, especialmente los jóvenes, apliquen su pensamiento a aquel objeto, significa que hay una nueva valoración de éste, el reconocimiento de su importancia como base para vivir nuestra existencia de acuerdo con su originalidad”. Ramos, también, aprovecha la ocasión para prevenir a quienes realizamos esta tarea, de los peligros de caer en nuevas formas de dependencia, con el pensamiento o filosofía de que se está partiendo

en dicha tarea. Pues una cosa será hacer de esta filosofía un instrumento para alcanzar la meta de autoidentificación propuesta y, otra, hacer de esa filosofía lo que han sido en el pasado otras filosofías importantes, el modelo conforme al cual calificaremos nuestra propia existencia. Dice Ramos: “En efecto, una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra es utilizar al mexicano para explicar una filosofía. En el primer caso podemos hasta cierto punto confiar que el instrumento filosófico nos ayuda a descubrir lo que hay realmente en el mexicano de carne y hueso. En el segundo, caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que estaba de antemano en la filosofía” (Ramos 1951).

El núcleo de esta preocupación, de esta búsqueda de identidad, lo será el grupo filosófico Hiperión, formado, centralmente en 1949, por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares, al lado de algunos de sus maestros, profesores y amigos entre los que me encontraba (*cf.* Zea 1952; 1953) junto con Samuel Ramos y José Gaos (*cf.* Gaos 1952; 1953). En el enfoque que sobre el mexicano y su cultura, realizado ya en otro horizonte, distinto del que fuera propio del adelantado en esta preocupación, Ramos, ofrecerá nuevos perfiles y rasgos. Se discutirá, entre otras cosas, el problema del supuesto complejo de inferioridad del mexicano, proponiendo Uranga, el de insuficiencia. Pero se reconoce, igualmente, que este complejo o supuesta insuficiencia va dejando lugar a una conciencia, si no de superioridad o suficiencia, sí de seguridad, la de ser hombre entre hombres. Hombres con los impedimentos propios de todos los hombres; pero también con las posibilidades propias de todos los hombres en la medida en que se van salvando tales impedimentos. A la pregunta ¿Qué es el mexicano? con que se inicia esta búsqueda, se contesta con una aparente perogrullada: El mexicano es, pura y simplemente, un hombre, como todos los hombres. En ese intento, señalará Gaos, se juega el mexicano, no su peculiaridad como tal, sino ser con otros, su ser parte de una tarea que es propia de todos los hombres. En España, con Ortega, dice, se buscó salvar al hombre y la circunstancia que le era propia; los mexicanos intentan lo mismo, salvarse con sus circunstancias (Gaos 1950). El hombre, cuya identidad se busca, el hombre que es cada uno de nosotros, al que hay que salvar culturalmente, no en una abstracción, sino algo concreto, y hay que salvarlo en concreto: el hombre de carne y hueso, el hombre sin más.

Así lo entenderán otros pensadores mexicanos que en forma circunstancial o permanente han continuado y continúan esta incesante búsqueda de identidad. Una tarea vista, no como un narcisismo o solipsismo, sino como punto de partida para el logro de una amplia solidaridad de hombres entre hombres, que no sea más de dominación y dependencia. “Pero, ¿es que no será posible una acción común a partir de la aceptación de la realidad y la toma de conciencia del pasado? —se pregunta Fernando Salmerón (1925)— [...] la comunidad y el mundo que dan sentido a la acción no se pueden conseguir traídos de otros rumbos, ni cabe esperar que nazcan de la tierra, ni hay otro modo de tenerlos que si nosotros mismos sabemos crearlos; y esta creación sólo es posible de una manera, por la expresión, por la palabra. El problema del hombre de México es problema de conocimiento y expresión. Sólo un afán de expresar, con voz clara y sonora, lo que en nosotros yace inexpresado, de decir con verdad, empeñando nuestro ser en la palabra dicha, pondrá a luz todas nuestras potencias y todas nuestras virtudes. Únicamente el uso constante y sincero de este instrumento de entrega, de identificación y de amor que es la palabra, lograría la comunión verdadera que es condición indispensable de la acción auténtica y fecunda y romperá el silencio y destruirá las lejanías” (Salmerón 1951). Las

lejanías, las que nos separaban de los otros hombres, del hombre por excelencia. La búsqueda sobre lo peculiar, dirá otro mexicano, Abelardo Villegas (1934), es el punto de partida para entrar en comunidad con otros hombres igualmente peculiares. "Volver hacia lo individual, hacia lo más peculiar que tenemos no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo o un nacionalismo cerrado, todo lo contrario, es aportar a la experiencia humana. Sólo el que se apega a lo común, el que no se hace individual, el que no inventa, rebaja su propia humanidad. Desde el punto de vista de la filosofía antropológica es menos humano que otros, desde el punto de vista moral es más egoísta que otros. Sólo así se justifica la filosofía de lo mexicano, sólo así es posible" (Villegas 1960).

Notas

[1] Cf. Primera parte de este libro.

[2] Cf. Segunda parte, cap. IV de este libro.

IV

SOBRE LA CULTURA LATINOAMERICANA

¿EXISTE O ES POSIBLE UNA CULTURA LATINOAMERICANA?

A mediados del siglo XX, al igual que cien años antes, en el XIX, los latinoamericanos, en un nuevo afán por descubrir y definir su identidad, se volverán a plantear el problema de la existencia o posibilidad de una cultura latinoamericana. La primera interrogación en este sentido fue realizada por la generación que siguió a la que realizó la independencia política de esta América. Por una generación que encontró insuficiente tal emancipación, ya que el pasado colonial seguía imponiendo sus hábitos y costumbres a través de la cultura que el largo coloniaje había impuesto a los latinoamericanos. Era este pasado el que había originado el atraso de nuestros pueblos frente a la nueva expansión y desarrollo del mundo occidental. Expansión y desarrollo que estaba a su vez originando una nueva forma de dependencia. Más atrás hemos visto cómo esta generación, la de los emancipadores mentales, trató de recuperar el tiempo perdido e incorporarse en la procesión de naciones que seguían la ruta del progreso. Los albores del siglo XX mostraron el inicio de la expansión y dominio de un imperio que se veía a sí mismo como heredero del creado por el mundo occidental, alertando a los latinoamericanos, que eran las primeras víctimas de este nuevo imperialismo. Martí, Rodó, Vasconcelos con otros pensadores formaron la generación que se empeñó en revisar los supuestos de la emancipación cultural de que hablaron los Sarmiento, Alberdi, Lastarria, Bello, Montalvo, Mora y otros a mediados del siglo XIX.

Pero a mediados del siglo XX, y coincidiendo con el fin de la segunda gran guerra y la problemática que ésta originó en su pensamiento y filosofía, vuelve a surgir el problema de la posibilidad o existencia de una cultura originalmente latinoamericana. Por primera vez en la historia, esta América y Europa se encontraban en el mismo plano, en la situación de tener que hacer o rehacer su cultura. El modelo cultural europeo no era ya un gran modelo, los mismos europeos aceptaban la fragilidad de una cultura que no había servido para evitar la catástrofe de la guerra y sus horrores. Ahora, tanto europeos como americanos, tenían que preocuparse por apuntalar las bases de una cultura que fuese menos frágil que la que hasta ayer parecía modelo para la eternidad. Europeos y americanos tenían que partir, no de cero, sino de las propias y concretas experiencias para no repetir errores, ni crear nuevos espejismos. La filosofía europea de la posguerra mostraba, por un lado, la relatividad de las expresiones culturales del hombre y, por el otro, la necesidad de partir del hombre mismo, como concreción, como un ente en permanente rehacerse. Era menester partir del hombre en circunstancia o en situación. Será en este sentido que los latinoamericanos reinsistan, como la generación que los antecedió al inicio de nuestro siglo XX, en conocer su realidad, en buscar su propia identificación.

Parte de esta búsqueda, como apoyo a la tarea de reconstrucción que los latinoamericanos consideran común a europeos y latinoamericanos, será la preocupación por conocer al hombre, por conocerse a sí mismos y por identificarse que hemos expuesto en páginas anteriores. Congruente con esta tarea será la de la pregunta sobre existencia o posibilidad de una cultura

latinoamericana sin más. Quiérase o no, el latinoamericano tenía una historia, había hecho una historia. Esta historia había dado origen a un cierto tipo de hombre, al hombre propio de esta América. Un hombre con unas ciertas características que le venían de un pasado histórico del que vanamente se le quiso desprender en el siglo XIX. A este pasado se sumaba ahora el de la experiencia que significaron los esfuerzos del latinoamericano en el siglo XIX por borrar su propio ser y adoptar un modo de ser que le era extraño.

¿Era este ser, oscilando entre dependencia y dependencia, expresión de existencia?; o, de esa experiencia, la experiencia concreta de un determinado hombre, ¿podría acaso levantarse una nueva expresión de la cultura? ¿Había sido ya construida? ¿No se lograba esto al tomar conciencia de la misma? Mediante la toma de conciencia el hombre de esta América se encontraba a sí mismo y, al encontrarse, encontraba también un acervo cultural que, acaso, pudiese ser compartido con otros hombres en situación semejante a la de los latinoamericanos.

Esos otros hombres estaban allí, siempre lo habían estado, pero no habían sido objeto de conciencia del hombre latinoamericano. La guerra había dejado a otros hombres, en diversas regiones de la tierra, no ya huérfanos, como se sentían los latinoamericanos, sino libres de la cultura que había servido de rasero para calificar su humanidad. En Asia, África, Medio Oriente y Oceanía, otros hombres se hacían ya preguntas semejantes a la de los latinoamericanos. Milenarias culturas, como las asiáticas, estaban siendo revisadas para buscar en ellas respuestas a las interrogaciones del hombre que había emergido de la catástrofe de la guerra y aspiraba a realizar el mundo por el cual se le había dicho había que luchar en diversos frentes contra el totalitarismo europeo y asiático. El africano hacía de su propio ser, lo negro, el punto de partida de su afirmación como hombre. Una afirmación que alcanzaba también a sus obras, a su cultura. Existía una cultura negra, tan importante como la cultura blanca o de cualquier otro hombre. Una cultura con sus propias características, pero no por eso inferior, o superior a ninguna otra. Estos pueblos, como los latinoamericanos, hacían también suyo el acervo cultural que el mundo occidental les había entregado con su dominio, pero, sin renunciar a lo propio, por limitado que fuese. De este afianzarse en lo propio, sin renunciar a lo que parecía serle extraño, dependía, precisamente, la posibilidad de no caer en nuevas formas de dependencia. La dependencia en que habían caído nuestros emancipadores mentales, así como el negro empeñado en ser blanco, y el oriental queriendo occidentalizarse. La afirmación de la cultura propia, como instrumento de asimilación de otras culturas, parece así ser común a los latinoamericanos con otros pueblos hasta ayer extraños o exóticos. El hombre encontraba al hombre, buscándose a sí mismo.

¿Cuál es la realidad sobre la que hay que partir? ¿Existe una cultura que exprese esta realidad? O, ¿sobre qué realidad hemos de construir la cultura que anhelamos los latinoamericanos? Una realidad compleja, hecha de acumulaciones, la propia de pueblos que han pasado de una dependencia a otra. La Colonia nos impuso una dependencia, pero queriendo escapar a esto nos impusimos una nueva, formándose así una cultura de superposiciones, de acumulaciones, en la que sigue sobreviviendo el pasado indígena, junto con el pasado colonial ibero, el liberalismo negador de éste y otra serie de modelos culturales nunca asimilados. La conquista, nos dirá Antonio Caso, realizó el primer acto de superposición, de acumulación de una cultura sobre otra. Lejos de asimilar la cultura indígena, se empeñó en borrarla. Pero si la conquista pudo implicar un bien para la cultura universal, dice Caso, implicó, "así mismo un dolor, un

martirio y, sobre todo, un problema difícilísimo de resolver en la historia [...]: la adaptación de dos grupos humanos a muy diverso grado de cultura". Después, tratando de borrar la conquista, pretendimos convertirnos en liberales y demócratas, sin haber resuelto antes el problema de la conquista. El orden siguió siendo el mismo orden de la Colonia, pero ya bajo otros dominadores, nacionales, pero no menos reaccionarios que los primeros. En vez de seguirse, dice Caso, "un proceso dialéctico uniforme y graduado, se ha procedido acumulativamente. Como nuestras necesidades —agrega—, a medida que pasa el tiempo, se acumulan y quedan sin satisfacción adecuada, la única solución es la trágica, esto es, la guerra civil". El que haya sucedido así, no es culpa del hombre de esta América, pero sí lo será el que siga sucediendo de tal manera. "No ha dependido sólo de nosotros el que nuestros problemas se acumulen y nos dejen perplejos ante la realidad social y nos tornen revolucionarios inveterados. Causas profundas que preceden a la conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras, y todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional, tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador" (Caso 1943).

Guerra civil o despotismo, anarquías o dictaduras, ese pasado que caracteriza a la historia latinoamericana, parece ser entonces la expresión de la búsqueda cultura o de las posibilidades de la misma. ¿Cultura de acumulaciones? ¿Cultura de superposiciones? ¿Es ésta la cultura que tenemos que afirmar? o, al menos, ¿es sobre todo eso que tenemos que encontrar y sacar el material, para cambiar nuestra realidad, con el que hay que construir una cultura original? Esto es, una cultura que no sea ya la expresión de nuevas dependencias. Toda cultura expresa a su creador, y ésta, a su vez, se va configurando en su historia. Por lo que se refiere a Latinoamérica es la historia de que ha sido consciente, la historia que —quiérase o no, guste o no a los latinoamericanos—, ha sido hecha por los mismos. ¿Quiere esto decir que estamos condenados a permanecer en la situación de lo que ahora nos hacemos conscientes? Por supuesto que no. La toma de conciencia de esta situación, de esta historia, de este pasado es la que puede poner fin a esa historia de acumulaciones, de suposiciones. Fin a lo que Caso llama Bovarismo histórico, esto es a la pretensión, como la heroína de Flaubert, de ser distinto de lo que se es negándose a sí mismo. La toma de conciencia de este hecho es la que puede impedir que tal situación siga existiendo; es la que puede originar igualmente una cultura que no refute al viejo modelo occidental, sino que surja de la experiencia propia del hombre de esta América sobre su realidad. ¿No sería ésta la mejor expresión de la anhelada originalidad buscada en el siglo XIX y en el nuestro?

En la búsqueda de esta originalidad el latinoamericano se encontrará con que aquello que le avergonzaba en el pasado, el hecho de que sus expresiones no fuesen semejantes a las de sus modelos, el que no resultasen una copia precisa de las mismas, el que fuesen "malas copias" de aquellos modelos, venía a ser la expresión de la anhelada originalidad. Es decir, los esfuerzos de nuestros mayores por hacer de Latinoamérica otros Estados Unidos u otra Europa; porque la realidad, más poderosa que esas pretensiones, se había impuesto originando no ya "malas copias", sino expresiones propias de una realidad que cambiaba el sentido de los supuestos modelos adaptados. La historia de las ideas de los pueblos latinoamericanos muestra ya la ineludible diversidad de esta realidad. Una diversidad a la que no debería seguirse calificando negativamente sino, por el contrario, debería ser considerada como la más auténtica expresión de una cultura que, quiérase o no, estaban construyendo los latinoamericanos (*cf.* Zea 1952).

LA CULTURA TESTIMONIO, NUEVA Y TRANSPLANTADA

Sobre este mundo abigarrado y su cultura que es la América Latina, habla el brasileño Darcy Ribeiro (1922). El mundo y cultura a que dio origen la colonización europea y occidental en sus diversas etapas. Momentos de autotransfiguración propios de toda cultura, pero que las circunstancias de la América Latina, que también van a resultar propias de los pueblos del Tercer Mundo, van marcando con una cierta originalidad. “El proceso civilizatorio —dice Ribeiro— es en esencia un movimiento continuo de alienación y desalienación que el hombre paga elevado precio por sus conquistas, pero avanza irreductiblemente proponiéndose nuevas metas que, a su vez, vienen a ser alienantes y desalienantes”. Por lo que se refiere a la cultura latinoamericana, dice el antropólogo brasileño: “Sólo se puede hablar de cultura de los pueblos latinoamericanos en la acepción de una entidad compleja y fluida que no corresponde a una forma dada, sino a una tendencia en búsqueda de una autenticidad que jamás ha logrado alcanzar. Aunque se pueda decir lo mismo respecto de cualquier civilización del pasado o del presente, la aclaración en América Latina es indispensable para comprender nuestra creatividad cultural” (Ribeiro 1972). Existe una cultura latinoamericana, y ésta es, como toda cultura, expresión de esa dialéctica en que se alternan expresiones de alienación y desalienación; salvo que en Latinoamérica se ha presentado como desgarramientos altamente dolorosos que parecen no tener fin. Tratando de desalienarse intentando renunciar al pasado como alienante, pero para caer en nuevas formas de alienación en una cadena aparentemente interminable. Las expresiones de esta dialéctica son las que forman, precisamente, la abigarrada cultura sobre la que venimos inquiriendo desde los albores de nuestra emancipación política y como antecedente de ella.

Darcy Ribeiro, hurgando en la compleja diversidad que parece caracterizar a la América Latina y su cultura, destaca tres expresiones de la misma. La que originan los que llama *pueblos testimonio*, *pueblos nuevos* y *pueblos transplantados*. Ejemplos de estas tres formas de cultura, originadas en la acción de los pueblos así explicados, se pueden encontrar a lo largo de la historia del hombre, pero servirán, por lo que se refiere a esta América, como medios de explicación de esa realidad cultural que parece propia de esta parte del continente americano. *Pueblos testimonio* son aquéllos a los que la conquista europea encontró con una cultura altamente desarrollada y a los que impuso, sobrepuso, la cultura que le era propia. “Designamos como *pueblos testimonio* —dice Ribeiro— a las poblaciones mexicanas, mesoamericana y andinas, por ser las sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que ante el impacto de la expansión europea se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado” (Ribeiro 1969, 1). El hombre que originó estas culturas fue transformado en objeto de explotación alzándose sobre ésta el orden colonial. Los *pueblos nuevos*, por el contrario, resultaron de una amalgama de corrientes inmigratorias diversas. Fueron grupos llegados a esta América para reiniciar su vida, o traídos a la fuerza como el negro, para su explotación. Estos pueblos se establecieron en aquellas zonas en las que el indígena, por su inexistencia, o debilidad, no pudo cargar con el peso de esa explotación. “Como poblaciones plasmadas por la amalgama biológica y por la aculturación de etnias dispares dentro de este marco esclavócrata y hacendista, constituyen *pueblos nuevos* los brasileños, los venezolanos, los colombianos, los antillanos y una parte de la

población de América Central [...] Una segunda categoría de *pueblos nuevos* pronunciadamente diferenciada de la primera por su formación étnico nacional básicamente indígena tribal, y por no haber experimentado las compulsiones de la *plantación*, se encuentran en Chile y el Paraguay. Fueron *pueblos nuevos* del mismo tipo de estos últimos el Uruguay y la Argentina, aunque más tarde étnicamente desfigurados por un proceso de sucesión ecológica que los europeizó masivamente” (Ribeiro 1969, 11). Por lo que se refiere al último grupo, Darcy Ribeiro dice: “Los *pueblos transplantados* de las Américas surgieron de la radicación de europeos, emigrados en grupos familiares, a los que movía el deseo de reconstituir en este continente, con una libertad mayor y con mejores perspectivas de prosperidad que las existentes en sus países de origen, el estilo de vida característico de su cultura matriz”. Ejemplar serían, en este sentido, los Estados Unidos; pero también se ofrecerán ejemplos destacados en la América Latina. Tal sería el caso de la Argentina y el Uruguay. “Otros —dice Ribeiro—, como los argentinos y uruguayos, resultaron de corrientes migratorias europeas que entraron en competencia con grupos mestizos españolizados, de formación anterior, a los que también desalojaron por la violencia aunque ésta alcanzara un grado menor”. Además de estos grupos, agrega, “encontramos a lo largo del continente y, enclavados en las restantes configuraciones históricoculturales varios bolsones que presentan las características propias de éstos. Entre otros, los amplios manchones de colonización europea en el sur de Brasil, en Costa Rica y en Chile” (Ribeiro 1969, 111).

En opinión de Darcy Ribeiro, estos últimos, los *pueblos transplantados*, “pudieron absorber, sin mayor daño, distintos contenidos ideológicos de la tradición occidental”, siendo como eran segmentos de sociedades europeas trasladadas a América y tratando, como se lo propusieron, de ampliar las perspectivas de realización social y cultural de los países de donde eran originarios. No ocurrirá lo mismo con los pueblos que tenían las otras configuraciones. “Así, por ejemplo —sigue Darcy Ribeiro—, al asimilar la idealización europea de la figura humana, que identificaba la imagen del hombre blanco con lo bello, lo noble y hasta lo normal; y al difundir esa idealización a pueblos de fenotipo racial distinto (caso de los *pueblos testimonio* y los *pueblos nuevos*) los alienaba, haciéndoles concebirse a sí mismos según una representación ultrajante”. La cultura propia de los *pueblos testimonios*, juzgada por el patrón cultural europeo, fue vista como inferior. “Sólo mediante un esfuerzo deliberado de recuperar la autenticidad cultural, esos pueblos pudieron volver a apreciar las creaciones de sus antepasados como bellas y dignificadoras”. Por lo que se refiere a los *pueblos nuevos*, vieron en su mestizaje y su organización para la explotación en factorías y en una economía agropecuaria, un signo de inferioridad frente a la civilización occidental liberal e industrializada. “En cuanto a los pueblos nuevos, su propia condición de sociedades racialmente mestizas generadas a partir de factorías, los hizo comparecer a la óptica europea como inferiores” (Ribeiro 1972).

Lo expuesto por Darcy Ribeiro respecto a los pueblos transplantados sería plena realidad en los Estados Unidos, pero no así en la América Latina, al tropezar, los hombres que representaban a estos pueblos, con una realidad rígida, menos maleable que aquella con la que se encontraron los estadounidenses. Los inmigrantes europeos, como representantes de la civilización de que hablaba Sarmiento, se encontrarán con una realidad social, económica y cultural establecida por el mismo grupo de los civilizadores, transformados ahora en oligarquía agropecuaria; grupo que se resistirá a cualquier cambio que altere sus intereses.

Los hombres que habían acorralado y exterminado al indígena, que se habían impuesto a la barbarie del hombre de la llanura y habían propiciado la inmigración europea para hacer de la región al sur de América otro Estados Unidos u otra Europa occidental, se resistirán a los cambios no tanto de técnica, sino políticos, sociales y culturales que esa inmigración traería consigo. Masa de inmigrantes en la que las oligarquías sudamericanas no verán sino lo que las oligarquías del altiplano veían en los indígenas: instrumentos de explotación. Ahora se habla en la Europa occidental, de los “negros” de Europa, esto es, de los inmigrantes españoles, portugueses o italianos en esa parte de Europa; igualmente, a principios de nuestro siglo se podría hablar de algo equivalente a los “indios”, traídos de Europa al servicio de una oligarquía que seguía haciendo descansar la supuesta civilización en la explotación de la tierra y del hombre que la trabajaba. No habiendo indios, ni negros, su lugar lo tomarían los inmigrantes europeos. Una nueva lucha, no ya entre la civilización y la barbarie, sino entre la forma de vida de lo que Ribeiro llama *pueblos nuevos* y la propia de los *pueblos transplantados*, se expresará a lo largo de esta parte que ha transcurrido de nuestro siglo XX. Lucha entre explotadores y explotados. Lucha entre la vieja oligarquía criolla, heredada de la Colonia, ahora vestida de levita y bombín, y los descendientes de los millares de inmigrantes transplantados a esta América. Lucha ya entre la oligarquía y el pueblo. Un pueblo que se irá imponiendo a través de partidos como el radicalismo en la Argentina y el batllismo en el Uruguay y que se expresará ejemplarmente en el peronismo argentino (cf. Zea 1975).

Es interesante observar cómo la oligarquía, que se origina en el proyecto civilizatorio de un Domingo Sarmiento, va a ver una nueva expresión de la barbarie en la masa de los inmigrantes, traídos a esa América para acelerar el proceso de la civilización. Era la masa inculta, hecha para trabajar el campo y cuidar del ganado que ya no atendía con eficacia el desplazado bárbaro de la llanura. Masa inculta pero empeñada en tener los mismos derechos del hacendado, del ganadero, del nuevo representante de la supuesta civilización. Es el “cabecita negra” de la barriada, el creador del lunfardo, el que, al igual que el bárbaro de la antigüedad, era incapaz de expresarse correctamente; el campesino transplantado, como en el pasado se transplantó al negro, para que diera mejores frutos que los que daban los antiguos y bárbaros campesinos y llaneros. Todo esto formaba la nueva barbarie. Y será enarbolando esta supuesta barbarie, que el nuevo latinoamericano enfrente al supuesto civilizador con nuevas formas de civilización y orden social. Sería el “descamisado” de que hablará Perón y sobre el que se intentará una nueva forma de organización social más adaptada a la realidad que, inútilmente, habían tratado de ignorar u ocultar los seguidores de la civilización sarmientina.

FRACASO DE LA SOLUCIÓN CIVILIZADORA

“No podemos continuar a España ni podemos continuar a los incas, o cualquier otra cultura indígena que se desee invocar —dice el argentino Héctor A. Murena (1923-1975)—, porque no somos ni europeos ni indígenas. Somos europeos desterrados, y nuestra tarea consiste en lograr que nuestra alma europea se haga con la nueva tierra” (Murena 1954). Aquella yuxtaposición cultural de que hablaba el mexicano Antonio Caso, se expresa también en el argentino, uno de los pueblos transplantados de que habla Darcy Ribeiro. El de europeos desterrados aparecerá como una nueva expresión del subhombre que la explotación de otros

hombres originó en Latinoamérica. La preocupación del mestizo por incorporarse una parte de su ser que es el indígena; la preocupación del hombre negro porque se le reconozca su humanidad, en la forma concreta de su ser, surge ahora en el europeo, transplantado a la América, reclamando su derecho a ser parte activa de esta tierra. ¿Qué ha pasado? ¿Por qué el descendiente del inmigrante europeo siente que la tierra, a la que ha sido transplantado, no es suya y que ha de conquistarla, de hacerla suya? ¿Por qué el hombre que viene de la civilización, de la cultura considerada por excelencia, tiene que hacer planteos como el de Murena? ¿No era este hombre el que iba a realizar los sueños civilizadores de Sarmiento y su generación?

¿En qué consistió entonces, realmente, la civilización de que habló la generación sarmientina? Se habla de hacer de esta parte de la América otro Estados Unidos. El modelo, lo hemos visto, fue la poderosa nación al norte; y una de las formas de lograrlo, la educación. De allí la adopción del positivismo y la contratación de profesores de los Estados Unidos. En este aspecto poco se distingue esta tarea con lo que hicieron otras naciones latinoamericanas para alcanzar algo semejante. Pero a esta acción, común a la realizada en otros pueblos latinoamericanos, la Argentina de Sarmiento agregó la de la inmigración. La inmigración europea haría por la América del Sur lo que ya había hecho la inmigración en los Estados Unidos. Pero, ¿inmigración para qué? Para que manos más eficaces, con métodos mejores, hiciesen por la tierra sudamericana lo que el gaucho, el hombre de la pampa no había podido hacer por ella. Pero se mantuvo la forma de explotación en que había descansado la colonización hispana en el pasado, en la explotación de la tierra y del hombre que la trabajaba. Salvo que aquí se cambiaba el indolente, rebelde e individualista hombre de la pampa, por un hombre más trabajador y obediente traído de tierras en las que ya no tenía acomodo.

En los Estados Unidos el inmigrante llegaba a conquistar y hacer suyas tierras que no pertenecían a nadie. El Far-West, con sus indígenas nómadas, era virgen y podía ser del que lo conquistase y lo trabajase. En la región platense, por el contrario, la tierra era de la oligarquía criolla que había exterminado al indígena y sometido al gaucho. La tierra no iba a ser como en Norteamérica del que la trabajase. La tierra era del hacendado, del dueño de la finca, del dueño de las extensiones de sembrado o pastizales. El inmigrante no venía a adueñarse de la tierra, simplemente venía a ofrecer su trabajo. Venía a tomar el lugar del indio y del negro en estas tierras. La cantada civilización se reducía así a la formación de una sociedad basada en la más eficaz explotación agropecuaria. Lo otro, la industrialización sobre la que podría haberse alzado la primera forma de explotación, quedaba en manos de los grandes agentes del capitalismo europeo y estadounidense. La civilización, de que había hablado Sarmiento, se reducía a la incorporación de estos pueblos al neocolonialismo. Se rompía con el viejo colonialismo español, pero para encadenarse al que representó en su primera etapa Inglaterra y después los Estados Unidos. La civilización se reducía a la adopción de métodos más eficaces para la ya antigua explotación de la tierra. En este sentido los inmigrantes europeos resultaban ser más aptos en esta forma de explotación, pero siempre al servicio de intereses que no eran los de quienes realizaban el trabajo.

Ahora bien, si la generación de Sarmiento se había sentido extraña, ajena a la realidad americana creada por el indio, el español, el mestizo y el negro, la generación que surgió de esta inmigración, supuestamente traída para hacer triunfar la civilización, se sentirá igualmente extraña a la realidad creada por los supuestos civilizadores. De aquí que hable, como lo hace

Murena, de hacerse de la tierra, de apropiarse una realidad que le era ajena. Será por esta vía que los argentinos se lancen, como los mexicanos, peruanos y antillanos, a la búsqueda de su identidad. Una generación de desterrados, de hombres cuyos padres fueron desarraigados de la fuente de la cultura por excelencia, para servir a una subcultura, a un orden social que era ya un anacronismo en el mundo occidental. Pero a la vez un orden que ya era también expresión de la nueva dependencia con tal mundo. En lugar de la civilización por excelencia se alzaba un remedo de la misma, una seudocivilización o subcivilización. Como eran también un remedo de la burguesía occidental los grupos que en nombre de la civilización y del progreso pretendían haber formado una burguesía. Seudoburguesías que no harían por esta América lo que sus modelos, las burguesías occidentales, habían hecho por sus grandes y poderosas naciones. Sudamérica, pese a las pretensiones civilizatorias, seguía el mismo camino de subordinación hacia los nuevos centros de poder. Por ello, quienes tomen conciencia de esta situación, en esta región de América, tomarán también el camino de la introspección, el de la búsqueda de su identidad, a partir de la cual fuese posible intentar una acción de liberación.

Resumiendo la historia que parece común a toda esta América Latina, pese a las diversidades de origen presentadas, Darcy Ribeiro dice: "Como se ve, las capas dirigentes que emergen de las luchas de la Independencia continuaron siendo consulares y fue su proyecto lo que retrajo las naciones latinoamericanas a las formas neocoloniales de dependencia, regidas ahora por nuevos centros de poder. En otras palabras, en lugar de proponerse un proyecto de reordenación social profundo que encauzaría un movimiento de aceleración evolutiva tendente a integrar América Latina automáticamente en la civilización industrial, éste, al dar cabida a cierto grado de modernización tecnológica del sistema productivo y al destruir los obstáculos institucionales y culturales a la expansión de la economía exportadora, vuelve las sociedades latinoamericanas más eficaces para el ejercicio de su antiguo papel de proveedores de géneros tropicales y de mineras para el mercado mundial. El costo de esta modernización refleja fue reimponer a los pueblos latinoamericanos el viejo estatuto de proletario externo de economías céntricas. Pero para las clases dominantes que la rigieron fue altamente lucrativo. Fue nuestro proyecto clasista de prosperidad que nos indujo, al salir de la dominación colonial, a buscar nuevas sujeciones porque ésta era la forma de mantener y ensanchar viejos privilegios". Así, lejos de poner fin a un tipo de explotación heredado de la Colonia ibera, simplemente se le hizo más eficaz, ahora al servicio de otro centro de poder que garantizaba los limitados intereses de la clase consular. "Todo esto para generar excedentes para alimentar las regalías de una estrecha capa social superprivilegiada".

Por tales razones, el proyecto sarmientino de civilización fracasará incluyendo el que parecía representar la inmigración europea, que se suponía iba a acelerar este proceso. Nada iba a poder hacer esta inmigración dentro de los cerrados cuadros de orden colonial que, pese a hablarse de la civilización, no se quiso tocar. Tal fue "el caso de la hacienda latifundista —dice Darcy Ribeiro—, flor y fruto de la creatividad jurídico-institucional latinoamericana, que se implantará en todo el continente, como su creación más alta. El latifundio no representaba, como se supuso, una forma de monopolizar la tierra para hacerla producir rubros exportables. Representaba más bien una forma de negar el acceso a la tierra a la población campesina libre, obligándola a optar entre un patrón u otro dentro de una inmensa extensión de tierras vírgenes, pero en su totalidad apropiada". Y lo que se dice de la emigración europea, podrá, también, decirse de la adopción de técnicas para una relativa industrialización de los países

latinoamericanos. No se buscará, como no se buscó en el caso de la inmigración, acrecentar los intereses nacionales, proyectarlos y realizarlos como lo hicieran los representantes de las poderosas burguesías occidentales. Se adoptaron, simplemente, aquellos sistemas que sirviesen mejor a los intereses de estas burguesías, de los cuales las nuestras eran simples servidores. No se buscó la potencialización de las economías propias, nacionales, sino formas de explotación que podían ser más útiles a los intereses en que las seudoburguesías latinoamericanas se apoyaban. Todo era así funcional, lo mismo el declamatorio liberalismo de nuestro siglo XIX, que “permitía dignificar políticas clasistas como la destrucción de comunidades tribales —dice Ribeiro—, a nombre de la libertad individual”. También, en nombre de la libertad, se anularon las posibilidades de una industria propia. “La erradicación de industrias artesanales a nombre de la libertad de comercio”. Igualmente el falso republicanismo. “La institución de repúblicas exóticas que repartían los votos populares entre los hacendados convertidos en electores multitudinarios, a nombre de la libertad política”. Instrumentos, siempre, para favorecer los intereses de las oligarquías que se llamaban a sí mismas progresistas, ligando estos intereses a los de la gran burguesía occidental, que decían servirles de modelo, pero frente a la cual sólo tenían una actitud de cómoda dependencia, la que le permitía asegurar sus pequeños intereses sin jugárselos a todo o nada como esos modelos.

De la actitud consular de los grupos supuestamente progresistas en Latinoamérica, habla también Darcy Ribeiro al referirse al empresario de nuestros días. Dice: “La modernidad del empresario más progresista de América Latina, de hoy, atento al desarrollo tecnológico mundial —el cual busca alcanzar merced a la internacionalización de sus empresas en calidad de asociados menores de las corporaciones transnacionales— es tan sólo una nueva modalidad del ejercicio de su papel histórico de clase dominante consular, cuya función concreta y afectiva es intermediar la explotación ajena a sus propios pueblos” (Ribeiro 1973). Esta actitud, por supuesto, lejos de poner fin a esa cultura de yuxtaposiciones, de acumulaciones sin asimilación que parece caracterizar a la América Latina la acrecienta con nuevas yuxtaposiciones. Se toman técnicas ajenas al desarrollo de estos pueblos, utilizadas tan sólo como instrumento circunstancial de explotación, en beneficio de intereses extraños. El rasgo que parece caracterizar en general a los países subdesarrollados, entre los cuales se encuentran los de esta América, es el de la simultaneidad de lo moderno con el mantenimiento de situaciones sociales y culturales surgidas en las diversas etapas de la colonización de esta América. La adopción de técnicas, o soluciones, como la inmigración europea, ajenas a los intereses de los pueblos en que se adoptan. Técnicas más eficaces de explotación, pero sin intentar cambio alguno en beneficio de los pueblos dueños de las riquezas en donde esas técnicas son aplicadas. De la simultaneidad de lo no contemporáneo habla Gino Germani (1911), diciendo: “Se trata de un fenómeno muy conocido [...] Sus manifestaciones más visibles son, indudablemente, lo que podríamos llamar: asincronismo técnico y asincronismo geográfico; o sea la utilización de los adelantos más recientes de la técnica al lado de la supervivencia de instrumentos ya caducados, o bien el contraste entre ‘regiones evolucionadas y regiones atrasadas’ en el mismo país. De modo análogo pueden coexistir actitudes, creencias y valores que ‘corresponden’ a épocas diversas”. Situación que cambiaría si la modernización que se busca y se intenta, o se ha intentado de buena fe, fuese en contra de los intereses de los modelos, ya que son los primeros en oponerse a su éxito, por lo que esto significa de limitación de sus intereses. “La modernización —dice Germani— debe realizarse justamente *en contra* de los países colonizadores caracterizados precisamente por el régimen democrático” (Germani

1973). Contra las expresiones de una cultura importada, cultura de dominación, que sirve para mantener situaciones asincrónicas y de acumulación sin la absorción que pondría fin a la yuxtaposición cultural, como expresión de dependencia y subdesarrollo. Por ello, populismo y reformismo han resultado intentos fallidos por salvar las contradicciones que implica la adopción de técnicas de progreso sin cambiar el orden propio de los pueblos subdesarrollados, colonizados o neocolonizados (cf. Germani 1973 y Villegas 1972).

CONCIENCIA DE UNA REALIDAD YUXTAPUESTA

¿Qué sucederá, entonces, con los inmigrantes europeos en la Argentina traídos para una mejor producción de los campos? ¿Qué sucede con la nueva barbarie al servicio de la civilización? “Al elemento migratorio —dice María Elena Rodríguez de Magis (1928)— se debe en el Río de la Plata el nacimiento de una clase media fuerte formada en una época muy anterior a la aparición de la misma clase en la América mestiza. Es un grupo social formado por los profesionales, hijos de antiguos inmigrantes que no tienen cabida en los círculos políticos de conducción y que están presionando por su acceso desde dos décadas antes de terminar el siglo, y logran llegar al gobierno en 1903, en Uruguay, con Batlle Ordóñez, que representa muchos de sus ideales, y en la Argentina en 1916 con la presidencia de Yrigoyen”. Así, estas naciones del Río de la Plata, pese a una multitud de diferencias de formación étnica, social, económica, política y cultural con otras regiones de América Latina, llegarán a situaciones semejantes. La América Latina, pese a su innegable diversidad, tenía de común la búsqueda de un inaplazable desarrollo dentro de la apretada situación de dependencia a que le habían sometido y sometían viejos y nuevos centros de poder en Europa y Norteamérica. El nuevo grupo social transplantado de Europa traería, por un lado, la natural admiración y devoción por la cultura de que eran originarios en sus más altas expresiones y, por el otro, el sentimiento de su propia situación, la de destierro de una realidad y cultura en la que no tenían acomodo. Así, a la vieja admiración que los civilizadores sarmientinos sentían por la civilizadora Europa, se sumaba ahora la de los hijos transplantados de ese mundo de la historia y la cultura. Pero, a la vez, estos inmigrantes estaban, frente a los civilizadores, como ya se expuso antes, en una situación de inferioridad: eran los extraños. Habían sido traídos como instrumentos. Eran, pura y simplemente, los proletarios. De esta su situación van a tomar clara conciencia los inmigrantes, como la habían tomado los mestizos en los otros lugares de Latinoamérica y el negro en las Antillas, y los que en nombre del indígena hablaban de su incorporación a una realidad que debería ser única. En la zona platense, los inmigrantes fueron los indios, los cabecitas negras, los proletarios; pero también fueron el meollo de un nuevo intento de burguesía nacional, lo que trataría de ir más allá de lo que fue la generación civilizadora, en un empeño más amplio de civilización. “Se hizo así evidente —dice María Elena Rodríguez de Magis— en esta área geográfica la existencia de dos Europas: la popular y la culta” (Rodríguez 1969).

Los nuevos grupos se enfrentarán a la oligarquía civilizadora, buscando romper los estamentos coloniales que ésta, pese a sus pretensiones independentistas, seguía manteniendo. Estos grupos fueron nutriendo también a las clases medias empeñadas en hacer posible una economía industrializada frente a la economía agropecuaria de sus transplantadores. Pero

nutrieron, también, al pueblo que triunfó con Batlle Ordóñez e Hipólito Yrigoyen. El mismo pueblo que décadas después formó el núcleo del peronismo. Un grupo, el burgués, como la oligarquía antecesora, buscará su propio desarrollo dentro de las posibilidades propias del neocolonialismo; el otro, el proletario, se empeñará en la búsqueda de soluciones de mayor independencia dentro del mismo círculo neocolonialista. La problemática de esta situación se hará expresa en el pensamiento que, como en otras regiones latinoamericanas, trata de encontrar la identidad de sus pueblos. Ya no la problemática propia de los Echeverría, Sarmiento y Alberdi, sino la problemática de un pueblo que tomaba conciencia de una larga historia de superposiciones culturales, de yuxtaposiciones que no podía conjugar, asimilar, poniéndolas al servicio de un futuro que ya no debía ser retardado por más tiempo. Una generación que sentía la yuxtaposición, de la que era la última capa, con mayor angustia y que trataría, por lo mismo, de cancelarla. Pero no a la manera que lo hiciera la generación de los “emancipadores mentales”, negándola como si no existiese, fingiendo olvidarla, sino recordándola como historia pero como algo que por haber sido no tenía ya que seguir siendo. Generación llamada parricida, en doble sentido: por negar al padre civilizador, Sarmiento; y por negar el origen de la nueva yuxtaposición, Europa. Dentro de esta generación, a la que pertenece también Jorge Luis Borges, se encuentra Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea y el más joven seguidor de ésta, Héctor A. Murena. En los tres, de una u otra forma, se hace expreso el sentido de soledad, de extrañeza, de destierro; pero también de crítica a la solución sarmientina de la cual este pensamiento es reacción. Ezequiel Martínez Estrada (1895-1965) publica, en 1932, *Radiografía de la pampa* que viene a ser como la negación del *Facundo* de Sarmiento. *Facundo*, la barbarie de que hablaba el maestro civilizador no había muerto, estaba allí, vivo y rompiendo las capas, supuestamente civilizadoras que le habían impuesto. Ahora estaba violentamente presente. La obra de Martínez Estrada aparece precisamente en un momento que será como el inicio de la Argentina actual. En 1930 el general Uriburu, en un cuartelazo, había derrocado al presidente constitucional Hipólito Yrigoyen. “Para mí —dice Ezequiel Martínez Estrada— el derrocamiento de Yrigoyen [...] fue la revelación de que debajo de la cobertura y la apariencia de una nación en grado de alta cultura, permanecía latente la estructura de una nación de tipo colonizado”. La Argentina, pese a los proyectos de la generación de los emancipadores mentales, permanecía en la Colonia. Las mismas castas, los mismos intereses de cuerpo, hacían de la nación un instrumento a su servicio. En este sentido, la Argentina que creía haber formado Sarmiento seguía estando a la altura de los pueblos menos civilizados de esta América y del mundo. “La revolución militar de Uriburu [...] — agrega—, la asunción del poder ilegítimo por una casta que siempre había sido privilegiada [...] para mí fue un fenómeno revelador de la realidad profunda, es decir, de la realidad que únicamente puede verse por radiografía [...] Nuestro parentesco consanguíneo por el sur de los Estados Unidos y con el África se me reveló superando el prejuicio de la piel”. Se hizo expresa “una imagen oculta, un rostro desconocido de la República Argentina [...] para rematar finalmente con el descubrimiento de un nuevo mundo para mí ignorado, como es el mundo colonizado y poscolonizado de África y de Asia”. Ante la vista estaba, ni más ni menos, que el cuadro “de un país subdesarrollado que había adquirido o llegado a la mayoría de edad sin haber pasado realmente por las etapas de la infancia a la madurez” (Martínez Estrada 1964).

La generación civilizadora había dejado intacto el orden colonial, a lo más que habían llegado era a cambiar la obediencia a un centro de poder por otro. Seguían vivos los viejos intereses de cuerpo, los creados por el colonaje ibero, los cuales reclamaban, como siempre, diezmos y

primicias. Nada contra estos intereses pudieron hacer los libertadores políticos. “Rivadavia se estrelló contra el ejército y contra el clero, porque cuanto intentaba instaurar significaba para ambos un despojo de títulos legítimos y una desorganización”. Contra estos cuerpos, contra el ejército que los defendía e imponía, se había estrellado el mismo Rosas que busca otra forma de unión nacional diversa de la de los unitarios. “Y hasta Sarmiento —agrega Ezequiel Martínez Estrada— se enorgullecía de su generalato *honoris causa*, equivalente a su doctorado de Michigan”. La civilización, queriendo aislar o aislarse de la barbarie que representaba el indio y el criollo de las pampas, había reforzado las cadenas del pasado; de ese pasado colonial considerado bárbaro. La casta militar reforzada por los civilizadores en su afán por destruir el pasado indígena, español y mestizo de América, se encargaría de mantener el orden que era la negación de esa supuesta civilización. “Era el indio de la frontera el que hizo necesario mantener ejércitos de dimensiones astronómicas; murió el indio y el miedo armado localiza los peligros en la incógnita. Así se vengaron los penates del indio”. Pero hay más, al revés de lo sucedido en los Estados Unidos (el modelo civilizador por excelencia), lejos de ser la frontera el punto de partida para nuevas fronteras, como había señalado Frederick Jackson Turner, será vista como defensa hacia adentro, hacia el centro, hacia la ciudad que parecía el eje de la civilización; pero una civilización que no irradiaba sino que se concentraba en sí misma hasta el máximo aislamiento. La frontera fue encierro, no punto de partida. “Dentro estaba lo conquistado; afuera lo que no tenía valor, la necesidad de defender la conquista”. Se creó así el autoconfinamiento, porque América toda, la América Latina, la América mestiza, con sus abigarradas costumbres y sangres venía a ser la expresión de la barbarie con la que no se quería contaminación alguna. Pero al actuar así la Argentina estaba siguiendo el mismo camino de toda esa América Latina, manteniendo, con aislamientos semejantes, la situación de coloniaje, no importando cuál fuera el centro de poder que lo tuviese.

Pese a todo, Argentina era América, no la América en que soñara Sarmiento, sino la otra América, a la que en vano se quiso transformar sin conocerla. “Se llegó —dice Martínez Estrada— a hablar francés e inglés; a usar frac; pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha, y precisamente se afirmaba un estado de barbarie consustancial con la apariencia, convirtiéndose en materia de cultura lo que era abigarramiento de las exterioridades de la cultura”. La disyuntiva sarmientina, civilización o barbarie pareció dividir a la nación, o a la nación que se estaba creando o se quería crear. Sin embargo, pese al propio Sarmiento, la fuerza que puso en este intento amputador era expresión de la fuerza que quiso soterrar. “De la civilización se hizo un programa y de la barbarie se hizo un tabú. En torno de éste como de otros grandes hombres argentinos, se fue coagulando el silencio sobre lo que tenía estigmas de barbarie, a la vez que la voz que nombraba lo que tenía estigma de civilización se hacía clara y neta”. Sarmiento y su proyecto civilizador intentaron separar lo que necesaria, naturalmente, estaba unido, lo que hacía parte de una realidad que no podía ni debía ser ignorada. “Lo que Sarmiento no vio —concluye Martínez Estrada— es que civilización y barbarie eran la misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnan las almas de los muertos. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo el mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y lo irremisible. Conforme esa obra y esa vida inmensa van cayendo en el olvido, vuelve a nosotros la realidad profunda. Tenemos que aceptarla con valor, para que deje de

perturbarnos: traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud" (Martínez Estrada 1942).

Eduardo Mallea (1903), con palabras que recuerdan las del peruano Francisco Miró Quesada, habla de la dividida realidad argentina que la disyuntiva civilizadora había creado; así lo expresa en un trabajo publicado en 1945, con el título de *Conocimiento y expresión de la Argentina*, diciendo que la desarticulación es lo propio de la Argentina y la América de que es parte, incluyendo la palabra. "Nuestra América —agrega— padece este drama. Toda la devorante fuerza de este continente tiende con desesperación a la voz. Su voz es un grito, por una inmensa vibración que busca forma". América no se puede expresar, se sabe desarticulada, dividida. "Los hombres que nacimos en la Argentina del 900 nos encontramos con que en nuestro país todo dividía, todo era motivo de división: la cultura dividía, la política dividía, la codicia, el arte, la idea de nacionalismo". Y, por supuesto, esta división afectaba a la misma nación argentina. Dos Argentinas que parecían encarnar el dilema de Sarmiento. Una división interna que no está en el espacio geográfico, ni en Buenos Aires ni en las provincias, sino internamente, dentro de la gran ciudad y dentro de las provincias. Buenos Aires no es la civilización por excelencia, ni las provincias son refugio de la barbarie. La civilización no ha desterrado a la supuesta barbarie, ni ésta se ha impuesto a aquélla. Dos Argentinas, la visible y la invisible, la formal que parece querer ocultar su realidad y la que expresa esa realidad. Estas dos Argentinas se hacen expresas, tanto en la capital como en la provincia. Salvo que en la primera, en Buenos Aires, lo visible, la presunción, el porteñismo, ahoga la realidad invisible, no así en la provincia en la que el hombre no presume y se muestra con autenticidad. "En la vida argentina —dice Mallea— es el hombre de la ciudad el que habla; el habitante del campo está refugiado en su silencio. Junto a este hablar y a ese silencio otro proceso humano, más rico de sentido, se desarrolla en secreto. En Buenos Aires aparecen definidas con más fuerza que en cualquier otro punto del país las dos Argentinas antagónicas: la una visible; la otra sensible. La Argentina que habla y la Argentina que vive, siente, se agita y piensa sumergida. Pero mientras ésta tiene su cauce en una dimensión de profundidad, la otra no deja de salir a la superficie y mostrar su próspero y satisfecho desembarazo en todas las oportunidades que se le presentan" (Mallea 1971). Buenos Aires es la supuesta civilización, pero aislada, sin irradiación; aunque penetrada por esa realidad que en vano se ha querido ocultar. Y este mundo es el que está bullendo y a punto de brotar en el mismo centro de la civilización. Mallea busca expresar este mundo, algo que siente dentro, que adivina, al que falta la palabra que sobra a la Argentina visible, presuntuosa. Ya que sólo expresando este mundo oculto su fuerza podrá ser incorporada al propio ser para que éste no se pueda destruir. ¿Cuál es la verdadera Argentina? No lo es, por supuesto, la que grita con falsas poses, la que simula ser lo que no es, sino la que dice su verdad, una verdad que en vano se ha querido soterrar. La Argentina que se oculta tanto en la callada provincia como en la vocinglera Buenos Aires. Será ésta la Argentina que brote un 17 de octubre de 1945 en Buenos Aires creando, una vez más, el temor de quienes hablan aún de civilización, de cultura. Es de esta Argentina que la generación antisarmientina viene hablando, buscando su identidad entre las supuestas cenizas de la barbarie. Será ésta la Argentina que brote con toda energía, enarbolando el justicialismo peronista frente a un pasado que no había sido alterado por la acción civilizadora; frente al pasado encarnado en los cuarteles, cuyos miembros se darán a sí mismos, y como expresión de la barbarie que se quiso terminar con su mediación, el nombre de gorilas.

Ezequiel Martínez Estrada hablará también en 1946, en su libro *La cabeza de Goliat*, de Buenos Aires, de la aislada capital que parecía la sede de la civilización, pero el punto de partida, su irradiación. Cabeza gigantesca, pero un cuerpo exánime, abandonado en beneficio de esa macrocefalia. “En vez de preguntarnos —dice Martínez Estrada—, como hasta ahora, por qué ha crecido fenomenalmente su cabeza de virreinal, debemos preguntarnos por qué el cuerpo ha quedado exánime. Antes el problema no nos inquietaba y más bien era motivo de recóndito orgullo; porque tener una cabeza fenomenalmente grande suele ser indicio de excelencia mental, para el que calcula por metros. Nos poníamos la cabeza enorme como si metiéramos la muestra en la arena, con lo que ya era grande como la pampa. Y en ese orgullo de cefalópodos y raticas estaba precisamente el drama de la pequeñez. La cabeza se chupaba la sangre del cuerpo. Buenos Aires es el primer impedimento para intuir nuestra historia, y nuestra historia es el supremo impedimento para intuir nuestra realidad. El escritor que no mire a través de esos lentes ahumados, no puede ser creído aunque sea comprendido, ni tener otros lectores que los que el azar le depare” (Martínez Estrada 1970). La realidad que se quiere captar y expresar para poner fin a la división que los intereses de grupos empeñados en ocupar el vacío de poder que dejaba la Colonia ibera en la América. División que hemos visto expresarse en diversas formas. La división como exclusión de unos hombres por otros. La discriminación, como forma de dominación, del indio, del criollo, del mestizo, del negro mulato y del inmigrante transplantado. Ezequiel Martínez Estrada, en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948), habla de los primeros discriminados, de los desterrados en nombre de la civilización, de la aniquilación del indio, a lo que se sumará el destierro del hombre de la pampa, del gaucho, que es el símbolo de la barbarie que en vano trató de borrar Sarmiento. El símbolo de este hombre es Martín Fierro. “¿Qué es Martín Fierro —pregunta Martínez Estrada— sino un desterrado? Cada una de ambas partes concluye con un destierro, hacia los toldos y hacia lo ignorado. Pesa sobre él una condena latente desde su nacimiento, como sobre todos los hijos de la llanura”. Expresión de la división a que está sometida esta América nuestra, la América de la que es parte ineludible la Argentina. “El arte de gobernar, entre nosotros, ha sido el arte de dividir, de apartar, de crear rivalidades y odios profundos. Ha sido el destierro un castigo impersonal aplicado a todos nuestros grandes hombres, y su virulencia es mayor cuanto más generoso ha sido” (Martínez Estrada 1948). Martín Fierro es el hombre de la frontera pero que, al revés del hombre pionero del Far-West, de que hablaba Turner, es el que queda fuera de ella, sin ser asimilado por un centro que sólo marcha a la defensiva, para expulsar, no para asimilar. El hombre de la frontera es el símbolo de la barbarie, no el símbolo del civilizador, por ello es el expulsado, el desterrado. La tierra ha de ser parte del centro de poder, su alimento, nunca su extensión. De este desterrado habla ahora Ezequiel Martínez Estrada para que la tierra lo recupere. Es la otra parte no asimilada, el pasado rechazado de esta parte de América. Será menester que este hombre, este símbolo, se haga de la tierra.

Otro desterrado, sin tierra, lo hemos visto, es el inmigrante transplantado para que el terrateniente civilizador obtenga mejores frutos. De este otro desterrado hablará Héctor A. Murena. El inmigrante europeo, traído a esta América como instrumento de una supuesta civilización, es el nuevo desterrado. Desterrado de Europa, de la fuente de la cultura por excelencia, pero sin tierra en el mundo al que ha sido transplantado. Este hombre, paradójicamente, va a ser la expresión de una nueva forma de barbarie, aquello que pueda atentar contra los intereses creados de sus importadores. Es el proletario que unirá su sangre y esfuerzos a los restos del proletario anacrónico que dejó la colonización ibera. Pero también

será el que, con un fondo de experiencia que significa su destierro de Europa, se lance a la tarea de hacerse de la tierra. De una tierra que se le niega y a la cual sólo puede trabajar, como la trabajó el indio o el gaucho. Es el hombre que intentará levantar sobre la realidad con que se encuentra otra realidad, la de una posible sociedad moderna industrial que alcance lo que no ha podido alcanzar la sociedad agraria heredada de la Colonia.

Los hijos de los inmigrantes son ahora los que toman conciencia de la situación de destierro en que se encuentran y de la necesidad de hacerse de la tierra, esto es, de hacerse de la realidad, de asimilarla, de formar parte de ella. Para ello Murena propone un doble parricidio, uno, contra sus propios maestros, que han vuelto los ojos críticos hacia atrás, los Ezequiel Martínez Estrada, los Eduardo Mallea, los Jorge Luis Borges. Para Murena, la supuesta barbarie ha brotado y es parte de la realidad argentina. Es ya inútil el parricidio contra los civilizadores. Volver hacia ellos es depender aún de ellos. Los desterrados han vuelto, ahora también deberán incorporarse los nuevos desterrados, los venidos recientemente de Europa, mediante un nuevo parricidio, el de la propia Europa. Esto es, no pensar, no actuar, como si se pensase y actuase en su nombre, sino en nombre de esta América, de su realidad, por ajena que parezca a la cultura de los padres de esos nuevos desterrados. Sólo así terminará el destierro. Hacerse de la tierra es olvidar lo que no es propio, aunque haya sido de los padres, para asimilarse a la tierra a que han sido transplantados. “El destierro de América —dice Murena— está consumado, y es preciso no desperdiciar energías volviendo hacia atrás. América es una nueva tentativa del hombre para vencer el silencio mundial, para hablar la tierra inerte de la materia con la viva palabra del espíritu”. Con esta toma de tierra busca Murena lo que también han buscado otros latinoamericanos, poner fin a una división, a la que internamente tenían los descendientes de los desterrados de Europa, de conciencia de no poder ser lo que habían sido sus padres, ni el no poder ser parte del mundo del que éstos habían sido transplantados. “He aquí los hechos —dice Murena—: en tiempo habitamos en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella, caímos en otra tierra, en una tierra en bruto, vacua de espíritu a la que dimos en llamar América. En aquel tiempo estábamos en el campo de lo histórico, y la savia y el viento de la historia nos nutrían y nos exaltaban [...] ahora poblamos naciones situadas fuera del magnético círculo de lo histórico. De no ser todo lo que el hombre es, hemos pasado a no poder ser casi ni siquiera hombres. Tenemos un sentimiento, el de que América constituye un castigo, una culpa que desconocemos; *el sentimiento, en suma, de que nacer o vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original*”. ¿Qué hacer?

“América —sigue Murena— es la hija de Europa, y necesita asesinarla históricamente para comenzar a vivir. Sólo practicando el parricidio histórico-cultural podrá el alma europea desterrada en América casarse con la nueva tierra, para asegurarse con el casamiento el nacimiento de su propio espíritu, de su propia inmortalidad”. Cometer parricidio es arrancarse una historia que no es la propia historia, es ser auténtico, no simular que se es o se tiene lo que no se es ni se tiene. América ha sido cubierta con un manto de falsa historia, historia extraña que se quiere presentar como propia, que impide que la verdadera historia se haga presente. “Ese manto de falsa historia (pues la historia, como la cultura, es intransferible, y no merece ese nombre más que cuando surge del trato con la tierra en que vive) permite que los exiliados imaginen que esta vida es continuación de la anterior y no atinen nunca a romper el engaño para gestar una nueva vida, un nacimiento” (Murena 1954). Por eso se vive como la sombra y el eco de Europa, como decía Hegel. Por ello no se crea, sino se imita. De allí la yuxtaposición

cultural que parece caracterizar a nuestra América. Poner fin a todo esto será la preocupación de la generación que representa Murena. Independizarse, emanciparse, pero no ya a la manera sarmientina, negando lo que se es y pretendiendo ser lo que no se es. El parricidio no es civilización, sino asimilación de lo que fue y no puede ya seguir siendo. No implica suplantar al padre por otro padre, cambiar a alguien, quiérase o no, entrañable por un extraño. Será a partir de la aceptación de la realidad que se pueda ir construyendo una auténtica realidad, una auténtica historia. Sólo así los desterrados de hoy, formando unidad con los desterrados de ayer, se harán de la tierra, harán la historia.

CALIBÁN COMO SÍMBOLO DE LATINOAMÉRICA

Del Caribe, como caníbal, como el antropófago, el hombre bestial, el bárbaro “situado irremediamente al margen de la civilización, y quizás es menester combatir a sangre y fuego”, hablará el cubano Roberto Fernández Retamar (1930). El caribe, en la acepción que da Shakespeare a Calibán en *La tempestad*, pero Calibán como caníbal; por ello es el antihéroe de una historia supuestamente universal. Ya no es el Calibán de José Enrique Rodó, como expresión del espíritu práctico, de la fuerza material; sino el Calibán utilizado como cosa, como instrumento del civilizado Próspero. Ya no es Ariel el que puede poner a su servicio a Calibán; sino Ariel y Calibán sirviendo a Próspero. Ariel ya no es el espíritu, sino el intelectual de esta América retorciendo al espíritu para satisfacer sus pequeños intereses sirviendo siempre al gran Próspero. Retamar persigue el origen de Calibán, Ariel y Próspero en relación con la realidad a que alude Shakespeare en *La tempestad*, a través de diversas interpretaciones que culminan con Rodó. Pero los personajes quedan cambiados, puestos en otro horizonte, el propio de los pueblos de esta América. Ya no expresan la lucha del espíritu latino contra el pragmatismo sajón. Es ahora la lucha de los pueblos humillados y cosificados, contra sus manipuladores. Próspero es el gran manipulador, Calibán el pueblo manipulado que acaba rebelándose, seguido tímidamente por el intelectual Ariel. “Nuestro símbolo —dice Fernández Retamar— no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas tierras donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó idiomas para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma... para maldecirlo...? ¿Qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán” (Fernández Retamar 1971).

Y la cultura de Calibán es precisamente la barbarie de que hablaba el argentino Sarmiento y quienes se empeñan en profetizar a la América. Y si Próspero tuvo su pensador en la América del Sur, Calibán tendrá el suyo en la América del Caribe, José Martí. Martí habla de la cultura de Calibán, como Sarmiento hablará de la civilización de Próspero. Dos proyectos de una América; uno a partir de sí misma, otro queriendo ser como otro. Proyectos de los que dependerá la emancipación o la dominación extraña. Martí, dice Retamar, sabe la trampa que encierra esa cultura o civilización extraña, cultura de dominación que creará, sobre los dominados cadenas de dependencia aún más difíciles de romper que las políticas y económicas. De aquí que está contra la dicotomía sarmientina de civilización o barbarie. Dicotomía que era sólo una trampa de los colonizadores para que el colonizado aceptase libremente nuevas

formas de coloniaje; ahora en nombre de una civilización que no dependió de él poder alcanzar, sino de la voluntad de colonizador.

De este mismo Calibán hablará otro Caribe, Aimé Césaire, en *Una tempestad*. “Ya que empleas tan bien la inventiva, dice Próspero a Calibán, podrías al menos bendecirme por haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que he educado, formado, que he sacado de la animalidad que todavía le cuela por todas partes!”. A lo que contesta Calibán diciendo: “Para empezar eso no es cierto. No me has enseñado nada. Salvo, claro está, a chapurrear tu lenguaje para que pueda comprender mejor tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia ¿me la han enseñado, di? ¡Bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros de ahí” (Césaire 1971). Calibán no sabe de Próspero, nos dirá Césaire, su ciencia y su técnica, sino lo que conviene a Próspero para que el trabajo de Calibán tenga mejores frutos. Nada que no haga Calibán por lograr este saber, no lo hará Próspero. Calibán no sabe de Próspero, nos dirá Césaire, su ciencia y la técnica que ha de darle la libertad y no sólo aquello que remacha sus cadenas. Sartre ha dicho de esta apropiación: “El heraldo del alma negra ha estudiado en las escuelas blancas, conforme a la ley de acero que rehúsa al oprimido todas las armas que éste no haya robado al opresor”. Pero lenguaje común al opresor y a todos los oprimidos para que obedezcan mejor, puede también unir a los oprimidos contra el opresor. Éste queriendo servirse mejor les ofrecerá el instrumento para su propia destrucción. “Para incitar a los oprimidos a unirse —sigue Sartre— deben recurrir a las palabras del opresor”. Y en otro lugar agrega: “No hace mucho tiempo la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del verbo, los otros lo tomaban prestado” (Sartre 1960). El indígena, como Calibán, utilizará este verbo para cosificar y no ser cosificado, para librarse y no ser encadenado. Pero con el verbo puede tomar, también, nuevas cadenas. El verbo, la civilización, la cultura del opresor si no pueden ser para el oprimido lo que son para el opresor, esto es, instrumentos al servicio de su propia humanidad, pueden transformarse en instrumentos de nueva dependencia. Así ha sido en esta América, al romper encadenamientos con instrumentos que su mal uso transforma en nuevas cadenas. La filosofía como verbo libertador de unos hombres, puede transformarse en instrumento para justificar la dominación de otros hombres. Fue esta filosofía la que condujo de una dominación a otra, del colonialismo al neocolonialismo. Queriendo ser como los creadores de esas filosofías se acabó siendo como estas filosofías, esto es, instrumentos de esos creadores. Las filosofías que para unos hombres fueron de liberación, se transformaron en otros, en filosofías de sometimiento. Pero el mal no está en las filosofías, siempre al servicio del hombre que las crea, sino en la forma como éstas han sido utilizadas por los hombres, tanto por quienes las originaron para liberarse, como por quienes las tomaron como instrumento para negarse a sí mismos, afirmando a su propio dominador, en lugar de afirmarse a sí mismos.

De allí que otro caribe, Frantz Fanon, diga, hablando de esta filosofía y pensamiento, así como de la posibilidad de una cultura que no sea ya de dominación, sino de liberación; de la filosofía y cultura del hombre y para el hombre, no en beneficio de unos hombres y perjuicio de otros: “Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si

queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa. Además, si queremos responder a la esperanza de los europeos, no hay que reflejar una imagen aún ideal de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo" (Fanon 1963).

V

LA FILOSOFÍA COMO DOMINACIÓN Y COMO LIBERACIÓN

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974), al hablar de la filosofía que el latinoamericano ha de realizar, decía: Es claro “que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o de futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica” (Salazar Bondy 1968). Una filosofía o pensamiento nuevo como pedía el antillano Fanon. Un pensamiento que fuese expresión de nuestra realidad y no un nuevo intento de imitación. Ya que toda imitación conducía, simplemente, a nuevas subordinaciones, como lo estaba mostrando la historia de nuestra cultura, ideas, pensamiento y filosofía.

La problemática, sin embargo, no era nueva, en 1840, el argentino Juan Bautista Alberdi había hablado de una filosofía que saliese de nuestras necesidades, las propias de la América que se iniciaba en los caminos de la libertad y el progreso. Una “filosofía americana —había dicho el prócer argentino— debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos”.^[1] Se volvía ahora al planteamiento de una problemática que no había sido resuelta: el de la generación latinoamericana de Alberdi que intentó la “emancipación mental”. El pensamiento, filosofía y cultura heredados de la dominación ibérica, deberían ser eliminados, porque ellos eran expresión de centros de poder de los cuales esta América se había emancipado políticamente. Pero ¿de qué centros de poder se trata ahora de liberarse? Nada más y nada menos que de aquellos centros de poder expresos en la filosofía en que se apoyaron nuestros próceres para cancelar la dominación ibera. La filosofía que en el pasado latinoamericano se había presentado como una filosofía de liberación se había transformado en una filosofía de dominación, justificadora de los intereses de los centros de poder que la habían originado. La filosofía americana de que había hablado Alberdi no se alcanzó; en cambio se había adoptado una nueva filosofía de dominación que venía a tomar el lugar de la escolástica en la Colonia.

¿Cómo había sucedido esto? “El problema de nuestra filosofía —sigue Salazar Bondy— es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original —afirma—, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental. La constitución de un pensamiento genuino y

original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación" (Salazar Bondy 1968). Así, tanto las posibilidades de una cultura latinoamericana, como las de la filosofía que la exprese, dependerá de un cambio social y económico previo. Esto es, serán como flor y fruto de una nueva sociedad; un argumento acaso válido respecto a la posibilidad de la cultura latinoamericana de que se ha hablado, pero ¿valdrá también por lo que se refiere a una supuesta filosofía latinoamericana? En la preocupación de Salazar Bondy, lo propiamente filosófico, esto es, lo problemático, ha sido puesto de lado en función con una preocupación económica y social (Cf. Zea 1969). El filósofo ha quedado prendido de la temática que la sociología, antropología y economía latinoamericanas de nuestros días vienen planteando: la temática de la dependencia, el subdesarrollo y la liberación en que vienen trabajando, entre otros, Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Tomás Amadeo Vasconi, Octaviano Ianni, Florestán Fernández, Helio Jaguaribe, Ruy Mauro Marini, F. H. Cardoso, Aníbal Pinto, André Gunder Frank, Carlos Quijano, Pablo González Casanova, Alonso Aguilar Monteverde y muchos más en Latinoamérica. El marxismo, tomado en una gran amplitud y aplicado a lo económico y social, sigue de una y otra forma la mayoría de estos estudios, ofreciendo aportaciones originales que son ya expresión de la anhelada cultura y la filosofía que allí se expresa.

¿Qué había sucedido, nos preguntamos, con el proyecto cultural y filosófico latinoamericano del pasado siglo? Éste se había frustrado al adoptarse, selectivamente como lo hacía el propio Alberdi, el instrumental filosófico que se consideró útil para esta tarea; se adoptaba una filosofía que, si bien había servido a sus creadores ahora atraía a sus adaptadores. Se había roto con la filosofía propia de la Colonia que justificaba su hegemonía, pero se adoptaba la que justificaría ahora a la nueva colonización. Se pasaba de una filosofía de dominación a otra filosofía igualmente dominadora. Sería contra la repetición de esta sumisión que se alza la voz de Salazar Bondy, proponiendo una filosofía que no sea ya la expresión de centro de poder alguno. Una filosofía, como había querido Alberdi, que fuese expresión de esta realidad. Salvo que ahora la realidad en que ha de originarse es algo aún por realizar, utópica, expresión de la posibilidad de un cambio previo, el económico y social de la América Latina, el de la cancelación del subdesarrollo.

La filosofía, desde este punto de vista, resultará ser, pura y simplemente, la afloración de una situación social concreta, la del desarrollo. Sólo han tenido y podrán tener filosofía los países desarrollados, los centros de poder de ayer y de hoy. Es por eso que se puede hablar de una filosofía europea u occidental, pero no de una filosofía de pueblos como los de nuestra América. Pero al aceptar esto, ¿no se está, una vez más, aceptando un modelo extraño de filosofía, el propio del desarrollo? ¿No sigue siendo Europa y el mundo occidental el arquetipo de lo propiamente filosófico? Pareciera que volviésemos a cometer el error de nuestros mayores, confundiendo los frutos de la cultura que nos ha estimulado con el espíritu que los hizo posibles. ¿No ha sido esta confusión la que ha originado el que una misma filosofía, la occidental, sea, por un lado de liberación para sus creadores y por el otro de dominación de sus imitadores?

Filosofía no es ni tiene que ser un determinado sistema, no tiene necesariamente que expresarse con sistema; por el contrario, el sistema es pura y simplemente la expresión formal

de una filosofía, como lo ha sido la poesía en un Parménides, las máximas en un Marco Aurelio, los pensamientos en un Epicteto o un Pascal, y otras muchas formas que no son las sistemáticas. Lo filosófico es la actitud. Actitud que origina determinados frutos. La admiración, decían los primeros filósofos de la humanidad, es el origen de la filosofía. Admiración que es, también, preocupación frente a una realidad problemática. Es el problema el que originaba la filosofía y no la solución del mismo, aunque esta solución sea su afloración. Son las “aporías”, callejones sin salida del hombre, las que dan origen a la admiración, a la preocupación y a la necesidad de resolverlas racionalmente para alcanzar su solución material. Pero los latinoamericanos nos hemos quedado con las puras soluciones, soluciones extrañas, en vez de tomar el espíritu que las hizo posibles. Por ello, la auténtica filosofía de liberación latinoamericana no puede ser algo por alcanzar, sino algo que se debe ya estar haciendo. Su meta, su fruto, no es la filosofía como tal, actitud con la que el hombre se enfrenta a su realidad, sino las soluciones a los problemas que esta filosofía se plantea y trata de obtener. La cancelación del subdesarrollo no nos dará una filosofía americana, sino la posibilidad de una sociedad libre, de un hombre que no sea ya manipulado; pero no ya una filosofía de liberación, que ésta ha de ser previa frente a la “aporía” de la dominación para que pueda ser cancelada.

La filosofía latinoamericana, por la que se preguntan Augusto Salazar Bondy y otros latinoamericanos, está presente en la misma interrogación. Es la filosofía originada en esta situación de subdesarrollo que se quiere ver cancelada. La filosofía que no sigue aceptando el subdesarrollo como un defecto propio de nuestro ser y de nuestra realidad y que, por el contrario, lo racionaliza para poder anularlo. Lo filosófico está en la actitud frente a la realidad, no en el fruto de esta actitud. El fruto será, al mismo tiempo, cancelación de la dominación, pero también de una filosofía de liberación que no tendrá ya sentido de seguir existiendo sino como una experiencia del hombre, de la humanidad. Pero ¿habrá una filosofía del hombre y la sociedad liberados? Posiblemente, en relación con la problemática que esta misma liberación y su sociedad plantearán al hombre dentro de la dialéctica que es propia del hombre y sus obras de que han hablado Hegel y Marx. Pero no es precisamente ésta la filosofía que nos debe preocupar, sino la que tenemos que hacer para alcanzar la libertad, para alcanzar la desalienación que necesitan nuestros pueblos. La filosofía crítica, como lo han expresado el mismo Hegel y Marx. No imitando al uno y al otro en los frutos de esa crítica, sino en la actitud que ha de tomarse para el logro de una liberación que no sea prestada ni donada, ya que con ello sería nuevamente enajenada.

Esto lo propone Augusto Salazar Bondy, pero como una tarea provisoria, circunstancial, al servicio de la filosofía cuya afloración se espera. “[...] Propongo —dice— ya como prescripción posible, sin ninguna imposición, que hagamos lo siguiente: que para poder salir de la situación, orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación” (Salazar Bondy 1973). En otro lugar ha dicho que si bien esta filosofía latinoamericana ha de ser el fruto de un cambio histórico trascendental, no por ello necesita esperar lo éste nuestro actual reflexionar: “no tiene por qué ser sólo un pensamiento —dice— que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces” (Salazar Bondy 1968). “Por lo tanto creo

que se puede hacer un cambio en la filosofía, aprovechando ciertas coyunturas, pero que están vinculadas estrechamente con los cambios en otros sectores, que son los sectores económico-sociales de base" (Salazar Bondy 1973).

¿Cuál será entonces la función de esta filosofía circunstancial que estamos haciendo en Latinoamérica? Una función naturalmente circunstancial, nos dirá Salazar Bondy, crítica. ¿Pero es que la filosofía que ha de aflorar de esta crítica —nos preguntamos— va a ser acrítica, esto es, sin problemas? De ser así, ¿podríamos seguirla llamando filosofía? Pese a ello Salazar Bondy hablará de la construcción de una filosofía propiamente latinoamericana, que había de ser el fruto de esta filosofía circunstancial y crítica que estamos haciendo. Esta filosofía tendría que "convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva —a la larga destructiva también de su entidad actual como pensamiento alienado—. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie" (Salazar Bondy 1968). ¿Una tal filosofía —nos preguntamos— de presentarse, podrá ser la expresión de un pensamiento alienado? Circunstancial sí, por supuesto, por el tiempo que dure la desalienación, pero auténtica filosofía también, por la actitud. Lo otro, lo que venga como resultado de su desalienación, posiblemente ya no sea filosofía, salvo que ésta sea la beata descripción de la felicidad del hombre en esta tierra. Porque si aceptamos el punto de vista que sobre su propio filosofar tiene Salazar Bondy, el marxismo como filosofía crítica de la realidad total que ha originado el capitalismo será, igualmente, una filosofía circunstancial, la que ha de originar el cambio, pero no coronarlo. Y lo que decimos del marxismo podríamos decirlo de toda la filosofía creada hasta ahora. ¿Filosofía de la alienación y el subdesarrollo? O bien, filosofía, pura y simplemente; empeñada, ayer como hoy, en resolver los problemas que se plantean al hombre, los que impiden su plena libertad.

Salazar Bondy, como algunos de sus seguidores, se empeñará en la construcción de una nueva filosofía. Construcción por la vía de destrucción crítica de la que hasta ahora ha existido. Acaso, como los filósofos de antaño, empeñado en la creación de un sistema original; pero de un sistema que no podrá aflorar hasta que se alcance el cambio estructural de la realidad que nuestros pueblos están viviendo. En este sentido toda la filosofía hasta ahora surgida sería un momento circunstancial de la que ha de surgir en el futuro. De allí la necesidad de su reconstrucción, de su replanteamiento crítico. "Es el famoso proyecto —dice— que siempre han tenido los filósofos, de reconstruir la filosofía". Proyecto que "sigue siendo válido, solamente que tenemos que hacerlo a nuestro modo". El pasado filosófico que viene siendo en su totalidad filosofía inauténtica, no filosofía, servirá para la construcción de la auténtica filosofía. Una filosofía que, posiblemente, describa las soluciones dadas a los problemas del hombre; pero que ya no interrogará, ni resolverá nada una vez resueltos los problemas del hombre. Pero ¿es esto filosofía? Si aceptamos que esto es filosofía, será natural que lo que se ha hecho, que lo que podamos hacer los latinoamericanos no sea considerado aún como filosofía. Como tampoco la totalidad de la historia de la filosofía que llamamos filosofía en sentido estricto.

LA FILOSOFÍA COMO DESTRUCCIÓN DE LA DOMINACIÓN

Continuando por la vía tomada por Augusto Salazar Bondy se encuentra la preocupación que sobre el mismo problema, el de la existencia de una filosofía auténticamente latinoamericana, tiene el argentino Enrique D. Dussel (1934). ¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido aún cultural y filosóficamente?, se pregunta Dussel. “Es posible —contesta—, sólo con una condición, que desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar en la propia frustración, la dialéctica de la dominación *piense* desde dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que sabiéndose liberal y proféticamente vive anticipadamente un hombre nuevo” (Dussel 1971). En este caso la filosofía es toma de conciencia, que parte del sentimiento de dependencia, de opresión, que hace consciente para poder liberarse del mismo. La filosofía no es ya un proyecto sino una actitud, a partir de la cual se irá construyendo la filosofía liberadora, desenajenante. Una filosofía que, en primer lugar, ha de emanciparse de la filosofía europea mediante su crítica. Mediante su destrucción, en sentido hegeliano, esto es, asimilación, es como entiende Dussel esta crítica.

“En primer lugar —dice Dussel—, como filósofos latinoamericanos del pasado debemos partir de la filosofía aprendida, de la europea, la única que en verdad se ejercía en nuestro mundo contemporáneo”. Es esta filosofía la que hay que asimilar, destruir, para que pierda su carácter dominador sobre otros hombres que no sean sus creadores. En este sentido el filósofo argentino viene realizando una tarea exhaustiva de reconstrucción del pensamiento filosófico europeo. De esta reconstrucción habrá de depender la posibilidad de la filosofía de liberación latinoamericana, como una prolongación superadora de la filosofía de dominación. Ésta insertará ahora en la historia de esa filosofía, en otro plano que no será ya el de la imitación que ha originado y mantenido la situación de dependencia en el pasado. Por lo que se refiere al propio pasado latinoamericano, al pensamiento de este pasado, éste ha de quedar negado no ya por la vía de la asimilación con que se negará el pasado filosófico europeo, sino por la simple cancelación de su existencia. Inexistencia originada en la inautenticidad de este pensamiento. En este aspecto Dussel sigue a Salazar Bondy que niega el pasado filosófico latinoamericano por su inautenticidad. La tarea de “la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía anterior hizo, dice, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar, el pensar europeo ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora”. Un pensamiento que, por falso, por inauténtico, por hacer pasar como propio lo que era ajeno y extraño, debe ser anulado, cancelado, al revés de la filosofía europea que, por su carácter dominador sobre otras mentes que no son las de sus creadores, debe ser asimilada.

La falla del pensamiento latinoamericano, la raíz de su inautenticidad, está en no haber hecho plenamente suya a una filosofía que se conformó con imitar, asumiendo con esta imitación nuevas formas de dominación; las que ahora se trata de romper. “El filósofo inauténtico — dice Dussel— se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptasen la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano”. Pero la nueva filosofía latinoamericana, que se inicia ya con este modo de pensar no caerá en ese error. Dussel, al contrario de Salazar Bondy, no discute la posibilidad de esta filosofía, señala sus características, pero la da como un hecho, el hecho que ese sentido implica en el propio filosofar de Dussel. No es algo por alcanzar en un determinado futuro, ya que se ha iniciado y se está haciendo. El futuro es sólo el desarrollo y plenitud de esta filosofía. “La presente obra —dice Dussel— no pretende pensar sólo las condiciones de una filosofía latinoamericana. Ella es, desde su comienzo, filosofía latinoamericana” (Dussel 1973a). Una filosofía latinoamericana distinta de la anterior por su autenticidad, por su diversa actitud frente al pasado filosófico europeo.

El pasado filosófico latinoamericano, el que hay que cancelar —de la misma forma como los emancipadores mentales trataron de cancelar el pasado cultural y filosófico heredado de la Colonia— está formado por el pensamiento de estos emancipadores mentales. Éstos se equivocaron en su actitud frente al pasado filosófico europeo, pensando que bastaba repetir los filosofemas de esta filosofía para que, por una especie de magia, el maravilloso mundo del progreso del que esa filosofía era expresión surgiese entre sus invocadores. La invocación pura y simple, la expresión de fórmulas tomadas de esta filosofía, no originó la sociedad en que había surgido esa filosofía. Por el contrario, estas mismas fórmulas, tomadas al pie de la letra, justificaron la dominación de los centros de poder en que se habían originado.

Símbolo de este pensar inauténtico, sofista, remachador de cadenas, lo es el pensamiento del civilizador Domingo Sarmiento. El maestro argentino, en nombre de la civilización, había anulado las posibilidades propias de esta América uniendo su destino al de los imperios del mundo occidental. Desde su nacimiento. El hijo de esta América, “hijo de madre Amerindia y el padre España, viene clamando justicia —dice Dussel— pero su voz nunca ha sido oída”. Ni el conquistador, ni el encomendador, ni el burócrata de la Colonia escucharon su voz. Tampoco la oligarquía criolla que ocupó el vacío de poder de la Colonia de España. En el siglo xx, ya realizada la independencia, este mismo hombre fue criticado, marginado y perseguido por los supuestos civilizadores por ser un ente supuestamente mágico, fetichista e indio. De este hombre y su realidad hablaba Sarmiento, al que cita Dussel, diciendo: “La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham que es la del beduino de hoy, asoma en los campos”. *Facundo* es la obra en que el civilizador Sarmiento condena a muerte a la realidad americana en que él mismo se había formado. La América a la que se empeña en imponer otra visión, la importada, de Europa. Sigue citando a Sarmiento cuando éste dice: “El hombre de la ciudad viste traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré *americano*, por ser común a todos los pueblos [...] y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado

en silla inglesa, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos”. Allí está la barbarie. La barbarie que debe ser cancelada. En la América Latina, sigue citando Dussel para mostrar el desarraigo e inautenticidad del pensamiento latinoamericano del pasado, “se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una paciente, sin conocimiento de que sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea”.

Fue su propia realidad la que el pensamiento latinoamericano del pasado negó, poniéndola así al servicio de poderes extraños. “Estos intelectuales —dice Dussel—, filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, sólo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron a América Latina como ámbito periférico del nordatlántico. Es decir, aceptaron la dominación cultural y la hicieron esencia de nuestro pueblo latinoamericano. Civilización y barbarie: la *civilización* es la totalidad organizada y dominada por Europa (cuyas prolongaciones son Estados Unidos y Rusia [...]) donde las colonias hispanas o neocolonias inglesas de América Latina quedan definidas dentro del humanismo que se les enseña; la *barbarie* es la exterioridad, el no-ser, lo que se sitúa más allá del *logos*, el campo y la historia del indio, del mestizo, de la América Latina originaria y real” (Dussel 1973b). Es esta América la que ahora se hace escuchar, y ha de ser escuchada a través de una ética y una filosofía de liberación que lejos de ser un remedo de la filosofía europea la prolongue, la trascienda expresando una humanidad más amplia, abierta, plena.

Desde el punto de vista de Dussel, la filosofía latinoamericana existe, no es proyecto para un determinado momento del futuro, sino algo que se está haciendo. Lo expresa ya el propio Dussel cuya obra es el inicio de esta filosofía. Una filosofía auténticamente latinoamericana al contrario de la que sólo fue simulación de una realidad extraña. Filosofía de liberación, frente a la que fuera instrumento de una filosofía y cultura de dominación. Esta filosofía, decíamos ya, se apoya, se levanta, sobre el pasado filosófico europeo del cual ha de ser último epígono. La culminación de un pensar que ahora hace suyo el latinoamericano al mismo tiempo que lo potencia. Destruyendo dialécticamente el pasado filosófico europeo, lo hace auténticamente suyo. La filosofía europea inmigrante se hace así de la tierra americana proyectándola. Lo que hasta ahora ha surgido de filosofía, o pensamiento, en esta América es lanzado por la borda de lo que nunca debió haber sido. Un pasado que no será asimilado como habrá que asimilarse el pasado filosófico europeo. Es lo extraño, lo ajeno, aunque esta extrañeza se haya expresado en una generación de hombres de esta América. Enterrar a esta generación parece ser la consigna cayéndose en nueva amputación de un pasado que debía ser, como el europeo, asimilado, destruido, criticado, dialécticamente.

De la nueva filosofía latinoamericana que se ha iniciado y que ha de trascender a la europea expresando la propia realidad de esta América habla Dussel: “La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial”. Una filosofía que trascenderá a la filosofía de dominación de Europa y la de los nuevos centros de poder, Estados Unidos y Rusia. “Pero, por ello —agrega—, por encontrarnos más allá de la

totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad de la *antropología moderna*, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas" (Dussel 1973c).

Aquí Dussel coincide con Salazar Bondy, aunque en un plano de mayores pretensiones, como lo es el de crear una filosofía epígona del pasado filosófico europeo u occidental. También Salazar Bondy ha propuesto un pensamiento crítico que reconstruya el pensar europeo a la manera latinoamericana. Todo eso, dice, lo tenemos que hacer de cualquier manera. "Pero [y aquí está su diferencia con Dussel] que podamos hacerlo depende de las coyunturas histórico-sociales: y en qué modo podamos hacerlo depende en cierto sentido de lo que paso a paso se vaya logrando". No todo está en ir a la Sorbona, o a Oxford, o a Moscú. "Ello sería demasiado fácil". Hay que ir haciendo "un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir pensamiento ya orientado en sentido de la filosofía de la liberación" (Salazar Bondy 1973). Salazar Bondy sigue aquí siendo consecuente respecto a que la posibilidad de esa filosofía, que se puede empezar, sin ser por ello la anhelada filosofía latinoamericana, depende de cambios estructurales, económicos y sociales previos. El filósofo actual, si así puede ser llamado, algo puede hacer, pero no más de lo que le permita su realidad. Es el hombre de la caverna platónica, encerrado en ella, sólo viendo sombras de una realidad más real que ésta en que vive, pero de la cual no podrá salir si no trasciende a la caverna. Una transcendencia que depende de que esa caverna se agriete y se destruya por fuerzas que parecen no depender de la razón.

LA FILOSOFÍA COMO DESALIENACIÓN

¿Existe una filosofía de nuestra América? De no existir, ¿es posible? De las dos respuestas que hemos presentado, una nos traslada su posibilidad a un determinado futuro; la otra acepta su existencia a partir de la obra de quien hace la elaboración. Una es utópica, la otra pretenciosa, pero ambas están de acuerdo en poner de lado el pensamiento filosófico latinoamericano anterior; ambas están de acuerdo también en asimilar la filosofía europea y trascenderla; una en la medida en que la realidad lo vaya permitiendo, la otra a partir de la elaboración que está iniciándose. En ambos casos se está negando a Latinoamérica el verbo, la palabra, la razón o logos, que no se ha tenido, pero se puede alcanzar, en un futuro próximo o a partir de esta elucubración. Pero negar el verbo, la palabra, a nuestros pueblos es aceptar el sentido de la primera forma de discriminación racial que conocemos, la del griego que llamaba precisamente bárbaro al que hablaba mal, al que carecía del logos de que hacía gala el griego. El balbuceante, el que no podía expresarse en griego, era el bárbaro, el que estaba más allá de las fronteras de la polis y la cultura. Tras esta misma frontera parecen seguir estando nuestros pueblos al carecer de la expresión propia de la nueva civilización, la de nuestros días, la del sistema en que ella se expresa. ¿Es que la única forma de expresarse es el griego?, podrían haberse preguntado los bárbaros, y de hecho se lo preguntaron cuando invadieron y destruyeron la civilización grecorromana y corrompieron su lenguaje creando nuevas formas de expresión humana. ¿Es que no existe otra forma de expresión racional que aquella de la que sigue siendo modelo

Europa y el mundo occidental?, podríamos preguntarnos en nuestros días. ¿Solamente se puede hacer filosofía, en sentido estricto como dicen nuestros nuevos lógicos, de acuerdo con las fórmulas de este pensamiento?

Antonio Gramsci, el filósofo marxista italiano, decía: “Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser una actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos”. Por consiguiente, hay que empezar demostrando que todos los hombres son “filósofos”, definiendo los límites y las características de esta “filosofía” espontánea, propia de “todo el mundo”. Filosofía que se expresa de muy diversas formas, con un logos diverso, múltiple, a partir de una cierta concepción del mundo. ¿Cuál es entonces la diferencia de ese filosofar de todo hombre, con el que pueden hacer, en forma especial, algunos hombres? Toda actividad intelectual contiene ya una concepción del mundo, impuesta mecánicamente por el ambiente exterior, formado, entre otras cosas, por grupos sociales, en los que el hombre, cualquiera, se encuentra naturalmente inmerso. El hombre piensa en función con este ambiente sin preocupación alguna por el origen de su forma de pensar. Pero existen ciertos hombres que no piensan así, los que llamamos, o debemos llamar, filósofos; éstos prefieren pensar lo mismo, pero a partir de una conciencia crítica. Elaboran su propia concepción del mundo, consciente y críticamente. Esto es, no aceptan que su personalidad sea formada desde fuera, sino participan críticamente en la elaboración de sus ideas. Criticar la propia concepción del mundo significa, por consiguiente, hacerla unitaria y coherente, elevarla hasta el punto que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también criticar toda la filosofía que ha existido hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. La filosofía, en este sentido, es la crítica y la superación de las expresiones de la concepción del mundo en que se encuentra todo hombre. El filósofo es el que, además de conocer, toma conciencia crítica de lo que conoce, ha conocido y quiere conocer. En este sentido la filosofía está al alcance del hombre que se tenga en esta actitud crítica, con independencia de la situación espacial y temporal del individuo que la realiza. Existe por eso una filosofía latinoamericana, como existe una filosofía europea, sin que esta existencia dependa de la forma como se expresa. Filosofar no es algo que sólo se puede realizar en una determinada situación social, porque en cualquier situación es posible la conciencia crítica y, por ende, la filosofía. Puede haber filosofía sobre el desarrollo, como puede haberla sobre el subdesarrollo. Serán distintas por su objeto, como podrán ser relativamente distintas por sus expresiones, pero no por la actitud que ha de ser tomada.

Desde este punto de vista, la filosofía latinoamericana del pasado histórico de esta América ha sido el resultado de una actitud crítica frente a su realidad (como se ha visto ya la tuvo la generación de los emancipadores mentales), por ello es auténticamente filosofía, como lo es ahora la de los críticos que se enfrentan a ella con conciencia crítica. Filosofía latinoamericana es por ello, también, la que vienen haciendo los pensadores que hemos expuesto y la de sus críticos cada uno frente a situaciones distintas cuyas expresiones no se aceptan acríticamente. Filosofía es así una actitud frente a lo dado, actitud de inconformidad frente a lo recibido para decidir si se le sigue aceptando o se le rechaza. También en este sentido toda auténtica filosofía, la que no se conforma con repetir filosofemas, con imitarlos, es también filosofía de liberación.

Gramsci, criticando a una filosofía que se jacta como tal por separar lo histórico de lo filosófico, dice: “No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato no se puede tener una concepción de mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones” (Gramsci 1972). A lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano, nos hemos encontrado con la ausencia del sentido crítico que hace de la reflexión filosófica, filosofía en sentido estricto. Ha sido, a partir de la reflexión crítica de este nuestro siglo xx latinoamericano, que se ha ido tomando conciencia de este hecho. Un hecho captado como yuxtaposición cultural, como falta de asimilación entre culturas que han sido impuestas y sobrepuestas, de una manera u otra. De esta yuxtaposición ha sido consciente la casi totalidad del pensamiento latinoamericano del siglo xx. De esta yuxtaposición toman ya conciencia Martí, Rodó, Vasconcelos, Caso, hasta lo que ahora podremos llamar pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Pero también tomó conciencia de esta yuxtaposición —aunque no dio al problema una solución adecuada al realizar una nueva yuxtaposición— la generación de nuestros emancipadores mentales. Esta generación tomó conciencia crítica de la yuxtaposición colonial sobre la realidad americana, pero al erigirse en civilizadores impusieron nueva yuxtaposición. Es de esto que han tomado conciencia crítica los creadores del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Ahora ha sido sometido a crítica, no sólo el pasado colonial impuesto por el mundo ibérico, sino también el que representó y representa el neocolonialismo de nuestros días al aceptarse su concepción del mundo sin discriminación crítica alguna.

Las filosofías de Hegel y Marx, hemos dicho, han venido a ser las filosofías en que mejor apoyo ha encontrado la filosofía latinoamericana contemporánea en sus esfuerzos por tomar conciencia de su realidad, y trascender las yuxtaposiciones que ésta le presenta. Filosofías que no son ya tomadas como modelo por lo que se refiere a los frutos que ellos han originado entre sus creadores, sino sólo en lo referente a la actitud que éstas han tomado frente a la realidad. Actitud crítica, conciencia crítica de la realidad. Ya no es el Marx economista el que interesa a nuestro pensamiento, sino el Marx crítico de la realidad enajenante que ha originado el capitalismo. No es el Marx de la utopía socialista, sino el Marx que hace consciente al hombre de la realidad a la que hay que enfrentar para hacer posible la utopía. Habrá, sí, que cancelar el subdesarrollo de nuestros pueblos, pero como filósofos habrá que tomar conciencia crítica de los obstáculos que dificultan esta cancelación. Conciencia del obstáculo que ha representado y representa el coloniaje de ayer, sumado al neocoloniaje de nuestros días, expresado en nuestra cultura y filosofía como yuxtaposiciones enajenantes. Vencer esta enajenación ha de ser la principal tarea de nuestra filosofía, como lo es ya la de los pueblos que forman el llamado Tercer Mundo y sufren, como el nuestro, la alienación de la conquista y permanente dominación. Tomar conciencia de nuestra realidad es tomar conciencia de nuestra alienación, una alienación impuesta y sobrepuesta por diversas formas de dominio. El desarrollo, la cancelación del desarrollo, ha de ser, precisamente, el resultado final de esta toma de conciencia, toma de conciencia como desalienación. La toma de conciencia del hombre que no se resigna en una realidad en cuya hechura no ha participado ni participa, y de la cual parece simple instrumento. Toma de conciencia crítica que ha de permitir la creación de una realidad que no ha de ser ya expresión de la yuxtaposición de soluciones extrañas en favor de los intereses de las que ellas son fruto.

Así lo ve el mexicano Abelardo Villegas distinguiendo entre la idea de plena liberación del individuo y sus pueblos, y la liberación como una acción crítica encaminada a esta meta. Un concepto de libertad, dice, “sería aquel que se realizaría cuando ya satisfechas las condiciones económicas y sociales, se llegara a una etapa tal en que la libertad individual y la libertad social coincidieran. Ésta sería la que el marxismo llama desenajenación, esto es, la posibilidad de desarrollar todas las potencialidades humanas reprimidas por determinadas situaciones históricas enajenantes”. Pero, agrega, es posible distinguir otro “tipo de libertad en el proceso que conduce a la desenajenación”, el que conduce a la lucha, cualquiera que sea ésta su expresión, para liquidar o cancelar los obstáculos que impiden la liberación como plena desenajenación. “Creemos —sigue diciendo Villegas— que el concepto *desarrollo* debe presidir cualquier explicación acerca del hombre. El hombre posee una serie de posibilidades que pueden ser desarrolladas o frustradas por los acontecimientos. Al contrario, el desarrollo sin trabas, sin estorbos, es la desenajenación, una de esas libertades a que nos referimos antes, aquella en donde la libertad individual y la libertad social coinciden. Una sociedad cuya organización garantice el desarrollo de las potencialidades humanas es una sociedad libre”. Tal es la meta, aquella de que habla Salazar Bondy; pero ella ha de ser el fruto de una acción previa, de la que lo haga posible, crítica en el campo filosófico, revolucionaria en el campo social. “Así —agrega Abelardo Villegas—, la libertad individual generalizada no puede concebirse más que como corolario de un largo proceso histórico y no como el origen del mismo, aunque sí pueda funcionar como punto de partida de una crítica del pensamiento político. Sólo la posibilidad de proyectarse hasta esta conclusión hace posible la crítica. Así como sólo una proyección hacia el futuro hace eficaces a las ideas, les otorga un carácter práctico” (Villegas 1972). Así, una filosofía que en la América Latina se plantee el problema de la enajenación y de la yuxtaposición ideológica que la origina, es ya una filosofía en sentido estricto latinoamericano, y no sólo aquella que corone toda la filosofía occidental o se produzca en una sociedad ya desenajenada.

“No hay alienación sin mistificación y sin mistificación *aceptada*”, dice el sociólogo Joseph Gabel. Esto es, no es el estado de dominación o colonización el que origina la alienación, sino la aceptación y utilización, por los propios dominados, de la lógica en que se apoya esta dominación. Se mantiene la alienación, cuando el colonizado, por una u otra razón como el de así convenir a sus intereses (los que ha logrado dentro del estrecho ámbito de la colonización), se niega a tomar conciencia crítica de la realidad y acepta sin objeción la lógica del dominador. Si, por el contrario, el colonizado niega esta aceptación —tomando conciencia crítica de la falsa conciencia en que se apoyaba— y decide participar activamente en la producción de la historia del mundo, se da inicio a la etapa de desalienación con la que podría ponerse fin a la colonización, esto es, cancelar el subdesarrollo. La colonización, sigue diciendo Joseph Gabel, realizó en todos los lugares de la tierra en que se impuso “una yuxtaposición mecánica y despersonalizada de elementos culturales de variados orígenes”. Por ello, agrega, “incumbe en adelante a los pueblos que recobraron su independencia trascender esta yuxtaposición para concluir en una totalidad histórica concreta, en la que estos elementos no sean ni escotomizados ni convertidos en ídolos, sino superados e integrados dialécticamente, en el sentido del *Aufhebung* hegeliano” (Gabel 1973). Pero éste no es sólo un problema latinoamericano, sino problema de todos los pueblos que han sufrido y sufren la dominación colonial; y la solución no está sólo en la desaparición física de la misma, sino en la destrucción crítica de la lógica con la que racionalmente se justifica el colonizador y la aceptación acrítica

de tal justificación por el colonizado. Destruir esta lógica y absorber las contradicciones que la yuxtaposición colonial ha originado, tiene que ser obra del pensamiento latinoamericano en Latinoamérica, como lo está siendo el pensamiento que sobre realidades parecidas hacen otros hombres, en otras regiones de nuestro planeta sometidas a formas de dependencia semejantes, expresión ya de un solo y poderoso centro de poder. Concientismo, como lo llama el líder africano N’Krumah, conciencia crítica, toma de conciencia, como lo venimos llamando nosotros, ha de ser la expresión de la filosofía sobre la que venimos interrogando. No ya una posibilidad, sino una realidad expresa ya en la misma interrogación.

LA FILOSOFÍA COMO ASIMILACIÓN DE LA HISTORIA

La filosofía de la liberación, no ya como una meta, sino como un instrumento de desenajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el desarrollo, ya ha alcanzado una especial importancia y es objeto de una gran preocupación en la Argentina de nuestros días. Preocupación de una generación de pensadores, entre los cuales se encuentra Enrique D. Dussel. Algunos de ellos, como el citado, en cerrada polémica con el pasado filosófico argentino de los civilizadores del siglo XIX. Otros, como Arturo Andrés Roig (1922), por el contrario, tratando de realizar el *Aufhebung* hegeliano para no caer en nuevas yuxtaposiciones. A esta generación filosófica crítica latinoamericana en la Argentina pertenecen, entre otros, además de los citados, Mario Cassalla, Hugo Assmann, Horacio Cerutti, Juan Carlos Scanone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Daniel E. Guillot, Rodolfo Kusch, Julio de Zan, Amelia Podetti, Ricardo Pichtar, Hugo Biaggini, Andrés Mercado y Carlos Duek. Una generación que se explica dentro de la circunstancia histórica del peronismo y sobre la cual hacía anticipos la generación de los parricidas. En otra línea, como generación intermedia enlazada por preocupaciones parecidas, están Gregorio Weinberg, Norberto Rodríguez Bustamante, Víctor Massuh y Conrado Eggers Lan.

Arturo Andrés Roig se ha interrogado sobre el comienzo de la filosofía de nuestra América. Un comienzo que sitúa no en un futuro todavía utópico, ni en el presente, sino en la generación de los criticados “emancipadores mentales”, especialmente en Juan Bautista Alberdi. Siguiendo a Hegel, relaciona este principio con el florecimiento de la libertad política. Cita a Hegel cuando dice: “En la historia la filosofía se presenta allí donde existen constituciones libres”. De acuerdo con esta idea, “el problema del comienzo de la filosofía en los países latinoamericanos —dice Roig— se da relacionado de modo necesario con el hecho histórico de su libertad política”. El hecho en sí, sin embargo, por lo que a nuestra América se refiere, no es suficiente, ya que las constituciones que surgen como expresión de esta independencia no son el producto de la reflexión que sobre la realidad liberada hagan sus liberadores, sino formas de convivencia libres tomadas de otros pueblos que son trasplantados a los nuestros. Trasplantada igualmente la ideología que sustenta la legalidad imitada. “A partir de ese momento —dice Roig— se abren las perspectivas históricas de su comienzo, pero no se produce el comienzo. Las constituciones no eran reales, sino únicamente posibilidades no desarrolladas. Aquella *fuera* de que hablaba Hegel según la cual el hombre es capaz de *ponerse para sí y valer sencillamente para sí*, supone el *tener por valioso el conocerse por sí mismo*. El *para sí* no es únicamente fruto de la espada, es necesariamente fruto del pensamiento. La libertad que el

hombre alcanza cuando accede al plano universal (al plano del “concepto” hegeliano) es ejercicio de pensamiento y esta libertad debe alcanzar su desarrollo propio si realmente se quiere que la libertad política adquiera su pleno sentido”. La libertad política como hecho, desde luego, hará posible su desarrollo. Es con Alberdi, con la generación emancipadora de la mente, que se inicia el pensamiento filosófico latinoamericano. El hecho mismo de la libertad política, es sometido a la conciencia crítica que de esta forma posibilita su desarrollo, para dejar de ser el trasplante de un *para sí* extraño.

La reflexión de Alberdi y su generación en Latinoamérica, poniendo en entredicho los sustentos ideológicos del pasado colonial para fundar los de una libertad propia de esta América, es la reflexión con la que se inicia ese *para sí* de la conciencia sobre la que descansa la libertad del hombre. Pero éste es sólo el comienzo. Un comienzo, como todo comienzo, que no pudo superar todas las formas de enajenación dominante, con las que la generación de Alberdi tropezó y aceptó en parte, como se habían aceptado constituciones no originadas en nuestra realidad. Otros pasos tendrán que seguir dándose, hasta llegar a los que se expresan en el modo de pensar latinoamericano contemporáneo empeñado en la misma tarea liberadora. Nuestra época, dice Roig, “ha inaugurado un nuevo comienzo del filosofar americano y ahora más que antes sin duda, *el ponernos a nosotros mismos como valiosos* que exigía Hegel, se ha enriquecido en la medida en que hemos descubierto los modos de alienación bajo los cuales los primeros comienzos del pensar americano quedaron desvirtuados e inutilizados para el hombre americano mismo”.

Fue la incapacidad de nuestros mayores para descubrir el carácter alienatorio del instrumental que había adoptado para establecer la libertad, la que originó las nuevas formas de alienación y subordinación de las que ya hemos hablado. Es esto lo que va a superar el pensamiento filosófico contemporáneo de esta América, al hacer conciencia crítica de las nuevas expresiones de la libertad política y de las experiencias que puede aportar el pasado filosófico latinoamericano. Filosofía como expresión plena del *Aufhebung* que ha de condicionar ya no la filosofía como instrumento de liberación, sino la liberación misma del hombre que lo utiliza. “La postulación de una filosofía americana en Alberdi —agrega Roig— significó sin duda un momento importantísimo del *comienzo* del filosofar, pero fue nada más un momento del comienzo, o simplemente un comienzo: *El ponerse para sí como valioso* incluía todo menos la alienación. De ahí —concluye— que un verdadero comienzo de la filosofía americana únicamente podrá lograrse para nosotros según vemos ahora, no sólo poniéndonos a la exigencia de *pensar*, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para esto habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas. En verdad, hasta el más sublimado concepto supone un mundo de filosofemas, de formas enmascaradas de pensamiento, de donde la necesidad de hacer historia de la filosofía, como *historia de las ideas*, o hacer una historia de la filosofía que sea plenamente consciente de la amplitud de su campo de trabajo. Sólo así alcanzaremos nuestro modo de *ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos*” (Roig 1971). Un nuevo esfuerzo que haga conscientes las trampas enajenantes, a través de su historia en el pasado y como crítica en el presente, para que este pensamiento filosófico nuestro sea, en la mayor plenitud, filosofía de liberación y no ya una nueva forma de dominación externa e interna.

Asimilación del pasado filosófico europeo, como propone Dussel en la tarea crítica en que se ha empeñado; pero también, y en forma simultánea, asimilación del pasado filosófico latinoamericano como propone Roig. Dos expresiones de nuestro ser, ese ser construido con yuxtaposiciones que deben ser canceladas. El pasado filosófico europeo, de cuya inautenticidad hablan ya los propios europeos por haber hablado del hombre y su libertad para imponer, en su nombre, formas violentas de dominación.^[2] Pero también el pasado filosófico latinoamericano que nos muestre cómo es que *aceptamos*, libremente y en nombre de la libertad y el hombre que la anhelaba, nuevas formas de dominación. El hacer conciencia crítica de este pasado nuestro en su doble expresión nos permitirá entrar, ya no sólo en la filosofía y la cultura de la que es expresión, sino en la tarea, que ha de ser común a todos los hombres, por crear una sociedad desenajenada, libre, en otro plano que no sea ya el de nueva dependencia, sino en el de solidaridad.

El peruano Francisco Miró Quesada muestra por su parte cómo la tarea futura a realizar para la liberación del hombre, no es tarea de este o aquel hombre, de este o aquel grupo social, de este o aquel pueblo, sino de todos los hombres, grupos sociales y pueblos. Tarea de Europa y tarea de nuestra América, cada una a partir de su propia realidad, de su propia experiencia que, siendo de hombres, será en este mismo sentido experiencia que puede ser válida para otros hombres. “[...] Pero el descubrimiento de la inautenticidad de Europa —dice Miró Quesada— no significa de ninguna manera la ruptura con el Occidente”. Europa aportó el reconocimiento del hombre, aunque no lo haya sabido reconocer en otros hombres. Esta aportación ha de universalizarse. “Porque descubrir que el sentido último de las cosas reside en el hombre, comprender que todas las creaciones culturales son adjetivas, que lo único esencial es el hombre que las crea, tomar conciencia de que la importancia de las artes, de las letras, del pensamiento filosófico, reside en su contribución al proceso de liberación humana que es la meta de la historia, es sinónimo, *estrictamente sinónimo*, con ser occidental”.

Descubriendo la inautenticidad de Occidente, los latinoamericanos se descubrieron, a sí mismos, como hombres. Por ello los latinoamericanos y otros hombres a quienes se regateó la calidad humana pueden ahora realizar, con mayor altura, lo que la cultura occidental mantuvo en las fronteras de sus limitados intereses. “América Latina, después de haber estado sojuzgada culturalmente por Europa, pero separada de ella en sus realidades y en sus posibilidades, se encuentra en el mismo camino”. Esta América, “[...] al descubrir el sentido de su autenticidad en la afirmación del hombre, al liberarse de los modelos, de los sistemas y de las vigencias impuestas por los occidentales, logra penetrar en el corazón mismo de la cultura europea. El plantear la lucha por la liberación de los hombres como la fuente de su sentido y la meta de su historia, empalma con Occidente, entra junto con él en la órbita de un destino común. Cada cual en su circunstancia: Occidente tendido hacia un proceso de descolonización, de reparación material y humana hacia los pueblos que, negando su propio destino, sojuzgó; América Latina luchando contra el subdesarrollo, contra las arcaicas estructuras sociales y económicas de origen colonial, reivindicando a las grandes mayorías que desde siglos sufren desprecio y abandono. Cada cual en caminos convergentes hacia la nueva historia, hacia la historia que habrá de comenzar cuando haya terminado el proceso de reconocimiento humano que constituye la reconciliación definitiva entre Occidente y América Latina” (Miró Quesada 1972).

LA FILOSOFÍA COMO CONCIENCIA CRÍTICA

Desde las Antillas, otro pensador de esta nuestra América, Frantz Fanon, una vez que ha aceptado la circunstancia de la colonización para superarla, pide, ya no sólo a Latinoamérica, sino a los pueblos del Tercer Mundo, se empeñen en el logro de un pensamiento, una cultura y un tipo de hombre que el Occidente fue incapaz de realizar, pese a habérselo propuesto como un extraordinario programa. El mundo occidental que subordinó sus ideales a los limitados intereses de sus hacedores. Pero lo que no ha podido hacer el Occidente, bien puede lograrlo el Tercer Mundo que sabe del hombre en carne viva, de la carne de sus propios hombres. “Todos los elementos de una solución de los grandes problemas de la humanidad han existido, en distintos momentos, en el pensamiento de Europa. Pero los actos de los hombres europeos no han respondido a la misión que les correspondía [...] en llevar [...] el problema del hombre a un nivel incomparablemente superior. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre —dice Fanon— al mismo tiempo que lo asesina donde quiera que lo encuentra. ¿Cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a Europa? ¿No tenemos otra cosa que hacer que seguir a Europa? Occidente ha querido ser una aventura del espíritu. Y en nombre del espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad”.

No niega Fanon la grandeza de la cultura occidental, la reconoce, pero sin rencor señala simplemente su insuficiencia. “Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en suma, lo ha hecho bien; dejémosnos de acusarla, pero digámoslo firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido. Ya no tenemos que temerla, dejemos, pues, de envidiarla. El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones”. No se trata, una vez más, de alcanzar a Europa, de ser como ella ni como su *alter ego* los Estados Unidos. No se trata de repetir el error de nuestros mayores en América, que también pueden presentarse en otros lugares de este Tercer Mundo. No se trata de ser como ningún otro modelo extraño asesinando lo que el hombre de este mundo tiene de propio. “[...] No hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo —dice Fanon—. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y le perturban. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo. No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres”.

No se trata de alcanzar así a nadie, pero tampoco de negar a nadie como antes lo hizo Occidente en nombre de sus más altos ideales. Fanon no quiere ya saber de agravios pasados. Ésos son ya historia que, para que no viva, ha de ser asimilada. Odiar a alguien es mantener una forma de dependencia. Fanon no quiere cargar con la esclavitud de sus abuelos, esta esclavitud deberá ser recordada pero sólo para que no vuelva a ser ejercida. Los pueblos del Tercer Mundo deben trascender al Occidente rompiendo todas las formas de dependencia, de enajenación, incluyendo en ellas el odio con el que Europa supo llenar al mundo. “Se trata,

para el Tercer Mundo —dice—, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa”, la esclavitud, odios raciales, desintegración de la unidad del hombre, tensiones sangrientas, alimentadas por los intereses de clases, explotaciones y el “genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres” (Fanon 1963). Por Europa, por el mundo entero, por todos los hombres, dice Fanon, este Tercer Mundo debe tratar de crear un hombre nuevo, una nueva forma de pensar, una filosofía que sea instrumento de solidaridad y libertad y no de dependencia y dominación.

Una expresión del pensamiento filosófico europeo, el marxismo, que ha venido tomando conciencia crítica de la grandeza y la miseria del sistema en que este pensamiento se ha originado, dice por voz de su creador, el filósofo Carlos Marx, algo que resumiría la historia del pensamiento latinoamericano: “Nuestra divisa será la reforma de la conciencia, no por dogmas, sino por el análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, tal como se manifiesta en la religión o en la política. Se verá entonces que, desde hace mucho tiempo, el mundo posee el sueño de una cosa de la cual le falta la conciencia para poseerla de verdad. Se verá que no se trata de establecer una gran separación entre el pasado y el porvenir, sino de cumplir las ideas del pasado. Se verá, por último, que la humanidad no comienza una nueva tarea, sino que realiza su antiguo trabajo con conocimiento de causa” (Marx 1843/1970).

Notas

[1] Cf. la primera parte de este libro.

[2] Cf. “La filosofía occidental tropieza con el hombre”, en mi libro *La filosofía americana como filosofía sin más*.

© Leopoldo Zea. *El pensamiento latinoamericano*. Edición a cargo de Liliana Jiménez Ramírez, con la colaboración de Martha Patricia Reveles Arenas y Carlos Alberto Martínez López, Diciembre 2003. La edición digital se basa en la tercera edición del libro (Barcelona: Ariel, 1976) y fue autorizada por el autor para Proyecto Ensayo Hispánico y preparada por José Luis Gómez-Martínez. Se publica únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos correspondientes.