Este libro recoge las conferencias que Juan Marichal dictó en la Fundación March en enero de 1978. En ellas realiza cuatro calas en la historia del pensamiento latinoamericano de los últimos dos siglos y analiza los momentos más representativos de un capítulo frecuentemente olvidado. Los temas, ideales y conquistas de una cultura con características comunes revelan hoy una significación que supera las propias fronteras americanas, y en casos como el de Octavio Paz tienen relevancia verdaderamente universal.

FUNDACIÓN JUAN MARCH/CÁTEDRA

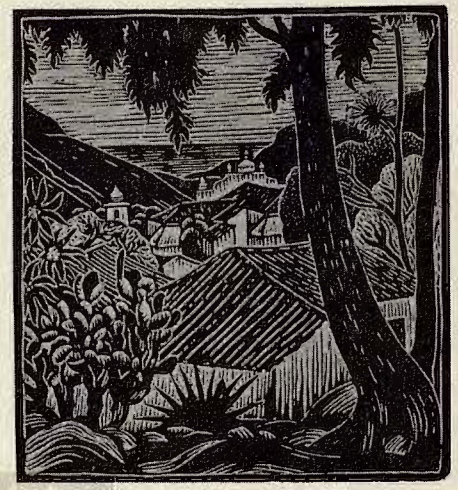
CUATRO FASES DE LA HISTORIA INTELECTUAL LATINOAMERICANA. 1810-1970. *Juan Marichal*

Crítica literaria

JUAN MARICHAL

Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana

1810-1970



FUNDACIÓN JUAN MARCH/CÁTEDRA

Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810-1970)

Juan Marichal

Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana (1810-1970)

FUNDACION JUAN MARCH • CÁTEDRA

CRÍTICA LITERARIA

La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones de los autores cuyas obras publica.

Doscientos ejemplares de esta obra han sido donados por la Fundación Juan March a centros culturales y docentes.

Don Ramón de la Cruz, 67. Madrid-1
Depósito legal: M. 31.702 - 1978
ISBN: 84-376-0156-8
Printed in Spain
Impreso en VELOGRAF. Tracia, 17. Madrid-17
Papel: Torras Hostench, S. A.

Índice

Nota previa

Este breve libro recoge las cuatro conferencias que leí en la Fundación March de Madrid las dos últimas semanas de enero de este año. No he retocado, apenas, el texto de las tres primeras, pero sí he cambiado partes de la cuarta. Había convenido, con la Fundación March, en reducir a una extensión de media hora dicha conferencia, para reservar así tiempo para las preguntas de los oyentes sobre el conjunto de mi exposición. Y a los amables reparos de dos de ellos (a quienes agradezco nuevamente su interés atento) debo el haber modificado las cortas páginas dedicadas a Martínez Estrada y a Octavio Paz. No he podido, sin embargo, recoger, en forma semejante, otras observaciones relacionadas con la segunda conferencia: se referían a muy complejas cuestiones que hubieran llevado a reorganizar su texto. Las tendré, por supuesto, muy en cuenta al ampliar este estudio y las agradezco muy sinceramente.

He optado, finalmente, por dejar el texto de las conferencias sin ninguna apoyatura bibliográfica o de notas finales: para ser verdaderamente útiles ocuparían un espacio excesivamente largo en relación con la extensión del

texto. Y las ofreceré en un futuro que espero no sea lejano, al ampliar considerablemente los temas aquí tratados.

No me propuse, además, al aceptar la gentil invitación de la Fundación March, sino recordar a los estudiantes españoles (y también a los estudiantes latinoamericanos actualmente en España) que en la historia intelectual de la América Latina abundan temas de estudio e investigación de significación transcontinental y de especial utilidad para la historia española. En un artículo de 1916 (publicado en *La Nación* de Buenos Aires el 16 de enero), sobre las relaciones de España y América, escribía Unamuno: «A nuestros intelectuales estudiosos españoles las cosas de la América española no les interesan ni mucho ni poco.» Y añadía: «Nada americano puede llegar a ser aquí popular», lamentándolo, por supuesto, ya que Unamuno era, sin duda, el español de su tiempo más conocedor de la historia y literatura de la América Latina. Hoy, en España, se lee a los novelistas latinoamericanos como maestros de la lengua española y de la ficción contemporánea: pero no se observa un interés semejante en la historia de las tierras de la América de lengua española. ¿No sería esta hora de España, la más indicada para ampliar en las Universidades españolas los cursos y seminarios dedicados a la historia latinoamericana contemporánea? Pero, por supuesto, no es esta nota previa el lugar adecuado para apelar a un esfuerzo sostenido de la comunidad intelectual española hacia una América todavía, en gran medida, por descubrir.

Me es sumamente grato ahora tener de nuevo la ocasión de expresar mi gratitud a José Luis Yuste (Director-Gerente de la Fundación March) y a Andrés Amorós (Director de Actividades Culturales de la misma institución) por la generosa invitación que me permitió trasladarme a Madrid en las semanas aludidas. Quiero también dejar constancia de mi agradecimiento al Departamento de Prensa de la Fundación March, particularmente a su director Andrés Berlanga, por su solicitud y eficacia. Y doy de nuevo las gracias a los demás colaboradores de la Fundación March que tantas atenciones tuvieron conmigo en mi breve estancia madrileña. Agradezco también al Decano de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Harvard, Henry Rosovsky, el permiso que me concedió para ausentarme en las dos semanas mencionadas.

Harvard University
Widener Library 708
Cambridge, Massachusetts 02138

Para mi maestro de la Universidad
Nacional de México
Edmundo O'Gorman.

Para mi antiguo alumno y amigo, el
senador y embajador colombiano,
José Vicente Mogollón.

I. El designio constitucional: de Moreno a Bolívar (1810-1830)

Hablar de la historia intelectual de la América Latina obliga, en primer lugar, a una justificación previa, casi defensiva. Porque, para la generalidad de los historiadores, los países de la América Latina constituyen una tierra muy fructífera para la historia social o económica, pero *no* para la historia intelectual. Así, hace algunos años, cuando ofrecí por vez primera, en Harvard, un curso de historia intelectual de la América Latina, un ilustre historiador europeo me expresó francamente su sorpresa, ante el título y la materia misma de mi curso: «¿Hay acaso una historia intelectual de la América Latina?», me dijo, sin ironía alguna. Su sorpresa era motivada, ciertamente, por la ignorancia, mas era también la expresión sincera de una noción muy extendida: la de ver la historia de la América Latina como un monótono despliegue de violencias o trivialidades. Añadamos que algunos escritores actuales de la América Latina han contribuido —sin quererlo— a la difusión de la imagen, entre quevedesca y esperpéntica, de la historia de sus propios países.

No puede negarse, por otra parte, que la historia de la América Latina ha estado —y

sigue estando— más cerca de la tragedia repetida que otras regiones del mundo occidental: baste recordar la abundancia de sus héroes sacrificiales. Hay, así, en la historia de la América Latina un preciado legado humano que no debe olvidarse: pero para recuperarlo —para hacerlo fuente de historia nueva— no es suficiente la admiración ni la loa ocasional. Las páginas que siguen, responden a la norma de trabajo que ha orientado mi tarea universitaria desde hace treinta años: la de esforzarme, diariamente, por dar a la historia de los pueblos de lenguas ibéricas la perspectiva universal que sus gestas y sus sueños exigen para poder valorarlos como merecen. Sigo, en esta orientación intelectual, al gran historiador francés Alexis de Tocqueville, cuando mantenía que el historiador que no fuera más allá de las fronteras de Francia no podría nunca entender —ni menos explicar— la Gran Revolución de 1789.

Y me parece, además, que en nuestros días más que nunca, se impone la perspectiva transnacional y transcultural, dado que en muchos países dominan estrechos provincianismos intelectuales que imposibilitan la verdadera reconstrucción de sus historias respectivas. Decía Alberdi, un gran argentino del cual nos ocuparemos más adelante, que «El mundo no se ocupa de provincias». Es decir, «provincias» significa aquí tierras que se complacen en verse a sí mismas en un espejo histórico narcisista. Los temas que he escogido permitirán ver, espero, cómo la voluntad de *no ser* provincianos es la característica común de las figuras representativas que vamos a considerar.

¿Qué entendemos por «historia intelectual»? Conviene aclararlo porque se emplea con diversas acepciones. Es, desde luego, una disciplina universitaria relativamente reciente. Incluso podría fecharse, hacia 1936, su primera fundamentación metodológica, con el libro de Arthur Lovejoy, *La gran cadena del ser: historia de una idea.* Lovejoy definió en los siguientes términos la tarea de la que él llamó indistintamente «historia de las ideas» o «historia intelectual»:

> La historia de las ideas es, en mi concepto, algo menos específico y menos cerrado que la historia de la filosofía. Al hacer la historia de las doctrinas filosóficas, la historia intelectual actúa como una sierra, cortando los sistemas, montados rígidamente y los fragmenta en sus componentes, a los que yo llamo *ideas-núcleos.*

Esas *ideas-núcleos* las encuentra Lovejoy en sistemas ideológicos muy dispares y remotos, viajando constantemente entre siglos y tierras. Para Lovejoy, el concepto fundamental de la historia intelectual es, así, el del permanente trasiego de las ideas. «Las ideas —escribía Lovejoy— son los seres más migratorios del mundo.» Sin embargo, Lovejoy tendía a ver las *ideas-núcleos* pasando de un siglo a otro, de un lugar a otro, más o menos inalteradas, casi idénticas a sí mismas. Además, el empleo indistinto de «historia de las ideas» e «historia intelectual» se prestaba a confusiones metodológicas, como veremos más adelante.

No sé si Ortega conocía, en 1942, el pensamiento de Lovejoy cuando publicó en Buenos Aires —como prólogo a una historia de la filosofía— un ensayo que podría leerse como una respuesta implícita al profesor de la Universidad de Johns Hopkins. Escribía Ortega: «Una idea es siempre la reacción de un hombre a una determinada situación de su vida.» O sea, las ideas no existen desligadas de las vidas humanas que las originan y las sustentan. Ortega se encontraba ahí muy próximo, sin duda, a Unamuno cuando éste hablaba, en 1913, en *El sentimiento trágico de la vida,* de la relación entre seres humanos e ideas:

> Los hombres piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida.

En suma, Unamuno (reiterando lo que ya había escrito en un ensayo de 1907, *Mi religión)* venía a decir que «No hay opiniones sino opinantes», que hay más bien «pensantes» que pensamientos. Dejemos de lado, por supuesto, ahora, en esta afirmación de Unamuno, su obvio gesto de autodefensa intelectual, para prestar atención a su afirmación implícita de la función del *opinante* en la historia intelectual.

Porque puede mantenerse que el *opinante* (para emplear el término unamuniense) al revivir una idea, al hacerla suya, la intensifica, pero, también, la *matiza,* acentuando una zona —acaso secundaria— de la idea, que había quedado en una como penumbra en su formulación

originaria. Y ahí tenemos un concepto clave de la historia intelectual, que nos permite distinguirla de la llamada «historia de las ideas». Porque, en ésta, debe prestarse atención preferentemente a la secuencia conceptual de las ideas, más que a sus encarnaciones temporales y a sus contextos biográficos. La historia de las ideas es, en verdad, la historia de las *ideas-núcleos* de que hablaba Lovejoy, cuyo tránsito histórico puede seguirse como una concatenación lógica, como una clara línea, desvenada de la materia histórica de sus creadores o sustentadores humanos. La historia intelectual —es mi acepción, al menos— se ocupa de la relación entre ideas y *opinantes*, en un lugar y en un tiempo concretos de la historia humana. Esas ideas no son, además, exclusivamente filosóficas, ni ocupan siempre un espacio importante en la «historia de las ideas», concebida incluso un poco más ampliamente que Lovejoy.

De esto se desprenden dos consecuencias metodológicas de suma importancia para la historia intelectual. La primera es la atención prestada a los textos aparentemente secundarios, o de hecho, marginales, de una época. Esto es, los textos de autores menores que han sido como afluentes tributarios en la génesis de un pensamiento central, digámoslo así. O también los textos derivados, a manera de estribaciones laterales, de una fuerte personalidad creadora. Ahí en esos textos, tributarios o derivados —a veces marcadamente modestos— halla el investigador de la historia intelectual los matices más reveladores de una época, las tonalidades que me atrevería a llamar *azorinescas*, que no

se encuentran en los textos centrales. O como señalaba Benedetto Croce, el gran pensador e historiador italiano, la significación cultural de una época se halla con frecuencia en la autora menor —por ejemplo, Madame de Staël— mucho más claramente que en el gran filósofo, digamos Hegel.

Y aquí me permitiré un brevísimo inciso para añadir que en nuestros días, cuando dominan disciplinas obligatoriamente *desmatizadoras* como la sociología, la ciencia política, la economía, y todas las ramas de las ciencias estadísticas, el historiador debe defender el valor del matiz humano, de ese matiz que deja en la historia la singularidad absoluta de los seres humanos.

También puede decirse que el matiz ideológico más revelador del significado histórico de una época se observa frecuentemente en un país alejado, geográfica o culturalmente, del centro más visiblemente creador de esa época. Y aquí entramos en la segunda característica metodológica, a que antes aludí, de la historia intelectual. Porque podríamos decir que en la historia intelectual hay zonas centrales de formulación ideológica y zonas, más o menos alejadas, de matización ideológica. O puesto en términos unamunienses: hay países de *opinantes* y países de *opiniones*. Esto es lo que quería decir el pensador argentino Juan Bautista Alberdi, ya mencionado, cuando escribía en 1842: «La América practica lo que la Europa piensa.» Alberdi aludía, desde luego, a la aplicación de ideas importadas a una realidad americana, pero, sobre todo, se refería a la absorción apasionada de ideas foráneas, a la intensa vivencia

personal de un libro procedente de otras tierras. Libros que, como ya mencionamos, no son siempre los textos centrales de una época. Llegamos así a un concepto histórico que someto a la consideración de ustedes y que espero poner a prueba en estas conferencias. Que formularé así: los textos vividos más intensamente en los países de matización intelectual son, con frecuencia, los textos que hemos llamado tributarios o derivados, los textos que han sido matices previos o ulteriores de un pensamiento central. Porque su condición de variantes matizadas les da una fuerza transmisora que impele, a veces, al pensamiento central, más extensamente, o más intensamente, que la *idea-núcleo* originaria. Veremos, en estos días, varios ejemplos muy reveladores de lo que acabo de apuntar: baste recordar, también, el caso de Krause en la historia intelectual española. Porque Krause no existe, apenas, en la historia intelectual alemana, pero, es, evidentemente, un texto fundamental en la de los países de lenguas ibéricas.

¿Querría esto decir, entonces, que la historia intelectual es un refugio de los *segundones* del pensamiento filosófico, o político, de una época o un país? No lo estimo así, muy al contrario. Entramos aquí, en verdad, en un terreno muy fructífero de la historia intelectual de los países de lenguas ibéricas: el terreno de las que llamaremos «perspectivas históricas periféricas». Y que se cifraría en lo indicado por dos ilustres españoles, los geógrafos Jorge Juan y Antonio de Ulloa. En su libro de 1748 —una de las glorias del *gran* siglo XVIII hispánico— *Relación histórica del viaje hecho a la América*

Meridional, al referirse a la medición del meridiano en Quito, escribían:

> Pero ¿quién se persuadiría que aquellos países, no ha mucho tiempo desconocidos, habían de ser el medio o instrumento mediante el cual se viniese al perfecto conocimiento y noticia del mundo antiguo; y que así como el Nuevo le debía su descubrimiento, le había de recompensar esta ventaja con el descubrimiento, hecho en él, de su verdadera figura, hasta el presente ignorada o controvertida?

Es decir, por analogía con lo dicho por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, mantengo que una muy valiosa contribución al conocimiento histórico, de los países de *opinantes*, es el papel de lo que podemos llamar *refracción ideológica:* una refracción que da, frecuentemente, nueva luz a ideas que quedaron difuminadas en su originaria luz natal. La historia intelectual de esas zonas periféricas facilita, así, el poder ver —gracias a la distancia y a la intensidad de la vivencia lejana— diminutos planetas de un sol central, invisibles al observador cercano a éste. ¿Sería, entonces, la historia intelectual de los países periféricos una disciplina puramente auxiliar? ¿Sería, así, la historia intelectual de la América Latina, un simple reflejo, matizado, de la europea? Confío en poder mostrar, en estas conferencias, que *no* tiene la historia intelectual de la América Latina sólo esa función meramente complementaria de la europea.

Por otra parte, volviendo a los términos una-

munienses de *opinantes* y *opiniones,* ha de precisarse que no sería factible dibujar los rasgos de un *opinante* sin el trasfondo temporal y conceptual de las *opiniones.* En una palabra, no tendría validez histórica alguna hablar del *matiz* de una idea sin formular los componentes de la idea, la *idea-núcleo* de Lovejoy o la idea-matriz, *idée-mère,* como decía Tocqueville. Unamuno acertaba, sin duda, al insistir en la singularidad del *opinante:* pero sin *ideas-matrices* no cabría imaginar al *opinante.* Volvemos así al punto de partida señalado por Lovejoy: las ideas son entes viajeros y no es posible hacer la historia intelectual de una comunidad nacional sin ir más allá de sus linderos políticos o culturales. Y este mirar hacia un *Ultramar* —o más allá de un Pirineo geográfico o ideológico— tiene muy particular importancia en la historia de los países de lenguas ibéricas, sobre todo en su historia intelectual. Porque es manifiesto que los países de lenguas ibéricas *no* han sido tierras creadoras de *ideas-matrices,* de *ideas-núcleos.* Han abundado, en cambio, los *opinantes,* los matizadores de ideas, los quijotescos *vivientes* de ideas. Y, como ya apuntamos, hay que trasladarse históricamente a otras tierras, para precisar la singularidad histórica de esos quijotes, su función transmisora de las *ideas-matrices* provenientes de otros países y culturas.

Uno de los héroes sacrificiales a que antes aludimos, quizá el más alto de todos, el cubano José Martí, mantuvo en uno de sus más resonantes ensayos —el titulado *Nuestra América*— que los lectores de libros importados habían sido derrotados repetidamente en las

Américas, por seguir precisamente ideas de otras tierras y culturas. Citemos el texto de Martí, publicado en México en 1891:

> Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero, con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural.

No entremos de momento a considerar —en su contexto histórico y biográfico— este texto de Martí, pero anotemos que se equivocaba al considerar el «libro importado» como un objeto *cerrado* digámoslo así, puesto que los lectores de ese libro importado lo transformaban, lo hacían suyo. En suma, los lectores latinoamericanos han sido lectores quijotescos. Y, sin duda, como decía Martí, muchos han sido derrotados en muchas ocasiones: pero no estimo que la historia intelectual de la América de lengua española se reduce a la historia de una derrota continua de las ideas importadas.

En estas páginas consideraremos un siglo muy preciso, 1810-1910, o sea de la iniciación de la Independencia al comienzo de la Revolución Mexicana. En esos cien años se distinguen tres fases o jornadas de la historia intelectual latinoamericana: la primera, de 1810 a 1830, es la fase del designio constitucional de la América emancipada y a esas dos décadas limitaremos nuestras consideraciones de esta tarde. La segunda fase representó la incorporación del liberalismo romántico europeo a la *reconstitución,* por así decir, de la nueva Amé-

rica Latina: y me ocuparé de esas tres décadas —1830-1868— en la segunda conferencia. La fase o tercio final, 1868-1910, corresponde a la gran ilusión europea del *idealismo democrático,* dándole a esta expresión un significado muy preciso, nada *ilusorio:* y a esas cuatro décadas dedicaremos la tercera conferencia. La cuarta romperá aparentemente el hilo cronológico ya que saltaremos de 1910 a 1930: pero, al considerar los principales ensayos latinoamericanos contemporáneos de introspección colectiva —en forma muy somera— espero poder mostrar cómo constituyen una acabada ilustración de lo que hemos apuntado en este largo preámbulo. Mas con una singular salvedad: la introspección colectiva latinoamericana ha adquirido rango de *idea-matriz* en nuestros mismos días fuera de la América Latina.

A la generación de Bolívar —la de 1810, es decir, la de los latinoamericanos nacidos hacia 1780— corresponde la primera fase antes aludida. Es una generación continental y podríamos darle la amplitud geográfica que merece el número de sus hombres más representativos: pero dado el poco tiempo de que disponemos centraré mis consideraciones en sólo dos figuras de esa generación, el argentino Mariano Moreno (1778-1811) y el venezolano Simón Bolívar (1783-1830). Representan, además, dos zonas sociales distantes. Bolívar era un joven perteneciente al patriciado criollo cuando, en 1799, emprendió viaje hacia Europa, hacia la Corte madrileña. También Mariano Moreno dejó, en 1799, su ciudad natal, Buenos Aires, pero en dirección opuesta a la de Bolívar: su familia —de la clase media burocrática de

Buenos Aires— le envió al Alto Perú, a la Universidad de Chuquisaca —la actual Sucre boliviana— esperando que hiciera una carrera eclesiástica. Mas para Moreno llegar a Chuquisaca fue, sobre todo, acceder al pensamiento europeo del siglo XVIII, como veremos inmediatamente.

Adelantemos que Moreno murió muy joven —en 1811— rumbo a Londres, en alta mar. Y recordemos que Bolívar murió en 1830 sintiendo que había arado en el mar, recogiendo sus propias palabras. Fueron los dos, desde luego, *héroes trágicos*, muy simbólicos *náufragos* de la jornada histórica que consideramos hoy: de ahí, también, que sus biografías, sin llegar a ser «vidas paralelas», ofrezcan tan valiosas claves para el siglo que en ellos se inicia.

Nacido en 1778 fue Moreno a estudiar a la Universidad de Chuquisaca. Desde 1624, el año de su fundación, aquella Universidad había atraído a numerosos estudiantes de toda la América de lengua española. Recordemos que en las proximidades de Chuquisaca estaban las famosas y siniestras minas de plata de Potosí —la ciudad más populosa de las dos Américas hasta bien entrado el siglo XVII. La Universidad de Chuquisaca tenía todavía en 1799, cuando llegó Moreno, unos 500 estudiantes, aunque había decaído mucho tras la expulsión de los jesuitas en 1767. Por otra parte, la actividad intelectual se centraba en la Academia Carolina, así llamada en honor del rey Carlos III: una academia de jurisprudencia en la cual los estudiantes se familiarizaban con el pensamiento europeo del siglo. También había en Chuquisaca algunas bibliotecas con colecciones de libros europeos prohibidos, casi todas pertene-

cientes a eclesiásticos de nuevo espíritu. En suma, Chuquisaca fue para Moreno una puerta intelectual abierta a la Europa del humanismo racionalista del siglo XVIII.

Pero, además, en 1799 —cuando llegó Moreno— había en Chuquisaca una gran tensión intelectual, y en cierta medida política, originada por las palabras y los actos de Victorián de Villaba, el Fiscal de la Audiencia de La Plata, que comprendía en su jurisdicción el distrito minero de Potosí y cuyo cargo entrañaba también el de Protector de Indios. Desde 1793, cuando Villaba había pronunciado en la Academia Carolina un discurso sobre la *mita* de Potosí —o sea sobre el trabajo forzado de los indios— el ambiente intelectual de Chuquisaca reflejaba muy directamente los conflictos entre Villaba y el intendente o gobernador de Potosí, Francisco de Paula Sanz. ¿Quién era Villaba? En primer lugar, un ejemplo cabal de lo que antes apuntamos: porque han sido historiadores bolivianos y argentinos los que han literalmente descubierto a este desconocido pensador español, muy representativo del siglo XVIII aragonés. Fue largos años profesor universitario en Huesca, publicó una traducción anotada del economista italiano Genovesi y escribió un libro de publicación póstuma en Buenos Aires, y de título muy característico del siglo XVIII: *Apuntes para la reforma de España.*

No puede afirmarse que Moreno tuviera relación personal con Villalba, pero le citó en su primer trabajo académico, cuyo tema fue precisamente la condición de los indios llamados *mitayos* que trabajaban en el infernal Cerro Rico. No sería arbitrario atribuir a Moreno la

decisión que tomó la Junta de Buenos Aires en 1810, concediendo una pensión a la viuda de Villaba, justificándola como «el reconocimiento americano por la protección que dispensó a la libertad de estas provincias la valiente pluma de Victorián de Villaba, en aquel tiempo ominoso en que la concepción de un pensamiento liberal se juzgaba crimen de alta traición». Pero Chuquisaca significó para Moreno, sobre todo, el pensamiento de dos europeos transpirenaicos: Gaetano Filangieri (1753-1788) y Rousseau. El italiano Filangieri (muy admirado también por Villaba) fue uno de los pensadores más representativos del siglo XVIII europeo, a pesar de que hoy sea apenas mencionado. Recordemos que el joven Bonaparte lo llamaba «el maestro de todos nosotros». Mas Filangieri es una de esas figuras a que antes aludíamos, que han pasado a la zona de penumbra de la historia intelectual de Europa: sobre todo cuando esa historia se escribe en París y no en Nápoles o Cádiz. Y para entender rectamente a Moreno, para poder precisar tanto su singularidad intelectual, como su claridad política, es indispensable sacar ahora muy rápidamente a Filangieri de la penumbra histórica.

Filangieri admiraba a Montesquieu, de quien se consideraba seguidor, pero le hacía la misma crítica que Rousseau: Montesquieu se había centrado en la averiguación del *ser* de las realidades sociales y políticas, sin fijarles normas, sin preocuparse por el *deber ser*. Para Filangieri, no bastaba definir las buenas leyes, había también que formular las condiciones de su aplicación. De ahí que viera en el concepto de *uniformidad* la mejor garantía, a la vez, de

la bondad ética de una ley y de su eficaz aplicación. La uniformidad procedía de la razón y no de las circunstancias históricas, acentuadas por Montesquieu al analizar el origen de las leyes. Ahí se observa la gran diferencia entre la actitud de Montesquieu y la de Rousseau-Filangieri, que se prolongará, como veremos, en los contrastes de los pensadores constitucionales latinoamericanos que consideraremos en estos días. El contraste, diríamos, entre los *historicistas* y los *racionalistas*. Para Filangieri, era absurdo consultar documentos históricos para establecer las buenas leyes: decía, por ejemplo, que el pensamiento legal romano estaba viciado por la existencia de la esclavitud, o el de la Edad Media por la existencia del feudalismo. En suma, las nuevas normas legales no podían extraerse de la historia, sino de la Razón. Una *razón*, por otra parte, impulsora, *ejecutiva*. Se ha hablado así de la disposición activa, revolucionaria de Filangieri e incluso de su carácter fanático: y, sin duda, el alto grado de sus convicciones le daba un aire de rigidez intelectual.

También se ha reprochado a Mariano Moreno, desde 1810 hasta nuestros mismos días, su firmeza ideológica, llamándola fanatismo jacobino, aunque asociándola más con Rousseau que con Filangieri. Y, desde luego, Moreno ocupa un lugar destacado en la historia del *rusonismo* de lengua española. Su entusiasmo por Rousseau se originó, muy probablemente, en sus años de Chuquisaca, y cabe suponer que allí leyó por vez primera la traducción española del *Contrato social*, publicada en Londres el mismo año de su llegada al Alto Perú, 1799.

Porque ese texto fue el que Moreno hizo reimprimir en Buenos Aires en 1810, para ser distribuido en las escuelas públicas de la naciente república. Añadamos en seguida que esa edición fue recogida por sus adversarios de la Junta en 1811, poco antes de su salida para Londres y de su muerte en alta mar.

La admiración de Moreno por Rousseau quedó expresada en el prólogo que escribió para la edición especial mencionada del *Contrato social:* es, quizá, la mejor formulación de sus convicciones y la más acabada expresión de su temple moral. Para Moreno, fiel rusoniano, no podía haber libertad en los nuevos países de América sin igualdad política y social:

> Si los pueblos no se ilustran, si no vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía.

La emancipación americana podía marcar el comienzo de una nueva comunidad humana, pero esta aspiración sólo podía realizarse mediante una constitución, mediante un contrato social: «No tenemos una constitución —escribía Moreno— y sin ella es quimérica la felicidad que se nos promete.» Aquí mostraba Moreno su relación intelectual y moral con el pensamiento constitucional del siglo XVIII —tanto el de Montesquieu como el de Filangieri— que acentuaba la necesidad de establecer un régimen político fundado «en la bondad del gobierno» —es decir, leyes e instituciones— y *no*

en la bondad de las personas que ejercen el gobierno.

Para sus adversarios entonces —y para los historiadores conservadores de su país, hoy— Mariano Moreno ha sido caracterizado como un extremoso rusoniano, casi como un Robespierre argentino. Se le acusó incluso de ser el instigador del fusilamiento del gobernador español de Potosí, Sanz, el adversario de Villaba. No podemos entrar en estas cuestiones muy disputadas entre historiadores argentinos, pero sí puede mantenerse que Moreno fue un singular *opinante* (volviendo a emplear el término unamuniano) que vivió intensamente el humanismo racionalista del siglo XVIII, particularmente la versión más humanitaria de ese humanismo, la de los italianos. Moreno había empezado a leer a esos racionalistas humanitarios en Chuquisaca, pero tenía casi a la vista el Cerro Rico de Potosí, «la boca del infierno», como lo llamó ya en 1550 fray Domingo de Santo Tomás, un ferviente discípulo del Padre Las Casas. Es decir, Moreno había leído a los racionalistas humanitarios en unas circunstancias muy distintas a las de los lectores europeos, unas circunstancias que mostraban la más abominable degradación del hombre por el hombre en aquellos tiempos. Y, en 1810, cuando se iniciaba la emancipación americana, no podía olvidar el Cerro Rico, ni tampoco la lección de su admirado Villaba, al defender los derechos de los indios en 1793. Escribía entonces Villaba: «La educación hace del indio lo que se quiere y un indio transplantado a Londres podría ser un constante y elocuente miembro del partido de la oposición.» Mariano

Moreno, fue, en suma, el racionalista humanitario que veía en la emancipación americana una posibilidad excepcional para fundar en la libertad y la igualdad una nueva comunidad humana.

No es probable que Bolívar conociera el pensamiento de Moreno pero, como vamos a ver inmediatamente, Bolívar representó en su generación el «reverso» de Moreno: esto es, la línea constitucionalista procedente de Montesquieu. Claro está, Bolívar es un enorme y complejo tema, no sólo por las extraordinarias dimensiones geográficas de su acción política. Creo, sin embargo, que hay en su personalidad intelectual una marcada continuidad: y *no* estimo, así, que pueda hablarse, con legitimidad histórica de un *variable* Bolívar, de varios «Bolívares». Desde luego, en pocos hombres de acción ha habido tan estrecha relación entre ideas y circunstancias, como en Bolívar: pero su actitud se sustenta, siempre, en un cuerpo coherente de ideas, que me atrevería a llamar permanentes. Creo, por lo tanto, que puede exponerse el pensamiento constitucional de Bolívar en el breve espacio de que disponemos, sin excesivas simplificaciones.

La biografía intelectual de Bolívar se sitúa en los treinta y cinco años que median entre el establecimiento del llamado Directorio en Francia, en 1975, y la Revolución de Julio, en 1830, también en Francia. Recordemos, además, que entre 1815 y 1830, o sea los quince años más resonantes de la acción emancipadora de Bolívar, las fuerzas conservadoras dominaban en toda la Europa continental, exceptuando el breve régimen constitucional español de 1820-

1823. Esto hizo que muchos liberales europeos siguieran con mucha atención las acciones y declaraciones de Bolívar: y, sin duda, Bolívar tenía plena conciencia del papel histórico transamericano que él estaba desempeñando, como veremos más adelante.

Ya señalamos que Bolívar vino a Europa por vez primera en 1799, pero fue en 1804, en su segundo viaje, cuando se familiarizó muy de primera mano con el pensamiento europeo de aquellos años, particularmente en París. Los salones parisienses que Bolívar frecuentó ofrecían una singular conjunción de intelectuales y hombres de acción. Aquellos intelectuales habían favorecido —e incluso preparado— el acceso al poder, el 18 Brumario, en 1799, de Napoleón, viendo en él la posibilidad de *asentar*, por así decir, la Revolución Francesa, transformándola en lo que llamaron la «República de los propietarios». El más destacado, políticamente, de todos ellos fue Sieyès, que representó —sobre todo— la continuidad del pensamiento revolucionario francés del siglo XVIII. Porque Sieyès, en primer lugar, consiguió sobrevivir, salvarse de la guillotina de unos y otros: y, sin duda, le ayudó considerablemente su capacidad maniobrera, su natural instinto político. Pero Sieyès fue, sobre todo, un hombre fiel a sus propias ideas, en las cuales él veía el mejor legado del siglo XVIII. Se oponía a todo lo que él consideraba «naciones formadas por la casualidad». En cambio, él, Sieyès veía en la Revolución Francesa el intento de fundar sociedades sustentadas por la razón. Pero, por otra parte, se oponía igualmente a los rusonianos, que habían confundido los orígenes de las so-

ciedades humanas con los que Sieyès llamaba «principios del arte social», aunque Sieyès parece rusoniano acérrimo cuando escribe lo siguiente: «La sana política no es la ciencia de lo que es, sino de lo que debe ser.» Se encuentra, pues, muy próximo a Filangieri —a quien debe mucho, sin duda alguna: y recordemos que Filangieri murió el año anterior a la Revolución Francesa. Sieyès funda su concepto del *deber ser* en lo que él llama «la categoría de los hechos posibles», contraponiéndolos despectivamente a los «hechos positivos». Pero, su pensamiento constitucional tiene, por supuesto, en cuenta su propia experiencia del proceso revolucionario desde 1789: aunque, casi desde entonces, sintió que la Revolución Francesa no supo aprovechar su extraordinaria capacidad para la invención constitucional. Añadamos que Napoleón arrinconó a Sieyès —dándole un rincón «dorado», por así decir— y, aunque sobrevivió hasta 1837, no tuvo papel político en Europa, desde el acceso al poder de Napoleón.

Y aquí, ahora, viene mi hipótesis, respecto a Bolívar, que someto a la consideración de ustedes: Bolívar desde 1804 aspiró a ser tanto un Libertador de América como un Legislador, un promulgador de constituciones semejantes en su ambición a las de Sieyès. En una carta al poeta Olmedo, le confesaba su aspiración: «Puede ser que mi ejemplo estimule a otros americanos a imitar mi arrojo y al fin tendremos todo propio, sin mendigar modelos.» Es decir, al hablar Bolívar de su *arrojo* alude directamente a sus aspiraciones de inventor constitucional: aspiraciones, como veremos, *no* li-

mitadas al mundo latinoamericano. Podría incluso mantenerse que Bolívar quiere intentar lo que podría llamarse *independencia constitucional:* sigue, desde luego a Montesquieu —y más aún, a mi ver, a Sieyès— pero con la constante ambición de llegar a elaborar una constitución, americana por su autor y sus circunstancias históricas, pero válida en sí misma para muy diversas comunidades humanas. Propongo así que Bolívar, en su trayectoria constitucional, parte de Montesquieu para llegar a Sieyès y superarlo finalmente.

Voy a limitarme a cuatro textos muy conocidos de Bolívar. El primero es la llamada *Memoria* de 1812, fechada en Cartagena, Colombia. Bolívar analiza las causas de la desaparición de la Primera República Venezolana y da como la principal la siguiente:

> Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano.

Aquí, en este texto, está Bolívar en el terreno historicista de Montesquieu: es más, podría afirmarse que, en estas palabras de 1812, Bolívar está muy cerca del conservador inglés Burke, el crítico de la Revolución Francesa, que había hablado de los «aeronautas políticos» para referirse a los franceses y a sus seguidores en otros países. En suma, Bolívar habla

como un político pragmático, o como un pensador que valora, como Burke, la tradición empírica de la política, los «hechos positivos» que diría Sieyès, desdeñosamente en su caso.

Actitud que se reitera, y hasta cierto punto acentúa, en la famosa carta de 1815 dirigida a un «caballero de esta isla», Jamaica, fechada allí el 6 de septiembre. Bolívar hace un balance de lo sucedido en la América meridional desde los primeros intentos de independencia, y concluye: «Los acontecimientos nos han probado que las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales.» Apoyándose en un autor europeo —a quien seguramente conoció en su viaje de 1804— el abate de Pradt, uno de los primeros anticolonialistas del siglo XIX, Bolívar ofrece un cuadro preciso de la situación de las tierras americanas: afirma, reiteradamente, que las circunstancias americanas dificultan la aplicación de fórmulas abstractas.

De nuevo, en días cercanos a la victoria, Bolívar sigue predicando una lección de cautela que apoya explícitamente en la autoridad de Montesquieu: me refiero, ahora, a su discurso el 15 de febrero de 1819 en Angostura, hoy Ciudad Bolívar, en Venezuela. Las circunstancias eran, desde luego, muy diferentes a las de 1815: por ejemplo, a Bolívar le escuchaban en Angostura muchos voluntarios europeos (sobre todo ingleses) que se habían unido a su lucha emancipadora, viendo en él —como ya indicamos— al héroe liberal tanto de Europa como de la América Latina, en aquella hora sombría

dominada por la Santa Alianza. Bolívar se encuentra así ante un auditorio que no es sólo latinoamericano. Y así Bolívar siente que puede ofrecer sus proyectos constitucionales, desplegando una fantasía análoga a la de Sieyès. Propone, por ejemplo, un Senado hereditario, cuya segunda generación, o sea los futuros senadores, sería educada «en un colegio especialmente destinado para instruir aquellos tutores futuros de la patria». Por otra parte, Bolívar no abandona su actitud historicista, y reafirma que una constitución debe escribirse teniendo en cuenta «la religión de los habitantes, sus inclinaciones, sus riquezas, su número, su comercio, sus costumbres, sus modales». También a partir de entonces alude despectivamente a los seguidores latinoamericanos de Rousseau, que él engloba en una expresión frecuente: «jacobinos y abogados». Podría así decirse que en Bolívar la actitud historicista derivada de Montesquieu predomina todavía en 1819.

En cambio, en sus horas más gloriosas, a partir de 1824, Bolívar vuelve al terreno proyectista de Sieyès. Recordemos que una de las nuevas naciones, el antiguo Alto Perú, le pide una constitución y —gloria mayor aún— toma esa nueva nación, como designación, un nombre derivado del apellido de Bolívar, «Bolivia». y Bolívar se trasladará a Chuquisaca —la antigua villa universitaria antes mencionada al hablar de Moreno— para ultimar el texto constitucional para la nueva república de Bolivia, hacia finales de 1825. Su entusiasmo es grande, no sólo por lo que significa el nombre del nuevo estado independiente, sino porque «parece man-

dado hacer a mano». Para Bolívar su constitución es la mejor concebible para los países de la América recién emancipada porque representa —dice Bolívar al general Sucre— la fusión de la democracia y la aristocracia, del imperio y la repúblcia. El Presidente es vitalicio y escoge él mismo su sucesor. Mientras que la Vice-Presidencia es hereditaria. De este modo; las elecciones quedan eliminadas, pues Bolívar estima que «las elecciones son el gran azote de las repúblicas». Concluye, con verdadero orgullo, que su proyecto de constitución para Bolivia «reúne la monarquía liberal con la república más libre». Como Bolívar aspiraba a ver reconocidos los méritos de su constitución boliviana la hizo publicar, en francés, en la prestigiosa *Revue Américaine (Revista Americana)* de París, dirigida por Benjamín Constant y por el general Lafayette, dos de los hombres más representativos del liberalismo europeo. Pero Constant, tan admirado por Bolívar —recordemos que llevaba siempre en las talegas de su caballo libros de Constant— le criticó duramente, llamándole incluso usurpador en un artículo de principios de 1829. «La dictadura —escribía Constant— es siempre un crimen.» Bolívar, por supuesto, se sintió muy herido y así escribió en septiembre de ese año: «También yo soy liberal.» Mas añadía doloridamente: «Nadie lo creerá, sin embargo.» Bolívar murió un año más tarde, alejado voluntariamente de todo poder político. Su pensamiento constitucional quedó (como el de Sieyès) en el ámbito de las «repúblicas aéreas» que él había visto como dominio de los ruso-

nianos. ¿Fracasó, pues, Bolívar? ¿Fueron sus designios constitucionales otro ejemplo de la importación ideológica a que aludía Martí en el texto antes citado?

Propongo más bien que Bolívar se encontraba en una encrucijada histórica de la cual no podía estrictamente salir: la encrucijada de los constitucionalistas que querían apoyarse a la vez en el racionalismo constructor del siglo XVIII —en los *hechos posibles*, que decía Sieyès— y en las peculiaridades históricas, en los *hechos positivos*, a que aludía también Sieyès. En suma, esos constitucionalistas querían apoyarse simultáneamente en la razón y en la historia pero una historia vista como experiencia que aconsejaba la cautela y los pasos muy contados. Cuando Bolívar moría en 1830, empezaba justamente la acción política de los liberales románticos que sabrían encontrar —con su pensamiento y con su acción— la salida de la encrucijada aludida. Porque verán en la historia el triunfo de la libertad, porque la historia será para ellos fuente de fe humana en vez de freno cauteloso: aunque no estimará la generación de 1837 que la historia asegura las victorias de la libertad. Uno de los hombres más representativos de la generación liberal romántica —el historiador Michelet, escribió: «On ne fera jamais au nom du fatalisme les oeuvres de la liberté» («No se pueden hacer las obras de la libertad en nombre de una mecánica de la historia»). Veremos cómo la generación argentina de 1837 —la más representativa en la América Latina del liberalismo romántico— volverá, en gran medida, a afirmar la capaci-

dad realizadora de la razón humana. Volverá, en suma, a reafirmar el principio que guiaba a Moreno: la libertad sólo es posible fundarla en el simple y siempre fecundo concepto de la igualdad humana.

II. De Echeverría a Sarmiento: el liberalismo romántico (1837-1868)

La segunda fase del proceso histórico que consideramos corresponde al tercio del siglo 1837-1868. Y, como ya apuntamos, la generación argentina de 1837 es el grupo intelectual más destacado y, sin duda alguna, el más universal de esas tres décadas latinoamericanas. Corresponde, cronológicamente, a la generación española de Larra: es, como ésta, una generación nacida con los grandes sucesos de 1808 en España y las Américas. Es, en verdad, la generación de lengua española equivalente a la transpirenaica de 1830, la generación de «los hijos del siglo», la gran generación liberal romántica. Y ese carácter de generación *inaugural* que tanta importancia tiene en la conciencia de la generación europea de 1830, aparece también en la generación argentina de 1837. Porque, de hecho, es la primera generación latinoamericana nacida y criada en tierras independientes. Sus hombres más representativos estudiaron en instituciones educativas establecidas por la nueva nación: por ejemplo, en la Universidad de Buenos Aires, fundada en 1821.

La generación argentina de 1837 es, por otra parte, una de las generaciones intelectuales latinoamericanas más *sincrónicas*, por así decir,

con la Europa intelectual de su tiempo: es más, hubo en esa generación una clara y deliberada voluntad de sincronía intelectual. No fue, sin embargo, una generación puramente imitadora de su coetánea transatlántica: muy al contrario, porque se observa en ella la función matizadora a que aludimos en el capítulo anterior. Tuvo, además, esa generación intelectual una excepcional característica histórica: la de saber aunar la dialéctica y el coraje, la inteligencia y la acción. Aquellos «hijos del siglo» latinoamericano fueron *cabezas valientes*, dándole a la expresión de Larra un nuevo rigor: porque en ellos la densidad ideológica fue punto de arranque, fuente de brío. Todos sabemos que en los países de lenguas ibéricas los intelectuales han solido participar en la política más que en otras zonas del planeta: pero, también es manifiesto que, con harta frecuencia, los intelectuales han fracasado por carencia de capacidad para la acción, carencia normal, diríase, en el caso de un intelectual. Pero también han fracasado por escasez de ideas. De ahí que resalten tanto los hombres de la generación argentina de 1837: porque tuvieron evidente capacidad para la acción política concreta, pero, sobre todo, fueron los intelectuales con más ideas en el mundo coetáneo suyo de lenguas ibéricas. Coincidieron con la espléndida década europea de 1828-1838, mas no se limitaron a admirar a los pensadores transatlánticos. Vemos así en los argentinos de 1837 una fuerte voluntad de asimilación de las abundantes ideas europeas, una voluntad notable por su intensidad y por su persistencia: pero es una generación de muy intensos lectores quijotescos, de

muy singulares *opinantes*. De ahí procede también su significación transnacional.

Tiene, por otra parte, esa generación argentina un *anverso* y un *reverso*, dos grandes figuras notoriamente opuestas: una pareja de grandes contrarios, Alberdi y Sarmiento. Algunos escritores latinoamericanos han lamentado esa mutua hostilidad de dos grandes cabezas, y se ha hablado así de «arduas vidas paralelas»: pero, en verdad, fueron Alberdi y Sarmiento el anverso y reverso de una misma actitud intelectual, algo semejante a la contraposición de Unamuno y Ortega. Porque la rivalidad de Alberdi y Sarmiento se sustentaba en un mismo afán, el de realizar en su país una nueva sociedad: y, como hemos de ver más adelante, confluyeron finalmente las direcciones de sus respectivas actitudes políticas e intelectuales. Hay también otras figuras de importancia histórica en la generación argentina de 1837, pero —además de Alberdi y Sarmiento— sólo consideraremos a Esteban Echeverría, pues él fue el primer formulador de las cuestiones disputadas por Alberdi y Sarmiento: además, su libro de 1846, publicado en el exilio, *Dogma socialista*, fue, en más de un sentido, el manifiesto definidor de su generación argentina, aunque Echeverría murió poco más tarde, en 1851, sin haber podido regresar a su patria, y quedó como una de esas vidas amputadas cuyo alcance simbólico procede en gran medida de su misma trágica inconclusión.

Esteban Echeverría nació en 1805, en Buenos Aires, en una familia de origen vasco de la oligarquía comercial porteña. Estudió en la Universidad de Buenos Aires, recién creada, en-

tre 1822 y 1825, con profesores de filosofía que exponían el pensamiento de los llamados *ideólogos* franceses, particularmente el del más conocido, Destutt de Tracy. Recordemos que la filosofía de Destutt de Tracy afirmaba tanto la capacidad humana para conocer la realidad como para modificarla. El título de uno de sus libros, *Traité de la volonté (Tratado sobre la voluntad)* muestra el carácter activista de su filosofía. O sea, que en la Universidad de Buenos Aires Echeverría recibió una educación filosófica muy característica del final del siglo XVIII, muy resumidora del racionalismo humanitario europeo. Echeverría recibió una beca del gobierno argentino, en 1825, para ir a estudiar a París y allí permaneció hasta junio de 1830. Esos cinco años fueron, por supuesto, decisivos para el joven argentino: fueron, en primer lugar, el encuentro con su propia generación europea, una de las más extraordinarias de la historia intelectual del siglo XIX. En la Universidad de París dominaba el pensamiento liberal derivado de los *ideólogos,* pero entre los estudiantes despertaba mayores entusiasmos y más intensas adhesiones la doctrina llamada sansimoniana, por su fundador el Conde de Saint-Simon. Podría decirse, sin arbitrariedad, que hacia 1825, la extrema izquierda intelectual en el Barrio Latino de París era sansimoniana. Porque la doctrina aludida atraía a la juventud estudiantil, ante todo, por su insistencia en la posibilidad de una muy factible y cercana «regeneración» de la sociedad europea. Recordemos que los sansimonianos eran, desde luego, utopistas, pero a su vez nada quiméricos: la utopía que ofrecían era, según ellos mante-

nían, un modelo social sustentado en el conocimiento científico. Por otra parte, los sansimonianos se oponían tajantemente a las filosofías del siglo XVIII, y proclamaban la necesidad de los *dogmas*, «de las verdades colectivas, objetivas», frente a la ideología individualista de los liberales. Echeverría absorbió, con similar entusiasmo al de otros jóvenes de su tiempo parisiense, las ideas sansimonianas: mas, sobre todo, admiró a uno de sus más escuchados defensores, Pierre Leroux, que, en enero de 1831, publicaría su muy resonante «Profesión de fe» sansimoniana en el diario dirigido entonces por él, *Le Globe (El Globo)* de París. Añadamos que a Leroux se atribuía la creación del vocablo «socialismo», en una acepción estrictamente sansimoniana.

Esteban Echeverría regresó a Buenos Aires a principios de julio de 1830, dispuesto a propagar la filosofía de los sansimonianos, pero su vuelta a la patria fue una sorpresa muy dolorosa. Así la describiría más tarde:

> El retroceso degradante en que hallé a mí país, mis esperanzas burladas, produjeron en mí una melancolía profunda. Me encerré en mí mismo...

Recordemos que desde el 1 de diciembre de 1829 era gobernador de la provincia de Buenos Aires —que entonces incluía a la capital— el general Juan Manuel de Rosas, a quien se habían dado poderes prácticamente dictatoriales. No consideraba, sin embargo, muy asegurada su autoridad y renunció, en diciembre de 1832, al cargo de gobernador, pasando a dirigir la

campaña militar contra los indios *pampa* entre 1833 y 1835. En esos años un grupo de jóvenes intelectuales —aprovechando la que se llamó «benignidad» del gobierno— se reunía periódicamente, en Buenos Aires, en la casa de uno de ellos, con la aspiración común de llegar a elaborar un pensamiento político útil a su país. Un texto, procedente de la autobiografía del historiador más importante en aquel grupo, Vicente Fidel López, refiere cómo, hacia finales de 1832, uno de aquellos jóvenes —Santiago Viola, hijo de viuda rica, que tenía una espléndida casa en la calle Florida— «empleó unos veinte o veinticinco mil francos de fortuna en mandar venir todos los libros de fama corriente en París, franceses, italianos, alemanes traducidos, la *Revista de París* y la *Británica* completas, con subscripción subsiguiente». Viola adornó, además, su biblioteca con un número considerable de retratos litografiados de los escritores europeos más generalmente admirados entonces, y aquellas reuniones —o como decía Vicente López— «al incentivo de aquellas novedades», acudían muchos jóvenes.

Las reuniones continuaron esporádicamente después del 13 de abril de 1835, cuando Rosas volvió al poder e inició la persecución sistemática de sus adversarios políticos. No obstante estas condiciones, un grupo de jóvenes empezó a reunirse en una librería, dándose el título amparador de *Salón literario*. Pero, hacia finales de 1837, los jóvenes del *Salón Literario* recibieron avisos y consejos de personas amigas que tenían conocimiento de las malas intenciones del gobierno acerca del grupo designado como «muchachos regeneradores y reformis-

tas». Decidieron, por lo tanto, concluir sus reuniones, dedicando una de las últimas a un homenaje a la memoria de Larra. Fue entonces cuando Echeverría, que había permanecido apartado, sin participar en las reuniones antes aludidas, por considerarlas algo turbias políticamente, se unió al joven grupo intelectual y en junio de 1838 —exactamente el 23— fundó la *Asociación de Mayo* también llamada *La Joven Argentina,* a semejanza de las organizaciones europeas que agruparon a la generación de 1830, *Joven Italia, Joven Francia.* Pero, casi al mismo tiempo, aquellos jóvenes vieron que no había posibilidad alguna de acción pacífica política. Alberdi años más tarde describió así el cambio: «la juventud dejó inmediatamente la revolución inteligente y se entregó a la revolución armada, dejó las ideas y tomó la acción». Añadiendo: «la juventud dio la cara y se proclamó en guerra abierta contra la tiranía». Algunos permanecieron en Buenos Aires, pero perdieron sus vidas. Casi todos los que pudieron abandonaron su país y se trasladaron a Montevideo o a Chile. Echeverría se resistió a marchar al exilio pero en 1840 tuvo también que expatriarse, instalándose en Montevideo. Allí, en 1846, publicó su libro el *Dogma socialista de la Asociación de Mayo,* a que antes aludimos. Consideremos, primero, la significación de la palabra «socialista» en Echeverría.

La fuente del uso de «socialista» es, obviamente, Leroux. Como sansimoniano había atacado Leroux el empleo del pronombre «yo» en vez del colectivo «nosotros». Y Echeverría parafrasea un texto de Leroux en los siguientes términos:

> Para que el hombre exista es preciso que se sienta existir en cierto número de seres que lo rodean... de modo que su yo encarne en esos seres.

Y, siguiendo el concepto de la relación entre el individuo y la sociedad de la filosofía sansimoniana, Echeverría resumirá su pensamiento así: «El hombre vive en sociedad y no vive sino en sociedad.» Por otra parte, esto determina que solamente cambiando la sociedad puede efectivamente cambiar el individuo. Al hablar, pues, de *dogma socialista,* Echeverría se expresa como un sansimoniano *ortodoxo* apuntando sobre todo al equivocado individualismo de la generación de sus maestros universitarios, seguidores, en la Universidad de Buenos Aires, de los llamados «ideólogos» francesese. Pero su crítica más dura es la que se centra en las causas del fracaso de los hombres políticos de la generación de 1810.

En primer lugar, estos hombres de la Independencia no vieron que todavía dominaba España, *psicológicamente,* digámoslo así, en la Argentina: «Somos independientes, pero no libres. Los brazos de la España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abruman.» Añade muy explícitamente: «De las entrañas de la anarquía salió la contrarrevolución.» Es decir, el régimen dictatorial de Rosas —la contrarrevolución— se originó en los sentimientos de las masas populares: Echeverría viene así a coincidir con Sarmiento cuando establece éste (más tarde) una analogía entre el régimen de Fernando VII en España y el del general Rosas en la Argentina, fundados los dos en una es-

pecie de populismo dictatorial. El error de la generación de 1810, para Echeverría, fue «desconocer el elemento democrático en nuestro país». Pero, ¿qué quiere decir Echeverría al emplear la palabra «democrático»? Veamos su respuesta: «El partido unitario no tenía reglas locales de criterio socialista.» Es decir, los llamados *unitarios* no supieron ver con claridad lo que era la sociedad argentina, la composición y distribución social argentina: a esta falta de claridad, y de observación objetiva, responde la expresión «criterio socialista». Así creyeron aquellos hombres de 1810 que el llamado «elemento democrático» estaba en las ciudades, cuando —según Echeverría— estaba en el campo. Pero, según Echeverría, no era sólo ese error geográfico-social la raíz del fracaso del sistema democrático establecido por los hombres de 1810: «Lo diremos francamente: el vicio radical del sistema unitario, el que minó el cimiento de su edificio social fue esa ley de elecciones, el sufragio universal.» Porque tal sistema electoral significó, finalmente, que triunfó el pueblo *plebeyo*, por así decir, el pueblo-populacho que dio el poder a su verdadero enemigo, a Rosas.

Esa terrible experiencia histórica confirma para Echeverría la verdad del «dogma» sansimoniano, o sea: «la soberanía del pueblo sólo puede residir en la razón del pueblo». ¿Y qué es *la razón* del pueblo? Veamos, primero, qué entiende Echeverría por democracia: «La democracia no es el despotismo absoluto de las masas, ni de las mayorías —es el régimen de la razón.» Y esta «razón» la representa —la *encarna*, de hecho— la que él llama «parte sen-

sata y racional de la comunidad social». O sea, los intelectuales, según la definición sansimoniana, los hombres técnicamente capacitados para el gobierno y la administración. Echeverría reafirmaba, así, la posición esencialmente opuesta a la libertad individual y a la igualdad democrática propia de los sansimonianos. Es evidente que Echeverría buscaba cómo justificar ideológicamente el combatir contra una tiranía *consagrada*, por así decir, por el voto popular. Pero, como otros sansimonianos ortodoxos, cayó en la trampa que tanto atrajo entonces —y todavía atrae hoy— a muchos intelectuales: la de afirmar una pretendida superioridad política de la clase intelectual, la de olvidar que la vida intelectual sólo es posible en la libertad y que no es concebible la libertad sin la igualdad democrática. Echeverría murió, pues, en la que podríamos llamar encrucijada sansimoniana: de ella supo salir, sin embargo, Alberdi, que se consideraba su discípulo.

Juan Bautista Alberdi nació en 1810 en Tucumán, en una familia vasca: su padre, según recordará Alberdi, «abrazó la causa de la revolución de 1810 porque coincidía con su instinto vascongado de autonomía local». Era, además, como otros vascos de su tiempo, un apasionado rusoniano que hacía lecturas públicas del pensador ginebrino. Murió muy joven y Alberdi recibió una beca para estudiar en la Universidad de Buenos Aires, donde fue, como otros compañeros suyos, alumno del doctor Diego Alcorta, un joven médico, muy convencido expositor de la filosofía de los *ideólogos franceses*. Uno de aquellos jóvenes diría

más tarde que el doctor Alcorta había sido el maestro decisivo de la generación de 1837:

> Somos sus ideas en acción... Desde la cátedra él ha encendido en nuestro corazón el entusiasmo por todo lo que es grande, por la libertad, por la justicia... Nuestros amigos que han desechado el guante blanco para tomar la espada contra Rosas son el doctor Alcorta...

Mas Alberdi pasó, en 1830, a ser «discípulo», por así decir, de su compañero de generación Esteban Echeverría cuando éste llegó de París convertido en sansimoniano: y gracias a Echeverría se interesó en los dos sansimonianos más escuchados entonces por la juventud intelectual de París, el ya mencionado Leroux y el profesor del Colegio de Francia, Lerminier. Mas, tanto Leroux como Lerminier abandonaron el sansimonismo a finales de 1831, pasando a constituir un grupo muy cercano a los liberales descendientes de Benjamín Constant y de los *ideólogos,* pero sin confundirse con ellos. Así el punto de partida de Alberdi fue esta rama disidente del sansimonismo, ya abiertamente defensora de la libertad individual y muy decidida a mantenerse dentro del legado del racionalismo humanitario del siglo XVIII.

El primer libro de Alberdi, un largo ensayo, publicado en 1837, *Fragmento preliminar al estudio del derecho,* se apoyó en Lerminier para iniciar «una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina». Programa que empieza con una crítica de la generación de 1810, cuyo fracaso político lo

atribuye Alberdi a la carencia de la que el llama «la teoría de la vida de un pueblo». Porque, mantiene Alberdi, una nación existe verdaderamente sólo cuando tiene plena conciencia de sí misma, o más precisamente, «un pueblo es civilizado únicamente cuando posee la fórmula y la teoría de su vida». Y dándole otra formulación más gráfica «los pueblos ciegos no son pueblos». Esa teoría, esa visión constructora, se obtiene, por otra parte, mediante la práctica de un riguroso pensamiento. De ahí que Alberdi escriba una frase —*un lema*, en verdad— que se ha prestado a diversas y confusas utilizaciones: «es preciso conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad». Pero para llegar a esa «filosofía» se necesita un instrumento de trabajo del cual se carece en los países de lengua española: «Nosotros, como *la* España, no hemos asistido al movimiento inteligente de *la* Europa y de aquí la gran analogía que ofrecen nuestros destinos con los de *la* España.»

En una de las largas notas al pie —casi ensayos adicionales al texto del *Fragmento*— se plantea, además, Alberdi la cuestión de la verdadera independencia hispanoamericana: «¿sabemos los americanos que somos menos independientes de la España de lo que nos figuramos?» Alberdi esboza a continuación una interpretación de la historia de España y de la manera de ser hispánica. Se apoya en este caso en un artículo de Pierre Leroux publicado en la *Revista de Ambos Mundos* de París, en 1835. Hagamos ahora un rápido cotejo de los dos textos y veremos cómo Alberdi utiliza —y mo-

difica— lo escrito por el disidente sansimonista francés.

La tesis de Leroux sobre el desarrollo histórico de España no es particularmente original en su conjunto, si se tienen en cuenta muchos juicios de contemporáneos suyos. España no ha participado en la elaboración del mundo moderno ya que no ha pasado por ninguna de las que él llama «Revoluciones de la Inteligencia», que Leroux resume en la sucesión de «la Escolástica, el Renacimiento, la Reforma, la Filosofía». Así, afirma Leroux, en estas cuatro grandes categorías históricas no aparece ni un solo nombre español. Leroux busca la causa de esta ausencia española y la encuentra en lo que podría denominarse «activismo español»: España ha sido una nación guerrera durante muchos siglos y cuando se ha detenido, se ha dedicado a cantar sus propias glorias. Ahí está, según Leroux, la verdadera causa de la decadencia de España: en el ensimismamiento que sigue al activismo. Esto explica que en España no haya filosofía —ni poesía lírica— y que prevalezca la literatura narrativa: «tout s'y rapporte au roman, ou plutôt tout y est le roman sous des formes diverses» («todo se relaciona con la novela, o más bien todo es novela en formas diversas»). España, en suma, según Leroux, es Cervantes, «à des degrés divers» («en diversos grados»).

El balance de Alberdi es más negativo, si cabe, que el de Leroux, aunque declara que escribe sobre «una nación que amamos». Para Alberdi, no hay duda que España ha estado ausente del mundo moderno: «*La* España ha tenido siempre horror por el pensamiento.»

Esta repulsa de la actividad intelectual se debe, como en Leroux, al activismo. España, según Alberdi, ha estado «siempre entregada a la conquista, jamás al pensamiento». Pero Alberdi, apoyándose en Leroux, añade aquí una *variación* (para emplear el término usado por Larra), particularmente acertada en su intuición y en su expresión: «La España no es libre porque no ha usado del sustantivo *ser*, no se ha ocupado nunca de la naturaleza, del *ser* de las cosas.» Alberdi explica así su referencia a la importancia del estudio del *ser:*

> Una nación no es libre sino cuando ha gastado, por decirlo así, el verbo *ser:* cuando ha comprendido qué *es* el hombre, qué *es* el pueblo, cuál *es* su misión, su rol, su fin.

También utiliza Alberdi la interpretación de la literatura hecha por Leroux, pero marcando casi únicamente las consecuencias del «realismo español». Sí, España ha creado la novela, pero esta habilidad narrativa es la fuente indudable de incontables males:

> Que el observador recorra un momento todas las gradas de nuestra escala social y hallará la palabra universal casi ocupada exclusivamente de contar y contar eternamente.

Ahí está, según Alberdi, la raíz de muchas dificultades de orden político: «la habitud de contar siempre multiplica el espíritu de chisme, de cizaña, de enredo». Además la capacidad

narrativa excluye casi necesariamente la que Alberdi llama capacidad constitucional: «la incapacidad de generalizar conduce al individualismo, a la ausencia de todo espíritu público, de toda noción de patria». Esta actitud de Alberdi ante la ficción novelesca explica que viera en los primeros escritos de Sarmiento la condensación de las malignas consecuencias de la tradición narrativa española y que desde entonces fuera su constante antagonista.

Recordemos que en 1845, un año antes de la publicación del *Dogma socialista* de Echeverría, otro exiliado argentino, en Santiago de Chile, publicó el libro más famoso de la generación de 1837, *Facundo: civilización o barbarie.* También escapado de su patria, Sarmiento —argentino del otro extremo geográfico— tenía, sin embargo, algo en común con el grupo de Buenos Aires, con los jóvenes de la *Asociación de Mayo,* con la *Joven Argentina* de 1838. Tenemos un texto extraordinario de Sarmiento, comparable al que antes citamos de Vicente López. En sus *Recuerdos de provincia* Sarmiento documenta muy concretamente su relación con el grupo aludido de Buenos Aires. Tras hacerse la pregunta, «¿Cómo se forman las ideas?», escribía Sarmiento:

> En 1838 fue a San Juan mi malogrado amigo Manuel Quiroga Rosas, con su espíritu mal preparado aún, lleno de fe y entusiasmo en las nuevas ideas que agitaban el mundo literario de Francia y poseedor de una escogida biblioteca de autores modernos. Villemain y Schlegel en literatura; Jouffroy, Lerminier, Guizot,

> Cousin, en filosofía e historia; Tocqueville, Leroux, en democracia; la *Revista Enciclopédica* como síntesis de todas las doctrinas.

Añade Sarmiento, ofreciéndonos la imagen precisa de la conjunción de ideas y hombres en un confín del mundo occidental entre 1838 y 1840:

> Durante dos años consecutivos prestaron estos libros materia de apasionada discusión por las noches en una tertulia en la que discutíamos las nuevas doctrinas, las resistíamos, las atacábamos, concluyendo, al fin, por quedar más o menos conquistados por ellas.

Recordemos que Sarmiento estaba hablando de su villa natal, San Juan de la Frontera, y como ya indicamos en la primera conferencia, ha de tenerse en cuenta la distancia geográfica al centro de la cultura de la época, para calibrar adecuadamente la intensidad de la lectura. Por eso sugiero de nuevo que la avidez con que fueron leídos los libros mencionados por Sarmiento y sus amigos en San Juan fue, en cierto grado, un efecto de la distancia geográfica, de la situación periférica. Mas no todo fue, por supuesto, consecuencia de la vida provinciana.

Porque, en primer lugar, Sarmiento —como Bolívar— es una enorme y compleja realidad, con todas las contradicciones internas de una personalidad histórica tan destacada como la suya. Y todos sabemos que en nuestros mismos días es harto difícil, por no decir imposible,

hablar de Sarmiento, entre muchos argentinos —y otros latinoamericanos— con ecuanimidad. Para la extrema derecha, es un símbolo de los detractores de su nación, para la extrema izquierda es un enemigo del pueblo. Con lo cual, unos y otros, muestran, quiéranlo o no, que Sarmiento es una figura histórica de excepcional vigencia. Y que, en verdad, pertenece tanto a sus compatriotas como a todos los que vivimos dentro de la cultura de lengua española. Sarmiento, como Echeverría, marchó al exilio en 1840, pero solamente en 1843 puede decirse que empieza a ser él mismo, a hablar con su voz propia. Tenía entonces treinta y dos años y publicó el primero de sus numerosos escritos autobiográficos. Pero fue en 1845, en Santiago de Chile, cuando Sarmiento se reveló como uno de los hombres más dinámicos, intelectualmente, de su generación, al publicarse su casi mítico libro, *Civilización o Barbarie: Facundo.* Sarmiento ve, ante todo, la historia, la vida, como el despliegue de los individuos. De ahí que tenga tanta importancia en sus escritos, como en su acción, la autobiografía. Porque hay, en Sarmiento, una identificación completa de persona y sociedad:

> En mi vida tan destituida, tan contrariada, y, sin embargo, tan perseverante en la aspiración de un no sé qué elevado y noble, me parece ver retratarse esta pobre América del Sur.

Desde luego, para Alberdi la actividad autobiográfica de Sarmiento es simplemente una especie de autopropaganda, sin utilidad polí-

tica. En su polémica con Sarmiento le reprochaba así Alberdi:

> Sus *Recuerdos de Provincia* son su biografía, no un libro de política. Historiándose a sí mismo no ha podido aprender más de lo que sabe... Es el primer ejemplo de un republicano que publica doscientas páginas y un árbol genealógico para referir su vida, la de todos los individuos de su parentela y hasta de sus criados...

Pero Alberdi no podía ver que los escritos autobiográficos de Sarmiento se orientaban hacia el futuro, hacia la acción política e intelectual. Que no eran un autorretrato más o menos narcisista, ni unas «confesiones» más o menos gratuitas. Resulta sobremanera significativo que Sarmiento resalte el papel que en su vida —y en su misma actividad autobiográfica— había jugado la *Autobiografía* de Benjamín Franklin, quizá la autobiografía más representativa del racionalismo humanista del siglo XVIII. Sarmiento recuerda que, en 1826, cuando tenía quince años, y trabajaba de empleado en una tienda de ultramarinos, leyó la autobiografía de Franklin y sintió de inmediato la fuerza que le daba su lectura:

> Ningún otro libro me ha hecho tanto bien... Yo me sentía Franklin...

Y añadía: «Alienta tanto su ejemplo, está tan al alcance de todos la carrera que él recorría...» Es decir, para Sarmiento autobiografiarse no

era cerrar el libro de una vida, ni siquiera establecer un balance biográfico. Era, como en otros escritores románticos, sentir muy personalmente que la historia equivalía a un proceso de individualización, que la civilización representaba el «triunfo del yo», como decía el historiador francés, Michelet, el romántico europeo a quien tanto se asemeja Sarmiento. Porque para Sarmiento —como para Michelet— la historia es como una novela o un poema: y, si me permiten ustedes el anacronismo, diría que tanto Sarmiento como Michelet habrían podido suscribir las palabras de Ortega, «el hombre es novelista de sí mismo». En suma, Sarmiento hace suyo el nuevo historicismo liberal, que ve en el individuo al verdadero protagonista de la historia humana.

Pero esa capacidad creadora de historia, de vida, está potencialmente en cada persona: y de ahí el inmenso afán de Sarmiento por la educación, la educación de *todos* los seres humanos. Quizá no haya, en verdad, un creyente mayor en la educación —y, sobre todo, en la educación general primaria— en toda la historia intelectual de los pueblos de lenguas ibéricas que Sarmiento. Para él la educación hacía a los seres humanos cobrar conciencia de su dignidad y les llevaba así a querer mejorar su condición y a ser agentes activos del progreso humano. Por otra parte, para Sarmiento la educación era, sobre todo, la que él llamaba educación popular: y recordemos que su libro preferido era justamente el titulado *De la educación popular*, publicado en el año tan simbólico de 1848. Sarmiento llegaba así a valorar

mucho más la enseñanza primaria que la universitaria:

> La educación más arriba de la instrucción primaria la desprecio como medio de civilización. Es la educación primaria la que civiliza y desenvuelve la moral de los pueblos. Todos los pueblos han tenido siempre doctores y sabios, sin ser civilizados por eso.

Porque, finalmente, para Sarmiento *civilización* era una comunidad humana fundada en la igualdad. Y así pedía que se hiciera «de toda la República una escuela». Es decir, Sarmiento afirmaba simultáneamente la soberanía popular y la obligación del gobierno de educar al *soberano*, como él decía, esto es, al pueblo. Cabría decir, por tanto, que Sarmiento reafirmó los principios educadores expuestos por Moreno: pero había en Sarmiento una convicción —fundada en una experiencia a la vez individual y colectiva— que no podía tener Moreno.

Porque Sarmiento llegó a realizar sus sueños juveniles. Recordemos que fue elegido Presidente de la República Argentina en 1868, y que al concluir su mandato en 1874 pasó a ser simplemente director general de las escuelas de la provincia de Buenos Aires. Porque no había para Sarmiento mayor gloria que la de ser maestro de escuela de su comunidad. Así pudo decir: «Yo no soy escritor siquiera, soy un maestro de escuela y nada más.» Puede así mantenerse que Sarmiento es una de las figuras más completas del liberalismo romántico que

recogió el legado humanitario del siglo XVIII para identificar plenamente la cultura con la democracia. Es más, puede decirse que Sarmiento realizó completamente lo que su adversario Alberdi había expresado, y que citamos el martes pasado: «La América practica lo que la Europa piensa.» Porque, no hay en la Europa del siglo XIX una figura comparable a la de Sarmiento como paradigma del intelectual liberal entregado, en alma y cuerpo, a la educación dignificadora de una comunidad. Sarmiento en 1870 vio, sin embargo —cuando estaba en el poder— que sus ideales educativos, que sus principios de educación liberal, podían ser utilizados para perpetuar injusticias sociales. Y así escribía a un amigo íntimo: «Queda el rencor de la plebe gaucha allí donde el liberalismo y la decencia son sinónimos de gente docta, blanca y propietaria.» Añadiendo, «Los otros tienen la tierra y el colegio, el paisano su destitución y su facón.» Coincidió así Sarmiento finalmente con su adversario Alberdi, que le había reprochado querer acabar «los usos que engendra la pobreza antes de haber acabado con la pobreza». Aunque Alberdi *no era*, desde luego, un revolucionario: la solución para él estaba en la importación de personas: «Traed la Europa por las inmigraciones.» Aunque ninguno de los dos podía predecir todas las consecuencias de la aplicación de la famosa fórmula de Alberdi —«Gobernar es poblar»— en el último tercio del siglo 1810-1910. Veremos cómo se plantea agudamente en nuevas circunstancias la relación entre cultura y democracia en las tres décadas aludidas y en términos que tienen hoy una particular actualidad.

III. De Martí a Rodó: el idealismo democrático (1870-1910)

La tercera fase del siglo latinoamericano, 1810-1910, que consideramos en estas páginas, corresponde a las cuatro décadas que median entre 1870 y 1910: o sea entre la Presidencia de Sarmiento y el comienzo de la Revolución Mexicana. O, en relación con Europa, es la época paralela a la que se inicia con la Guerra Franco-Prusiana de 1870 y concluye con el principio de la Primera Guerra Mundial en 1914. Es, patentemente, una época mucho más compleja, en la América Latina, que las dos fases anteriores del siglo que consideramos, y abundan las figuras intelectuales que reflejan esa complejidad. Hemos optado, así, por limitar nuestras consideraciones a dos nombres que consideramos particularmente representativos: el cubano José Martí y el uruguayo José Enrique Rodó. Pertenecen a dos zonas geográficas distantes, pero, sobre todo, son dos «extremos», verdaderamente opuestos, de la América Latina intelectual de las décadas que nos ocupan esta tarde. Por sus fechas de nacimiento y muerte —Martí (1853-1895), Rodó (1871-1917)— representan además la primera y la segunda mitad de las cuatro décadas aludidas: o más precisamente, la mitad pre-1898 y la mitad

pos-1898. Porque aunque Martí murió antes de 1898, su figura no escapa, desde luego, a la sombra proyectada por el Desastre —no sólo español— que marca ese año.

Recordemos que Martí, nacido en 1853, participó, desde sus años de bachillerato en el Instituto de La Habana, en la lucha política por la independencia de Cuba. Y en el otoño de 1869 —o sea, al año siguiente de la iniciación en la isla de la llamada Guerra de los Diez Años, 1868-1878— fue detenido, y a los dos años, en 1871, fue deportado a España. Llegó Martí a Madrid, pues, cuando tenía dieciocho años y publicó, aquí, el folleto que ya había empezado a escribir en su patria, *El presidio político en Cuba.* Ingresó en la Universidad de Madrid y es verosímil suponer que entró en relación con los maestros del grupo *krausista.* Recordemos también que, entre 1868 y 1873, la Universidad de Madrid tuvo quizá su mejor época de todo el siglo. Precisamente Giner de los Ríos, en un artículo de 1870, había señalado que «la sociedad empieza a penetrar e interesarse en la Universidad, que le abre sus puertas de par en par». Es legítimo, por lo tanto, conjeturar que, para Martí, la estancia en Madrid fue de suma importancia para su orientación intelectual. Cuando, por ejemplo, hable Martí, años más tarde, de la necesidad, para un político, de tener la que él llama «alma grande», cabe suponer una raíz *krausista.*

El momento más esperanzado para Martí, de sus años españoles, fue, sin embargo, el de la proclamación de la Primera República el 11 de febrero de 1873. El día 15, o sea cuatro días después, publicó Martí su segundo folleto,

La República Española ante la revolución cubana. Martí esperaba que el nuevo régimen español otorgara la independencia a Cuba, y que, de manera inmediata, diera el gobierno republicano órdenes al ejército español de la isla equivalentes a un armisticio con las guerrillas independentistas. Martí afirmaba que la guerra de Cuba se había transformado, desde el 11 de febrero de 1873, en una guerra de republicanos contra republicanos y esto le parecía monstruoso. Esta apelación a la nueva República española fue continuada por Martí en otros escritos, pero no hubo apenas cambio en la política de España en Cuba. Ese mismo año de 1873, Martí se trasladó a la Universidad de Zaragoza —recordemos que Zaragoza era un baluarte de los republicanos federales— y allí recibió la licenciatura en Derecho y en Filosofía. Pero el final de la República, o más exactamente el golpe militar de principios de 1874, le hizo perder a Martí toda esperanza y se marchó a México, donde había entonces un número considerable de exiliados cubanos. Allí colaboró en diversos periódicos e inició su actividad propiamente literaria. Pero, el Martí de mayor significación continental latinoamericana, corresponde a los quince años que median entre su llegada a Nueva York, en 1880, y su muerte, en 1895.

La situación política de Cuba era muy diferente en 1880 a la de 1873. La Guerra de los Diez Años (1869-1878) había concluido, con la victoria (digamos así) del ejército español y de las llamadas brigadas de voluntarios. Dominaba el gobierno de la Monarquía restaurada en España, la oligarquía parlamentria de Cáno-

vas y Sagasta, que abolió la esclavitud en Cuba, quitando así a los independistas cubanos uno de sus principales objetivos políticos. Martí ve, así, entonces que su propia actividad intelectual y política ha de fijarse un plan de trabajo orientado hacia un futuro relativamente distante. Martí sabía que la historia se hace con largas esperanzas, que no desfallecen, y que no se precipitan. Y a mantenerlas, en él, y en los demás, dedicó su pluma y su acción en los quince años mencionados.

Uno de los textos más reveladores de la actitud política y ética de Martí, entonces, es su carta del 13 de octubre de 1880 dirigida, desde Nueva York, a Emilio Núñez, que se encontraba en Cuba, a la cabeza de un pequeño número de guerrilleros, y que había pedido consejo a Martí. Le contestó en los siguientes términos:

> Nuestra misma honra, y nuestra causa misma, exigen que abandonemos el campo de la lucha armada. No merecemos ser, ni hemos de ser tenidos, por revolucionarios de oficio, por espíritus turbulentos y ciegos, capaces de sacrificar vidas nobles al sostenimiento de un propósito cuyo triunfo no es ahora probable.

Vemos, en estas palabras, cómo opera, en Martí, el afán por persuadir a los demás independentistas cubanos de la necesidad de mantener principios morales como expresión y dirección de sus móviles políticos. Dos años más tarde, en 1882, escribe al general Antonio Maceo, el dirigente negro más respetado por

su propia comunidad étnica. Y también apela Martí a la ecuanimidad del general Maceo:

> Ni tengo tiempo de decirle, general, cómo a mis ojos no está el problema cubano en la solución política sino en la social y cómo ésta no puede lograrse sino con aquel amor y perdón mutuo de una y otra raza... Para mí es un criminal el que promueva en Cuba odios o se aproveche de los que existen. Y otro criminal el que pretenda sofocar las aspiraciones a la vida de una raza buena y prudente que ha sido ya bastante desgraciada.

Añadiendo Martí: «No puede usted imaginar la especialísima ternura con que pienso en estos males y en la manera, no vociferadora ni ostensible, sino callada, activa, amorosa, evangélica de remediarlos.»

Unamuno —que tanto hizo por dar a conocer, a españoles y latinoamericanos, el pensamiento y la literatura de la América de lengua española— decía, en su espléndido ensayo de 1919 sobre el estilo de Martí, que podía cifrarse en una frase de Martí el carácter de su acción política y de su creación literaria: «Con la realidad y por el cariño.» Y añadía Unamuno: «Hemos tratado sólo de ver al hombre de realidad y amor, al que veía la realidad concreta y viva y era un hombre de acción inmediata.» Quizá no se haya expresado mejor a Martí que en estas palabras citadas de Unamuno. Porque hay, sin duda, en Martí, un gesto de aproximación cordial al prójimo, que es excepcional en la historia intelectual del siglo que

consideramos. De ahí también que Martí afirmara que el demócrata latinoamericano había de ser «distinto en la forma del demócrata europeo». Y aquí reside, a mi ver, la singularidad de Martí —en su acentuación de la *forma* expresiva como una necesidad ineludible del «liberal americano», para emplear sus propios términos, que debía ser «misionero» y no «Narciso». Es más, podría decirse que la aspiración igualitaria enunciada por Moreno en 1810, alcanzó en Martí un nuevo acento: «si la República no abre los brazos a todos, y no adelanta con todos, muere la República». Sin embargo, Martí está muy lejos del pensamiento constitucional representado por Moreno, según veremos ahora.

El ensayo más famoso de Martí es, sin duda, el titulado «Nuestra América» publicado en el periódico mexicano *El Partido Liberal*, el 30 de enero de 1891. Martí expone ahí su interpretación de la historia política latinoamericana. Es indispensable citar un largo fragmento de ese importante texto:

> La incapacidad 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. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para

> gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país... El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país. Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural.

Y luego añadía:

> ¿Cómo han de salir de las Universidades los gobernantes, si no hay Universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?... Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranía. La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana. La historia de América de los Incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.

Tras la lectura de este texto no cabe sospechar que Martí supiera que estaba exponiendo ideas enteramente importadas, ideas procedentes originariamente de los pensadores conservadores de principios del siglo XIX, y de una manera

general, de la oposición intelectual a la Revolución Francesa, sobre todo de la alemana. No cabe sospecharlo, porque es evidente, en el texto de Martí, el sentimiento fraternal, solidario, al que nos hemos referido antes. En alguno de los antecedentes conservadores del texto de Martí podría, así, encontrarse casi todo lo concerniente a la relación entre el gobierno y la supuesta realidad de un país. Pero no se encontraría el dolor de Martí, no se encontraría una exclamación como la siguiente: « ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos con los brazos! »

Esto es, Martí reitera ahí lo que ya había mantenido Bolívar, lo que hasta cierto punto también mantenía Echeverría, e incluso el joven Alberdi. Así había en lo que quería ser Martí —*un liberal americano*— una contradicción entre la sensibilidad (entre lo que él llamaba «la forma» de ser liberal americano) y las ideas que exponía en el texto citado. Por otra parte, al decir Martí, como lo hizo en el ensayo citado: «Mata a su hijo en la América del Sur el que le da mera educación universitaria», se presta a muy graves confusiones, aunque es patente que Martí tenía las mejores intenciones al escribir las palabras citadas. En suma, hacia el comienzo de la década final del siglo XIX, la voz de Martí llevaba a toda la América de lengua española, una imagen de sí misma —la que él denominaba «Nuestra América»— que se prestaba a utilizaciones —casi todas de carácter nacionalista— muy ajenas al móvil del mismo Martí, a su afán por «alzar a los infelices».

Debo advertir aquí que no pretendo «desmi-

tificar» a Martí. Todos sabemos que la aureola sacrificial de Martí —desde el día de su muerte en el campo de batalla— se interpone como una veladura que impide al historiador acercarse objetivamente a Martí. Hay así una bibliografía considerable dedicada a Martí, pero es menester decir, francamente, que, sobre todo, una bibliografía de veneración emocional, más que de atento estudio universitario.

Es legítimo, sin embargo, suponer que Rodó habría expresado algunas sustanciales objeciones a Martí, si hubiera llegado a escribir un ensayo que estuvo prometiendo a algunos corresponsales cubanos, y que dejó finalmente en el tintero. Porque Rodó es, como ya indicamos, el otro «extremo» de las décadas latinoamericanas que consideramos hoy.

Es indudable que el largo ensayo de Rodó, *Ariel*, ha sido, desde su publicación en 1900 hasta nuestros mismos días, uno de los libros de lengua española más intensamente vividos por sus lectores. Hasta tal punto que muchos de ellos han expresado su admiración a Rodó dando a algún hijo el nombre de «Ariel». Aunque este simple dato revela también que el libro de Rodó ha sido, con frecuencia, más un objeto de culto popular que un texto meditado. No puede decirse, sin embargo, que todos los lectores latinoamericanos de Rodó han sido apasionados *arielistas*. Porque ha habido, desde 1925, una marcada hostilidad a Rodó que ha culminado, por así decir, en el ensayo del poeta cubano Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, de 1972, en el cual se presenta al autor de *Ariel* como el prototipo del escritor llamado «colonial». Por otra parte, la revista *Marcha* de Mon-

tevideo —muy identificada con la Revolución cubana— dedicó a Rodó en su centenario, en 1971, un número especial de revaloración de su figura y pensamiento. En resumen, ni Rodó, ni menos aún su *Ariel*, han dejado de ser tema de adhesión, o controversia, en los países americanos de lengua española. Y esta vigencia de Rodó se explica fácilmente, dado que los temas de sus meditaciones —y singularmente los del ensayo *Ariel*— respondían a problemas históricos que no han perdido actualidad en los países americanos de lengua española: ni tampoco, añadamos, en toda la Europa Occidental o en la América nórdica. De ahí que sea indispensable para una recta lectura del *Ariel* de Rodó —una lectura que no le cuelgue sambenitos ni le reduzca a un mito— situarlo en un amplio contexto histórico.

Porque el problema fundamental considerado por Rodó no era específicamente hispanoamericano: era, *es*, el problema de la relación entre la cultura y la democracia. Desde la aparición, en 1835, del libro de Alexis de Tocqueville sobre la democracia norteamericana, ese problema —cultura y democracia— ocupa un lugar central en la historia intelectual del mundo occidental. Y el *Ariel* de Rodó ha de situarse en ese linaje intelectual. El título mismo del ensayo revela la intención de Rodó, su aspiración a ingresar en el grupo de pensadores que, desde 1835, habían meditado sobre la relación de la cultura y la democracia. Porque Rodó quería oponerse con *Ariel* al ensayo de su admirado Renán, *Calibán*, 1878.

Recordemos que Renán, nacido en 1823, pertenecía a la generación que inició su acción

política e intelectual en 1848, es decir, en el año y el clima moral de la Revolución de Febrero, que estableció en Francia la breve Segunda República. El librito de Renán era un ensayo en forma de diálogo, que él llamaba un «drama filosófico», con el siguiente título: *Calibán, continuación de «La Tempestad»*, aludiendo así explícitamente a la famosa pieza de Shakespeare. Los tres interlocutores principales son «Próspero», duque de Milán, el símbolo del poder, «Calibán», su esclavo, símbolo de la rebeldía popular, y «Ariel», hijo del aire, símbolo del idealismo más desprendido. Este breve libro de Renán fue leído con la avidez que, en la Europa y en las Américas de su tiempo, era recibido cualquier escrito suyo. No es ahora, claro está, la ocasión de detenerse en el papel intelectual —y también político— que desempeñaba Renán en la Europa Latina y en la América Latina de 1878, pero es forzoso proyectar su librito *Calibán* sobre el trasfondo histórico de los treinta años anteriores, o sea, los treinta años transcurridos desde la Revolución de 1848 a la llamada Comuna de París (1871) y los primeros años de la Tercera República Francesa.

Para los intelectuales liberales de la Europa Occidental de la generación de Renán —la generación de don Juan Valera en España— dos experiencias políticas decisivas fueron 1848 y 1871: es decir, la esperanza, casi auroral, generada por 1848 y los temores —los miedos *reales*, físicos— suscitados por la Comuna parisiense de 1871. En dos palabras: el intelectual liberal de 1848 ve, en el primer momento de la Revolución de 1848, la impulsión del más

preciado ideal del Romanticismo liberal europeo: la realización de una verdadera comunidad fraternal, la república igualitaria que confiaba a los poetas el poder público. El joven Renán participó de ese entusiasmo y vivió intensamente aquella primavera de 1848: pero la Segunda República Francesa se transformó primero en una república presidencial y luego en una nueva monarquía bonapartista. De este paso de la democracia de 1848 al Segundo Imperio de Napoleón III, Renán desprendió una sencilla conclusión: el pueblo francés había escogido libremente un régimen político ignominioso, porque un pueblo no sabe ser gestor racional de su destino colectivo. Aquel régimen se derrumbó en 1870, pero los sangrientos sucesos de la primavera de 1871 acentuaron, en Renán, sus temores y oposición a toda forma democrática de gobierno. Mas, en mayo de 1877, la Tercera República Francesa sobrevivió una peligrosa confrontación del Presidente y el Congreso de Diputados, iniciándose entonces las dos décadas de la llamada «república republicana». Y el verano de ese año decisivo, en una islita italiana cercana a Nápoles, Renán escribió su ensayo *Calibán*, publicado en 1878.

Para muchos lectores de Renán aquel ensayo fue visto como la rendición de un espíritu hasta entonces intransigente, mientras, para otros, parecía el gesto acomodaticio de un intelectual escéptico. ¿Cuál era el mensaje de *Calibán?* Renán afirmaba implícitamente que la nueva democracia republicana de Francia era un régimen aceptable —un mal menor— para las personas que, como él, habían temido que fuera adversa a la cultura. Porque Renán veía

en los enemigos de la Tercera República Francesa un peligro mucho mayor que el representado por el «plebeyo» Calibán. Así escribía: «Próspero —o el mismo Renán— puede vivir, al menos un tiempo, bajo el gobierno de Calibán y quizá llegue un día a dirigirlo.» Con prudencia, con modestia, añadía Renán, podía el intelectual realizar su obra dentro del nuevo régimen republicano. Y, de hecho, Renán consiguió ser un verdadero poder intelectual —y hasta cierto punto político— sin participar en el gobierno, de la Francia de su tiempo. Su defensa de la democracia era, por otra parte, el gesto irónico de un pragmático y desengañado intelectual.

Pero esta defensa no podía satisfacer a muchos de los jóvenes europeos de la generación de Rodó —la generación de 1898: y en uno de ellos, en Henry Bérenger, encontró Rodó un espíritu afín. Bérenger publicó dos libros anteriores al *Ariel: La aristocracia intelectual,* 1895, y *La conciencia nacional,* 1898. El primero fue particularmente importante para Rodó. Añadamos que Bérenger es otro caso similar a los que he indicado en las conferencias anteriores: está en la penumbra de la historia intelectual francesa de finales del siglo, pero su libro, *La aristocracia intelectual* —a pesar de su manifiesta ingenuidad— merece una lectura atenta, como documento muy revelador del estado de ánimo de una parte de la juventud intelectual francesa coetánea de Rodó.

¿Cuál es la motivación de Bérenger? En primer lugar, estima que la política de la Tercera República Francesa estaba dominada por una alianza de parlamentarios (casi todos aboga-

dos) y de hombres de negocios. Este dominio político se expresaba en el llamado «Realismo» que se había apoderado de las dos grandes fuerzas nuevas del mundo, la Ciencia y la Democracia. Y Bérenger anuncia que un «nuevo idealismo» se opone ya al Realismo»: «el idealismo se aleja tanto de las quimeras del Romanticismo como de las miserias del Realismo». Y parte de un simple y obvio hecho: «la democracia es la gran conquista de nuestra época». ¿Y qué es la «aristocracia intelectual»? Simplemente, los graduados de la Universidad: «Una aristocracia del pensamiento que sale del pueblo y que vuelve a él para dignificarlo.» Esto es, la Universidad es a la vez la Ciencia y la Democracia. Por otra parte, la aristocracia intelectual debe recordar que fue la verdadera promotora de la Gran Revolución de 1789, mas esa misma revolución guillotinó a sus hombres más representativos. Se trata, por lo tanto, de llegar a una nueva sociedad fundada en la libertad, pero teniendo como principio fundamental que la minoría intelectual es la única capacitada para dirigir la sociedad. Esto impone una obligación a los jóvenes intelectuales: participar en las tareas políticas de la democracia. Así, de nuevo, habría confluencia de la acción y el pensamiento, y la Universidad sería una intermediaria muy efectiva entre «Calibán» y «Ariel».

Al igual que para Bérenger, tampoco era satisfactoria para Rodó la defensa escéptica de la democracia hecha por Renán. Además, Rodó sabía que la democracia era una aspiración (y a veces una realidad) patentes en la América Latina de su tiempo: «el espíritu de la demo-

cracia es un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse». Buscaba, pues, Rodó cómo encontrar una armonía de cultura y democracia, más explícita y más sincera que la de Renán. Por otra parte, el consejo que daba Bérenger a los jóvenes de su generación no era necesario reiterarlo en la América Latina, ya que en la América Latina no era necesario pedir a los jóvenes intelectuales que participaran en la política. Así escribía al escritor colombiano Baldomero Sanín Cano:

> Quizá no es usted ajeno a esta fatalidad de la vida sudamericana que nos empuja a la política a casi todos los que tenemos una pluma en la mano. Yo no considero esto enteramente como un mal. Todo está en que *no* nos dejemos despojar de nuestra personalidad.

Es decir, para Rodó la participación en la política sólo podía ser fructífera si se podían mantener ciertos principios que podríamos llamar «idealistas». Esta actitud se observa claramente en una carta que escribe a Unamuno, en diciembre de 1901. Don Miguel, entonces ya Rector de la Universidad de Salamanca, había escrito a Rodó, diciendo algo que sorprende, dadas sus actitudes posteriores:

> Quiero erigir la bandera de la cultura. Somos aquí (en España) una minoría de europeos que tenemos el deber y el derecho de imponernos a una mayoría de berberiscos. Lo que aquí se impone es una

tutela ejercida por los intelectuales. Otra cosa sería la barbarie.

Y Rodó contesta a Unamuno:

> Grande interés me produce su anuncio de una próxima campaña en pro de la supremacía intelectual y del gobierno de los mejores y más cultos. Ningún tema puede ser más simpático que ése para quien, como yo, he peleado y pelea al pie de una bandera semejante, en estas democracias a las que todavía hay que formar.

Ahí está el móvil de Rodó en *Ariel* y en otros ensayos menos resonantes. O como lo resumió en el ejemplar de *Ariel* que tenía uno de sus amigos:

> Necesidad de que predomine en las sociedades la *calidad* sobre el *número*. Verdadero concepto de la igualdad democrática. Siendo absurdo pensar en destruir esta igualdad, sólo cabe pensar en educar el espíritu de la democracia para que dominen los mejores.

Y años más tarde, en 1910, volvía a reiterar que era urgente «instituir en el alma de estos pueblos, el sentimiento de la autoridad vinculada a las legítimas aristocracias del espíritu, para la orientación y el gobierno de la conciencia colectiva». La función de esas «aristocracias» sería, sobre todo, la de propagar «el sentido

idealista de la vida», acentuando «la faz no material ni utilitaria de la civilización».

Mas al hablar de «idealismo» Rodó *no* reitera la acepción bastante confusa de Bérenger. Porque tiene Rodó una clara conciencia histórica de su propia situación. Así escribía:

> Nuestro idealismo no se parece al 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... Somos los neoidealistas.

Viene, pues, a decir Rodó que el llamado *idealismo* suyo es una consecuencia del positivismo, un resultado *positivo*, digamos así, del positivismo latinoamericano. Quizá su declaración más explícita, y más precisa, históricamente hablando, se encuentra en la conclusión de su ensayo de 1899 sobre Rubén Darío:

> ... yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas.

No es, por tanto, el *idealismo* en Rodó una reacción negadora del positivismo: «el positivismo es la piedra angular de nuestra formación

intelectual», dijo también Rodó, muy objetivamente. Por otra parte, su imagen del positivismo sobrepasa, sin duda, lo que se entiende habitualmente por tal término. En 1910 escribía lo siguiente:

> La iniciación positivista dejó en nosotros su potente sentido de relatividad, la justa consideración de las realidades terrenas, la desconfianza para las afirmaciones absolutas, el reconocimiento del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra, el desdén de la intención ilusa, del arrebato estéril, de la vana anticipación.

Rodó veía, así, en su inicial formación positivista un conjunto de indispensables modos y actitudes intelectuales y también, evidentemente, una suma de rasgos morales que podrían simplemente resumirse en la palabra «ecuanimidad». No es, en consecuencia, su *idealismo* una versión en prosa, más o menos filosófica, de los «cantos a la luna» de los poetas llamados *modernistas*, que tan vacíos le parecían. Así dice a Unamuno en una carta de febrero de 1901:

> Si algo me separa fundamentalmente de la mayor parte de mis colegas literarios de América es mi afición, cada vez más intensa a lo que llamaré *literatura de ideas*. Por desgracia el *modernismo* infantil, trivialísimo, que por aquí priva, me ofrece muy pocas ocasiones de satisfacer esa afición... Necesitamos gente de pluma que *sienta* y *piense* y lo que abunda

son miserables vendedores de novedades frágiles y vistosas.

Ser *idealista,* en suma, para Rodó equivalía simplemente a dedicarse a la actividad intelectual —como a la política— con seriedad e integridad.

Mas su campaña en pro del «idealismo» no habría dado al ensayo de Rodó, *Ariel,* la resonancia que alcanzó en toda América si no se hubiera referido a los Estados Unidos.

Recordemos que *Ariel* se escribió poco después del llamado Desastre español de 1898, un suceso histórico que fue vivido muy intensamente en la América Latina. Uno de los amigos de Rodó, y luego su biógrafo, Víctor Pérez Petit, recordaría que al iniciarse la guerra de 1898, su grupo de jóvenes intelectuales uruguayos, se sentía identificado con España —aunque deseaba la libertad de Cuba: «Y tanto como amábamos a España nos disgustaba Norteamérica.» Porque Rodó veía en los Estados Unidos la representación más completa de lo que él llama «el espíritu utilitario y la democracia mal entendida». Y Rodó sabía que en muchos latinoamericanos predominaba lo que él llamaba «nordomanía», la admiración a la forma de vida norteamericana. Quería, por tanto, ofrecer una definición de la América Latina fundada en el mencionado «idealismo». Que era, esencialmente, una afirmación del pensamiento y la literatura de Francia. Así escribía a Unamuno: «Yo me reconozco muy latino, muy meridional.» Añadía: «Mis dioses son Renán, Taine, Guyau, los pensadores, los removedores de ideas.» Rodó venía, en suma, a reafirmar las raíces

europeas de la América Latina, o como él mismo decía, aspiraba a que los intelectuales latinoamericanos fueran «ciudadanos universales de la cultura».

No sería arbitrariedad decir —para concluir estas consideraciones— que Martí y Rodó —pese al contraste de sus respectivas imágenes de la América Latina— confluyeron decisivamente en el fortalecimiento de la unidad intelectual de la América Latina, y, en verdad, de todos los pueblos de lengua española. La figura sacrificial de Martí fue un símbolo heroico para Rodó —una «gloriosa memoria»— que dio *unidad emocional*, por así decir, a la generación de 1900. Pero fue *Ariel* el libro que dio a los latinoamericanos una aspiración colectiva para el mañana. Algunos lectores latinoamericanos de *Ariel* lo vivieron, es verdad, con una especie de complacencia ingenuamente narcisista: otros latinoamericanos, más tarde —en la década 1917-1927— lo vieron injustamente como «el compendio de todos los males que aquejan a la América Latina». No cabe dudar, por otra parte, que el problema considerado por Rodó —el de la relación entre cultura y democracia— es uno de los problemas más importantes, más graves de nuestro tiempo. El gran humanista mexicano Alfonso Reyes escribía en 1930, con ocasión del Segundo Milenario del poeta Virgilio: «Quiero el latín para las izquierdas.» Es decir, Alfonso Reyes no veía contradicción entre el impulso humanitario de la tradición democrática y el espíritu del humanismo clásico. Y, en esta hora de España —tan auroral— quizá sea pertinente tener presente las ilusiones de *Ariel*.

IV. De Martínez Estrada a Octavio Paz: el balance de una historia (1930-1970)

Concluiremos el examen de este panorama con un salto cronológico de la generación de Rodó (la de 1898) a las cuatro décadas 1930-1970. Es, por supuesto, una época mucho más compleja, intelectualmente, que la de Rodó, y, por tanto, más abundante en figuras representativas: de ahí que sea forzosamente parcial (y hasta deformador) cualquier intento de reducir esa rica variedad a un par de hombres. Sin embargo, las cuatro décadas 1930-1970 ofrecen un contraste con el siglo 1810-1910 que permite darles una designación global —«cuatro décadas de introspección colectiva»— y fijar una dirección común: establecer el balance de la historia latinoamericana desde 1492. Esto es, en el siglo 1810-1910 que hemos considerado en los capítulos anteriores, el pensamiento latinoamericano apunta siempre a la acción, a la realización política (e institucional) de unas ideas. Por el contrario, en las cuatro décadas 1930-1970, los intelectuales más representativos de la América Latina se distancian de la política y adoptan una actitud que podemos denominar *introspectiva.* Además, el intelectual latinoamericano de las décadas 1930-1970 se ve a sí mismo dentro de un contexto histórico muy

amplio y su introspección colectiva adquiere así una proyección transnacional (y a veces transcontinental) muy superior a la alcanzada por los hombres del siglo 1810-1910. En suma, el pensamiento latinoamericano de las décadas 1930-1970 representa una universalización profunda de las actitudes intelectuales de sus figuras más destacadas: y aunque vamos a referirnos solamente a dos nombres —Ezequiel Martínez Estrada y Octavio Paz— espero poder mostrar cómo el intelectual latinoamericano contemporáneo ha ganado en universalidad lo que ha «perdido» en alcance político circunstancial e inmediato. Las dos figuras mencionadas corresponden a dos zonas geográficas distantes, a dos generaciones sucesivas y a dos modalidades estilísticas: podría incluso decirse que el argentino Martínez Estrada y el mexicano Octavio Paz son también el anverso y el reverso de una misma fase intelectual latinoamericana.

La generación de Martínez Estrada —la de 1930— es la generación de los nuevos «hijos del siglo», y, como la de 1837, inicia su acción intelectual en un año de crisis en su país, 1930. Esto explica, en parte, que la generación de 1930 se vea a sí misma como una reencarnación de la generación de Sarmiento y Alberdi, la de 1837. Hay, no obstante, dos contrastes fundamentales entre las dos generaciones, entre la dirección de sus miradas intelectuales, por así decir. Porque la generación de 1837 miraba confiadamente hacia Europa, segura de encontrar allí los recursos ideológicos apropiados a los problemas de su tiempo argentino. Mas, en 1930, Europa no podía ofrecerse como modelo a los latinoamericanos que miraban hacia

ella, porque Europa entraba en una profunda crisis y empezaba a padecer los primeros asaltos de la barbarie nazi. Uno de los intelectuales argentinos de la generación de 1930 —Eduardo Mallea— publicó en 1935 un libro de título muy significativo: *Nocturno europeo*. En esas páginas constataba Mallea, doloridamente, que en Europa muchos intelectuales empezaban a optar tristemente por el silencio. La generación argentina de 1930 vio, pues, que tenía que mirar hacia adentro de sí misma, para encontrar el camino de su futuro.

De ahí que resalte el contraste, antes aludido, entre los hombres de 1837 y los de 1930. Martínez Estrada lo ha expuesto al hablar de Sarmiento:

> Rara vez ha examinado Sarmiento su interior, que hasta la hora de su muerte es muy posible que le haya resultado una tierra absolutamente incógnita... no tuvo tiempo de vivir para sí... porque no estaba organizado para la meditación sino para la acción...

Porque, sin duda, la generación de 1930 es un grupo de intelectuales introspectivos, y casi me atrevería a decir que son, en diferentes grados, los intelectuales más *alienados* de toda la historia de la América Latina. Esto es, los intelectuales que ven en la soledad el atributo inescapable de su condición profesional.

Ezequiel Martínez Estrada, nacido en 1895, tierra adentro, en Santa Fe, es, a mi ver, el intelectual latinoamericano más representativo de esa condición «alienada». Fue profesor mu-

chos años en el Colegio Nacional de La Plata (o sea, el equivalente de un «Instituto Nacional» español) y murió en 1964, en Bahía Blanca, en cuya Universidad también profesó algunos años. Muy joven recibió el Premio Nacional de Literatura por un libro de versos, pero fue su largo ensayo de 1933, *Radiografía de la pampa,* el que estableció su nombre y dio a su figura intelectual el trágico aire de profeta apocalíptico que retuvo hasta su muerte. Fue aquel libro de 1933 una singular increpación, quizá el ensayo más amargo de todos los escritos por un pensador latinoamericano sobre su propio país o cultura. Y no podemos, desde luego, resumir su contenido ahora: debemos también tener presente que el pensamiento de Martínez Estrada, desde 1933 a 1964, ofrece ampliaciones y matizaciones de las ideas expuestas en *Radiografía de la pampa.* Aunque muchos de sus lectores siguen dando al ensayista increpador de 1933 una validez objetiva que *no* tiene.

Porque Martínez Estrada hubiera podido hacer suya aquella frase de Quevedo —«Doy a leer mis ojos»— con la cual el gran escritor español quería afirmar su condición de testigo imparcial de los sucesos que narraba. Y, claro está, en Quevedo, como en Martínez Estrada, el verdadero valor histórico de su testimonio se cifra en su personalísima ecuación visual, en su ángulo de visión, en sus *ojos.* De ahí que si miramos a la Argentina —o a la América Latina contemporánea— a través de los *ojos* de Martínez Estrada corremos un obvio riesgo, el de obtener una imagen parcialísima (y, en gran medida, falsa) de una compleja comunidad nacional o continental. Mas cometeríase

un error comparable si no se tuvieran muy presentes los *ojos* de Martínez Estrada —la ecuación visual de sus quevedos— como parte integral de la realidad latinoamericana contemporánea. Es también evidente, por otra parte, que en la tensión apocalíptica de Martínez Estrada, en su angustia torturada, se reflejó muy directamente la catástrofe europea iniciada en el año siniestro de 1933. Y también se explica que tendiera, crecientemente, a ver la historia humana como un proceso continuo de usurpación, y la política como una actividad esencialmente inmoral. Se comprende, por tanto, que Martínez Estrada fuera visto, en sus últimos años, por muchos jóvenes intelectuales argentinos (muy entregados a la acción política) como «un rebelde inútil». No hay duda, por otra parte, que Martínez Estrada representó en la América Latina de su tiempo una excepcional afirmación de la independencia del intelectual, del deber del intelectual a resistir todas las sutiles corrupciones del poder, político o social.

Había, además, en Martínez Estrada una tensión interna —generada por dos impulsiones opuestas: la introspectiva y la explayación apocalíptica— que daba a su figura su significación transnacional más permanente. Ya apuntamos que Martínez Estrada, apasionado admirador de Sarmiento, observaba en éste su carencia de vida introspectiva. Y añadía: «Nada hay en el pensamiento de Sarmiento que se proyecte a lo interno ni que recorra complicados laberintos.» En cambio, Montaigne, el escritor europeo más admirado por Martínez Estrada, era (en contraste con Sarmiento) un

«hombre de laberintos». Citemos el texto completo de su imagen de Montaigne:

> Hombre complejo de laberintos y deltas infinitos, con el ejercicio de su introspección se hizo más complejo... Al fin de su vida, de sus trabajos de topo resultaba que la primitiva madriguera con su mapa geofísico se había convertido en un dédalo... Dice de verdad por dónde anda, pero anda por los túneles de su laberinto.

Es manifiesto que Martínez Estrada se está autorretratando a la manera de Montaigne al hablar del ensayista francés. Pero Montaigne *no* era un profeta tonante, ni podía serlo, por su misma condición de «hombre de laberintos» introspectivos. Por el contrario, Martínez Estrada no cesaba de clamar en el desierto: «No se olvide (gritaba) que estoy peleando.» ¿Y no cabría sospechar que Martínez Estrada sabía que no podía encontrar la salida de su «dédalo» con exclamaciones apocalípticas? Muchas son, en verdad, las cuestiones que plantea la obra de Martínez Estrada, llena de antagonismos unamunianos que muestran la universalización de la cultura latinoamericana contemporánea. Porque no sólo reflejan, esos antagonismos interiores, la complejidad intelectual de la América Latina de las décadas 1930-1970, son también el espejo fiel de la historia de Europa y las Américas del último medio siglo.

Esa universalización la representa en nuestros mismos días el poeta mexicano Octavio Paz; su obra más leída —*El laberinto de la*

soledad (1950)— ha alcanzado una difusión excepcional fuera de las fronteras de la lengua española. Que se explica si se tiene presente el propósito de Octavio Paz:

> El objeto de nuestra reflexión no es diverso al que desvela a otros hombres y otros pueblos. ¿Cómo crear una sociedad, una cultura que no niegue nuestra humanidad, pero tampoco la convierta en una vana abstracción?

Octavio Paz, en esa búsqueda, ve que la situación latinoamericana no es diferente a la de otras regiones del planeta: «Somos, por vez primera en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.» Una coetaneidad determinada, en gran medida, por una nueva condición del mundo entero: «Todos estamos ya al margen porque no hay centro.» Y añade: «Nuestro laberinto es el de todos los hombres.» Esto es, para el poeta mexicano el «laberinto» no es un sino excluyente —individual o colectivo, como en Martínez Estrada, es precisamente un punto de partida hacia una nueva sociedad.

No hay que olvidar, por supuesto, que *El laberinto de la soledad* es el libro de un poeta, y no puedo dejar de referirme fugazmente al tema central de la poesía de Paz, a su continua meditación del «destierro» humano. Porque para Octavio Paz el ser humano es un desterrado del paraíso, aunque no hay alusión alguna (en su poesía) a la tradicional imagen religiosa. La vida humana es así la constante nostalgia de un paraíso, pero el poeta ve que

no es alcanzable el paraíso por el camino de la soledad. La conciencia de la soledad parece, en un principio, ahondarla, hacerla irremediable, mas un día el poeta descubre que su soledad es la de todos, que su exilio es el de todos los seres humanos. En suma, declara Octavio Paz, el ser humano no puede encontrar la paz de su verdadera identidad en la soledad del individualismo romántico: «El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión.»

Y debo apuntar aquí a la importancia espiritual que tuvo en Octavio Paz su estancia en España en el verano de 1937: recordemos que el entonces joven poeta mexicano (nacido en 1914) participó en el Congreso Internacional de Escritores reunido en Valencia, la capital entonces de la zona republicana. Citemos a Paz:

> Recuerdo que en España, durante la guerra, tuve la revelación de *otro* hombre y de otra clase de soledad: ni cerrada ni maquinal, sino abierta a la transcendencia... en aquellos rostros españoles había algo como una desesperación esperanzada, algo muy concreto y al mismo tiempo muy universal. No he visto después rostros parecidos.

Y añadía:

> Pensé entonces —y lo sigo pensando— que en aquellos hombres amanecía *otro hombre*. El sueño español fue luego roto y manchado... Pero su recuerdo no me abandona. Quien ha visto la esperanza no

la olvida. La busca bajo todos los cielos
y entre todos los hombres.

Así inició Octavio Paz —en aquella hora universal de España— sus viajes a otras tierras y culturas, próximas y lejanas, que han dado a su personalidad intelectual una excepcional capacidad de proyección internacional. Puede así decirse (como ya indicamos en la primera conferencia) que Octavio Paz —latinoamericano universal— representa la fase última de la historia intelectual de la América Latina: la fase de «exportación» de *ideas-matrices*. El gran problema de nuestro tiempo es, según Paz, cómo encontrar la salida del laberinto de la soledad, sin caer en las diversas trampas políticas que niegan la libertad individual. Y en esta hora tan sombría en tantas tierras de la América Latina (y de otras regiones del planeta) la fe de Octavio Paz en el futuro de la libertad humana es un ejemplo altamente alentador. No ofrece Paz, desde luego, fórmulas políticas pero sí mantiene viva aquella esperanza que entrevió en unos rostros españoles en 1937. Aquella esperanza, añadamos, que iluminó también a Mariano Moreno en la primavera de 1810.

En conclusión, el balance de la historia latinoamericana hecho por los pensadores introspectivos de las cuatro décadas 1930-1970 no es negativo, a pesar de algunas apariencias, porque en el grito apocalíptico de Martínez Estrada, como en la búsqueda esperanzada de Octavio Paz, se transparenta la obstinada estirpe de los quijotes de la América Latina en su siglo 1810-1910.

Y quisiera terminar con unas palabras de don Miguel de Unamuno, sobre Darío, de mayo de 1899, publicadas en Buenos Aires entonces:

> Quiero añadir que por ser Darío más hondamente americano que otros poetas de América, por ser *intra americano,* es más universal que ellos, porque dentro de su alma americana ha buscado el alma universal y por esto le han oído en París, y fuera de París, cuantos prestan oído a la voz de la humanidad y entienden a ésta cuando en lengua castellana habla.

Y no creo que fuera arbitrario el llamar fase *intra americana* (en ese sentido unamuniense) a la que en este último capítulo hemos considerado.

5