

Arturo Ardao
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
DE HISTORIA DE LAS IDEAS

A pesar de la aparente diversidad del contenido, una unidad profunda conecta cada uno de los ensayos reunidos en este volumen. La historia y la ideología del continente se encuentran entrelazadas a lo largo de una serie de enfoques que muestran, como vertiente complementaria de los hechos, la estructura íntima de conceptos que conllevan. La idea de la Magna Colombia, el supuesto positivismo de Bolívar, las variantes que adopta la interpretación de la figura de Rosas, y algunos aspectos del pensamiento de Rodó, y de Vaz Ferreira, constituyen una amplia perspectiva de la marcha de las ideas en Latinoamérica.

El profesor Arturo Ardao ha sido Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de Montevideo y Director del Instituto de Filosofía de la misma. Actualmente enseña en la Universidad Simón Bolívar de Caracas. Entre sus libros publicados se cuentan: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, *La filosofía polémica de Feijoo*, *Filosofía de lengua española* y *Etapas de la inteligencia uruguaya*.



Monte Avila Editores

P.V.P. Bs. 18.—

ARTURO ARDAO
**ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
DE HISTORIA DE
LAS IDEAS**
MONTE AVILA
EDITORES



ARTURO ARDAO

ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS
HISTORIA DE LAS IDEAS



MONTE AVILA EDITORES, C. A.

ADVERTENCIA

Los trabajos que aquí se recopilan fueron producidos en distintas épocas y circunstancias, según se indica en cada caso. De ahí sus diversidades de estructura y de estilo, si bien los vincula la común materia latinoamericana en el campo de las ideas.

Se ha establecido un ordenamiento cronológico convencional derivado de los correspondientes contenidos, en lugar del resultante de las fechas de aparición. Ello no salva, claro está, la natural discontinuidad del volumen, su inevitable carácter de sucesión de fragmentos históricos, autónomo cada uno respecto a los otros. Pero referidos todos ellos, en definitiva, a un solo gran proceso continental.

A. A.

Caracas, 1978.

DEPOSITO LEGAL 1978, N° 820

© MONTE AVILA EDITORES, C. A.
Caracas / Venezuela

Portada / Juan Fresán
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

LA IDEA DE LA MAGNA COLOMBIA, DE MIRANDA A HOSTOS *

I

Para evitar confusiones entre la *Colombia* que tuvo existencia entre 1819 y 1830, y la así denominada desde 1863 hasta hoy, se ha consagrado el hábito historiográfico de llamar a la primera, retroactivamente, *Gran Colombia*. Comprendía en una sola república a las actuales de Colombia, Venezuela, Ecuador y Panamá.

Con el mismo criterio, satisfaciendo similar necesidad, habría que acuñar la también convencional expresión de *Magna Colombia* —u otra más afortunada— como designación de aquella por la que el propio nombre surgió. Esta Colombia histórica no fue otra que la ideal concepción de toda Hispanoamérica como entidad nacional única, a realizarse por medio, sea de una sola república continental, sea de una pluralidad de repúblicas unidas entre sí por liga o confederación.

Nunca salió de la esfera del pensamiento, como proyecto o programa; pero tuvo una inmensa gravitación política y doctrinaria, desde Francisco de Miranda, su creador y apóstol a fines del siglo XVIII, hasta, por ejemplo, Eugenio María de Hostos, a fines del XIX. La tuvo a lo largo de ese período en diferentes contextos históricos, a través de conceptualizaciones diversas, con altibajos y eclipses. Siempre, no obstante, como las otras más restringidas que de ella pre-

* Publicado en *Aratsa*, Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas, 1975.

cedieron, bajo el enunciado de Colombia a secas, y términos derivados. No sólo antecedió, pues, a la Colombia más tarde bautizada Gran, sino que, en el señalado carácter de idea militante, sobrevivió todavía un tiempo al advenimiento de la Colombia actual.

Por lo que se refiere a la expresión Gran Colombia, a su interés propiamente histórico se añade otro, en el terreno de la política y el derecho internacional, aplicada como ha sido a fenómenos contemporáneos de integración regional de los cuatro países respectivos. No podría ser el caso de la que aquí llamamos Magna Colombia. Ante todo por su carencia, en cuanto expresión misma, de una tradición como la que impuso a aquélla; después, porque la idea mirandina de Colombia equivalente de Hispanoamérica, vino a resultar largamente superada por la entrada en escena de la de América Latina, o Latinoamérica. Esta se halla universalizada en el presente como denominación común —por su común denominador— de las que fueron posesiones americanas de España, Portugal y Francia. Pero he aquí que en su génesis, a mediados del pasado siglo, anduvo mezclada la de Colombia, en el indicado sentido originario de Magna Colombia.

La idea de la Magna Colombia suma, así, a su interés intrínseco, el de ser, no sólo antecedente directo de la Gran Colombia, primero, e indirecto de la Colombia actual, después, sino también factor participante en el complicado proceso de gestación de la idea y el nombre de América Latina. No es la menor de sus significaciones. Se tratará en lo que sigue de apuntar las instancias más salientes de su trayectoria.

II

De un modo u otro, la idea de dar al Nuevo Mundo, o a parte de él, un nombre formado sobre el de su Descubridor, ha sido manejada de antiguo, a partir de cuatro formas de éste: el español Colón; el latino españolizado Columbo; el latino Columbus, incorporado tal cual al idio-

ma inglés; el originario italiano Colombo. De donde Colonia, Columba, Columbia y Colombia. Notorio contraste con la carencia de variantes del nombre América, desde su aparición en 1507, dicho sea sin entrar en la consabida confrontación, ajena en absoluto a nuestro objeto.

Colonia, de Colón, si no propuesto, mentado especulativamente alguna vez, como lo hacemos nosotros ahora, no pudo tener aquel destino histórico por obvias razones de precedencia semántica. *Columba* fue el nombre, también sin destino, que sugiriera, o por lo menos concibiera, Fray Bartolomé de Las Casas a mediados del siglo XVI, en obra que permaneció inédita hasta la segunda mitad del XIX: "Le pertenecía más a él que se llamara la dicha tierra firme Columba, de Colón o Columbo que la descubrió, o la Tierra Sancta o de Gracia, que él mismo por nombre le puso, que no de Américo, denominarla América"¹. *Columba*, igualmente en recordación de Colón, surgió y se difundió en la América de lengua inglesa, por lo menos desde la época de la Independencia, como denominación de lugares geográficos diversos: territorios, ríos, ciudades o pueblos; a vía de ejemplos destacables, es el nombre del Distrito Federal de Estados Unidos, donde se asienta la capital Washington, el de la ciudad capital del Estado norteamericano de Carolina del Sur y el de la provincia canadiense Columbia Británica. *Colombia*, en fin, es el nombre en español, propuesto y agitado como bandera revolucionaria por el Precursor Miranda, desde fines del siglo XVIII, para todo el continente hispanoamericano —pero sólo para él— en trance de sacudir el yugo colonial.

Ha escrito Angel Rosenblat: "Es probable que lo acuñara en 1784, su época de Nueva York, cuando —según confiesa— concibió el proyecto de independencia de Hispanoamérica"². Aunque en el diario de su viaje de 1783-1784 por Estados Unidos no hay constancia, esa suposición está bien fundada en el hecho de que en 1792, en carta en inglés

1. Fray Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias*. Libro I, Cap. 139, Editora Nacional, México, 1951, T. I, p. 422.

2. Angel Rosenblat: *El nombre de Venezuela*, Caracas, 1956, p. 44.

desde París a su amigo Hamilton, hace empleo del nombre aludiendo precisamente a dicha época: "Han madurado las cosas para la ejecución de los grandes y benéficos proyectos que contemplábamos cuando, en nuestra conversación de Nueva York, el amor de nuestra tierra exaltaba nuestros espíritus con aquellas ideas por el bien de la infortunada *Colombia*"³. En igual sentido puede colacionarse la circunstancia llena de significación, de que en ese mismo año de la estada de Miranda en Nueva York, por virtud del doble espíritu republicano y americanista de la recién lograda independencia, el antiguo Colegio Real neoyorquino se convirtió en la hasta hoy llamada Universidad de Columbia. En cualquier caso, parece claro que la primera inspiración debió venirle a Miranda del término Columbia forjado y adoptado por los norteamericanos.

En el original inglés de la citada carta de 1792, por excepción, Miranda escribe "Columbia" en lugar de Colombia⁴. Pero en la primera mención suya del término, que hemos localizado, de cuatro años atrás, no obstante ser una carta en francés, había escrito "Colombia", como lo seguirá haciendo después. Esta carta fue enviada el 11 de abril de 1788, desde Hamburgo, al Príncipe alemán Carlos de Hesse, y en ella le dice: "Si el *Horóscopo* favorable que el corazón generoso de vuestra A. quiso hacer para la desgraciada *Colombia*, pudiese tener lugar alguna vez, no dejaré de comunicarle las noticias..."⁵ Del mismo modo escribirá "Columbia" a principios de 1795, en una carta en inglés, desde París, a Knox, otro antiguo amigo norteamericano: "Tomo la pluma solamente para decirle que vivo y que mis sentimientos para nuestra querida *Colombia*, como para todos los amigos en esa parte del mundo, no han cambiado en nada, a despecho de los acontecimientos que están arruinando a Francia"⁶.

3. *Ibidem*, lug. cit.

4. *Archivo del General Miranda*, Caracas, 1938, T. XV, p. 146.

5. *Ibidem*, Caracas, 1930, T. VII, p. 36.

6. William Spence Robertson: *The life of Miranda*, The University of North Carolina Press, 1929, T. I, p. 149.

Pese a haberlo creado —o hecho suyo— en la década del 80, sólo con la indicada rareza hace Miranda uso del término en los años anteriores a 1800. No sólo en su correspondencia o en sus diarios, sino hasta en las más importantes piezas políticas de sus gestiones independentistas, se atiene todavía a los tradicionalmente aplicados a la América de dominio español: sea América a secas, sea América del Sur, América Meridional, América Española, Hispanoamérica, Continente Americano, Continente Sur Americano, Continente Español Americano, Continente Americano Español, Continente Hispanoamericano, términos todos mantenidos por el uso también después de la Independencia; sea todavía, Colonias de la América Meridional, Colonias Españolas, Colonias Hispanoamericanas.

Miranda emplea con abundancia a todos ellos, sin ninguna preferencia especial. Son esos, por ejemplo, los términos que aparecen, sin que lo haga para nada el de Colombia, en las negociaciones con Pitt de 1790, 1791, 1792, 1798 y 1799⁷. Igualmente en la célebre llamada "Acta de París", de diciembre de 1797. Los participantes en la reunión histórica, cuya rectoría correspondió a Miranda, empiezan llamándose "Comisarios Diputados de las Ciudades y Provincias de la América Meridional"; pero en el desarrollo del texto varias de aquellas otras denominaciones se suceden como equivalentes⁸.

Al año siguiente, en Londres, entró Miranda en posesión del manuscrito, hasta entonces inédito, de la famosa pieza del recién fallecido Abate Juan Pablo Viscardo, que publicó en junio de 1799 allí mismo, aunque con falso pie de imprenta en Filadelfia, haciéndola llegar a todas las regiones del continente. Mantuvo su título de *Carta a los Españoles Americanos*, puesto por el autor cuando la redactara hacia 1792; pero en la Advertencia de presentación invierte los gentilicios, llamando al documento, "legado precioso de un Americano Español a sus compatriotas". Si la expresión

7. *Archivo del General Miranda*, Caracas, 1938, T. XV, pp. 106-127, 132-138, 142-144, 209-214, 265-271, 344-352.

8. *Ibidem*, T. cit., pp. 198-205.

usada por Viscardo, muy difundida en el siglo XVIII, no lo satisfacía, su personal corrección no podía conformarlo mucho más. Y con todo, todavía en esa tan propicia ocasión se abstiene de acudir al vocablo Colombia —aparentemente olvidado por él mismo— cerrando las escasas líneas de la Advertencia mencionada con una final referencia a la “América Meridional”⁹.

Otra cosa será a partir de 1800. Y lo será, muy probablemente, como consecuencia de propias y ajenas tribulaciones en la materia, a continuación inmediata del período que va de la reunión de París a fines de 1797, a la publicación de la Carta de Viscardo a mediados de 1799. Se asiste entonces a un verdadero empuje de la acción revolucionaria organizada. Las exigencias de ésta alcanzan a la denominación misma de la gran patria continental que se gestaba. La abrumadora multiplicidad terminológica en uso, desdibujaba su imagen, bien reduciéndola en una serie de nombres (América, América del Sur, América Meridional, Continente Americano, Continente Sur Americano) a una mera expresión geográfica, bien manteniéndola en otra serie (América Española, Hispanoamérica, Continente Español Americano, Continente Americano Español, Continente Hispanoamericano) atada de algún modo a la nacionalidad de la metrópoli. Miranda en particular, debió sentirlo intensamente. Hubo de llegarle, así, el solemne momento de encarar el lanzamiento público, por primera vez —e iba a ser como una proclama dentro de otra proclama— del revolucionario nombre, hasta entonces apenas escrito en privado alguna vez, a que había llegado tres lustros atrás: *Colombia*.

Fue, sin duda, en tal espíritu ya, que en las postrimerías de 1800 evocó significativamente a Colón mencionándolo con el nombre italiano Colombo. Lo hizo en una carta,

9. *Ibidem*, T. cit., pp. 321-322. Como reiteración de aquella diversidad de términos, sin presencia del de Colombia, véase todavía en el mismo volumen otros ejemplos de la última década del siglo XVIII, en pp. 121, 122, 125, 146, 153, 154, 158, 161, 206, 207, 226, 229; todo ello sin perjuicio de muchos otros del mismo período en otros volúmenes.

toda ella muy hermosa, dirigida el 10 de octubre, desde Londres, al patriota venezolano Manuel Gual. Le dice: “Mi objeto es y será siempre el mismo: la felicidad e independencia de nuestra amada patria, por medios honrosos y para que *todos* gocen de una justa y sabia libertad. Si consideramos cuán grandes esfuerzos de constancia, riesgos y magnanimidad, costó al gran *Colombo* el descubrimiento del Nuevo Mundo, veremos amigo lo poquísimo que han hecho aún los hijos de América para darle el lustre, felicidad y gloria a que la Naturaleza parece haberla destinado”¹⁰.

Curiosamente, su gran biógrafo Robertson, en otro contexto, lo ha aproximado a Colón: “Lo que él quería cumplir era la liberación de su tierra natal: como oportunista que deseaba ante todo llegar a ese fin, estaba preparado para buscar socorro o estímulo de cualquier nación que le proporcionase la mejor perspectiva de éxito. Bajo este aspecto se asemeja a Cristóbal Colón”¹¹. Aunque Robertson agregue: “sin él saberlo”, la citada carta a Gual induce a pensar que no dejó el Precursor de compararse él mismo, de alguna manera, con el Descubridor.

Vino a ser prácticamente al mismo tiempo que redactó su primer manifiesto revolucionario, al que tituló *Proclamación a los Pueblos del Continente Colombiano, alias Hispanoamérica*¹². En el borrador había escrito primero

10. *Ibidem*, La Habana, 1950, T. XVI, pp. 77-78. La mencionada carta continuaba y concluía así: “Trabajemos pues con perseverancia y rectas intenciones en esta noble empresa, dejando lo demás a la Divina Providencia, árbitro supremo de las obras humanas! que cuando no nos resultase (a nosotros personalmente) más gloria que la de haber trazado el plan y echado los primeros fundamentos de tan magnífica empresa, harto pagados quedaremos; delegando a nuestros virtuosos y dignos sucesores, el complemento de esta estupenda estructura, que debe, si no me engaño, sorprender a los siglos venideros.”

11. W. S. Robertson, *op. cit.*, T. II, p. 247.

12. *Archivo del General Miranda*, La Habana, 1950, T. XVI, pp. 108-120. El documento figura sin fecha; cabe asignarle la de 1800-1801, porque del contexto resulta ser contemporáneo o inmedia-

“Continente Hispanoamericano”, según Rosenblat, quien añade: “Pero en seguida tacha y corrige”, para fijar el título en la forma arriba dicha, o sea, como ha sido siempre editado y conocido¹³. La constancia de esa corrección tiene un precioso valor documental: consigna el decisivo instante en que, para Miranda, se trata de bautizar definitivamente a Hispanoamérica con el nombre engendrado en su mente por el espíritu de la Revolución. En lo sucesivo, aunque Hispanoamérica y los otros tradicionales tan diversos, al par que tan arraigados —pero inadecuados todos para designar a la inmensa nación independiente con que sueña—, no desaparezcan nunca del todo en sus escritos, Colombia y sus derivados le vienen cada vez más a la pluma con inequívoca intención propagandística y proselitista.

En 1801 en un complementario proyecto de gobierno, propone para la capital federal de la programada nación, “el nombre augusto de Colombo, a quien el mundo debe el descubrimiento de esta bella parte de la tierra”. Y luego, desde 1802 hasta la Revolución, habla (sin ser aquí exhaustivos) de extranjeros “Filo-Colombianos”, de “los bravos hijos de Colombia”, de “nuestra querida Colombia”, del “Ejército de Colombia bajo mi inmediato Comando”, de la “infortunada Colombia”, de los “puertos de Colombia”, del “Continente Américo-Colombiano”¹⁴. En cuanto al término *Colombeia*, también de su autoría, explica Rosenblat: “Es el nombre que puso Miranda —probablemente en 1805, cuando organizó sus papeles antes de salir de Europa— a 63 volúmenes de su Archivo. Con su terminación griega, *Colombeia* (hay que leer *Colómbeta*), signifi-

tamente anterior a un llamado “Esbozo de gobierno provisional”, cuyo original, en francés, incluido en el mismo volumen, está fechado en Londres, el 2 de mayo de 1801.

13. A. Rosenblat, *op. cit.*, pp. 44-45.
14. *Archivo del General Miranda*, La Habana, 1950, T. XVI, pp. 159, 258, 349; T. XVII, pp. 347, 350; T. XVIII, pp. 39, 54, 105-109; T. XXI, p. 141.

caba sin duda para él: Papeles y cosas relativas a Colombia”¹⁵.

Culminando su prédica *colombianista*, edita Miranda en Londres, del 15 de marzo al 15 de mayo de 1810, en cinco números quincenales, el periódico *El Colombiano*. Su objeto es informar del estado de las cosas de España “a los habitantes del Continente Colombiano”, expresándose que “la independencia del Continente Colombiano es un evento previsto después de largo tiempo”, por lo que “todas las naciones tienen fijados los ojos sobre el Nuevo Mundo”¹⁶. En esa tarea lo sorprendió el estallido caraqueño del 19 de Abril, poco después del cual se produjo el cese de la hoja. No fue así sin que antes llegara a las distintas capitales hispanoamericanas, llevádoles, con el mensaje de la emancipación, el todavía novedoso de su nombre mismo. Extractos de *El Colombiano* fueron transcriptos en 1810 por la *Gaceta de Buenos Aires* el 4 de octubre, y por la *Gaceta de Caracas* el 9 de noviembre¹⁷.

III

En la nota que antepuso a la Carta de Viscardo al editarla en 1799, se había limitado Miranda, como se vio, a sustituir *Español Americano* por *Americano Español*. Era un paso. Al cerrar en 1810 su campaña europea de prensa, siempre en Londres, ha considerado posible estampar al frente de un periódico, *Colombiano*, el gentilicio de la Revolución, ya fogueado a lo largo de una década. Conocido por esa vía en los núcleos directivos de todo el continente, los sucesos de aquel año le dieron, de súbito, la oportuni-

15. A. Rosenblat, *op. cit.*, p. 44. Terminaba Rosenblat: “No lo hemos encontrado en sus textos, y al parecer sólo lo usó como título de su imponente Archivo”.
16. *EL COLOMBIANO de Francisco de Miranda*, reedición en la serie Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, Caracas, 1952, pp. 1 y 11.
17. W. S. Robertson, *op. cit.*, T. II, p. 58.

dad de una consagración que, sin embargo, no llegó a tener más que en parte.

Un momento inicial hubo en que pareció, por haber ingresado al derecho público positivo, que esa consagración iba a ser total; a la vez que rápida. Fue cuando lo acogió en su alcance continental, la primera Constitución hispanoamericana, la de la Primera República de Venezuela, aprobada el 21 de diciembre de 1811.

Fijando las cualidades de los miembros del Poder Ejecutivo, comenzaba el artículo 73: "Han de ser nacidos en el Continente Colombiano o sus islas (llamado antes América Española)...". Después de prever la admisión de algunas provincias venezolanas todavía no liberadas, disponía el 129: "Del mismo modo, y bajo los mismos principios, serán también admitidas e incorporadas cualesquiera otras del Continente Colombiano (antes América Española), que quieran unirse bajo las condiciones y garantías necesarias para fortificar la Unión con el aumento y enlace de sus partes integrantes". Más ambicioso aún, establecía el 223: "En todos los actos públicos se usará de la *Era Colombiana*, y, para evitar toda confusión en los cómputos al comparar esta época con la vulgar Cristiana, casi generalmente usada en todos los pueblos cultos, comenzará aquella a contarse desde el día primero de Enero del año de N. S. mil ochocientos once, que será el primero de nuestra Independencia".

Finalmente, al término de la Carta, una solemne declaración, cuya parte fundamental rezaba:

"Y por cuanto el Supremo Legislador del Universo ha querido inspirar en nuestros corazones la amistad y unión más sinceras entre nosotros mismos, y con los demás habitantes del Continente Colombiano que quieran asociarnos para defender nuestra Religión, nuestra Soberanía natural y nuestra Independencia; por tanto nosotros, el referido pueblo de Venezuela, habiendo ordenado con entera libertad la Constitución precedente [...] nos obligamos y comprometemos a observar y cumplir inviolablemente todas y cada una de las cosas que en ella se comprenden,

desde que sea ratificada en la forma que en la misma se previene, protestando, sin embargo, alterar y mudar en cualquier tiempo estas resoluciones, conforme a la mayoría de los pueblos de Colombia que quieran reunirse en un cuerpo nacional para la defensa y conservación de su libertad e independencia política, modificándolas, corrigiéndolas y acomodándolas oportunamente, y a pluralidad y de común acuerdo entre nosotros mismos, en todo lo que tuviere relaciones directas con los intereses generales de los referidos pueblos, y fuere convenido por el órgano de sus legítimos Representantes reunidos en un Congreso general de la Colombia, o de alguna parte considerable de ella, y sancionado por los comitentes"¹⁸.

En una primera redacción del texto transcrito se decía "América" donde después se puso "Colombia", figurando de este último modo en la edición oficial hecha en Caracas por Juan Baillío, en 1812. Como lo ha señalado Ramón Díaz Sánchez, debe atribuirse la corrección a la personal influencia de Miranda, integrante del Congreso constituyente¹⁹. La Constitución aparte, el término se incorporó al vocabulario del Congreso, como puede verse en la Alocución que, trasladado a Valencia, dirigió a los pueblos de Venezuela el 30 de marzo de 1812, a raíz del terremoto ocurrido el día 26: "Un terremoto [...] ha conmovido, sin duda, todo el Continente Colombiano..."²⁰.

Esos textos, esas fechas, señalan la época de apogeo de la que hemos llamado idea de la Magna Colombia, a través de la entronización en el léxico oficial y en la prensa política —desde la *Gaceta de Caracas* a *El Patriota de Vene-*

18. *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1961, T. V., pp. 65, 77, 96 y 98-99.

19. Ramón Díaz Sánchez: Estudio preliminar al volumen *Libro de Actas del Supremo Congreso de Venezuela; 1811-1812*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, pp. 98-99.

20. *Textos oficiales de la Primera República de Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas, 1959, p. 225.

zuela— del término Colombia y sus derivados, siempre como denominación de la totalidad de Hispanoamérica. Curiosidad digna de mencionarse, en ese mismo período y también en Caracas, fue excepcionalmente usado con extensión todavía más amplia, incluyendo a Estados Unidos. Fue así alguna vez en la pluma del irlandés William Burke, el amigo londinense de Miranda venido a la capital venezolana para hacer propaganda de los ideales de la emancipación, aunque en otras ocasiones él mismo lo aplicara sólo a los países hispanoamericanos ²¹.

Estaba destinado, empero, a cristalizar en 1819 con un alcance mucho más restringido, como denominación tan sólo de la unión regional de Venezuela y Nueva Granada. Así lo fue determinando poco a poco en el consenso público, el peculiar vertiginoso proceso militar y político de la revolución en dichas tierras. Intérprete máximo que fue de ese proceso, correspondió a Bolívar proponer por primera vez esa aplicación del nombre, en el año 1815.

IV

Como en general los dirigentes caraqueños de la Revolución, el Libertador compartió al principio, en forma activa, la idea de la Magna Colombia. O sea, el nombre de Colombia puesto a toda Hispanoamérica, planeada en la condición de gigantesca entidad nacional. En su caso, debió ser así desde su primer encuentro con Miranda en Londres a mediados de 1810, recién suspendido *El Colombiano*. Es lo cierto que figura en escritos suyos de los años iniciales. No se podría decir, sin embargo, que haya sido,

21. William Burke: *Derechos de la América del Sur y México*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1959, T. II, p. 156; véase además: T. I, pp. 70 y 124, y T. II, p. 181. Sobre William Burke y su actuación en Caracas: Augusto Mijares, Estudio preliminar a la citada obra de Burke; Carlos Felice Cardot: *La libertad de cultos en Venezuela*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1959, pp. 30 y ss.

como tampoco lo fue en los demás próceres venezolanos, con predominancia o insistencia. La caída de la Primera República y su Carta, que arrastró tantas cosas, entre ellas la persona y el prestigio del Precursor, hubo de arrastrar también la atracción de su tan característica idea.

Por lo que se refiere a Bolívar, las denominaciones que a lo largo de toda su carrera, y desde el primer momento, aplica preferentemente al conjunto hispanoamericano, son estas cuatro: América, América del Sur, América Meridional, América antes Española; elude escribir Hispanoamérica y términos derivados, y con mayor razón América Española, aunque estos dos últimos términos sean usados muchas veces, de norte a sur del continente, por otras personalidades de la emancipación. En cuanto al de Colombia, el empleo que de él hizo en su originaria acepción amplia, fue durante un corto período, y aun entonces sólo a la zaga de aquellos otros y con escasa frecuencia.

A principios de noviembre de 1812, desde Cartagena, en territorio neogranadino, denuncia así la reciente conducta de los realistas: "La depredaciones en la patriótica y desdichada ciudad de Caracas, os patentizaron el descarado vilipendio con que tratan a los hijos de Colombia.". A fines del mismo mes, en la exposición que dirige desde la misma ciudad al Congreso de Nueva Granada, dice: "Caracas, cuna de la independencia colombiana, debe merecer su redención como otra Jerusalén, a nuevas cruzadas de fieles republicanos". A mediados de diciembre del mismo año, en el histórico *Manifiesto de Cartagena*, reitera: "... a libertar la cuna de la independencia colombiana, sus mártires, y aquel benémerito pueblo caraqueño", después de haber denunciado, líneas antes, el peligro de expediciones peninsulares que, "derramándose como un torrente, lo inundarán todo, arrancando las semillas y hasta las raíces del árbol de la libertad de Colombia". En marzo de 1813, de vuelta en tierra venezolana, acude una vez más en una proclama a sus imágenes favoritas: "Vosotros, fieles republicanos, marcharéis a redimir la cuna de la independencia

colombiana como los cruzados libertaron a Jerusalén, cuna del cristianismo”²².

Pudiera pensarse que todos esos textos de 1812 y 1813; corresponden ya en la mente del Libertador, a la idea —todavía tácita— de circunscribir el concepto de Colombia al área de Venezuela y Nueva Granada. No es así. Un claro texto de febrero de 1814 muestra que había venido entendiéndolo aún en la extensión con que, siguiendo a Miranda, lo habían asumido los hombres de la Primera República. Llamó entonces a Caracas, “esa inmortal ciudad, la primera que dio el ejemplo de la libertad en el hemisferio de Colombia”²³. El vocablo “hemisferio” señala bien la continentalidad de la Colombia de que habla, tanto en esa ocasión como cuando había venido llamando repetidamente a Caracas, “cuna de la independencia colombiana”; y por otro lado, la prioridad atribuida a la capital venezolana, indica de modo inequívoco que sólo se refiere a Hispanoamérica, en un uso convencional de aquel vocablo. En otras palabras, que no ha sido su propósito, ni restringir la idea de Colombia a la región que poco más tarde estrenaría este nombre, ni ensancharla hasta abarcar todo el Nuevo Mundo, conforme al sentido propio de la voz “hemisferio”. Esto permite a la vez dar su correcta interpretación al siguiente pasaje de una anterior proclama, de junio de 1813: “Han introducido la desolación y la muerte en medio de los inocentes y pacíficos pueblos del hemisferio colombiano”²⁴. Es decir, de los pueblos hispanoamericanos.

La última alusión por Bolívar a la idea de la Magna Colombia, que hemos registrado en ese período, corresponde a una nueva referencia al “hemisferio de Colombia” en diciembre de 1814²⁵. No está excluida la posibilidad de

otras posteriores. En todo caso, ocho meses después, en setiembre de 1815, su pensamiento ya es otro. En la apellidada *Carta de Jamaica* escribe entonces: “La Nueva Granada se unirá con Venezuela [...] Esta nación se llamará Colombia como un tributo de justicia y gratitud al criador de nuestro hemisferio”²⁶. Por lo menos desde 1813, como consecuencia de los sucesos de ese año, era proyecto muy firme de Bolívar la unión de Venezuela y Nueva Granada²⁷. Pero es recién ahora que propone para esa unión el nombre de Colombia²⁸.

Las escuetas palabras de Jamaica arriba transcritas; fueron el primer anuncio del próximo nacimiento, por lo que al nombre se refiere, de la Colombia más tarde llamada Gran Colombia. Pero al mismo tiempo, el desvanecimiento definitivo de la Colombia que desde fines del siglo XVIII fuera proyectada como —llamándola hoy así— Magna Colombia.

Todavía en noviembre de 1818, O’Higgins, el viejo discípulo y amigo londinense de Miranda, escribía a Bolívar: “La causa que defiende Chile es la misma en que se hallan comprometidos Buenos Aires, la Nueva Granada, México y Venezuela, o mejor diríamos, es la de todo el continente de Colombia”. Y de nuevo, en el mismo mes: “El reconocimiento de la independencia de los diferentes pueblos de Colombia que la han declarado, debe comenzar por ellos mismos. Chile reconocerá la de Venezuela a la primera insinuación que haga ese gobierno, así como ahora la hace éste a V. E. para que la de esta nación lo sea por ésa”²⁹. *Pueblos de Colombia* había sido una expresión incluida en

26. *Ibidem*, T. I, p. 171.

27. *Ibidem*, T. I, p. 81, carta del 16 de diciembre a Santiago Mariño.

28. Sobre los problemas que plantea el empleo de la voz *Colombia* en el mencionado documento y el manejo por Bolívar de la idea de la Magna Colombia hasta 1817, véase en este mismo volumen el trabajo “Magna Colombia y Gran Colombia en la Carta de Jamaica”. (Nota de la presente edición. A.A.).

29. José Félix Blanco: *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia*, Caracas, 1879. Vol. VI, Nos. 1468 y 1464, pp. 492 y 493.

22. Simón Bolívar: *Obras Completas*, 2ª ed., La Habana, 1950, T. III, pp. 537, 540, 547, 548, 552.

23. *Ibidem*, T. III, p. 596.

24. *Ibidem*, T. III, p. 554.

25. *Ibidem*, T. III, p. 618. Otras alusiones anteriores, de mediados a fines de 1813, en el mismo T. III, pp. 556, 558, 560, y en el T. I, p. 64.

la final Declaración de la Constitución venezolana de la Primera República, para designar como en ese mensaje de O'Higgins, a todos los pueblos que habían integrado el Imperio español. Pero a esta altura el concepto de Colombia estaba reservado por la historia para otro destino, que no iba a dejar de ser grandioso.

“Las Repúblicas de Venezuela y la Nueva Granada quedan desde este día reunidas en una sola bajo el título glorioso de *República de Colombia*”. Así rezaba el artículo 1º de la Ley Fundamental sancionada por el Congreso de Angostura el 17 de diciembre de 1819. Puntualizaba el artículo 2º: “Su territorio será el que comprendían la antigua Capitanía General de Venezuela y el Virreinato del Nuevo Reino de Granada”. Y el 5º: “La *República de Colombia* se dividirá en tres grandes Departamentos: Venezuela, Quito y Cundinamarca, que comprenderá las Provincias de la Nueva Granada, cuyo nombre queda desde hoy suprimido. Las capitales de estos Departamentos serán las ciudades de Caracas, Quito y Bogotá, quitada la adición de Santa Fe”³⁰.

Era el reconocimiento jurídico, no sólo de la unión en sí, consolidada a través de años de lucha común, sino también del giro paulatinamente impreso al término Colombia después de 1815, y sin duda impuesto de hecho desde tiempo atrás por la acción de la propia confraternidad revolucionaria. Una exploración detenida de las fuentes podría iluminar de cerca la continuidad del proceso. Por lo menos diez meses antes, en su discurso cumbre de febrero ante el mismo Congreso, ya había sentado Bolívar una y otra cosa, expresa la primera, tácita la segunda: “La reunión de la Nueva Granada y Venezuela en un grande Estado, ha sido el voto uniforme de los pueblos y gobiernos de estas repúblicas. La suerte de la guerra ha verificado este enlace tan anhelado por todos los Colombianos”³¹.

30. *El pensamiento constitucional hispanoamericano hasta 1830*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1961, T. I, p. 330.

31. Simón Bolívar, *Obras Completas*, ed. cit., T. III, p. 696.

Todo ello fue ratificado y ampliado por la Constitución hoy llamada *grancolombiana*, que aprobó el Congreso de Cúcuta a fines de agosto de 1821. Apenas un mes después, en los primeros días de octubre, con las misiones de Santamaría y Mosquera, iniciaba el Libertador las memorables gestiones diplomáticas de unión continental que conducirían, un lustro después, al Congreso de Panamá³².

V

En 1830 la República de Colombia se disolvió para dar lugar a las de Nueva Granada, Venezuela y Ecuador. Al cabo de tres décadas, en 1863, la de Nueva Granada volvió por su parte al viejo nombre, circunstancia que ha

32. Debemos a Pedro Grases la noticia de un llamativo texto relativo al nombre Colombia, perteneciente a Simón Rodríguez, el maestro de Bolívar. En 1828, en plena existencia de la Gran Colombia, reivindicó la a esa hora eclipsada acepción continental de aquel nombre, en una especie de proclama dirigida a los “Americanos”, en el sentido —corriente entonces y después— de Hispanoamericanos. Figura en un escrito que publicó en Arequipa con el título de *Sociedades Americanas en 1828*, referido a las ex colonias españolas. Con reiteradas variaciones tipográficas, decía en su habitual excéntrico estilo: “¡Paz y Atención, Americanos! Sin la primera no os entendéis. Sin la segunda... ¡os sorprenden! A imitación de los Cretenses, ahogad vuestros resentimientos, moderad vuestras pretensiones, reunid vuestras fuerzas contra el enemigo común, y no penséis sino en defenderos. El Descubridor del nuevo mundo fue Colomb: *Colombia* debería ser el Patro-nímico, y el Gentilicio... Colombiano; no América, ni Americano. En honor de la virtud política de los antiguos Cretenses (hoy Candiotas), llamaron los Griegos Sincretismo toda unión que sofocaba los partidos y conciliaba las opiniones. Hagan las Repúblicas nacientes de la India occidental un *Sincolombismo*. Borren las divisiones territoriales de la administración Colonial, y no reconozcan otros límites que los del Océano. ¡Sean amigas si quieren ser libres!” Y agregaba en nota: “Lo que ahora se llama Colombia podría llamarse Vespucia”. Véase: Simón Rodríguez, *Obras Completas*, Caracas, 1975, T. I, p. 292. (Nota de la presente edición. A. A.).

permitido el mantenimiento del mismo hasta hoy³³. Separada de ella en 1903 la República de Panamá, resulta ésta también comprendida por el "título glorioso" de que había hablado la Ley Fundamental de 1819, inmensamente más glorioso todavía al término de su breve y fulgurante carrera. De ahí que los seis llamados países bolivarianos, cuatro sean además grancolombianos, de conformidad con la expresión convencional.

Sucede, sin embargo, que en el período que media entre 1830 y 1863, en que no existe ya la vieja Colombia ni todavía la nueva, derogado el nombre, se produce la tentativa de restaurarlo con un alcance que no era el que había tenido aquélla ni el que iba a tener ésta: con el originario de denominación del conjunto hispanoamericano, que había sido de colonias españolas cuando el Precursor lo bautizara así a fines del siglo XVIII, y que ahora era de repúblicas independientes. Dicho de otro modo, se intenta revalidar la clásica idea mirandina de la Magna Colombia.

No se trató de un acto de romanticismo histórico, aunque en la época romántica se estuviera. Fue, por el contrario, un episodio más en el prolongado empeño de nuestra América, como amaba decir Martí, o de América la nuestra, como gustaba escribir Rodó, por la definición de su identidad a través de la determinación de su nombre. Ese empeño ha tenido mucho de drama. Las sucesivas generaciones, desde aquellos fines del siglo XVIII a nuestros días, lo han venido sintiendo, cada una a su modo, pero siempre bajo la necesidad de dar respuesta a cambiantes desafíos a la autonomía de su personalidad común. O sea, a su existencia misma. No saber cómo llamarse es algo más que no saber cómo se es; es no saber quién se es.

Para quienes prepararon la emancipación, la cuestión estuvo condicionada ante todo por la ruptura, respecto

33. Disuelta la Gran Colombia en 1830, la Colombia actual pasó a denominarse: República de Nueva Granada de 1830 a 1858; Confederación Granadina de 1858 a 1863; Estados Unidos de Colombia de 1863 a 1886; República de Colombia de 1886 a la fecha.

a España, del vínculo colonial. Más allá del en todo tiempo tan socorrido Americano, genéricamente válido para todo el hemisferio, fue en tal sentido típica, de Viscardo a Miranda, la rápida secuencia que se vio, de los gentilicios Español Americano, Americano Español, Colombiano. En las jornadas primeras de la Revolución pudo esperarse, como también se vio, que el último de esos nombres se impusiera a todo el continente, comunicándole una fisonomía moral nueva al orbe hispanoamericano. Pero el problema mismo se diluyó muy pronto, por la dominante irrupción en primer plano de los nombres de las patrias chicas en formación, de raíz indígena unos, elaborados otros en el período colonial, y otros, aún, en el curso de la propia gesta independentista.

Todos ellos resultaron afianzados, primero a través de esa gesta y luego en la etapa de centrifugación que siguió de inmediato a Ayacucho y el Congreso de Panamá. Dejó entonces de sentirse con el imperio con que la sintieron Miranda y muchos de sus coetáneos, la necesidad de una denominación inconfundible a la vez que original, para la gran nación única cuyo proyecto se había frustrado. Esa necesidad, empero, vuelve a hacerse sentir al promediar el siglo. Y será como consecuencia de un replanteo de la vieja cuestión en términos completamente nuevos. Se trata de definir y afirmar la identidad común frente a Estados Unidos, el joven imperio que amenaza desde América y con el nombre de América.

Después de las anexiones en la década del 30 y de la guerra de México en la del 40, la alarma se vuelve muy grande con el filibusterismo de Walker en la del 50. El año 1856 fue el crítico. De norte a sur se clama por la defensa a través de la unión. Y renace con caracteres angustiosos la búsqueda del nombre común. Entre tantos textos de la época indicativos de lo vacilante, o indeciso, o impreciso, de esa ansiosa búsqueda terminológica, véase este tan representativo, correspondiente al mencionado año, del ilustre historiador y hombre público chileno Benjamín Vicuña Mackenna: "La guerra a los filibusteros es la guerra a la

América del Norte, es una guerra nacional, es la causa de la América Española [...] Seamos *sud-americanos* frente a la América del Norte! Que nuestra mutilada familia, que cuenta tantas denominaciones de mutua hostilidad, "peruanos", "chilenos", "colombianos", "argentinos", sea un solo nombre delante del nombre americano, de ese *Pluribus Unum* que es único y por eso es todopoderoso. Que nuestras *divididas* repúblicas sean una sola América delante de las repúblicas *unidas* del Norte, que son una sola América también!"³⁴.

Pero igualmente en ese preciso año 1856, ante la misma emergencia y por las mismas motivaciones, el gran Justo Arosemena, de Panamá, parte entonces de Nueva Granada, resucita el nombre Colombia para proponerlo de nuevo en su dimensión mirandina. Lo hizo en un acto público realizado en Bogotá, con asistencia de representantes diplomáticos de varios países hispanoamericanos. Dijo entonces:

"Hace más de veinte años que el águila del Norte dirige su vuelo hacia las regiones ecuatoriales. [...] Entretanto, señores, Colombia duerme. [...] Pero aún es tiempo si Colombia despierta. [...] Siga la [nacionalidad] del Norte desarrollando su civilización sin atentar a la nuestra. Continúe, si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros, los hijos del Sur, no le disputaremos una denominación usurpada, que impuso también un usurpador. Preferimos devolver al ilustre genovés la parte de honra y de gloria que se le había arrebatado: nos llamaremos colombianos; y de Panamá al Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un solo nombre, un Gobierno común y un designio. Para ello, señores, lo repito, debemos apresurarnos a echar las bases y anudar los vínculos de la gran Confederación Colombiana"³⁵.

34. Benjamín Vicuña Mackenna, artículo "La conquista de la América Española por los Americanos del Norte", de julio de 1856, recogido por el autor en su obra en tres tomos, *Miscelánea*, Santiago de Chile, 1872; el fragmento transcrito, en T. I, p. 199.

35. Justo Arosemena: *Discurso* pronunciado en Bogotá el 20 de julio de 1856, en acto de despedida a un plenipotenciario ecuatoriano. Lo publicó Octavio Méndez Pereira en su obra *Justo*

En cuanto sepamos, es la primera vez, desde su naufragio en la segunda década del siglo, arrastrada entonces por el torrente revolucionario, que la idea de la Magna Colombia volvía a la luz con inspiración militante.

En 1859, otro prominente granadino, José María Samper, en el mismo marco histórico, titula *La Confederación Colombiana* un extenso ensayo destinado a predicar la unión de nuestros países. En aquella década del 50, el apremio de la unión defensiva se inserta en una cálida efervescencia doctrinaria a uno y otro lado del Atlántico en torno a la cuestión de las razas, de la que surgieron las primeras adhesiones hispanoamericanas a la entonces naciente idea de América Latina. Samper se encara con esta idea al pasar, oponiéndole la terminología colombianista. De tal suerte, su escrito llega a documentar ejemplarmente las tribulaciones intelectuales de aquel instante en la materia, desbordando de interés para la filosofía de la historia de nuestras repúblicas. Sin poder ahondar aquí en el asunto, nos limitaremos a la muestra de algunos conceptos, en estricta relación con nuestro tema:

"La raza no es una forma física, sino moral; y por lo mismo, es en las analogías íntimas que afectan a los pueblos en su vida moral e intelectual, en su literatura, su historia, su legislación, etc., donde deben buscarse esos rasgos de fisonomía que hacen de varios pueblos una gran comunidad. ¿Y cuál es la raza colombiana? Ella no es ni latina, ni germánica, ni griega, ni etiópica, ni azteca, ni chibcha, ni quichua, ni cosa parecida. [...] El hecho determinante de las razas es la *civilización*. Y la civilización colombiana es una, la democracia, fundada en la fusión de todas las viejas razas en la idea del derecho. Tal es la obra que debemos conservar y adelantar, y es para ese fin de unificación que conviene crear la *Confederación Colombiana*. [...] Las repúblicas denominadas Bolivia, Buenos Aires, Chile, Confederación Argentina, Confederación Granadina, Costa

Arosemena, 1ª ed., Panamá 1919, 2ª ed., Panamá 1970; lo reprodujo Ricaurte Soler en *Revista Tareas*, N° 27, Panamá, diciembre 1973-mayo 1974, pp. 125-127.

Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, Méjico, Nicaragua, Paraguay, Perú, San Salvador, Santo Domingo, Uruguay y Venezuela, [formarán] bajo el nombre de *Confederación Colombiana*, una asociación de Estados independientes, pero aliados y mancomunados... ”³⁶

Dos años más tarde, en 1861, publicó Samper en París, pero en español, su libro *Ensayos sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas Colombianas (Hispanoamericanas)*. Su solo título era ya un nuevo aporte a la idea de la Magna Colombia. En el prefacio, a continuación inmediata de la palabra Colombia, aclaraba:

“Esta última palabra exige una explicación de nuestra parte: Hemos creído tener plena razón para iniciar en la prensa una innovación en la terminología histórico geográfica del Nuevo Mundo. [...] Los ciudadanos de la Confederación del Norte llamada «Estados Unidos», se han arrogado por sí solos y con razón, el nombre de *Americanos* como expresión de su nacionalidad política, así como designan con el nombre general de *América* la Confederación fundada por Washington. [...] Por tanto nos permitimos proponer (y damos el ejemplo en este escrito) que en lo sucesivo se adopte la siguiente clasificación: *Colombia*, la parte del Nuevo Mundo que se extiende desde el Cabo de Hornos hasta la frontera septentrional de México. *América*, lo demás del continente”

En este concepto Colombia incluía, además de Hispanoamérica, a Brasil y todo el Caribe, lo que lleva a Samper a distinguir expresamente varias Colombias: “Española, portuguesa, francesa, británica, holandesa”. Tal ampliación más allá de lo hispano, rebasando la tradición mirandina y el propio título del libro, le impuso la necesidad de emplear con frecuencia en el desarrollo de éste, las locuciones Colombia Española e Hispano-Colombia, con sus derivados. Pero, significativamente, llegó a hacer una tímida conce-

36. José María Samper, ensayo “La Confederación Colombiana”, incluído en el volumen *Colección de ensayos y documentos relativos a la Unión y Confederación de los Pueblos Hispano-Americanos*, Santiago de Chile, 1862, pp. 344-369.

sión a la idea de latinidad de nuestra América, en creciente ascenso por otras vías, al decir alguna vez “Colombia española o latinizada”³⁷.

Después de 1863, establecida la denominación de la Colombia actual, la idea de la Magna Colombia se desvanece por segunda vez, ahora de manera definitiva. Con todo, se apeló todavía a ella durante un tiempo, de tanto en tanto, llamándose en forma convencional “colombiana” a la eventual unión de Hispanoamérica, o “colombianas” a sus repúblicas. El caso tal vez más notable, por la magnitud de su personalidad, fue el de Eugenio María de Hostos. En 1870, ocasionalmente radicado en Lima, bajo la recurrente preocupación por el nombre de nuestra América augura en un artículo conmemorativo de Ayacucho: “Entonces el Continente se llamará Colombia, en lugar de no saber cómo llamarse”. Era a Hispanoamérica que se refería. Pocos días después titulaba *La Confederación Colombiana* una serie de artículos en pro de su unión³⁸. Pero él mismo, en ejemplo altamente representativo de un giro generacional, abandona en seguida la terminología colombianista para afiliarse a la latinoamericanista. En 1874, de regreso en Nueva York, titula un artículo *La América Latina*; y en el título mismo hace una llamada, con esta nota al pie de página, de precioso valor documental:

37. José María Samper, *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas Colombianas (Hispanoamericanas)*, París, 1861, prefacio, pp. XII y ss., y p. 67. El mismo amplio alcance tiene el término colombiano en el inmediato título de Samper: *Viajes de un colombiano en Europa*. París, 1862, 2 vols.

38. Eugenio María de Hostos, artículo “Ayacucho”, en *Obras Completas*, La Habana, 1939, T. XIV, p. 284; serie de artículos sobre “La Confederación Colombiana”, incluida en el título póstumo del autor, *España y América*, París, 1954, pp. 329-347, publicado por su hijo Eugenio Carlos. En su *Diario*, el propio Hostos había consignado que dicha serie fue recogida en folleto en Lima, en el mismo año 1870, con el título de *Unión Colombiana* (T. II de las citadas *Obras Completas* de Hostos, p. 211); en el citado volumen de 1954, su hijo Eugenio Carlos declara no haber localizado el folleto (Nota preliminar, p. XIV).

“No obstante los esfuerzos hechos por Samper, por algunos otros escritores latinoamericanos y por el autor de este artículo, reforzados por la autoridad de la Sociedad Geográfica de Nueva York, no prevalece todavía el nombre colectivo de Colombia con que han querido distinguir de los anglosajones de América a los latinos del Nuevo Continente. En tanto que se logra establecer definitivamente la diferencia, es bueno adoptar para el Continente del Sur y América Central, México y Antillas, el nombre colectivo que aquí le damos y el de neolatinos usado por el señor A. Bachiller y Morales, o el de latinoamericanos que yo uso, para los habitantes del Nuevo Mundo que proceden de la raza latina y de la ibérica”³⁹.

Aquel conato de la Magna Colombia en el tercer cuarto del siglo XIX, resultó sobrepasado, en cuanto concepción y denominación, por el nacimiento y desarrollo de la idea y el nombre de América Latina. Con más precisión, Latinoamérica. Pero esta es, desde luego, otra historia. Más extensa y más compleja.

Montevideo, 1975.

39. Eugenio María de Hostos, *Obras Completas* citadas, T. VII, p. 7. La fecha 1874 surge de una nota al pie de la pág. 95 (el mencionado artículo encabeza una serie que va de la pág. 7 a la 105). La expresión *América latina* ya la había empleado Hostos por lo menos en 1868. (Véase el citado volumen *España y América*, de 1954, p. 271).

MAGNA COLOMBIA Y GRAN COLOMBIA EN LA CARTA DE JAMAICA

El nombre de *Colombia*, dado en 1819 a la república formada ese año por la unión de Venezuela y Nueva Granada —disuelta en 1830 y más tarde llamada por los historiadores *Gran Colombia*—, fue propuesto por primera vez para ese destino por Bolívar, en su célebre profética Carta de Jamaica, de 1815: “La Nueva Granada se unirá con Venezuela [...] Esta nación se llamará Colombia como un tributo de justicia y gratitud al criador de nuestro hemisferio”.

Páginas más adelante el término Colombia reaparece en la Carta, pero entonces con el lato significado inicial que le había dado Miranda, de denominación del conjunto de Hispanoamérica; o sea, en el sentido que cabe llamar de *Magna Colombia*¹. Es cuando en el penúltimo párrafo dice: “Luego que seamos fuertes, bajo los auspicios de una nación liberal que nos preste su protección, se nos verá de acuerdo cultivar las virtudes y los talentos que conducen a la gloria: entonces seguiremos la marcha majestuosa hacia las grandes prosperidades a que está destinada la América Meridional; entonces las ciencias y las artes que nacieron en el Oriente y han ilustrado a Europa, volarán a Colombia libre que las convidará con un asilo”.

Pudo hasta ahora pensarse que este segundo empleo de la voz Colombia en tal contexto, se explicaba por una iner-

1. Véase en este mismo volumen el trabajo “La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos”.

cia psicológica del Libertador, tan natural como intrascendente. Durante varios años él también la había venido empleando sólo en su originaria acepción continental, consagrada por los próceres de la Primera República de Venezuela en varios artículos de la Constitución de 1811². Que la usara todavía una vez más en esa acepción, después de la innovación propuesta en el mismo documento de su restricción al área de Nueva Granada y Venezuela unidas, no sería, en esa explicación, más que la ocasional persistencia de un hábito.

Del notable estudio de los antecedentes de la Carta de Jamaica para fijar su texto, realizado por los historiadores Pedro Grases y Manuel Pérez Vila en su condición de técnicos de la Comisión Editora de los *Escritos del Libertador*³, se desprende que dicha desarmonía obedece a razones más sustanciales.

“Ha sido extraordinariamente accidentado el historial de su edición”, se expresa de la Carta de Jamaica, al comienzo de aquel paciente y erudito estudio⁴. Baste al propósito de nuestro tema, bien circunscripto entre tantas otras cuestiones que la historia del documento plantea, retener algunos hechos establecidos que seleccionamos y resumimos así:

a) No se conoce el manuscrito español original, ni copia manuscrita alguna de la época; b) se conoce el manuscrito de la traducción inglesa, con alguna corrección en francés de mano de Bolívar, traducción fechada en Falmouth el 20 del mismo setiembre de 1815 en cuyo día 6 lo está la Carta en Kingston; c) se conoce la primera impresión de esa traducción inglesa, efectuada prácticamente sin varian-

2. Véase *lug. cit.*

3. *Escritos del Libertador*, Documento 1302, T. VIII, Sociedad Bolivariana de Venezuela, Caracas, 1972, pp. 73-248. Comisión Editora de los Escritos del Libertador: Cristóbal L. Mendoza, Luis Villalba Villalba, Angel Francisco Brice, José Antonio Escalona-Escalona, Mario Briceño Perozo, Manuel Pinto C., Lino Iribarren-Celis. Adjuntos Técnicos: Pedro Grases, Manuel Pérez Vila. Colaborador especial: Gonzalo Palacios Galindo.

4. *Ibidem*, p. 75.

tes en un periódico de Kingston en julio de 1818; d) dicha impresión fue repetida en forma idéntica en otro periódico de Kingston en julio de 1825; e) la primera edición conocida del texto español es la llevada a cabo en 1833, en el último de los 22 volúmenes de la *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador*, compilada por Francisco Javier Yanes y Cristóbal Mendoza, y publicada en Caracas a partir de 1826; f) ese texto no es traducción del inglés sino original de Bolívar; g) de 1853 en adelante se produjeron nuevas publicaciones en español, a cuyo respecto consigna el estudio mencionado: “El texto dado por primera vez en Yanes-Mendoza ha sido indudablemente la fuente principal de las reproducciones posteriores”⁵.

Prescindimos aquí de otros muchos hechos, así como, por supuesto, de la fundamentación de los que quedan señalados, para todo lo cual remitimos al estudio mismo.

El título con que la Carta ha sido tradicionalmente conocida, *Contestación de un Americano Meridional a un Caballero de esta Isla*, nos merece por lo pronto un comentario. Figura ya en la publicación de Yanes-Mendoza; no así en la inglesa de 1818, cuyo título, reiterado en la de 1825, es el siguiente: “Del General Bolívar a un amigo sobre el tema de la Independencia Sud-Americana” (General Bolívar's to a friend, on the subject of South-American Independence). Sin embargo, aquel título español de 1833, es el mismo del manuscrito de la traducción inglesa fechada el 20 de setiembre de 1815: “Answer of a South American to a Gentleman of this Island”. Esto último prueba ante todo que dicho título fue puesto desde el primer momento por Bolívar: de haber sido ocurrencia del temprano traductor inglés, no podría figurar en el texto español de 1833, tomado del original o de una copia del original, o sea, ajeno en cualquier caso a aquella traducción. Y prueba luego que el Libertador quiso la inmediata difusión de la Carta en la propia Jamaica (“this Island”); en consecuencia, inmediata difusión en inglés, por impreso o copia,

5. *Ibidem*, p. 92.

en armonía con el objetivo más urgente perseguido al redactarla, que fue, sin duda, la obtención para su causa del apoyo británico, como bien lo indican los autores del estudio⁶.

El título puesto por Bolívar para la publicación inglesa, que al fin no lo llevó, en nada afecta la existencia previa de un encabezamiento referido a su destinatario particular, perfectamente identificado a esta altura. Pero ni aquello, ni mucho menos esto, excluye el propósito de una más o menos inmediata divulgación del original español, de acuerdo con los demás lógicos objetivos de un escrito de semejante naturaleza. Y para tal propósito, la ulterior corrección, que explicaría la comprobación de variantes, bajo la forma de breves sustituciones, supresiones y agregados, entre el manuscrito inglés de 1815 y la publicación española de 1833.

Conforme al carácter de su tarea, es a “la fijación del texto” que la Comisión Editora se atiene. “Consecuentemente, no entra en especulaciones interpretativas sobre temas de opinión, que pueden ofrecer conclusiones subjetivas y por tanto sujetas a dictámenes subjetivos”. Todo ello, no sin llamar de pasada la atención de los estudiosos sobre algunos de los problemas planteados por la confrontación de las primeras redacciones conocidas del documento, entre los cuales, expresamente, el del uso del término Colombia⁷.

Por lo que tiene que ver con dicho uso —sola cuestión que aquí nos ocupa, pero que requería las anteriores explicaciones introductorias— una circunstancia resulta llamativa. En el manuscrito de la traducción inglesa de 1815, tanto como en su impresión de 1818, de la que ya se ha dicho que es reproducción idéntica la de 1825, no figura el pasaje en que Bolívar propone para la futura unión —que también propone— de Venezuela y Nueva Granada, el nombre de Colombia. Este pasaje aparece por primera

6. *Ibidem*, pp. 76-77.

7. *Ibidem*, pp. 75 y 127.

vez en el texto de Yanes-Mendoza, de 1833, manteniéndose tal cual en el que constituye el dictamen de la Comisión.

En el respectivo lugar, los textos ingleses de 1815 y 1818 se limitaban a decir, devueltos aquí al castellano: “Nueva Granada se unirá con Venezuela, si llegan a convenirse en formar una república central, y Maracaibo, por su situación y ventajas, será la capital”⁸.

El texto español, en cambio, se extiende así: “La Nueva Granada se unirá con Venezuela, si llegan a convenirse en formar una república central, cuya capital sea Maracaibo o una nueva ciudad, que con el nombre de *Las Casas* (en honor de este héroe de la filantropía), se funde entre los confines de ambos países, en el soberbio puerto de Bahía-honda. Esta posición, aunque desconocida, es más ventajosa por todos respectos. Su acceso es fácil, y su situación tan fuerte, que puede hacerse inexpugnable. Posee un clima puro y saludable, un territorio tan propio para la agricultura como para la cría de ganados, y una grande abundancia de maderas de construcción. Los salvajes que la habitan serían civilizados, y nuestras posesiones se aumentarían con la adquisición de la Goajira. Esta nación se llamaría Colombia como un tributo de justicia y gratitud al criador de nuestro hemisferio”⁹.

Al reproducirse los tres textos en columnas enfrentadas, con toda razón en una nota del estudio de Grases y Pérez Vila se llama la atención a “la diferencia notable” que se observa en tal sitio entre los dos ingleses por una parte, y el español por la otra. Se incorpora en este último la propuesta de una opción para la capital de la república a crearse, a la vez que la de un nombre para esta misma. De ambas propuestas, sólo una iba a tener realización, con enorme trascendencia histórica, por lo demás: la del nuevo destino del término Colombia, largamente fogueado a esas horas en su clásica significación continental.

Al no figurar dicho pasaje ampliatorio en los textos ingleses de 1815 y 1818 —traducción manuscrita y primera

8. *Ibidem*, pp. 198-199.

9. *Ibidem*, pp. 198-200 y 242-243.

impresión— no resulta incongruente que la voz Colombia, en la expresada significación continental, aparezca en los mismos por dos veces, a través de un derivado gramatical en un caso, en forma directa en el otro. Poniéndolos aquí en castellano, dicen en lo pertinente los respectivos párrafos: “La posición de los habitantes del hemisferio Colombiano ha sido por siglos...”, uno; y el otro: “...entonces las ciencias y las artes que nacieron en el Oriente y han ilustrado la Europa, volarán a Colombia (en inglés Columbia) libre que las convidará con un asilo”¹⁰.

En el texto de Yanes-Mendoza, de 1833 —primera versión española conocida— al incluirse el arriba transcrito pasaje en que se propone la denominación de Colombia sólo para la unión de Venezuela y Nueva Granada, la expresión “hemisferio Colombiano” es reemplazada por la de “hemisferio americano”, aunque referida esta locución, con la misma licencia que la anterior, sólo a Hispanoamérica¹¹; pero en el segundo párrafo se mantiene el término Colombia en el mismo sentido —ya sobrepasado por el Libertador y sin duda también por el acelerado proceso histórico de la guerra independentista— de totalidad de los países hispanoamericanos¹².

Es decir, se hizo la armonización correspondiente en uno de los lugares, pero no en el otro.

De cuanto antecede, una dominante conclusión se impone. En su primera redacción, desde luego en español —la que sirviera para su inmediata traducción y temprana publicación en inglés, primera publicación absoluta hasta ahora conocida— la Carta de Jamaica maneja el concepto de Colombia únicamente en su lato sentido mirandino, conforme a una tradición de la que el propio Libertador había venido participando. Fue con posterioridad que se le aña-

10. *Ibidem*, pp. 166-167 y 216-217.

11. Sobre la convencional aplicación por Bolívar sólo a Hispanoamérica —pero a toda ella— de las expresiones “hemisferio de Colombia” y “hemisferio Colombiano”, desde años atrás, véase el trabajo citado en la nota 1.

12. *Ibidem*, pp. 166 y 216.

dió por Bolívar el pasaje —presente ya en la primera publicación conocida del texto español— que restringiera el área de su aplicación geográfica.

¿En qué fecha ocurrió ello? Es lo que todavía no se ha podido precisar. Pudo ser en los mismos días que siguieron a la traducción inicial, como más tarde, aunque, con toda verosimilitud, no después de 1819.

En los escritos de Bolívar posteriores a 1815, se comprueba la persistencia todavía del término Colombia en el sentido de Magna Colombia, por lo menos en una proclama de 1817 a los guayaneses emigrados en las Antillas¹³; pero aparece definitivamente en el sentido de Gran Colombia al final del Discurso de Angostura, en febrero del mismo año 1819 en cuyo diciembre esta última quedó fundada. Dijo allí: “La reunión de la Nueva Granada y Venezuela en un grande Estado, ha sido el voto uniforme de los pueblos y gobiernos de estas repúblicas. La suerte de la guerra ha verificado este enlace tan anhelado por todos los Colombianos”.

Dicho Discurso, por otra parte, contiene un par de páginas cuyos conceptos son reproducción, en varios puntos estrictamente literal, de otras tantas de la Carta de Jamaica. Surge de ello que al redactarlo volvió su autor, acaso por primera vez después de 1815, no sólo a tener a la vista, sino a manejar críticamente el texto de la misma. Esta circunstancia, unida a la apuntada de que en su pluma aparece de una vez por todas modificado el sentido del término, da fuerza a la presunción de haber sido en tal oportunidad, vuelta inminente la unión de Venezuela y Nueva Granada, que introdujo en el original jamaicano la propuesta de llamarla con el nombre de Colombia.

En cualquier caso, el texto fijado de la Carta, con su inamovible fecha de 6 de setiembre de 1815, mantiene con sobrado fundamento aquel pasaje, históricamente inseparable del mismo. En cualquier caso también, queda en claro que la Carta de Jamaica corresponde en el espíritu de

13. *Escritos del Libertador*, Documento 1961, T. X, ed. cit., Caracas, 1974, pp. 381-382, nota 2.

Bolívar, más que a un giro súbito del término Colombia —como anteriormente lo creyéramos— a una explicable fase transicional en la materia. En cualquier caso, en fin, la subsistencia en ella de remanentes de la idea de la Magna Colombia, enriquece significativamente la trayectoria de ésta; la ya cumplida y la que le restaba por cumplir hasta el último tercio del siglo XIX. El fatigado nombre Colombia, con ese alcance continental, se inclina expresamente entonces, en la pluma de Hostos, ante el naciente de América Latina, puesto en circulación por José María Torres Caicedo en la década del 50.

Caracas, 1976.

EL SUPUESTO POSITIVISMO DE BOLIVAR *

A esta altura, Bolívar está definitivamente incorporado a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Y lo está con relación, no ya a la filosofía práctica, en lo ético, histórico, político y social, sino a la misma filosofía teórica, en el ámbito de los primeros principios. Historias generales de la filosofía en Latinoamérica, historias nacionales, monografías de historia filosófica, antologías, incluyen su nombre¹. Con un sitio tradicionalmente admitido en la historia de las ideas en América, lo tiene ahora, aún, en el capítulo que en esa historia está destinado a las ideas filosóficas en su alcance más general.

La distinción convencional entre filosofía práctica y filosofía teórica, nos permite, en el caso de Bolívar, separar dos planos que en él se presentan con rasgos muy diferentes. En el terreno de la filosofía práctica, en lo histórico, político, social y hasta moral, puede hablarse con alguna libertad de un *pensamiento filosófico* de Bolívar, en cuanto éste pensó en esos dominios por cuenta propia, pensamiento que por íntimamente relacionado con su acción, se dio aplicado a entidades o comunidades históricas concretas, sin perder por eso, en sus fundamentos, generalidad

* Mesa Redonda de Historia sobre el Movimiento Emancipador de Hispanoamérica, celebrada en Caracas, julio de 1960.

1. En la *Antología del Pensamiento de Lengua Española en la Edad Contemporánea*, del maestro José Gaos, México, 1945, FEIJOO abre la lista de los pensadores españoles y BOLIVAR la de los americanos.

filosófica. En el terreno de la filosofía teórica, en cambio, sólo cabe hablar de una *conciencia filosófica* de Bolívar, en cuanto éste tuvo ideas o convicciones, más o menos lúcidas, más o menos definidas, no personalmente elaboradas ni reelaboradas, a propósito de grandes temas de la filosofía primera: el conocimiento, el alma, la inmortalidad, Dios.

Esa distinción previa parece necesaria para evitar confusiones en que habitualmente se incurre cuando se trata de la filosofía de Bolívar. Tales confusiones se agravan cuando el Libertador, como resulta también habitual, es adscripto a un "ismo" filosófico. Con razón o sin ella se le vincula a tal o cual "ismo" en un dominio, que luego, en comentarios o citas, se transfiere a otros. La impropiedad originaria, que suele existir, se vuelve todavía mayor por gracia de esa transferencia. No es así raro que las etiquetas filosóficas más diversas, y hasta opuestas, se le hayan aplicado.

Desde sus orígenes coloniales hasta principios del siglo XIX, la filosofía pasa en nuestro continente por las grandes etapas de la escolástica, la filosofía moderna y la ilustración. Pues bien, desde distintos ángulos, Bolívar ha sido referido a expresiones, no sólo de todas y cada una de esas etapas, sino, aún, de otra que recién nacía cuando él moría: el positivismo. Se le ha conceptualizado "tomista", "spinozista", "enciclopedista", "positivista". Todavía, al margen de esa sucesión epocal de escuelas, ha sido considerado con relación a un problema particular, "teísta", "deísta", "pan-teísta", "ateísta", "agnóstico": toda la gama de las posiciones filosóficas en torno a la idea de Dios.

Acaso nada sea tan expresivo de la confusión reinante, como el hecho de que haya sido llamado "tomista" con el mismo énfasis que "positivista". Ha escrito en Colombia Jesús Estrada Monsalve: "Lo que podríamos llamar el ritmo filosófico, es decir, la fidelidad a un sistema de ideas que informa la existencia, es lo que nos da la clave de la personalidad intelectual de un hombre. Busqué en Bolívar ese ritmo y encontré que todo su sistema político se

mueve dentro de la órbita tomista"². Bolívar es el "primer positivista americano... el gran positivista en el poder", ha escrito por su parte en Francia, Marius André³. Ambos autores hacen referencia primaria a la filosofía política. No es ya pequeño el contraste, circunscripto a ese campo. Pero ellos mismos, en ciertos momentos, y como ellos otros, han hablado de tomismo o positivismo en Bolívar, en el sentido de criterios filosóficos generales⁴. De tal suerte, aparece el Libertador reconducido, ora a uno, ora a otro de los opuestos extremos de la parábola que lleva, en la cultura occidental, de la filosofía *ancilla theologiae* a la filosofía *ancilla scientiae*: de Santo Tomás en el siglo XIII a Augusto Comte en el siglo XIX.

En atención al eco que en ciertos momentos ha tenido la tesis de Marius André, vamos a centrar este estudio en el análisis de lo que llamamos el supuesto positivismo de Bolívar. Otras atribuciones igualmente infundadas, como la de tomismo, quedarán de paso contestadas. Por vía negativa, llegaremos a la verdadera naturaleza, de su pensamiento y conciencia filosóficos, sin que en las conclusiones vaya a existir, por cierto, ninguna novedad.

* * *

Quando se habla de positivismo, se impone distinguir ante todo el positivismo como doctrina filosófica general, de positivismos particulares, aplicados a determinados sectores de la cultura o el saber: por ej., positivismo religioso, positivismo político, positivismo sociológico, positivismo jurídico, positivismo pedagógico, y hasta positivismo ar-

2. Jesús Estrada Monsalve: "El sistema político de Bolívar en la doctrina tomista", *Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela*, Caracas, Vol. XII, N° 37, pág. 367.
3. Marius André: *El fin del Imperio Español en América*, Barcelona, 2ª ed. española, 1939, pág. 5 (1ª ed. francesa, 1922); *Bolívar y la democracia*, Barcelona, 1924, pág. 259 (1ª ed. francesa, 1924).
4. Véase: C. Parra Pérez: *Páginas de Historia y de Polémica*, Caracas, 1943, págs. V y VI.

tístico y literario, en cuanto la escuela naturalista en estos dominios fue, en su hora, la modalidad estética de la filosofía positivista. Los ejemplos podrían aumentarse, descendiendo a planos todavía más restringidos (así el importante positivismo penal en el seno del positivismo jurídico).

Hecha esa distinción básica se imponen en seguida otras, respecto, por un lado al positivismo filosófico, y por otro a los positivismos particulares.

En el positivismo filosófico, hay que deslindar lo que es patrimonio común de los pensadores y escuelas positivistas —o sea, lo que constituye el criterio positivista propiamente dicho— de aquello que, aun en el terreno estrictamente filosófico los diferencia entre sí. Para concretarnos a los dos mayores filósofos clásicos del positivismo, aquellos que fueron respectivos jefes de escuela en el siglo XIX y que más influyeron en América, Comte y Spencer: coinciden en las tesis capitales que hacen del positivismo el positivismo —incognoscibilidad de lo absoluto y negación de la metafísica; afirmación mesiánica de la ciencia como único saber legítimo, confinado al orden de la experiencia fenoménica conforme a esquemas naturalistas y mecanicistas; exaltación de la fecundidad práctica y utilitaria de dicho saber—; difieren profundamente en el desarrollo y estructura de sus personales doctrinas, organizadas en torno, la del primero a la “ley de los tres estados” y la del segundo a la “ley de evolución”. Se puede entonces ser positivista sin coincidir con las teorías filosóficas particulares de Comte, o, en su caso, de Spencer. Dicho de otro modo: estas teorías filosóficas particulares no son lo específico o esencial del positivismo. Y por lo tanto, para calificar a alguien de positivista, a secas, a lo que hay que atender es a aquellas tesis generales que, repetimos, hacen del positivismo el positivismo⁵.

5. Obviamente, hacemos en el texto una forzosa condensación: las diferencias doctrinarias en el seno del positivismo clásico del siglo XIX, se multiplican si consideramos nombres como los de Stuart Mill, Bain, Taine, Renan, y todavía tantos otros, dentro y fuera de Francia e Inglaterra; además, hemos aludido al

En los positivismos particulares, las distinciones son de otro carácter. En principio, estos positivismos se ofrecen subsumidos en el positivismo filosófico general, en el sentido de que se presentan como derivación, corolario o aplicación de aquellas tesis capitales del positivismo, transportadas a tal o cual dominio particular. Pero es así sólo en principio. Constituyen excepción, por razones diferentes, el llamado positivismo religioso y cierto tipo de positivismo político. Entramos con esto en un terreno que es permanentemente fuente de confusiones en los estudios de historia de las ideas en América.

Doctrinariamente, el positivismo se halla desvinculado de las religiones tradicionales de inspiración sobrenatural. Pero existe un “positivismo religioso” o “religión positivista”, como nombre dado a la Religión de la Humanidad fundada por Comte, con templos y capillas en Europa y América, que llegan hasta nuestros días. En el fundador y en sus adeptos, ese culto erigido sobre la “fe demostrada” en reemplazo de la fe revelada, era inseparable del conjunto de la filosofía comtiana. Pero, objetivamente es separable, no sólo de las tesis positivas genéricas que hay en Comte, sino, aún, de su positivismo filosófico personal, tal como resulta de su doctrina de la “ley de los tres estados”. Littré y los littréistas, como se sabe, aceptaban el positivismo filosófico de Comte, en todos sus aspectos, incluso la “ley de los tres estados”, pero rechazaban su positivismo religioso.

“Positivismo religioso”, entonces, no es una expresión homogénea a, por ejemplo, positivismo sociológico o positivismo jurídico: no significa la aplicación del general criterio filosófico positivista, a un determinado dominio de la cultura. Es una expresión de sentido puramente histórico y no lógico. Esto debe tenerse presente cuando se trata del positivismo en el Brasil, por cuanto allí, donde tanta aco-

positivismo estricto, prescindiendo, en consecuencia, del materialismo cientificista que en cierto momento se le anexó en la divulgación y la polémica, y que, en rigurosa teoría, le es ajeno, aunque históricamente no resulte siempre separable.

gida tuviera la religión de Comte, el término "positivismo", sin más, se impuso históricamente como denominación de ella. Las polémicas entre spencerianos y comtianos del culto de la Humanidad, fueron llamadas entre "evolucionistas" y "positivistas", como si en el plano de la filosofía los primeros no fueran tan positivistas como los segundos. En el Uruguay, el único positivismo que tuvo acogida fue, precisamente, el evolucionismo.

Pasando, en fin, al positivismo político, las confusiones son todavía mayores. La expresión tiene dos alcances. En primer lugar, es recibida como expresión homogénea a —repiteamos los ejemplos— positivismo sociológico o positivismo jurídico: en tal sentido, significa la aplicación al estudio o interpretación de los hechos políticos, del criterio propio de la filosofía positivista considerada en lo que tiene de genérico. No se trataría sino de una dirección particular del positivismo sociológico: positivismo en el ámbito de la política como ciencia. Pero en segundo lugar, esa expresión de "positivismo político", se ha empleado para denominar diversas doctrinas de filósofos o escuelas positivistas, concebidas y eventualmente aplicadas para y en la acción política, conforme a muy distintas directivas ideológicas.

De ahí que, respecto a este segundo tipo de positivismo político, exista verdadera impropiedad en mentarlo haciendo hincapié o poniendo énfasis en la noción de "positivismo". En la esfera política, si Comte, por ejemplo, tuvo doctrinas personales, también las tuvieron, no sólo diferentes, sino antagónicas de las suyas, Stuart Mill y Spencer, para citar entre los clásicos del positivismo, los dos más representativos en el campo de la filosofía política. En este campo, los positivistas Mill y Spencer, filósofos de la libertad y de la democracia, contrastan notoriamente con el positivista Comte, antiliberal y antidemocrático, coincidiendo, en cambio, con la línea liberal de los Jouffroy, Tocqueville, Jules Simon, Laboulaye, ligada a la metafísica espiritualista que el positivismo combatía. El antiliberalismo sociocrático de Comte es tan independiente del positi-

vismo filosófico, como el liberalismo democrático de Mill y Spencer. Sólo en el caso de Spencer y su escuela evolucionista, es propio hablar de positivismo político con referencia al criterio de evolución aplicado a la acción política en el seno del proceso histórico: se trata, ahí, de un elemento doctrinario derivado directamente de la filosofía respectiva.

* * *

En Latinoamérica, dentro de la gran etapa positivista en el orden de la filosofía general, se dieron a fines del siglo XIX y principios del XX, importantes expresiones del llamado positivismo político, muy diferentes entre sí. Por ejemplo: en el Brasil una fuerte corriente comtiana, identificada con el positivismo religioso; en México el llamado partido de los "científicos", que combinó inspiraciones de Comte con otras de Mill y Spencer; en la Argentina, la mentalidad cientista y evolucionista de la llamada generación del 80; en el Uruguay, el evolucionismo político spenceriano que se opuso al principismo espiritualista de los románticos.

¿Fue Bolívar precursor de tales manifestaciones de positivismo político? Así lo sostiene Marius André. Supone al Libertador sustentando "avant la lettre", los principios esenciales de la sociocracia que más tarde iba a concebir Comte. Lo ha llamado por eso "positivista", "el primer positivista americano"⁶, y así ha sido repetido.

Según lo que hemos dicho, eso es ya impropio, porque los términos positivismo y positivista, sin otra aclaración, tienen una acepción filosófica general completamente ajena a las singulares doctrinas sociocráticas de Comte. La impropiedad se precisa luego, cuando, por suponersele sociócrata se le llama, no ya positivista sino "positivista en política"⁷: políticamente el movimiento positivista, como lo hemos recordado, no se redujo a la sociocracia comtiana, sino que se diversificó en muy opuestas direcciones doctrinarias. En fin, como si eso fuera poco, la impropiedad se

6. Véase nota 3.

7. M. André: *Bolívar y la democracia*, pág. 264.

vuelve total por la circunstancia de no existir ningún parentesco teórico entre el pensamiento político de Bolívar y el pensamiento político que más tarde sostuvo Comte. Esto es, sin duda, lo más sustantivo.

Analizados los textos de André, resultan ser sólo estos cuatro los fundamentos de la calificación de "positivista" que hace de Bolívar: 1º) política "empírica"; 2º) política religiosa pro católica; 3º) "herencia sociocrática"; 4º) "dictadura positivista". Vamos a ver que en los dos primeros carece de sentido identificar la política de Bolívar con la preconizada por Comte, y que en los dos últimos, carece de sentido identificar las ideas de Comte con las sostenidas por Bolívar.

Primero: política "empírica". Dice André, comentando el Manifiesto de Cartagena, de 1812: "A la luz de las lecciones que había recibido de la experiencia, Bolívar comienza ya a renegar de sus educadores: no aspira a una Constitución perfecta e inmutable, sino a aquella que más se adapte a la sociedad venezolana y a las circunstancias. Se halla despojado por completo de quimeras metafísicas y sensiblería humanitaria; antiliberal convencido, ha venido a ser un empírico; digamos mejor: un positivista"⁸.

Prescindamos por el momento de la expresión "antiliberal", que ya nos ocupará más adelante, y retengamos el resto. En todo este párrafo se tiende a fundar el llamado positivismo de Bolívar, más que en determinadas ideas políticas, en la actitud filosófica general: desprecio de las "quimeras metafísicas" y criterio "empírico". Este criterio resulta sencillamente de que el Libertador "no aspira a una Constitución perfecta e inmutable, sino a aquella que más se adapte a la sociedad venezolana y a las circunstancias".

No nos vamos a detener a refutar tan inadvertido empleo del término positivismo. Mucho mejor que lo que podríamos hacerlo nosotros, lo hizo el propio Bolívar, al declarar que tal inspiración le venía de una obra publicada un siglo antes de la aparición del positivismo: la obra clásica

8. *Ibidem*, págs. 79-80.

de Montesquieu. Como contestando por anticipado a André, escribe en el Discurso de Angostura de 1819: "¿No dice *El Espíritu de las Leyes* que éstas deben ser propias para el Pueblo que se hacen? ¿que es una gran casualidad que las de una Nación puedan convenir a otra? ¿que las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los Pueblos? ¿preferirse al grado de Libertad que la Constitución puede sufrir, a la Religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modales?"⁹.

Segundo: política religiosa pro católica. Dice André, a propósito de la imputación de "clerical y reaccionario" hecha a Bolívar: "¡Cómo! ¿Pues qué queréis que hubiera sido si no había otro medio de salvación que el catolicismo y el retorno al «noble yugo del pasado», retorno provisional mientras llegaba el nuevo orden de cosas que no podía esperarse de los principios revolucionarios?". "Entonces, para que su pueblo no muera, Bolívar, por una concepción atrevida de política positiva —y antes de que Augusto Comte publicase su *Politique* —vuelve a someter a ese pueblo bajo el «noble yugo del pasado». Resucita las sabias leyes del antiguo régimen que se habían acreditado; saca reglamentos militares de la legislación del siglo XVIII; refuerza la influencia del clero y su acción en el dominio de la enseñanza; hace entrar a un obispo en el Consejo de Estado"¹⁰.

Ninguna relación existe entre la política de Bolívar hacia el catolicismo y la que más tarde iba a preconizar Comte. Surge así de la más sumaria y escolar iniciación en el pensamiento del filósofo francés. Pero surge así, también, de lo que escribe, sin darse cuenta de ello, el propio André. Llama a Bolívar, "católico en religión y positivista en política"¹¹. Refiriéndose, como se refiere, a la doctrina política

9. Bolívar: *Obras Completas*, 2ª ed., La Habana, 1950, Vol. III, pág. 680.

10. M. André: *Bolívar y la democracia*, págs. 258-259; *El fin del I. E. en América*, págs. 160-161.

11. M. André: *Bolívar y la democracia*, pág. 264.

ca comtiana, tal frase es un chocante contrasentido. En el sistema político de Comte, la política es radicalmente inseparable de la religión, pero de la religión "positivista", de la Religión de la Humanidad, de cuyo culto Comte se sentía fundador y primer Gran Sacerdote. Tanto, que la profusa teoría de ésta y la organización minuciosa de su ritual, es expuesta en las mismas páginas del *Sistema de Política Positiva*, como, a la inversa, en el *Catecismo Positivista*, destinado a divulgar aquella religión, se reencuentra, en síntesis, toda la política de Comte. Esta política, sin la Religión de la Humanidad, desaparece, del mismo modo que desaparece esta religión sin dicha política. No eran doctrinas yuxtapuestas, y ni siquiera complementarias: eran una sola doctrina indivisible, con una faz política y una faz religiosa.

Ese contrasentido básico de André, explica otros en que también incurre. Después de transcribir estas palabras de Comte: "Era preciso, por consiguiente, que la dictadura de transición estuviese animada por inspiraciones católicas", dice: "Era preciso algo más que "inspiraciones o inclinaciones hacia el catolicismo", en un país civilizado y de creencias católicas, como Colombia; las medidas que iba a tomar el dictador podían, y aún debían en ciertos casos, tener un carácter transitorio. Las que se referían al ejercicio del culto, al mantenimiento y defensa de la tradición religiosa, a la cooperación del clero y a la educación del pueblo y de las clases altas, no debían tener ese carácter. Así lo había comprendido Bolívar desde su primer contacto con las responsabilidades del poder"¹².

No se trata, pues, de concesiones transitorias al catolicismo, sino de algo permanente, como el propio André lo reconoce, nada menos que respecto "al ejercicio del culto, al mantenimiento y defensa de la tradición religiosa, a la cooperación del clero y a la educación del pueblo y de las clases altas". Todo ello en perfecta congruencia con el catolicismo del Libertador. Pero entonces estamos a mil leguas de Comte.

12. *Ibidem*, pág. 261.

Cierto es que Comte preconizaba lo que llamaba la "alianza" con el catolicismo durante la "dictadura de transición", concepto éste sobre el cual vamos a volver. Pero, era, precisamente, como "transición" al imperio definitivo de la nueva religión, a la vuelta de muy pocos decenios. Ciertamente es también que sintió siempre una admiración muy grande por los aspectos institucionales de la Iglesia Católica, de la que tomaba inspiraciones para la organización externa de su culto. Pero era precisamente, para mejor suplantarla. En cuanto a lo demás, no sólo toda su obra filosófica está dominada por la negación del espíritu teológico del catolicismo, sino que toda su obra política y religiosa está cuajada de expresiones profundamente hostiles, y hasta despectivas, hacia el catolicismo y sus adeptos. Abrase por donde se quiera esa obra, y se las encontrará. Como muestra, véanse las palabras con que se inicia el prefacio del *Catecismo Positivista*: "En nombre del pasado y del porvenir, los servidores teóricos y los servidores prácticos de la Humanidad, vienen a tomar dignamente la dirección general de los asuntos terrestres, para construir por fin la verdadera providencia moral, intelectual y material, excluyendo irrevocablemente de la supremacía política a todos los diversos esclavos de Dios, católicos, protestantes o deístas, como retrógrados a la vez que perturbadores".

Tercero: "herencia sociocrática". Titula André uno de los capítulos de su obra *Bolívar y la Democracia*, con estas palabras: "La constitución de Bolivia y la herencia sociocrática". Y luego de exponer el proyecto bolivariano de un presidente vitalicio con derecho a elegir su sucesor, dice: "Una vez más, el Libertador se muestra republicano, aristócrata, autoritario y antidemócrata, estableciendo la herencia sociocrática que, más tarde preconizará Augusto Comte como el mejor de los gobiernos"¹³.

Estamos aquí ante otra desconcertante afirmación de Marius André. Le ha bastado el derecho que Bolívar concedía al presidente vitalicio de elegir su sucesor, para referir la institución al concepto comtiano de "herencia

13. *Ibidem*, págs. 202 y 208.

sociocrática". Absolutamente ninguna relación tiene una cosa con la otra. Dicho concepto comtiano resulta inseparable, como surge de la propia expresión, del concepto de "sociocracia", en torno al cual gira toda la doctrina político-religiosa de Comte. Y este último es un concepto complejo, como que connota un régimen intermedio entre la democracia y la aristocracia (aunque más próximo a ésta que a aquélla), fundado sobre el culto "positivista" del Gran Ser, o sea de la Humanidad, existente en el Gran Fetiche, o sea la tierra, que se mueve en el Gran Medio, o sea el espacio. La Humanidad era a su vez la sociedad en su alcance más genérico: por eso la "sociocracia" iba unida a la "sociolatría", siendo la "base sistemática" de ambas, a su juicio, la sociología¹⁴.

Fuera de su solidaridad doctrinaria con el conjunto de la "sociocracia", sin la cual resulta inexplicable, el concepto comtiano de "herencia sociocrática" es aún complejo considerado en sí mismo, como que alude a todo un régimen de trasmisión de la riqueza a la vez que del poder político. La herencia sociocrática tiene un aspecto público y un aspecto privado.

En lo público, la elección del sucesor por sí mismo no era algo que incumbiera sólo al jefe, o jefes, del Estado, sino a todos los funcionarios. Es "la herencia sociocrática, resultado siempre de la libre iniciativa de cada funcionario... Confianza completa y plena responsabilidad: tal es el doble carácter del régimen positivo. El digno órgano de una función cualquiera es siempre el mejor juez de su sucesor, cuya designación debe siempre someter a su superior propio". Como se ve, el respectivo superior deberá refrendar la elección. Pero a esta reserva no escapan el jefe, o jefes, del Estado: "En las más altas funciones temporales, el examen del superior se halla naturalmente reemplazado por el del sacerdocio y el del público. Por eso el jefe debe designar solamente a su sucesor, al recibir, como ya sabéis, el sacramento de la retirada, en una edad

14. A. Comte: *Sistema de Política Positiva*, ed. París, 1890, I, pág. 403.

en que su elección puede aún ser libremente modificada por convenientes consejos. En casos excepcionales podrá, pues, el sacerdocio, impedir este último acto de un poder indigno e incapaz"¹⁵.

En lo privado, "siendo la riqueza concebida socialmente como una autoridad, su trasmisión debe seguir las mismas reglas generales. Esta libre elección de heredero, en virtud de una plena facultad de testar y adoptar, procura el mejor remedio contra los abusos ordinarios de la posesión... Así: la herencia sociocrática, lejos de disminuir el poder de los ricos, les es más favorable que la herencia teocrática, aumentando mucho su responsabilidad moral"¹⁶.

Si tal era el concepto de "herencia sociocrática", tan integrado con la "sociolatría" religiosa de Comte, ¿qué tiene que ver con todo ello el simple y solo derecho de elegir a su sucesor, conferido a un gobernante, que el propio Bolívar, como se sabe, tomaba del inmediato antecedente de Haití? Con el agregado de que lo modificaba por la intervención de un importante mecanismo parlamentario en el proceso electivo. "El Presidente de Bolivia será menos peligroso que el de Haití, siendo el modo de sucesión más seguro para el bien del Estado", decía el Libertador en su mensaje¹⁷. En efecto: Muerto el presidente, era sucedido en el acto por el vicepresidente, cuya elección se había efectuado de antemano conforme a este procedimiento: el presidente debía presentar a las Cámaras reunidas, un candidato; si éste "fuere rechazado a pluralidad absoluta del cuerpo legislativo, el presidente presentará segundo candidato; y si fuere rechazado, presentará tercer candidato; y si éste fuera igualmente rechazado, entonces las Cámaras elegirán por pluralidad absoluta, en el término de veinticuatro horas precisamente, uno de los tres candidatos propuestos por el presidente" (arts. 56, 80 y 84 del proyecto de Bolívar).

15. A. Comte: *Catecismo Positivista*, Diálogo XI.

16. *Ibidem*, Diálogo XI.

17. Bolívar: *Obras Completas*, II, pág. 765.

Comte se habría sentido escandalizado, no ya por tal ingerencia del Poder Legislativo, sino por la existencia misma de este Poder, que odiaba, y que por eso excluía terminantemente de su sociocracia antiparlamentaria y dictatorial. Pero más se habría escandalizado todavía, de haber sabido que, andando el tiempo, alguien iba a llamar a eso, nada menos que "herencia sociocrática".

Cuarto: "dictadura positivista". Otro capítulo de la misma obra *Bolívar y la democracia*, es titulado así por André: "La dictadura positivista contra el yugo de los parlanchines, intrigantes y militares políticos". Allí se pregunta: "¿Qué será, pues, la dictadura de Bolívar?" Y contesta: "Hela aquí bien caracterizada, no por «clericales» y «obscurantistas», sino por la *Filosofía positiva* en algunas frases que merecerían ser grabadas en bronce, y colocadas sobre la tumba del Libertador". Transcribe a continuación estas palabras de Comte: "Como ningún gobierno, si ha de ser práctico, puede prescindir de una doctrina general, tal dictadura debe ofrecer un carácter más o menos retrógado a fin de llenar cumplidamente su destino transitorio; puesto que todas las nociones de orden han ido unidas a un tipo antiguo, hasta que no surgió la concepción final. La prueba decisiva que acaba de manifestar la naturaleza anárquica del espíritu metafísico, debiera, por lo tanto, relegarle a la oposición, sin que le consintiera participar en el gobierno, como lo hizo antes de la crisis, cuando la tendencia era menospreciada. Era preciso, por consiguiente, que la dictadura de transición estuviese animada por inspiraciones católicas"¹⁸.

André hace referencia en esta parte al período de gobierno colombiano de Bolívar que ha sido llamado su "Dictadura", y vincula a ésta con la concepción comtiana de la "dictadura positivista". Hemos de ver que, también aquí, ninguna relación existe entre una y otra cosa.

Es a modo de anticipaciones de este cuarto y último punto, verdadero remate de su tesis del "positivismo de

Bolívar", que André ha venido llamando al Libertador, como ya se ha visto, "aristócrata", "autoritario", "antidemócrata", "antiliberal". Desde luego que sin ningún propósito de crítica o ataque. Todo lo contrario. Precisamente, por suponer que Bolívar es todo eso es que él lo admira, adepto y amigo como fue del jefe de la reaccionaria y monárquica *Action Française*, Charles Maurras. Prologó éste la edición francesa de su citado libro *El fin del Imperio Español en América*, en cuya dedicatoria fue que llamó a Bolívar, "primer positivista americano, víctima de la barbarie democrática".

Como la de herencia sociocrática, la noción de "dictadura positivista" es en Comte un concepto complejo, con muy variadas implicaciones políticas y religiosas.

Por lo pronto, la desdoblada en la "dictadura normal" y la "dictadura de transición". La primera correspondía a la era de la definitiva consagración del positivismo, tanto en el orden de la sociocracia política como en el de la sociología religiosa, que Comte preveía para el siglo XX. Guardaba relación con la organización social que preconizaba: subordinación permanente del proletariado al "patriciado industrial", y en el seno de éste, una "jerarquía normal", que "se eleva de los agricultores a los fabricantes, luego de éstos a los comerciantes, para subir por fin a los banqueros, fundando cada clase, sobre la precedente"¹⁹. Ahora bien: "La dictadura normal debe residir, pues, en los tres principales banqueros, respectivamente ligados, de preferencia, a la agricultura, a la fabricación, al comercio, aunque cada uno tenga habitualmente relaciones con las tres ramas, según su oficio práctico. No comportan otro lazo mutuo que la conexión resultante de su destino social, reglada por su común religión". Es lo que llama Comte "el triunvirato sociocrático"²⁰.

La "dictadura de transición", preparatoria del advenimiento de la normal, correspondía a la que llamaba Comte

18. M. André: *Bolívar y la democracia*, págs. 260-261.

19. A. Comte: *Catecismo Positivista*, Diálogo XI.

20. A. Comte: *Sistema de Política Positiva*, IV, págs. 346, 347.

“la transición orgánica”, del gradual pasaje a la imposición definitiva del espíritu positivista. Ella misma ha de pasar a su vez por tres fases, con dictadura “monocrática” en las dos primeras y un triunvirato en la tercera, precursor del triunvirato sociocrático de la dictadura normal. Esta fase última “se distingue especialmente de las otras dos, en que la dictadura profesa en ella el positivismo, en lugar de estimarlo o de secundarlo. Aunque el medio permanezca escéptico, el gobierno, sin alterar la libertad, marcha abiertamente hacia el universal ascendiente de la religión de la Humanidad, que desde entonces tiende a hacer prevalecer tanto su régimen como su dogma y su culto”. Estará definida por “la irrevocable sustitución por un triunvirato sistemático del dictador empírico y escéptico que debió regir las otras dos”²¹.

Pues bien: cuando Marius André llama “dictadura positivista” a la dictadura colombiana de Bolívar, se refiere exclusivamente, sin advertir la distinción, a la “dictadura de transición”. Y todavía dentro de ésta, advirtiendo menos todavía la subdistinción, a la primera de sus tres fases. En efecto, Comte le asignaba características y programas propios a cada una de dichas fases. Y es sólo a la primera que llamaba “retrógrada”, porque sólo a ella correspondía la alianza pasajera del positivismo con el catolicismo. Es decir que esta alianza, no sólo no alcanza, ni podría alcanzar, a la “dictadura positivista normal”, sino que dentro mismo de la “dictadura positivista de transición”, no va más allá de su primera fase, la fase “retrógrada”. Se diluye en la segunda y habría desaparecido del todo en la tercera, al finalizar el siglo XIX, con la suplantación definitiva del catolicismo por la religión positivista.

En la terminología de Comte, su ley de los tres estados —teológico, metafísico y positivo— se aplicaba así en el terreno de las luchas políticas del siglo XIX: la aristocracia es sostenida por los católicos retrógrados, que se llaman a sí mismos conservadores (espíritu teológico); la democracia

21. *Ibidem*, IV, pág. 445.

por los revolucionarios o liberales (espíritu metafísico); la sociocracia por los conservadores verdaderos, o sea los positivistas (espíritu positivo). A su juicio, la sociocracia debía esperar más de los retrógrados o conservadores oficiales, que de los revolucionarios, cuya democracia —con su división de poderes, el Parlamento, la soberanía del pueblo y la idea de igualdad— desprecia por anárquica²². Tal expectativa era referida, precisamente, a la primera fase de la transición orgánica, que habría comenzado ya en Francia con Napoleón III, a quien, aunque sólo en el carácter de dictador “empírico”, ensalza tanto como al zar Nicolás I.

Pero la tradición católica de los retrógrados es un lastre del que habrá que liberarse. “Aunque los retrógrados estén menos atrasados (que los revolucionarios), puesto que ellos reconocen la anarquía espiritual, la impotencia de su fe los coloca también en una posición contradictoria, disponiéndolos a fundar la reconstrucción de las creencias sobre una comprensión material”. Por eso, “en la primera fase de la transición orgánica, el sacerdocio de la Humanidad debe elaborar la regeneración occidental estableciendo el culto del Gran Ser, mientras una dictadura empírica atenderá dignamente la calma material”²³. Marius André, católico maurrasiano, se halla seducido por el vocablo “retrógrado” —sintiéndose tal él mismo— y por la concesión que a través de dicho vocablo hacía Comte al catolicismo. Pero parece no comprender el carácter efímero —amén de ingenuamente maquiavélico— que en el espíritu del fundador del positivismo tenía esa concesión. Como es natural, en Francia y fuera de ella, el catolicismo respondió siempre con el mayor desprecio a la “alianza” con la “religión positivista”, que primero Comte, y luego Laffitte²⁴, su sucesor en el Gran Sacerdocio, insistentemente le propusieron.

22. *Ibidem*, IV, pág. 444; *Catecismo Positivista*, prefacio; *Llamamiento a los Conservadores*, ed. francesa de 1901, págs. 64-65.

23. A. Comte: *Sistema de Política Positiva*, IV, págs. 444 y 413.

24. Véase el grueso volumen de P. Laffitte: *El Catolicismo*, París, 1890.

Traicionado por su deslumbramiento ante el vocablo "retrógrado", Marius André debe ser el único católico que llegó a tomarla en serio²⁵.

Después de lo visto, ¿es necesario detenerse a puntualizar que ninguna analogía doctrinaria con el positivismo político de Comte tuvieron las ideas y los actos del Libertador? Recordemos, sin embargo, lo esencial. Bolívar no fue sociócrata, como no fue aristócrata: fue demócrata, palabra y concepto detestados por Comte. Bolívar no fue antiliberal: fue liberal, palabra y concepto que Comte no detestaba menos. Bolívar admitía y enaltecía al Parlamento; Comte lo odiaba, no dejándole sitio alguno en su república. Bolívar fundaba su filosofía política en los principios de libertad, igualdad y soberanía del pueblo; Comte los negaba como principios "metafísicos" que habían traído la anarquía al mundo occidental. Bolívar sacaba inspiración de Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Bentham; por su parte Comte —salvo el reconocimiento, por los demás lleno de reticencias, de los aportes científicos de Montesquieu— despreciaba la filosofía política de los tres franceses²⁶, y permaneció al margen, separado por un abismo,

25. Hay razones para pensar que M. André, sólo conoció las doctrinas de Comte a través de la exposición de León de Montesquieu (en la edición española de *Bolívar y la democracia*, por error, se pone siempre Montesquieu), que cita habitualmente.

26. A. Comte: "Esta tendencia prevaleció, sobre todo en la asamblea preliminar que, bajo la autoridad de Montesquieu, se esforzó en reducir la crisis francesa a la importación del régimen inglés, esbozando aun una parodia de su nacionalidad teológica... este empirismo mantuvo una funesta predilección por el régimen parlamentario, aunque contrario al conjunto del pasado francés". "La presidencia revolucionaria debía, pues, flotar entre la escuela filosófica de Voltaire y la escuela política de Rousseau: una escéptica, proclamando la libertad, otra anárquica, devota de la igualdad: una frívola, la otra declamatoria: ambas incapaces de construir nada". (*S. de P. Positiva*, III, pág. 596, 598-599). En cuanto a la obra científica de Montesquieu, sin dejar de reconocer su mérito, le atribuye "irracionalidades exageradas", y la califica en conjunto de "trabajo incoherente" (*Ibidem*, II, pág. 450; III, pág. 589).

de la de los dos ingleses. La enumeración de contrastes podría continuarse largamente.

El propio Marius André no ha podido menos que reconocerlo de soslayo en el curso de sus libros, achacándolo a contradicciones de Bolívar cuando es él quien se contradice. Véase: "Y esto nada tiene de común con los principios revolucionarios europeos, si bien Bolívar, sincero pero ilógico, sacrifique a los ídolos del foro". "Con aquel buen sentido práctico que le caracteriza cuando no se halla mediatizado por los metafísicos de la Revolución". "Los filósofos del siglo XVIII hablan por su boca. ¿Pero está convencido de todo lo que dice?" "Bentham mantenía correspondencia con numerosos jefes de Estado y hombres políticos importantes tales como Bolívar, Rivadavia, C. del Valle; las constituciones, las leyes, los discursos del período de organización están empapados de sus doctrinas"²⁷.

Las doctrinas políticas de Bolívar procedían de Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Bentham. Es decir, del constitucionalismo liberal y democrático de la filosofía iluminista, en su prólogo inglés de fines del siglo XVII, en su dominante expresión histórica francesa del XVIII que informó a la Enciclopedia, y en su epílogo ideologista y utilitarista, al servicio de la Revolución en el gobierno, de principios del XIX. Del punto de vista filosófico, ese constitucionalismo liberal y democrático fue continuado en el resto del siglo XIX, por la doble vertiente del espiritualismo metafísico del romanticismo, desde Jouffroy y Tocqueville a Jules Simon y Laboulaye, y del positivismo inglés, desde Stuart Mill a Spencer. El positivismo francés de Comte, en cambio, le fue profundamente hostil.

Que aquella era la inspiración filosófico-política de Bolívar, es punto harto establecido. A partir de la influencia de Simón Rodríguez en la etapa escolar y adolescente —innegable, pese al tono sarcástico con que la subestiman o niegan, escritores como Marius André, en Francia, y el re-

27. M. André: *El fin del I. E. en América*, págs. 92, 98-99; *Bolívar y la democracia*, págs. 113 y 137.

ciente Francisco A. Encina, en Chile²⁸ —sus numerosas lecturas, en relación con el clima intelectual y político de su tiempo, lo colocaron y mantuvieron naturalmente dentro de dicha constelación doctrinaria. Fuera de las diversas citas que hace en sus escritos, y que por tan conocidas sería ocioso registrar aquí, de tales lecturas él mismo dejó testimonio expreso poco antes de morir: “Ciertamente que no aprendí ni la filosofía de Aristóteles, ni los códigos del crimen y del error; pero puede ser que Mr. de Mollien no haya estudiado tanto como yo a Locke, Condillac, Buffon, D’Alembert, Helvetius, Montesquieu, Mably, Filangieri, Lalande, Rousseau, Voltaire, Rollin, Berthot y todos los clásicos de la antigüedad, así filósofos, historiadores, oradores y poetas; y todos los clásicos modernos de España, Francia, Italia y gran parte de los ingleses”²⁹.

“Ciertamente que no aprendí la filosofía de Aristóteles”. No eran necesarias estas palabras del propio Libertador para que quede desacreditado, de paso, su supuesto tomismo, siendo como fue éste, de cuño aristotélico en política tanto como en filosofía general. También en el Río de la Plata, ¿no se ha querido explicar el pensamiento político de Mariano Moreno y demás próceres de Mayo, por el escolasticismo suarista...? ³⁰. La pertenencia de Bolívar a la corriente del constitucionalismo liberal y democrático del iluminismo y la enciclopedia, no resulta afectada por sus ocasionales —y desde luego discutibles desde el mismo punto de vista liberal— ideas sobre senado hereditario o presidente vitalicio con derecho a elegir sucesor. Fue en Montesquieu que aprendió —lo dijo él mismo en Angostura— que las leyes, al plegarse a las condiciones históricas de cada pueblo, deben “referirse al grado de Libertad que la

28. M. André: *Bolívar y la democracia*, cap. I; F. A. Encina. *Bolívar*, S. de Chile, 1958, cap. XIII.

29. Bolívar: *Obras Completas*, II, pág. 137.

30. G. Furlong: *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1952, págs. 22, 607, 636.

Constitución puede sufrir”³¹. Quiso gobiernos de autoridad para conjurar la anarquía. Pero la real anarquía americana que él combatía, nada tenía que ver con lo que Comte denominaba repetidamente con el mismo nombre. Para Comte, la “anarquía”, producto del espíritu “metafísico”, eran los principios del 89, los derechos individuales, la soberanía popular, la democracia, el régimen parlamentario y hasta el periodismo político. En una palabra: la Revolución. O sea, la devoción de Bolívar, su gran “galicismo”, al decir de Blanco Fombona.

Y sin embargo, Marius André ha llegado hasta escribir esto: “Bolívar es el gran positivista en el poder: Augusto Comte no había publicado todavía su *Política Positiva*; como todos sus contemporáneos, conocía el nombre del Libertador, pero ignoraba todo lo que estaba sucediendo en Colombia en 1828; Bolívar, por su parte, puede ser que ignore hasta el nombre de Comte; pero los dos genios, el de la práctica y la acción, y el de la teoría y el pensamiento, se encuentran, y la conformidad es tan acabada que pudiera decirse que el filósofo francés había tenido presentes los actos del dictador americano, al escribir muchas páginas de su *Política*”³².

Cabe preguntarse y nos hemos preguntado más de una vez, si era del caso detenerse a impugnar con alguna prolijidad una tesis de tal modo caprichosa e inconsistente. ¿Pero cómo no hacerlo, cuando una pluma tan experimentada en bolivarismo como la de Rufino Blanco Fombona, ha caído, ya veterana, en el enorme descuido de escribir, invocando expresamente a Marius André: “Su república es la de Augusto Comte, que no había publicado todavía su *Política Positiva*”? ³³. Es que al escribir eso, ¿se ha tenido

31. Ver nota 9. — Véase en el mismo sentido el reciente estudio del venezolano José L. Salcedo Bastardo: *Visión y Revisión de Bolívar*. Caracas, 1957. Sobre la filiación filosófica del proyecto de Constitución para Bolivia: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, 1945, págs. 64-65.

32. M. André: *Bolívar y la democracia*, pág. 259.

33. R. Blanco Fombona: *El pensamiento vivo de Bolívar*, 3ª ed., Buenos Aires, 1958, pág. 17. El único caso en el mundo de Constitución inspirada, por lo menos en lo formal, en los prin-

acaso una idea de lo que era la república que la torturada mente del Comte de los últimos años concibió? Y es apenas una idea de ella, aunque suficiente para mostrar la enormidad del descuido, lo que hemos podido ofrecer en las páginas precedentes.

* * *

Pasando de lo político a lo filosófico general, todavía menos fue positivista Bolívar. Como alguna vez se le ha colocado en el punto de arranque del positivismo en Venezuela, no parece innecesario decir algo al respecto. Sobre las ideas filosóficas del Libertador se ha escrito con reiteración, llegándose a ellas a partir, unas veces de lo político, y otras de lo religioso. Puede ser útil considerarlas en sí mismas, sin perjuicio de tomar en cuenta, llegado el momento, sus implicaciones de otro orden.

Hemos anticipado al comienzo de este trabajo, que en el plano de la filosofía general, no es propio hablar de pensamiento filosófico de Bolívar, sino sólo de conciencia filosófica. No se nos oculta el convencionalismo de la terminología. Pero queremos significar que —así como en la filosofía política y social, en la filosofía de la historia americana, y hasta en la filosofía moral aplicada, con su concepción del poder moral, hay un pensamiento propio de Bolívar— en aquel plano de la filosofía general, las ideas que tuvo no fueron objeto ni de elaboración ni de reelaboración personal de su parte. Y decimos que *tuvo*, porque ni siquiera las *sostuvo*: queremos decir que no las profesó con sentido militante en escritos o manifestaciones filosóficas intencionales. Simplemente tuvo sus ideas, por las que encauzó su filosofía vital.

Lo expresado no resta autenticidad ni dramatismo a la conciencia filosófica del Libertador. No sólo no fue un lego

cipios políticos de Comte, se dio, sí, en Latinoamérica. Pero en otro lugar y otro momento: fue la Constitución impuesta en el Estado de Río Grande del Sur (Brasil), en la década del 90, por el caudillo y dictador positivista, Julio de Castilhos.

en filosofía, como resulta de las que fueron sus lecturas favoritas, sino que le asistieron verdaderas inquietudes y preocupaciones filosóficas. En ciertos momentos es en la filosofía que busca, o desea buscar, refugio. Así, en 1824, después de haber dicho el año anterior de su viejo maestro Simón Rodríguez: “Es un filósofo consumado y un patriota sin igual, es el Sócrates de Caracas, aunque en pleito con su mujer, como el otro con Jantipa, para que no le falte nada socrático”, lo reclama a su lado con estas palabras: “En lugar de una amante, quiero tener a mi lado un filósofo, pues en el día, yo prefiero a Sócrates a la hermosa Aspasia”³⁴. Elementos como éstos podrían multiplicarse. En ellos, desde la alegoría del *Delirio*, hasta dispersos pasajes de sus escritos y conversaciones, habrá que indagar, tanto como en su acción misma, el *ethos* y el *pathos* filosóficos de quien fue la más grande figura del siglo XIX y una de las mayores de la historia universal.

Entre las ideas que definen la naturaleza de su conciencia filosófica, la más importante, en su caso, es la que tuvo de Dios. Filosóficamente, se dan respecto a ésta idea, las clásicas posiciones de teísmo, deísmo, panteísmo, ateísmo y agnosticismo. No existe uniformidad de criterio en la distinción técnica entre teísmo y deísmo; la hacemos aquí conforme a la manera consagrada de entender por teísmo la afirmación de la idea de Dios unida a la de Providencia, caso de la revelación sobrenatural, y por deísmo la afirmación de la idea de Dios sin la cualidad de Providencia, habitualmente en vínculo con la noción de religión natural. Pues bien, así entendido, Bolívar ha sido considerado —con certeza o en hipótesis, con referencia a la totalidad de su vida o sólo a un período de ella—: teísta, deísta, panteísta, ateísta y agnóstico. Toda la gama de las posiciones filosóficas en torno a la idea de Dios, hemos dicho ya en la parte primera de este estudio.

Teísta: así, los numerosos que lo juzgan, sea católico —Bolívar fue “un creyente de toda la vida, un adepto

34. Bolívar: *Obras Completas*, I, págs. 842, 964.

constante de la fe católica”, Nicolás E. Navarro³⁵—, sea simplemente cristiano —Bolívar “conservó siempre, en forma más o menos reflexiva, las ideas cristianas”, R. Insúa Rodríguez³⁶—. *Deísta*: “¿Era católico Bolívar? Apenas cristiano, o quizá puramente deísta”, Gil Fortoul³⁷; “Bolívar era deísta y cuando tuvo que manifestar sus ideas religiosas dijose cristiano católico”, C. Parra Pérez³⁸; “Sin embargo, no es imposible que el deísmo se acentuara hacia el ocaso de su corta y tormentosa existencia”, Francisco A. Encina³⁹. *Panteísta*: “Tiene, pues, una idea panteísta de la divinidad”, R. Blanco Fombona⁴⁰; “Es probable que haya profesado los principios éticos de Spinoza y que el vasto sistema panteísta del israelita de Amsterdam sedujese su espíritu”, C. Parra Pérez⁴¹. *Ateísta*: “Bolívar llevaba la incredulidad hasta el ateísmo”, Trobriand, hijo⁴². *Agnóstico*: “Más prudente resulta suponerlo agnóstico; incluirlo en el crecido número de los que, desconcertados ante el enigma de la existencia, le vuelven las espaldas”, Francisco A. Encina⁴³.

¿Qué fue en realidad, en esta materia, el Libertador? No vacilamos en responder que fue teísta, a fuer de católico. Y que fue católico surge, pese a todas las contradictorias disquisiciones sobre el punto, de pruebas históricas que nos parecen concluyentes. En la exégesis de la religiosidad de Bolívar ha interferido a menudo la polémica tradicional entre catolicismo y liberalismo. Los católicos han tendido a sostener la fe católica del Libertador; los liberales, su caren-

35. N. E. Navarro: “Páginas sobre Bolívar”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. T. XI, 1929, pág. 430.
36. R. Insúa Rodríguez: *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, 1949, págs. 236-237.
37. J. Gil Fortoul: *Historia Constitucional de Venezuela*, Berlín, 1908, I, pág. 495.
38. C. Parra Pérez: *Ob. cit.*, pág. 167.
39. F. A. Encina: *Ob. cit.*, pág. 643.
40. R. Blanco Fombona: *Ob. cit.*, pág. 54.
41. C. Parra Pérez: *Ob. cit.*, pág. 172.
42. V. Lecuna: *Cartas del Libertador*. T. X, pág. 404.
43. F. A. Encina: *Ob. cit.*, pág. 643.

cia de fe religiosa. Sosteniendo nosotros, sin ninguna duda su catolicismo, puede entonces no estar de más la constancia de que lo hacemos desde una libre posición racionalista, desvinculada de toda confesión religiosa. Bolívar fue católico a lo largo de toda su vida, encarnando el típico católico liberal de la generación de la Independencia. Llegaremos a verlo a partir de la idea de Dios.

Para la determinación de las ideas filosóficas de Bolívar, contamos con dos clases de fuentes: documentos emanados de él mismo; testimonios de sus contemporáneos. Los documentos, a su vez, son de dos clases: los públicos, constituidos por discursos, proclamas, cartas abiertas, páginas literarias, mensajes, proyectos y textos jurídicos; y los privados, constituidos por la copiosa correspondencia, originariamente no destinada a la publicidad, y su testamento. Entre los testimonios dispersos hay que destacar el famoso *Diario de Bucaramanga*, de Peru de Lacroix, que recoge metódicamente conversaciones privadas del Libertador durante un breve período del final de su vida, meses de 1828, algunas de las cuales sobre materia filosófica.

En lo que tiene que ver con la idea de Dios, la más auténtica fuente está constituida por los documentos privados. No subestimamos el valor de los documentos públicos. Pero como la idea filosófica de que se trata tiene una poderosa implicación religiosa, podría sostenerse —y se ha sostenido con abundancia— que en sus declaraciones públicas, y especialmente en su política respecto a la Iglesia, el clero y la religión, Bolívar hacía concesiones a los sentimientos dominantes. No se podría decir lo mismo de sus escritos privados. Apresurémonos, sin embargo, a decir que el problema desaparece por cuanto documentos públicos y documentos privados, coinciden. Veremos después lo que resulta de algunos testimonios.

Rufino Blanco Fombona, quien, como muchos otros, afirma de Bolívar: “No es creyente”, dice también: “La palabra Dios aparece rara vez en sus escritos. Más a menudo aparece, aunque poco, la de Providencia”⁴⁴.

44. R. Blanco Fombona: *Ob. cit.*, págs. 52, 56.

Nada es más elocuente como muestra de la inadvertencia con que algunos espíritus, entre los cuales el del ilustre Blanco Fombona, han abordado el asunto. No "rara vez", sino varios cientos de veces, literalmente, menciona Bolívar a la divinidad. Pocos escritores hay, entre los de su carácter, que lo hagan tanto. Sería imposible hacer aquí la totalidad de las citas. A título de muestra, consignemos sólo lo relativo al período generalmente considerado de mayor descreimiento de Bolívar, y en el que menos escribió: el que va de 1799, fecha de su primera carta conservada, escrita a los quince años de edad, hasta 1815 inclusive, cumplidos los treinta y dos. En ese período produjo sólo 187 documentos (135 privados y 52 públicos), del total de más de 2.500 que figuran en sus *Obras Completas*. Pues bien, sólo en ese período, especialmente significativo, y en tan pocos documentos, Bolívar menciona a la divinidad 77 veces, de las cuales 50 en las cartas y 27 en los documentos públicos. Lo hace con distintos nombres: Dios, Providencia, Cielo (en el sentido de Providencia), Creador, Ente Supremo, Ser Supremo, Ser Omnipotente, Majestad Divina. A la palabra Dios, que aparece ya en la primera línea de la primera carta, corresponden 54 menciones, de las cuales 44 en las cartas y 10 en los documentos públicos⁴⁵. En el resto de la obra escrita de Bolívar, abarcando su producción más copiosa, en las etapas más maduras y esplendorosas de su vida, las menciones de la divinidad se hacen todavía más repetidas.

El constante carácter providencialista de su invocación a la divinidad, aun en los casos en que no emplea la expresión Providencia, impone la adscripción de Bolívar, del punto de vista filosófico, al teísmo y no al deísmo. Pero la impone tanto más cuanto que se halla en armonía con reiteradas expresiones de religiosidad, genérica unas veces, concretamente católica otras. Hasta un ardoroso sostenedor del catolicismo del Libertador, como Marius André, con referencia a un episodio del año 1814, dice: "tal vez increíble todavía (es difícil precisar la fecha de su

45. Bolívar: *Obras Completas*. Tomos I y III.

conversión), pero respetuoso con la religión"⁴⁶. Pues bien: toda la citada documentación privada y pública desde 1799 hasta 1815 inclusive, es concorde en presentarlo, no sólo teísta, sino también religioso, y no sólo religioso, sino también católico. Nada digamos de lo que ocurre de 1815 a 1830, donde la documentación sobre la religiosidad y el catolicismo de Bolívar se vuelve profusa. El mismo, al consignar en su testamento su pertenencia a la "Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana", pudo así agregar como agregó: "bajo cuya fe y creencia *he vivido* y protesto vivir hasta la muerte como católico fiel y cristiano"⁴⁷.

Claro está que el catolicismo del Libertador, ya lo hemos dicho, es el catolicismo liberal de la generación de la Independencia. Hay en el siglo XIX, en Europa y América, dos grandes corrientes católicas en el terreno político: la corriente absolutista y restauradora, adversaria de la filosofía política del 89, y la corriente liberal, adepta de esa filosofía, en alianza —política— con fuerzas y tendencias liberales ajenas al catolicismo. En la generación de la Independencia, desde México al Río de la Plata, ese fue el catolicismo que dominó, con muchos secuaces en el propio clero. Ese catolicismo liberal tomó de la Enciclopedia su dogmatismo político, dejando de lado su escepticismo religioso. Y a menudo ingresó en las logias masónicas, como lo hiciera el propio Bolívar en su juventud para apartarse luego de ellas, y como lo hicieran tantos próceres católicos y aun tantos sacerdotes. Cuando Bolívar, de joven y después, combatió al clericalismo, lo combatió como expresión política absolutista o contrarrevolucionaria; nunca al clero como expresión religiosa. Un estudio del catolicismo del Libertador y de su política religiosa, que otros han hecho ya con amplitud, cae fuera de nuestro propósito actual.

En el *Diario de Bucaramanga*, de Peru de Lacroix, que corresponde al año 1828, figuran algunas manifestaciones

46. M. André: *El fin del I. E. en América*, pág. 147.

47. Bolívar: *Obras Completas*, III, pág. 529.

de Bolívar, de carácter filosófico, entre las que se destacan las del día 17 de mayo. A propósito del conocimiento, rechaza el innatismo, de conformidad con la línea sensualista del empirismo anglofrancés de Locke y Condillac, los grandes maestros de la generación de la Independencia, en el orden de la filosofía general. Se vio anteriormente que Bolívar declaraba, no ya conocerlos, sino haberlos estudiado. Luego, en cuanto a la naturaleza del alma y su inmortalidad, aparece emitiendo ideas que más de una vez se han interpretado como de corte materialista, a lo que llevan ciertos giros literales. De Dios no habla expresamente.

Pues bien: sin necesidad de entrar en los problemas que ha suscitado la autenticidad de ciertos pasajes del *Diario*, no se podría, de ningún modo, concluir de dichos giros, tales como aparecen recogidos por su interlocutor, que Bolívar profesaba entonces el materialismo. Un testimonio tan ambiguo y elíptico, en materia tan delicada, no podría destruir lo que surge de los propios documentos emanados directamente del Libertador. Sin ir más lejos en una carta fechada sólo cinco días después de esa conversación, el 22 de mayo, Bolívar vuelve a hacer una de sus habituales invocaciones providencialistas de Dios; y el día 25 se manifiesta preocupado por los términos de adecuada religiosidad en que debe erigirse a "Su Santidad", en la carta que entonces proyectaba, y que, como es sabido, escribió poco después⁴⁸. Por otra parte, si de testimonios se trata, frente a ese en que para nada se menciona ni alude a Dios, ¿no está el categórico de Posada Gutiérrez, según el cual, frente a un espectáculo de la naturaleza que lo conmovió profundamente, se sorprende Bolívar de que haya quienes lo nieguen?⁴⁹.

Si Bolívar afirma con tanta insistencia a Dios, eso basta —al margen de la religiosidad, y aun religiosidad católica, con que eventualmente lo hacía— para excluir, no ya el

materialismo, sino el propio positivismo. La afirmación de la divinidad, cualquiera sea el criterio con que sea concebida, es doctrinariamente incompatible con el positivismo filosófico, cualquiera sea la escuela por la que éste se exprese. El positivismo que se le ha atribuido a Bolívar, sea político, sea filosófico, no es, pues, sino un supuesto positivismo.

Montevideo, 1960.

48. *Ibidem*, II, pág. 873.

49. F. A. Encina: *Ob. cit.*, pág. 643; R. Blanco Fombona: *Ob. cit.*, pág. 53.

I

Una difundida interpretación presenta a Rosas como el espíritu de la contrarrevolución, actuando en nombre de las tradiciones coloniales. Representaría en el Plata una *restauración* paralela a la monárquica que había triunfado en Europa a la caída de Napoleón.

Esta interpretación viene de lejos. Su origen se halla en escritos polémicos de los hombres de la proscripción que combatieron en vida al tirano. El primero en formularla fue Esteban Echeverría en un discurso pronunciado en Montevideo en 1844. Emitió entonces estos conceptos que repetiría en escritos posteriores:

Estos hombres [los enemigos de la Revolución] fácilmente se unieron, se entendieron, se afiliaron en partido político bajo la enseña de diversos caudillos y de ahí provino forzosamente la lucha entre el principio de Mayo, progresivo y democrático, y el principio colonial, retrógrado y contrarrevolucionario¹ [que llegó a imponerse con Rosas].

Al año siguiente Andrés Lamas sostuvo la misma doctrina en su obra *Agresiones de Rosas*². La insinuó Sar-

* Publicado en *Cuadernos Americanos*, México, Nº 1 de 1949.

1. Echeverría: *Mayo y la Enseñanza Popular en el Plata*, O. C., T. IV, p. 211.
2. Págs. 27 y sigts. Pablo Blanco Acevedo atribuye a Lamas la paternidad de la doctrina, afirmando que de él la tomaron Echeverría, Sarmiento y Alberdi (Introducción a los *Escritos Selectos de D.*

miento en el *Facundo*³. Y la sostuvo Alberdi en los *Estudios Económicos* publicados después de su muerte, donde llegó a afirmar que cuando Caseros “el antiguo régimen colonial caía con Rosas por segunda vez”⁴.

En tiempos posteriores el representante más característico de esta interpretación ha sido José Ingenieros. Es en realidad quien la ha sistematizado, dándole forma orgánica a aquellos ilustres antecedentes. “La Restauración”, precisamente, se titula en su obra *La Evolución de las Ideas Argentinas* la parte que trata de Rosas y su época. Echeverría había escrito:

Así ha sucedido desde que América tremoló su bandera de independencia: el paralelismo histórico de los grandes acontecimientos acaecidos en Francia, resalta en las diversas fases de la revolución Americana⁵.

Muy influido por el fundador de la Asociación de Mayo, Ingenieros recoge esa idea del paralelismo con el proceso europeo, pero prefiriendo referirlo a España antes que a Francia. Formula así una suerte de principio que llama “homología histórica hispano-rioplatense” y que, en el caso, concluye en una asimilación de la personalidad de Rosas a la de Fernando VII, el restaurador español del absolutismo monárquico en el siglo XIX.

El título que el propio Rosas se hizo dar de “Restaurador de las Leyes”, facilita psicológicamente esta interpretación que bien merece ser llamada clásica. De acuerdo con ella el fenómeno de Rosas se presenta, del punto de vista social,

Andrés Lamas, p. XLIII). Cuando en 1845 Lamas publicaba en la prensa su libro bajo el título de *Apuntes*, Echeverría escribió un prólogo para su discurso del año anterior, editado en esos momentos, y dijo allí: “Nadie podrá legítimamente disputarnos la prioridad de esta teoría, único fundamento racional de *criterio* histórico para nosotros. Con mucho gusto la hemos visto reproducida en los interesantísimos “Apuntes” que publica *El Nacional*: obra tan bien pensada como escrita” (O. C., T. IV, p. 206).

3. Pág. 10 (Ed. Claridad).

4. *Escritos Póstumos*, V. I, pág. 6.

5. Citado por Ingenieros, O. C., Vol. XVI, p. 33 del Apéndice.

como una reacción de las clases privilegiadas del antiguo orden contra las fuerzas sociales revolucionarias. Ingenieros es bien explícito:

En todos los países europeos conmovidos por la Revolución tuvo ramificaciones el plan internacional de la Restauración. No hubo uno solo, grande o pequeño, cercano o remoto, donde no se pusieran en contacto estrecho los partidarios del antiguo régimen, coaligándose para terminar con las “novedades del siglo”. Las dos clases sociales que antes disfrutaban de mayores privilegios, eran las más damnificadas: el feudalismo y el clero. Unieronse a poco andar, movidos por la comunidad de intereses, constituyendo un nuevo partido compuesto en cada país por los terratenientes y los católicos. En América, como en Europa, el proceso histórico de la Restauración fue general; sus diversas tiranías más o menos isócronas, fueron aspectos de la misma resistencia colonial a las nuevas doctrinas e instituciones.

En cuanto a la Argentina, hacia el final de la tercera década del siglo,

Intereses económicos poderosos hacían desear un “gobierno fuerte” que devolviese a los terratenientes la paz y la riqueza, ya que toda prosperidad era imposible mientras las masas proletarias estuviesen apartadas del trabajo por la incesante sucesión de turbulencia.

El partido restaurador no tuvo dificultad en encontrar su instrumento. Llegada la hora “no hubo disparidad de opiniones: Rosas”⁶.

Este criterio ha sido todavía afinado en nuestros días, aplicando el método marxista, por Rodolfo Puigross. El siguiente pasaje ilustra lo esencial de su tesis:

6. *Id., id.*, Vol. XV, pp. 56, 59, 60.

El principio regulador del orden colonial, sacado de quicio a raíz del estallido de Mayo, vuelve a colocarse en su lugar con la Restauración rosista. La revolución democrática se detiene en su camino. Rosas ha encontrado en su monopolio ganadero-saladeril, el sustituto del monopolio comercial ejercido por los comerciantes de Cádiz. Con la diferencia de que, mientras el monopolio comercial español era externo al país y se apoyaba en el opresivo aparato burocrático-político de la metrópoli, el monopolio rosista se apoyaba en el régimen de propiedad de la tierra y en la producción ganadera. Para mantener incólume un orden social que impedía el desarrollo natural de las fuerzas productivas nacionales y que pretendía mantenerse estático en medio de un mundo capitalista en continuos cambios y transmutaciones, Rosas tenía que aplicar una dictadura de tipo tal que no dejara filtrar por el menor resquicio las ideas peligrosas⁷.

La interpretación que hemos expuesto, ha sido, sin embargo, revisada y criticada más de una vez, por no develar satisfactoriamente lo que se ha llamado el enigma de Rosas. Al margen de los panegíricos partidistas del dictador y su sistema, Ricardo Rojas, que condena en forma expresa a uno y a otro del punto de vista cívico, sintetiza elocuentemente un extendido inconformismo por la insuficiencia de la explicación clásica:

Hay quienes ven en Rosas —escribe— el agente de una “restauración”, sincrónica de la restauración monárquica de Europa, después de haber fracasado la revolución democrática; pero esto es obedecer al error de asimilar nuestra historia a los términos de la historia europea, y no advertir que, más en lo íntimo de su federalismo gaucho y de su resistencia americana, el sistema de Rosas es un fruto de los dos sentimientos más fecundos creados por la revolución de Mayo:

7. *La Herencia que Rosas dejó al País*, p. 59.

el americanismo y la democracia. No es una restauración. No es una contrarrevolución. Más cerca de estos términos se hallaban los monarquistas y los unitarios contra los cuales se alzaron las fuerzas populares que crearon más tarde a Rosas. Su sistema es, más bien, el desarrollo de la revolución en una tierra desierta y en un pueblo antes no educado para las prácticas de la libertad institucional⁸.

Este enfoque de Rojas insinúa, por lo menos, una inversión de los términos, en cuanto considera “más cerca” de la restauración y de la contrarrevolución a los unitarios monarquizantes, primera promoción dirigente de las fuerzas adversarias de Rosas. Pero hay quien se expresa de una manera más radical. Es el caso de Juan Agustín García, autor a principios de este siglo de un notable estudio sociológico de la colonia, calurosamente elogiado por el propio Ingenieros. Analizando el “proletariado de las campañas”, tiende algunas líneas de interpretación que llegan hasta el período rosista. Simpatizante del economismo histórico de la escuela de Marx, concibe la lucha entre unitarios y federales como una lucha de clases. Pero una lucha en la que los primeros son los privilegiados y los segundos los explotados.

A su juicio, debido a la ineptia del rey de España que no tuvo el tino de aplicar una política de subdivisión de la tierra, “se formaron las dos clases rivales de unitarios-propietarios y federales-proletarios, opuestos y antagonicos en sus tendencias y manera de ser”. Aquéllos constituyeron un partido conservador, éstos un partido revolucionario.

El choque fue espantoso, toda la sociedad se sacudió durante cincuenta años... Y no se asienta hasta que la dura mano de Rosas, triunfador de los propietarios, le da una relativa satisfacción. A los veinte años de ese régimen, que todavía no ha sido estudiado en su faz íntima y social, sale mágicamente un organismo

8. *Los Proscriptos*, p. 435.

político hecho, que se consolida en poco tiempo, convertido en nuestra Argentina republicano-democrática, llena de pequeños propietarios, alegremente laboriosa. Con o sin el fusilamiento idiota de Dorrego, con o sin el cautiverio de Paz, la acción de Lavalle y el formidable carácter de Rosas, el proletariado habría triunfado, como triunfó en Roma, en la Edad Media, en la Revolución Francesa, como triunfará en el porvenir⁹.

II

La interpretación de Juan Agustín García, que entusiasmó en su hora a Unamuno, se presenta, según se ve, como antípoda de la clásica. Imposible disparidad mayor. Si para una Rosas aparece a la extrema derecha, como un Fernando VII de la pampa, para la otra aparece a la extrema izquierda, como un Lenin gaucha. ¿Cuál puede ser la verdadera?

Oposición tan completa está denunciando la artificialidad de ambas. Rosas no fue ciertamente ni aquello ni esto. Si una y otra cosa se ha sostenido, es por haberse observado nuestras realidades históricas a través de lentes europeos, como Rojas lo denunciara con respecto a la opinión tradicional. Se ha querido ver así, simplistamente, conflictos de clases sociales calcados sobre los del viejo continente. La verdad es que los conflictos platenses tienen un sello original. Derivan de una oposición orgánica de sociedades o de formaciones sociales distintas, antes que de un mero antagonismo de clases, aunque éstas entremezclen en esa lucha sus propios intereses. De ahí el error de las interpretaciones expuestas, si bien de ahí también la parte de verdad que cada una encierra.

“Había antes de 1810 en la República Argentina —escribió Sarmiento en el *Facundo*— dos sociedades distintas,

9. *La Ciudad Indiana*, p. 271.

riuales e incompatibles”¹⁰. Aun sin compartir todas las conclusiones sociológicas que de ahí extrae el sanjuanino, es preciso admitir ese hecho inicial. Dos sociedades distintas, cada una con sus estratos clasistas peculiares. La sociedad urbana, por un lado, con una oligarquía comerciante, burocrática y clerical, y un proletariado heterogéneo, pasando por toda suerte de capas intermedias, en el comercio, el funcionariado y la economía doméstica. La sociedad rural, por otro lado, con una clase terrateniente y un proletariado autóctono —el indigenado y el gauchaje mestizo semi-nómada— pasando también por toda suerte de capas intermedias, en las actividades agrarias, el tráfico mercantil y el artesanado. Diversidad topográfica en el asiento natural y económica en el modo de producción, sobre la que se asienta una diversidad social, política, espiritual y hasta, en el fondo, étnica. Dos sociedades coexistentes, relacionadas, integradas dentro de un mismo organismo —su delimitación estricta es, sin duda, convencional—, pero diversas.

Cuando llegó la hora de la Revolución, ambas se rebelaron contra España: la primera, conducida por doctores, inspirándose principalmente en las ideas liberales de moda en Europa; la segunda, conducida por caudillos, inspirándose primariamente en sus instintos libertarios, removidos por la sacudida que venía de la ciudad. Vencida España, esas sociedades entraron en lucha entre sí, y fue la suya una lucha entre dos sistemas hostiles, no entre dos clases yuxtapuestas de un mismo sistema, una lucha horizontal, no vertical, aunque fuera conducida por las clases superiores de una y otra formación: tal fue el choque entre unitarios y federales.

Se aclara así, desde este ángulo, el sentido de la figura de Rosas. No representa, básicamente, como lo quieren los prejuicios mentales europeos, el triunfo de una clase social —ni reaccionaria, ni revolucionaria; ni privilegiada, ni explotada— sobre otra. Representa por encima de todo

10. Pág. 55.

el triunfo de una sociedad sobre otra. Sólo que, en primer lugar, esas sociedades —o formaciones sociales— tienen en su seno intereses de clase contrapuestos, y que, en segundo lugar, las clases dominantes de una y otra rivalizan entre sí. De esa doble circunstancia procede el que alternativamente, y de una manera tan desconcertante, se haya visto en Rosas ya un caudillo del proletariado, ya un caudillo de los terratenientes y del clero. Es que, en cierto modo, fue ambas cosas a la vez, por extraño y contradictorio que ello parezca.

De ambas formas sociales coexistentes, la urbana responde a una economía más avanzada, capitalista incipiente, con relación a la rural, de economía pre-capitalista. Constituida, sin embargo, desde afuera, en torno a un puerto de colonización, la urbana es esencialmente oligárquica, aunque tenga su plebe, en tanto que la rural, creación espontánea del territorio americano, es esencialmente popular aunque tenga sus amos. De este hecho decisivo surge la gran paradoja política de la revolución platense: el espíritu oligárquico y aristocrático de las fuerzas europeístas y cultas de la urbe, que actuaban en nombre del liberalismo, frente al espíritu democrático radical de las masas autóctonas y rústicas de las campañas. La dimensión del hecho se mide por la distancia que va de Rivadavia, patricio unitario monarquizante, a Artigas, promotor del federalismo republicano.

La oligarquía criolla urbana que reemplazó a la peninsular —descendiente suya por la sangre, oligarquía de cuño burgués mercantil dirigida por doctores— aspiró a gobernar al país de acuerdo con el molde que recibía hecho. La política sería liberal, pero impuesta desde arriba a la nación bajo la forma de un despotismo ilustrado que hubo de ser monárquico. La nación no se resignó a soportarlo, resultando de su protesta la insurgencia de las masas populares provincianas dirigidas por los caudillos, que lejos estuvo, en contra de una acostumbrada interpretación, de ser una reacción de corte feudal. Nada tiene que ver el feudalismo, basado en los privilegios hereditarios, la no-

bleza de la sangre, el vasallaje señorial y el servilismo de las plebes adscritas a la gleba, con la explosión libertaria e igualitaria de las montoneras gauchas, engendro de un libre amasijo racial que tenía por teatro el desierto. El interés de clase de las fuerzas sociales dominantes en la economía rural, contrapuesto al de los comerciantes portuarios, no es del todo ajeno a la historia del federalismo. Pero éste arrastra a la sociedad entera de las campañas, política y espiritualmente solidarizada de arriba abajo frente al enemigo común, y de ahí el inconfundible sello popular y aun plebeyo, por lo desbordado e incivil, con que se manifiesta. Artigas, Güemes, Facundo y en general todos los caudillos federales, aparecen ante las masas al par que como conductores políticos, como amigos y protectores de los pobres.

En la Constituyente de 1826, en plena era rivadaviana, bien definidos ya los partidos unitario y federal, se reflejó con toda claridad la disposición de uno y otro para con las clases populares. El proyecto unitario de Constitución negaba a los asalariados el derecho del sufragio. Los federales se opusieron.

De la posición unitaria da idea este pasaje del diputado Manuel Antonio Castro:

¿Quién podrá hacer que el ignorante sea igual al que tiene talento o al hombre sabio? Dios no lo puede hacer porque ha puesto esa desigualdad en las cosas y no puede obrar con impudencia. ¿Quién podrá hacer que el virtuoso sea igual al réprobo? ¿Quién que el pobre sea igual al rico? Cada uno debe tener tanta parte en la sociedad cuantos son los elementos con que entra en ella, y siempre se presume que el rico o el hombre de bienes tiene en la sociedad más interés en que se conserve el orden que el pobre...¹¹

En cuanto a los federales, su propio jefe, Manuel Dorrego —entre otros diputados— hizo una elocuente defensa de los desheredados, a través de argumentos como éstos:

11. R. Font Ecurra: *Rivadavia y el Proletariado*, p. 15.

¿Y qué es lo que resulta de aquí? Una aristocracia la más terrible si se toma esta resolución: porque es la aristocracia del dinero. Y desde que esto se sostenga se echa por tierra el sistema representativo, que fija su base sobre la igualdad de los derechos. Echese la vista sobre nuestro país pobre, véase qué proporción hay entre domésticos asalariados y jornaleros y las demás clases del Estado, y se advertirá al momento que quien va a tener parte en las elecciones, excluyéndose las clases que se expresan en el artículo, es una pequeñísima parte del país, tal vez no exceda de una vigésima parte. ¿Y es regular que en una sociedad como ésta una vigésima parte de ella sea sola la que determine sobre lo demás? ¿Cómo se puede permitir esto en el sistema republicano? Esto es barrenar la base y echar por tierra el sistema. Pero no se ha contestado a lo que ha dicho el otro señor diputado. Estos individuos son los que llevan con preferencia las cargas más principales del Estado. ¿Y se les ha de echar fuera en los actos populares, en donde deben ejercer sus derechos? ¿Es posible que sean buenos para lo que es penoso y odioso en la sociedad, pero que no puedan tomar parte en las elecciones? . . . ¿Que es indispensable al orden de la sociedad reconocer esas distinciones del rico y el pobre? No, señor: esa distinción es en las cosas, no en orden a los individuos; y porque tengan unos ese capital no deben tener esa distinción en la ley. . . Yo insisto en que los jornaleros se hallan en el caso de no ser excluidos y que únicamente los que deben serlo en todo el país son esos que se llaman menesterosos o mendigos, porque esos son zánganos y no hacen nada. No así estos peones nuestros. Acaso el trabajo de ellos es más productivo que el de aquellos que se ocupan en el cambio o la exportación. Yo pregunto si una sociedad puede existir sin esa clase de jornaleros y dependientes y si no puede haber una sociedad sin que sean necesarios esos hombres dedicados al cambio que po-

drían hacer los mismos patrones y jornaleros. Sobre todo, señor, esta clase de gente trabaja, produce y contribuye: ¿y si contribuye a la sociedad, por qué se ha de privar de este derecho?¹²

El proyecto unitario fue aprobado. Los caudillos federales de las provincias rechazaron la Constitución. Cayó Rivadavia. Lo reemplazó Dorrego, contra el cual se alzaron los unitarios, fusilándolo en 1828. De este alzamiento dijo Rosas:

En esta vez se ha uniformado el sistema federal, a mi modo de ver de un modo sólido absolutamente. Todas las clases pobres de la ciudad y campaña están en contra de los sublevados. Sólo creo que están con ellos los quebrados y agiotistas que forman esta aristocracia mercantil. . . Repito que todas las clases pobres de la ciudad y campaña están en contra de los sublevados y dispuestos con entusiasmo a castigar el atentado y sostener las leyes¹³.

Poco después, en 1829, quedó oficialmente instaurada la era rosista que iba a durar hasta 1852. Las fuerzas primarias que llevaron a Rosas al poder fueron aquellas muchedumbres proletarias del federalismo cuya defensa había hecho Dorrego, "las clases pobres de la ciudad y campaña" que decía el propio Rosas. Se comprende así en qué sentido éste fue el órgano de una difusa protesta social de las clases populares argentinas contra el aristocratismo económico y político de la burguesía mercantil del círculo unitario. Cómo haya dado satisfacción a esa protesta es otra cosa. Al margen de ello queda fuera de toda discusión el espíritu histórico de las masas que lo encumbraron.

Ese espíritu fue bien advertido por los propios contemporáneos. Es habitual encontrar en los adversarios del tirano, reproches expresos al carácter plebeyo de su sistema. Pero el más curioso testimonio sobre el punto lo

12. Id., id., p. 11. R. Rojas: *El Radicalismo de Mañana*, pp. 80, 81.

13. R. Puigross, *obra cit.*, p. 39.

constituye la apología de Rosas hecha por Alberdi joven, atendiendo, precisamente, a lo que significaba como representante de un movimiento de emancipación de las clases humildes. En 1837, bajo la seducción del socialismo utópico del romanticismo francés, que Echeverría había introducido en Buenos Aires —en especial el sansimonismo— Alberdi escribía en un famoso prefacio a una obra suya de filosofía del derecho:

El señor Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo. Y por pueblo no entendamos aquí, la clase poseedora, la clase propietaria únicamente, sino también la universalidad, la mayoría, la multitud, la *plebe*. ¿En qué consiste esta situación? En el triunfo de la mayoría popular que algún día debía ejercer los derechos políticos de que había sido habilitada. Esta mayoría buscaba representantes; les encontró, triunfó. Y este movimiento nuestro no sólo es precursor de un movimiento americano, sino también europeo y humano. El mundo viejo recibirá la democracia de las manos del mundo nuevo, y no será por la primera vez, para dar la última prueba de que la juventud tiene la misión de todas las grandes innovaciones humanas. La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación. ¡Eh! ¿no es grande, no es hermoso ver que esta plebe que desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo conduce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo, y nosotros desde hoy le saludamos por este título glorioso¹⁴.

14. *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Prefacio, O. C., T. I.

Nada mejor, a modo de resumen de los antecedentes expuestos, que esos pasajes de Alberdi —fragmentos de lo que el maestro Alejandro Korn ha llamado “el juicio más equilibrado sobre la tiranía, que quizás llegue a ser el definitivo”¹⁵, para comprender cómo el triunfo de Rosas ha podido presentarse como un triunfo del proletariado. No ha sido, pues, arbitraria la interpretación ofrecida en ese sentido por Juan Agustín García. Sólo que ella es parte de la verdad. Porque si es cierto que Rosas fue llevado al poder por masas a las que movía una aspiración instintiva de justicia social, es cierto también que en definitiva puso su régimen al servicio de la clase terrateniente a la que él mismo pertenecía. Hay unas declaraciones del propio Rosas, cargadas de interés, que revelan la conciencia que personalmente le asistía de ser un caudillo del proletariado; pero al mismo tiempo, cuál era el espíritu íntimo con que asumía esa representación. Se trata de un documento dejado por nuestro Santiago Vázquez, recogiendo las confidencias que Rosas le hiciera en 1829, cuando su primer gobierno, en ocasión de ser aquél agente del Uruguay en Buenos Aires. De él extraemos estos párrafos:

Conozco y respeto mucho los talentos de muchos de los señores que han gobernado el país, y especialmente de los señores Rivadavia, Agüero y otros de su tiempo; pero a mi parecer todos cometían un grande error, porque yo considero en los hombres de este país dos cosas: lo físico y lo moral; los gobiernos cuidaban mucho de esto, pero descuidaban aquello, quiero decir que se conducían muy bien para la gente ilustrada, que es lo que yo llamo moral, pero despreciaban lo físico, pues, los hombres de las clases bajas, los de la campaña, que son la gente de acción. Yo noté esto desde el principio, y me pareció que en los lances de la revolución, los mismos partidos habían de dar lugar a que esa clase se sobrepusiese y causase los

15. *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, O. C., T. III, p. 181.

mayores males, porque usted sabe la disposición que hay siempre en el que no tiene contra los ricos y superiores; me pareció, pues, desde entonces, muy importante conseguir una influencia grande sobre esa clase para contenerla o para dirigirla; y me propuse adquirir esa influencia a toda costa; para esto me fue preciso trabajar con mucha constancia, con muchos sacrificios de comodidades y de dinero, hacerme gaucho como ellos y hacer cuanto ellos hacían; protegerlos, hacerme su apoderado, cuidar de sus intereses, en fin, no ahorrar trabajos ni medios para adquirir más su concepto¹⁶.

Como se ve, se trataba para Rosas no de "emancipar" a la plebe, como decía el Alberdi de 1837, sino de "contenerla" o "dirigirla". El documento de Vázquez tendría relativa significación si no fuera que la política gubernamental de Rosas lo corrobora plenamente. Ha escrito Sarmiento:

¿Quién era Rosas? Un propietario de tierras. ¿Qué acumuló? Tierras. ¿Qué dio a sus sostenedores? Tierras. ¿Qué quitó y confiscó a sus adversarios? Tierras¹⁷.

He ahí sintetizado el sentido último de la política rosista. Con una conciencia clarísima de la realidad social en que se movía, Rosas utilizó a las clases bajas para cimentar popularmente un régimen que iba a usufructuar la clase terrateniente —en formación con carácter nacional— y en especial dentro de ella una oligarquía de la campaña bonaerense en cuyo centro estaba el propio Rosas, monopolizadora de la exportación y de la importación, de la industria saladeril y de las rentas de la Aduana.

El proletariado federal tenía un sentimiento, no una conciencia de clase; la economía del país, por otro lado, no permitía que se organizara como tal, para protagonizar una transformación social y económica que mejorara su condición. Su destino fue así apuntalar los grandes intereses del

16. *Revista del Río de la Plata*, T. V, p. 601.

17. Citado por R. Puigross, *obra cit.*, p. 49.

latifundio pastoril, beneficiario directo de la conquista del poder por la sociedad rural.

El nuevo orden que de esa manera se instauró, no fue, de ningún modo, la mera restauración del antiguo orden colonial, basado en el tráfico monopolista de los comerciantes españoles de uno y otro lado del océano. Pero viejos intereses coloniales llegaron a consustanciarse con él, prefiriéndolo al caos político y a las novedades doctrinarias del período de la revolución. Así, la Iglesia, mal avenida con la burguesía mercantil criolla y extranjera que sustituyó a la española, hubo de entenderse con el rosismo oficial, llevando a los altares la imagen del dictador. No le importó para ello transar con los excesos plebeyos y crueles de las turbas federales. Y Rosas hubo también de entenderse con ella, llegando a entregar la educación pública a los jesuitas, para "contener y dirigir" el gauchaje que fraternizaba en las calles de Buenos Aires con el proletariado de los arrabales porteños, semi-urbano, semi-rural, creyéndose, juntos, los dueños de una situación que otros aprovechaban.

Es aquí donde reside la parte de verdad de la interpretación clásica, sistematizada por Ingenieros, que tampoco, como la de Juan Agustín García, ha sido arbitraria. Su error ha estado en no abarcar el hecho en su totalidad, y por tanto en su originalidad radical, considerando, en cambio, sólo algunos de sus aspectos y descuidando otros, precisamente los más poderosos y llenos de vida en cuanto fenómeno social.

III

De la filiación sociológica que acaba de verse deriva el sentido nacionalista del vasto movimiento de masas que fue el rosismo. Fluye de lo que antecede, pero merece todavía este aspecto ser puntualizado en párrafo aparte.

Dicho sentido nacionalista —y americanista— se objetivó enérgicamente en ocasión de los conflictos internacionales que después de 1838 mantuvieron Francia e Inglate-

rra con el gobierno de Rosas. Pero estaba ya en el fondo del movimiento rosista antes de que tales conflictos estallaran. Estaba, en realidad, desde sus orígenes, en el fondo de toda la corriente federalista, como un rasgo espiritual característico de la sociedad de las campañas. Clases altas y clases bajas de esa sociedad coincidieron en la sustentación de un poderoso sentimiento nacional, que no fue el menor de los vínculos de solidaridad que las unieron, haciéndolas actuar como una sola fuerza en el terreno político. Ese sentimiento, condicionado en última instancia por un substráctum geográfico-étnico-económico, llegó a ser en cierto momento de franca hostilidad a lo extranjero, entendiéndose por tal a lo europeo.

La sociedad urbana, por el contrario, minoría de raza blanca reacia a la mestización y organizada económicamente en torno al puerto, desarrolló un sentimiento no menos poderoso de simpatía por lo extranjero o europeo, que llegó a su vez en cierto momento, por el órgano del unitarismo monarquizante, a ser de obsecuencia y aún de entrega consciente o inconsciente de la nacionalidad. De Europa venían los libros y en general los elementos de cultura propicios a la formación de una mentalidad europeísta. Pero venía, sobre todo, el comercio que enriquecía aceleradamente a la burguesía mercantil en crecimiento. Esa burguesía se sentirá así espiritual y aún políticamente más solidaria de los intereses ultramarinos que le daban vida, que de las poblaciones nativas de las provincias, diseminadas por un vasto territorio que le era desconocido y en el que anidaba la barbarie.

La oposición entre el europeísmo del partido unitario y el nacionalismo del partido federal, llegó a polarizar y definir, en el plano psicológico, todas las divergencias que separaban a una y otra de las formaciones sociales coexistentes en el Río de la Plata. Su formalización histórica se produjo bajo la era rivadaviana, siendo ocasión de que se manifestara concretamente, la Constitución unitaria de 1826. Esta carta representaba del punto de vista doctrinario la imposición a la realidad argentina de fórmulas ins-

titucionales exóticas; por otro lado, mientras negaba el ejercicio de la ciudadanía al nativo de humilde condición, se lo concedía al extranjero sin ninguna clase de requisitos, por el solo hecho de avecindarse en el país y solicitarlo. En la reacción caudillista contra dicha Constitución, a la defensa del fuero provincial se sumó decisivamente —de la misma manera que la protesta social de las muchedumbres federales, ya vista— el sentimiento nacional de esas mismas muchedumbres frente al extranjerismo teórico y práctico de los altos círculos porteños.

El rosismo que vino a continuación, fruto histórico directo de esa reacción anti-unitaria, apareció por eso desde sus orígenes, al par que como un movimiento de las clases inferiores, como un movimiento de inequívoco sentido nacionalista, y aún como una expresión del genio nacional. Ello era claro antes de que el choque con Francia e Inglaterra se produjera. Lo reconocía el mismo Alberdi en 1837, con referencia al aspecto institucional del sistema de Rosas. Véase:

Nosotros hemos debido suponer en la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos, una fuerte intuición de estas verdades, a la vista de su profundo instinto antipático contra las teorías exóticas. Desnudo de las preocupaciones de una ciencia estrecha que no cultivó, es advertido desde luego, por su razón espontánea, de no sé qué de impotente, de ineficaz, de inconducente, que existía en los medios de gobierno practicados precedentemente en nuestro país: que estos medios importados y desnudos de toda originalidad nacional no podían tener aplicación en una sociedad cuyas condiciones normales de existencia diferían totalmente de aquéllas a que debían su origen exótico: que por tanto, un sistema propio nos era indispensable¹⁸.

En 1838 aparecen los primeros conflictos diplomáticos con Europa. La intervención anglo-francesa en el Plata,

18. Prefacio citado.

que se extendió desde ese año hasta 1850, fue muy compleja e intrincada, en su gestación como en su desarrollo. Giró en torno a dos cuestiones concretas: la del servicio de las armas de los ciudadanos franceses domiciliados en el país, que encendió el fuego, y la cuestión de la navegación de los ríos que luego se le superpuso y que llegó a ser la fundamental, poniendo en evidencia el resorte último que movió a la intervención de Francia e Inglaterra: el dominio económico del Plata¹⁹.

El rosismo estaba espiritualmente preparado para afrontarla, como se ha visto, parapetado en un fuerte sentimiento nacional. Los conflictos, que llegaron a ser sangrientos, no hicieron más que avivar hasta la exaltación el nacionalismo de las masas, suministrándole a Rosas un apoyo popular que psicológicamente desplazó del todo, con beneficio para sus fines, al derivado de su condición de protector de las clases inferiores de que en los comienzos se invistiera. La prepotencia imperialista de las naciones europeas interventoras y los errores fundamentales de los proscritos, lo convirtieron en el campeón de la nacionalidad y aún de la americanidad, haciéndolo aparecer como salvando, a mediados del siglo, el principio independentista de la Revolución. Pero con o sin él la resistencia nacional de las muchedumbres federales se hubiera producido lo mismo. Lapidariamente definió Guizot la situación: "Hay en América dos partidos: el partido europeo y el partido americano; éste es el más fuerte".

Montevideo, 1948.

19. Véase: John Cady: *La Intervención Extranjera en el Río de la Plata* y la Introducción a la misma obra, de Luis A. Podestá Costa.

JUÁREZ EN LA EVOLUCIÓN IDEOLÓGICA DE MÉXICO *

Juárez, el indio que crece...

MARTÍ, 1887.

Benemérito de las Américas, se le llamó en su tiempo, y así lo sigue y seguirá llamando la posteridad. Ese título le llegó desde fuera de México, desde Colombia, a la hora, acaso, de su mayor grandeza; cuando empujado por las armas francesas invasoras, llegó hasta la frontera norte, y allí se plantó, con la fría determinación de no cruzarla. El originariamente humildísimo indio zapoteca, colocado por su voluntad y por sus virtudes a la cabeza de su nación, exclamó entonces: "Me moriré ahí, de hambre y sed, envuelto en la bandera de la República, pero sin salir de la República".

Cuando eso ocurría, a mediados de 1865, Juárez era ya, desde hacía varios años, el símbolo —a la vez que la encarnación— de la resistencia, no sólo mexicana, sino latinoamericana, a las renovadas agresiones y tentativas de reconquista de parte de Europa.

Por una conjunción de circunstancias ocasionales y de motivaciones históricas profundas, toda nuestra América enfrentaba entonces una vasta y combinada ofensiva diplomático-militar de grandes potencias imperiales. De 1861 a 1865, reincorporación a España de la República Dominicana. En diciembre de 1861, desembarco en Veracruz de tropas inglesas y españolas, seguido por el de las francesas en enero de 1862. En febrero del mismo 1862, ultimátum

* En la conmemoración uruguaya del Centenario de Juárez.

francés-inglés al gobierno uruguayo, al cabo de reiteradas amenazas de recurrir a los cañones de sus buques para el cobro de sus créditos. De abril de 1864 a febrero de 1865, ocupación de las islas peruanas de Chíncha por la armada española. Todavía en marzo y mayo de 1866, bombardeo español de los puertos de Valparaíso y El Callao. En respuesta, buscando la defensa por la única vía de la unión, se había convocado al histórico Congreso Americano de Lima, reunido de 1864 a 1865.

En cualquier caso, sin duda, pero muy especialmente en medio de ese cuadro, la resistencia mexicana al invasor, conducida por Juárez, tenía que tener —y tuvo— el carácter de una causa común de todos nuestros pueblos. El uruguayo la sintió como propia, desde el primer momento de la invasión. Largo sería el detalle de su activa solidaridad de entonces. Baste aquí el testimonio contemporáneo del ilustre chileno Francisco Bilbao. En su libro *La América en peligro*, de resonancia continental en la época, publicado en Buenos Aires, en 1862, al registrar la adhesión de nuestros diversos países, escribe:

“La República Oriental del Uruguay, pequeña en tierra pero grande en ánimo, ha manifestado en la prensa su decisión por la causa, su reprobación al atentado... La juventud ha levantado una suscripción para enviar al general Zaragoza una prenda de admiración; el bello sexo ha bordado una bandera para el general Berriozábal, vencedor en las cumbres, y últimamente varios jóvenes del ejército han pedido sus bajas, para ir a ofrecer al grande Presidente Juárez, sus servicios”¹.

Amargamente se sintió en Montevideo, como en toda nuestra América, la caída de Puebla en mayo de 1863, al cabo de numantina resistencia. Se estaba en el corazón mismo del organizado conjunto de acechanzas que a lo largo de aquella década nos rodearon y ciñeron. Desde ese instante, las derrotas se siguieron a las derrotas en suelo mexicano; los riesgos a los riesgos, al sur de él. Por eso,

1. Francisco Bilbao: *La América en peligro*, en *Obras Completas* del mismo autor, Buenos Aires, 1865, T. II, p. 271.

tan reconfortante significado tuvo para todos, el gesto de Juárez en la frontera, en 1865. Quiénes entonces lo llamaron *Benemérito de las Américas*, fueron espontáneos intérpretes de todo el continente.

En el estricto marco del proceso histórico de su país, su significación primera será siempre, también, la del héroe de la resistencia y la liberación. Luego, en otro plano, la del hombre de partido y gobernante, discutible y discutido, como protagonista primero que fue, durante varios lustros, de la más tormentosa etapa de la organización nacional. En la complejísima encrucijada política, institucional, económica, social, religiosa —y todavía internacional— de aquella etapa, desde muy diversos ángulos y con muy diferentes criterios puede ese gobernante y hombre de partido, ser analizado o apreciado. En esta hora del justo homenaje recordatorio, nos limitaremos apenas a abocetar —porque más no se podría en esta ocasión—, su singular destino, en cierto modo clave, en la evolución ideológica mexicana del siglo XIX.

En esa evolución hay, a todo lo largo del mismo siglo, dos grandes ideologías sucesivamente dominantes, una en la primera mitad, la otra en la segunda, tomadas en su sentido más lato, el liberalismo y el positivismo. Fueron ambas de acción universal, desde la filosofía y la política a todos los ámbitos de la cultura. Y en el pasaje del predominio de la una al predominio de la otra, hubo, más que un antagonismo, una integración. Pues bien, el episodio decisivo de ésta, lo constituyó un histórico gesto en el campo educacional, de Juárez gobernante.

El liberalismo inicial, preparado por las corrientes iluministas del siglo XVIII, fue el de la generación de la Independencia, la de Hidalgo y Morelos, la de la Constitución de Apatzingán de 1814 y el Plan de Iguala de 1821. En la generación siguiente, ese liberalismo se desdobló en el conservadurismo y el liberalismo propiamente dicho. Principal teórico del primero, a la vez que hombre de Estado, fue Lucas Alamán; doctrinario máximo del segundo, y hombre de Estado también, fue José María Luis Mora.

Invocando a menudo los mismos principios del liberalismo clásico, y diversificándose, también a menudo, en tendencias o grupos que atenuaban o matizaban las diferencias, una oposición de fondo separó, empero, en sus formas más definidas, a conservadores y liberales. En última instancia su lucha fue, como se ha dicho, más que una lucha de principios en sí mismos, una lucha clasista.

Si los conservadores exaltaban en teoría la libertad, era para prolongar, en el seno de la República, el orden social de la colonia; para perpetuar los privilegios de los grandes titulares de la propiedad, en particular la inmueble, y más en particular la del clero, centro omnipresente, en lo material tanto como en lo espiritual, de aquel orden tradicional. Los liberales, por su parte, sin dejar de ser, casi unánimemente, religiosos y católicos, aspiraban a la conversión de la sociedad teocrática del pasado, en la sociedad industrial propia del mundo moderno. Para ello, la constitución de una nueva clase, sin radicación todavía en México, pero instrumento necesario del gran cambio: la burguesía. Y para esto, a su vez, la desamortización ante todo de la propiedad territorial, y en primer término, la eclesiástica. Político y social, el conflicto vino a ser así, también, conflicto religioso.

Con toda la fuerza de los nuevos tiempos, y el instintivo apoyo de las grandes capas populares, el liberalismo tenía que imponerse, y se impuso. Al cabo de desgarramientos profundos —a cuya sombra hubo de nutrirse el despojo de inmensas extensiones del territorio norte— esa imposición se produjo inicialmente a partir de 1855. Es el triunfo de lo que ha quedado en la historia de México con la denominación de la Reforma, la gran Reforma liberal. Ocurrida la intervención francesa con la complicidad y el apoyo de los conservadores, el efectivo triunfo no tuvo lugar, sin embargo, hasta 1867. Hasta el momento en que el último batallón invasor se reembarca en Veracruz y el Emperador Maximiliano es fusilado en Querétaro.

Si en el período de la intervención fue Juárez la encarnación y el símbolo de la resistencia nacional, y aún lati-

noamericana, a lo largo de todo aquel ciclo fue, a la vez, en lo interno, la personificación por excelencia de la Reforma². Se abrió ésta en 1855, siendo él Ministro de Justicia e Instrucción Pública, con la llamada Ley Juárez, que limitó los fueros jurisdiccionales de la Iglesia y el Ejército. Y, pasando por la fundamental Constitución liberal de 1857, culminó en 1859 con las llamadas Leyes de Reforma, promulgadas en plena guerra civil, siendo él Presidente desde el año anterior, entonces con asiento en Veracruz. Esas leyes nacionalizaron los bienes del clero, suprimieron conventos y hermandades que sobreabundaban, secularizaron diversas instituciones civiles y, en definitiva, separaron a la Iglesia del Estado. La intervención francesa no dejó de ser, en buena parte —en la parte en que vino a satisfacer los intereses de clase del conservadurismo y a recibir su colaboración— una respuesta a la Reforma. Su aplastamiento en 1867 fue, por eso, al mismo tiempo, la victoria final y ya irreversible de ésta. La victoria final e irreversible del liberalismo.

Acontecía eso en el mes de junio. Muy poco después, en la precisa fecha del 16 de setiembre del mismo año, se produce la súbita irrupción pública, en la escena ideológica de México, de una nueva doctrina: el positivismo. Cabe expresarse así, porque tal carácter tuvo la histórica *Oración Cívica* pronunciada en Guanajuato por Gabino Barreda. Era éste un jurisconsulto y médico, hasta entonces prácticamente desconocido en su país. Años atrás había cursado estudios en Francia. En París había conocido y escuchado

2. Se ha señalado como fundamental en la formación del pensamiento liberal de Juárez, la lectura del libro *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, del prócer venezolano de la Independencia, Juan Germán Roscio. Este libro habría llegado a ser su "fiel compañero". Debió pesar en ello la singular circunstancia de que, publicado por primera vez en Filadelfia en 1817, tuvo una cuarta edición en Oaxaca, la capital del estado natal de Juárez, en 1828. El Benemérito cumplía entonces veintidós años de edad y cursaba allí estudios. (Véase Juan Germán Roscio, *Obras*, T. I, Caracas, 1953, p. XI del Prólogo de Augusto Mijares, y IV de la Nota del Compilador, Pedro Grases, quien ha establecido la historia de las ediciones del libro de Roscio.)

a Augusto Comte, y se había hecho adepto de sus doctrinas. De regreso desde 1851, le preocupó y ocupó su aplicación a la turbulenta realidad mexicana. Lo hizo con originalidad de pensador y personalidad de educador, que habrían de tener hondas consecuencias en la existencia nacional.

La ley comtiana de los tres estados, era aplicable también a México, pero reelaborada. El estado teológico había sido el de la colonia, dominada por el espíritu del clero. El estado metafísico había sido el del liberalismo revolucionario de la generación de la Independencia. En cuanto al positivo, había comenzado ya con la Reforma liberal. No era ésta simplemente negadora del espíritu teológico, sino que representaba ya el comienzo constructivo del orden nuevo. Se trataba ahora de consolidarla por la instauración sistemática del conocimiento científico, que impondría, conjuntamente con el orden, el progreso. Pero se impondrían éstos a través de la libertad, principio epónimo del liberalismo, negado por metafísico e inorgánico en las concepciones sociocráticas de Comte. De ahí que sustituyera Barreda la fórmula clásica del fundador del positivismo, "Amor, Orden y Progreso", por la de "Libertad, Orden y Progreso".

El positivismo, así entendido, trascendía al liberalismo tradicional, incorporándose y asimilándolo. Era por la educación científica en la libertad, que la nueva sociedad industrial, ordenada y progresista, quedaría al fin fundada. Tales eran las grandes tesis de la *Oración* de Guanajuato. Sin dejar de establecer su relación con la filosofía de la historia universal, una verdadera filosofía de la historia de México, encerrando el programa de su transformación por la vía de la educación científica, en el espíritu del liberalismo triunfante. Y tanta elocuencia, tanta fuerza de convicción puso el orador, que muy poco después era llamado por Juárez para integrar una comisión encargada de programar la reorganización de todo el sistema de la enseñanza pública. Se convirtió Barreda en el alma de aquella comisión, el resultado de cuyos trabajos fue rápidamente

recogido por la fundamental ley educacional de 2 de diciembre del mismo año 1867.

Fue la educación una preocupación constante de Juárez en toda su actuación de hombre público. A la educación había debido él su ascenso desde su oscuro origen de niño indígena, huérfano y desvalido. Por ella querrá redimir a sus hermanos de raza y de condición. De ahí la creación de numerosas nuevas escuelas, y otras formas de promoción de la instrucción pública, antes del periodo de la Reforma, cuando desempeñara el gobierno de su estado natal de Oaxaca. De ahí la decisión con que acogió el programa educacional de Gabino Barreda, y la confianza que en él y en sus doctrinas depositó para llevarlo adelante. En la aplicación práctica del mismo, Barreda tomó personalmente a su cargo la dirección y orientación de la Escuela Nacional Preparatoria. En contraste con los viejos centros educacionales, estaba ésta llamada a ser, durante medio siglo, el gran instituto de formación de los núcleos dirigentes del país —de su incipiente burguesía liberal— bajo la égida científica, a la vez que ideológica, del positivismo.

Principal continuador de Barreda, en la línea metodológica positivista, fue el eminente escritor y pensador, a la vez que político, Justo Sierra. En su primera juventud alcanzó a conocer y tratar a Juárez. Y mucho después, en 1900, en un pasaje famoso de su obra *Evolución política del pueblo mexicano*, escribió estas palabras, que tienen el valor de un testimonio:

"Juárez creía de su deber, deber de raza y de creencia, sacar a la familia indígena de su postración moral, la superstición; de la abyección religiosa, el fanatismo; de la abyección mental, la ignorancia; de la abyección fisiológica, el alcoholismo, a un estado mejor, aun cuando fuese lentamente mejor, y el principal instrumento de esta regeneración, la escuela, fue su anhelo y su devoción; todo debía basarse allí (...). Y comprendiendo que las burguesías en que forzosamente se recluta la dirección política y social del país, por la estructura misma de la sociedad mo-

derna, necesitaban realmente una educación preparadora del porvenir, confió a dos eximios hombres de ciencia (uno de los cuales tenía toda la magnitud de un fundador) la reforma de las escuelas superiores; la secundaria, o "preparatoria", resultó una creación imperecedera, animada por el alma de Gabino Barreda"³.

Muerto un lustro más tarde, en 1872, Juárez dejó de ese modo en marcha el aparato educacional destinado a modelar, conforme a nuevas exigencias históricas, la inteligencia del país. Cumplida la Reforma, de la que fuera la figura mayor —junto a Ocampo, Ramírez, Altamirano, Lerdo de Tejada, Prieto—, sobre tales bases ideológicas establecidas en otra línea por Barreda, y proseguidas por Sierra, iba a constituirse realmente el México moderno. El viejo liberalismo renovado y superado, pero en definitiva asimilado y continuado por el positivismo. Su visión de gobernante lo llevó a ser, en la hora oportuna, el decisivo instrumento de articulación intelectual y política entre una y otra de aquellas grandes etapas históricas. De ellas iba a salir más tarde el gran México contemporáneo, configurado por el ciclo de sus transformaciones más profundas abierto en 1910 por la Revolución, en función de nuevos problemas y nuevas ideologías.

La lejana iniciación política de Juárez, había tenido lugar en el seno de un liberalismo moderado, que prácticamente no difería de ciertas formas avanzadas del conservadurismo. Si se tiene ello presente, con más relieve se manifiesta su personalísima misión de enlace —diríase orgánico— en el curso de la evolución nacional. Pero más significación cobra todavía, tomando en cuenta otras circunstancias. Es en aquellos convulsionados tres lustros de su gobierno, que empiezan a germinar en México las nacientes doctrinas sociales, resultantes de los conflictos entre el capital y el trabajo en la sociedad industrial. Estaban ellas destinadas a promover, a otra altura de la historia, la conversión del orden concebido por el liberalismo

3. Justo Sierra: *Evolución política del pueblo mexicano*, UNAM, México, 1957, p. 369.

clásico, en otro orden, más justo y humano. Y Juárez no dejó de comprenderlo, de sentirlo. Directamente tocado por el socialismo utópico de Saint Simon, escribió en 1860, de su puño y letra: "A cada cual, según su capacidad y a cada capacidad según sus obras y su educación. Así no habrá clases privilegiadas ni preferencias injustas".

En la evolución ideológica de México, la conciencia de Juárez, tanto como su acción, vienen a ocupar de ese modo, en pleno centro del siglo XIX, un sitio único. A ese sitio llegan, y de él parten, las mejores afluencias del pasado, a la vez que las mejores anticipaciones del porvenir. Así es, cualesquiera hayan sido las limitaciones y los errores del político y el gobernante, propios de la condición humana, del medio, de la época; propios todavía de las excepcionales contingencias históricas que le tocó afrontar.

Y ese sitio único, asumido como fue, con aplomada lucidez, suma nuevos imperecederos títulos a aquel de *Bene mérito de las Américas* que su heroísmo le ganara. A aquel que lo hace, tanto como mexicano, entrañablemente latinoamericano, entrañablemente nuestro.

Montevideo, 1972.

ASIMILACION Y TRANSFORMACION DEL POSITIVISMO EN LATINOAMERICA *

En Latinoamérica, al mismo tiempo que *adoptado*, el positivismo fue *adaptado*. Adopción, pero a la vez adaptación a nuestras circunstancias histórico-culturales. Su asimilación, entonces, se llevó a cabo a través de su transformación.

Semejante adaptación no se hizo en las mismas condiciones en todo el continente. A la variante respecto a la fuente europea del positivismo latinoamericano tomado en conjunto, se suma su variante de país a país. Esta, en algunos casos, no es menos importante que aquélla. Así, por ejemplo, los positivismos argentino y mexicano difieren notablemente del positivismo europeo; pero difieren no menos notablemente entre sí.

El juego de esas dos variantes —de Europa a Latinoamérica y de país a país en la propia Latinoamérica— impone, para su debida comprensión, dos observaciones previas. En primer lugar, si bien no hay un solo positivismo latinoamericano, tampoco hay un solo positivismo europeo. En segundo lugar, mientras los positivismos europeos, por lo menos los principales, se interinfluyen, los nuestros se desconocen entre sí.

Sin perjuicio de una esencial base doctrinaria común, el positivismo fue tan diversificado en Europa como en

* Conferencia de Historia de las Ideas en América, celebrada en México, noviembre de 1962.

Latinoamérica. Este hecho suele pasarse por alto cuando se roza el tema. Y es tanto más importante cuanto que, en cierta medida, ya que no totalmente, la diversidad del positivismo latinoamericano fue reflejo de la diversidad del positivismo europeo.

El positivismo difiere de manera sensible en los cuatro países de la Europa occidental donde fue más importante, los países dirigentes de la vida filosófica en la época moderna: Francia, Inglaterra, Alemania e Italia. De manera mucho más sensible todavía, yendo a las variedades nacionales que asume en otros países europeos. Considerando sólo los dos que principalmente influyen en el positivismo latinoamericano, Francia e Inglaterra, sus respectivos positivismos no sólo difieren entre sí, sino que sus propias diferencias internas suelen ser profundas. En Francia, desde el positivismo del fundador, Comte, al de Taine, pasando por los de Littré, Laffitte, Renan, para no recordar ahora otros. En Inglaterra, desde el positivismo de Stuart Mill al de Spencer, pasando por los de Darwin, Bain, Huxley. Sería fácil hacer listas más extensas, que se hallan a mano en cualquier historia de la filosofía; y mucho más si pasamos, por un lado, de los positivismos clásicos a sus formas epigonales hasta llegar al neopositivismo, y por otro, de los positivismos de generalidad filosófica a sus formas aplicadas en dominios especiales de la cultura.

Hasta dónde la diversidad del positivismo latinoamericano fue reflejo de la del europeo, lo muestra el ejemplo elocuente de dos países limítrofes, Brasil y Uruguay, en los que el positivismo constituyó, en cierto momento, una verdadera modalidad de la inteligencia nacional. Si los positivismos de uno y otro país fueron muy diferentes, se debió ante todo a la diferencia inicial de sus fuentes respectivas: la francesa de Comte para el brasileño, la inglesa de Spencer, para el uruguayo, dicho sea atendiendo a las inspiraciones dominantes. Claro está que muchos rasgos diferenciales de nuestros positivismos se explican por la diversidad, no de los modelos ultramarinos, sino de los caracteres y circunstancias particulares de cada país.

La diversidad europea del positivismo, en los países principales, se produce en medio de las recíprocas influencias de unos a otros; la diversidad latinoamericana del positivismo, por el contrario, se produce con escasísimo o nulo intercambio de los países latinoamericanos entre sí. Para cada uno de éstos, el punto de partida lo constituye tal o cual positivismo europeo, no siempre excluyente de la coexistencia o interferencia, ambas secundarias, de otros también europeos. Falta, en cambio, la relación interna en el seno de la comunidad latinoamericana.

Lo que existe de común, en el grado en que existe, en los procesos positivistas del continente, en el siglo XIX, deriva del fondo común de las fuentes europeas, así como de la condición también común —necesidades y apremios culturales, sociales y políticos— de nuestras nacionalidades en su etapa de organización. No de la comunicación intelectual entre nuestras Universidades y centros de estudio. En Europa existe —por ejemplo— una constante vinculación entre los positivismos de Francia e Inglaterra, desde la correspondencia epistolar entre los iniciadores Comte y Mill, hasta la profunda asimilación que del positivismo inglés hizo Taine. Igualmente constante es —también por ejemplo— la ignorancia recíproca durante las largas décadas de su vigencia histórica, de los tres más importantes positivismos latinoamericanos, o sea, los de México, Brasil y Argentina.

Educación, política y religión, fueron los campos donde especialmente se hizo sentir la acción histórica del positivismo en Latinoamérica, en relación estrecha con la actividad de los órganos educacionales y gubernamentales del Estado. El positivismo inspira en esos campos procesos y reformas de estructura, a partir de profundos cambios de conciencia operados en los planos menos condicionados o más libres de la vida espiritual y cultural, como la crisis cientista de la metafísica o la crisis naturalista del romanticismo literario y artístico.

La interacción entre ellos es obvia, por lo mismo que es convencional la fragmentación de que resultan. Por otra

parte, los cambios de conciencia y por lo tanto los procesos educacionales, políticos y religiosos, se hallan determinados por la filosofía general, en cuyo ámbito las doctrinas positivistas enfrentan polémicamente y desplazan a las escuelas espiritualistas, desde el eclecticismo al krausismo. Pero es en aquellos campos aplicados donde se manifiesta lo que nuestro positivismo tiene de más vigoroso y de más peculiar.

* * *

La diferencia capital del positivismo latinoamericano tomado en conjunto, respecto al positivismo europeo, también tomado en conjunto, es la de que precede y trae consigo a la cultura científica en sentido estricto, en lugar de ser su consecuencia. Fue ésta, en nuestros países, la gran obra del positivismo *en materia educacional*.

El positivismo apareció en su hora, en Europa, como un ciencismo filosófico. Surgió del contragolpe en el seno de la filosofía, del triunfo histórico de la ciencia positiva de la naturaleza. Ese ciencismo, deformado más tarde en lo que se llamó el "cientificismo", constituyó una doble exaltación filosófica de la ciencia: del punto de vista teórico, el método de ésta era el único capaz de fundar conocimientos ciertos; del punto de vista práctico, ofrecía ilimitadas posibilidades para el aprovechamiento utilitario de la realidad natural.

Se comprende que ese espíritu cientista en el seno de la filosofía, no pudo manifestarse sino después, y aún mucho después, de la organización e imposición del saber científico-natural, de fundamento físico-matemático. Dándole al término organización todo su sentido, la de la ciencia arranca de fines del siglo XVII, cuando la constitución de las primeras Academias científicas. Se desarrolla generosamente a lo largo del XVIII, con profunda repercusión en la filosofía. En la primera mitad del XIX, alcanzada una apreciable perspectiva histórica del proceso teórico, y en medio del creciente empuje de las aplicaciones prácticas en el seno de la revolución industrial, el positivismo, de Saint Simon a Comte, cuaja definitivamente como doctrina. Fue entonces un espontáneo fruto filosófico de la ciencia

llegada a la plenitud de su floración, aunque no, ella misma, a su madurez.

En Latinoamérica el proceso fue inverso. El ciencismo positivista no derivó de la ciencia: fue la ciencia la que derivó aquí del ciencismo positivista. Eso fue posible, claro está, porque Europa había hecho ya su experiencia científica, de la que pudimos aprovecharnos para radicar aquí la ciencia mediante esa herramienta ideológica que fue el positivismo.

Quando las doctrinas positivistas empezaron a llegar a Latinoamérica en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo pasado, nuestros países carecían casi absolutamente de cultura científica, en el sentido del saber experimental físico-matemático. Aquellas doctrinas, entonces, no significaron solamente, en el orden del conocimiento; la incorporación de un nuevo criterio sobre la posibilidad y el valor de éste; significaron sobre todo, la incorporación de un nuevo tipo de conocimiento, el propio de las ciencias naturales. Los propagandistas del positivismo comenzaron por preconizar la introducción de la enseñanza y el cultivo de dichas ciencias, en nuestros centros de estudio, dominados por la retórica romántica, superpuesta sin mayor contradicción a la neoclásica, en la mentalidad metafísica y legista.

El fenómeno no se presenta en el mismo grado en todo el continente, pero con esa salvedad —de la diferencia en el grado— puede considerársele general. En el Río de la Plata, se había retrocedido respecto a la situación de las aulas en la última fase del período colonial. Habían llegado éstas a asimilar el espíritu científico de fines del siglo XVIII, lo que explica hechos como el surgimiento de un sabio naturalista de la talla de Dámaso Antonio Larrañaga (1771-1848), admirado por Cuvier y Saint-Hilaire. Ese espíritu lo perdieron luego las aulas de la Revolución y de los primeros tiempos de la Independencia¹, hasta que

1. Dirá Alberdi: "Al escribir el nombre del Colegio [de Ciencias Morales] en que me eduqué, me explico por primera vez por qué yo y mis colegas somos nulos en ciencias físicas y naturales.

vino el positivismo a radicar definitivamente la cultura científica. Al llegar al 900, la organización sistemática de ésta en todo el continente, a través de la actividad educacional, aparece como el más coherente y uniforme producto de aquella corriente de pensamiento.

Ese aspecto de la acción del positivismo en el campo de la educación, es aquel en que menos se hace sentir su apuntada variante de país a país latinoamericano. Constituye una general y básica directiva de política educacional, en la que todas las formas de positivismo coinciden. El saber científico, positivo y utilitario, es el gran desiderátum de las reformas y planes de enseñanza, que en el último tercio del siglo pasado imponen, desde la Escuela a la Universidad, las direcciones positivistas, comtianas o spencerianas. Se satisfacía de ese modo una verdadera necesidad de nuestras nacionalidades, todavía inorgánicas en su existencia económica y social, tanto como política. Fue contra las exageraciones de ese utilitarismo positivista que se produjo más tarde la reacción idealista del 900, centrada en el mensaje del *Ariel* de Rodó.

En ese mismo campo de la educación, sin embargo, comienza ya la diferenciación interna del positivismo latinoamericano, cuando del plano de la política educacional se pasa al de la teoría pedagógica dirigida a la técnica de la enseñanza. Un momento hubo, en el tercer cuarto del siglo pasado, en que el espíritu cientista del positivismo, llevó en Europa, por el lado del evolucionismo sajón, a convertir la pedagogía en *la ciencia de la educación*, bajo el modelo de las ciencias naturales. Esta forma de po-

La razón es clara, es porque sólo se nos enseñó 'ciencias morales'. Este hecho prueba dos cosas: una en favor, otra en contra de Rivadavia. Dando tal impulso a las ciencias morales, probó que él pensó hacer de su país un país libre. Los tiranos tiemblan de las ciencias morales. Pero al mismo tiempo probó Rivadavia, olvidando las ciencias físicas, que no conocía la verdadera exigencia de nuestros países, llamados a una vida industrial y positiva, a la que deben preparar por una educación compuesta de materias útiles y de material y productiva aplicación". (*Escritos Póstumos*, XV, 907).

sitivismo pedagógico se impuso en el Río de la Plata en la acción educacional del argentino Sarmiento y el uruguayo Varela, de inspiraciones anglo-norteamericanas. Y dio lugar aquí a una original especulación doctrinaria, la del argentino-uruguayo Francisco A. Berra, por la que nuestro positivismo teórico, en este sector de la filosofía aplicada, alcanzó en la época verdadera repercusión en Europa.

* * *

En materia política, se impone una distinción de dos planos, análoga a la que acaba de hacerse en materia educacional. Hay, en primer lugar, un general positivismo político latinoamericano, que resulta de la aplicación a los hechos y problemas políticos, del criterio propio de la filosofía positivista en lo que tiene de genérico: el enfoque realista y positivo en los planteamientos, la preocupación utilitaria y práctica en las soluciones. Pero en un sentido más estricto, aparecen, en segundo lugar, las modalidades específicas del positivismo político en Latinoamérica, muy diferentes entre sí: a partir de aquel criterio común, divergen según el contenido ideológico de las distintas escuelas positivistas europeas, así como según las formas instrumentales de su acción.

Tomando en cuenta los positivismos clásicos de Comte y Spencer, es expresiva muestra de la variedad de su influencia de este lado del Atlántico, el ejemplo comparativo de los tres mayores países latinoamericanos: Brasil, Argentina y México. En el primero, floreció el positivismo político de la escuela de Comte; en el segundo, predominó el de la escuela de Spencer; en el tercero se impuso históricamente una síntesis de ambos, con predominio del primero. Pero al diferente origen europeo de los respectivos positivismos, se añade todavía la diferente manera de manifestarse en los procedimientos de la acción política.

En el Brasil, el positivismo comtiano, como corriente política, fue una de las derivaciones de la Sociedad Positivista de Río de Janeiro, fundada en 1876 por Benjamín Constant Botelho de Magalhães con un grupo de discípulos. Su acción histórica es inseparable de la proclama-

ción de la República en noviembre de 1889. Si no la única, fue la más poderosa fuerza republicana que preparó y llevó a cabo el derrocamiento del Imperio. La acción personal de Benjamín Constant fue entonces decisiva, secundándolo en el gobierno provisional otro primaz positivista, Demetrio Ribeiro. De esa intervención de los positivistas en el alumbramiento de la República, resultó entre otras cosas la inscripción en la bandera nacional del lema comtiano "Orden y Progreso", subsistente hasta ahora.

En doctrina política, si bien republicano, había sido Comte hostil al liberalismo democrático. Entró la aristocracia y la democracia, concebía la "sociocracia", alrededor de una forma de poder que calificaba de "dictadura republicana". Esta dictadura republicana fue la que los positivistas brasileños quisieron hacer triunfar en el seno de la Constituyente. Fracasado el proyecto, uno de sus diputados a la misma, Julio de Castilhos, lo impuso luego en su Estado de Río Grande del Sur, siendo ésta la única consagración en el mundo de las ideas constitucionales de Comte. Sin llegar a este extremo, el positivismo comtiano, como mentalidad política, se difundió por todo el país antes y después de la caída del Imperio. Sólo secundariamente influyó también el evolucionismo spenceriano.

En la Argentina, el positivismo político, poderoso en su hora, no se manifiesta, sin embargo, en cuanto tal, como corriente diferenciada, según sucedió en el Brasil, ni mucho menos como partido organizado, según sucedió en México. A diferencia de los brasileños y mexicanos, los positivistas argentinos no hacen del positivismo un factor de cohesión o proselitismo político; no hacen de su doctrina filosófica motivo de definición o bandera para la constitución y acción de un movimiento o una corporación política, aunque en su militancia aparezcan las declaraciones o invocaciones individuales positivistas, explícitas o implícitas.

Por otra parte, el positivismo político que se impone en la Argentina, es fundamentalmente de procedencia sajona, en la línea del evolucionismo naturalista. La escuela

de Comte ejerce alguna influencia en ciertos medios pedagógicos, a partir de la Escuela Normal de Paraná. Políticamente, en cambio, su influencia es nula, no pudiendo entonces retacear el avasallante liberalismo que la generación positivista heredó de la romántica anterior. De Mill a Spencer, el positivismo inglés sustentó una filosofía política demócrata y liberal que armonizó con la del espiritualismo francés, de Tocqueville a Laboulaye. Imbuidos de ese liberalismo, los positivistas del 80 llegaron a protagonizar una definida conciencia nacional, que se proyecta en la dirección de todos los grupos políticos. El positivismo de cuño spenceriano proporcionó así a la inteligencia argentina, la ideología con que se llevó a término la dilatada tarea de la organización de la nacionalidad.

En México, la acción del positivismo se cumple en dos grandes etapas, a partir de la influencia dominante de la escuela de Comte. En la primera, aunque de acento educacional, Gabino Barreda aplica ya a la historia política de México las tesis del positivismo comtiano. En la segunda, este positivismo comtiano, complementado con elementos del positivismo sajón, pasa a inspirar la creación de un partido político, el llamado de "los Científicos", que se organiza formalmente a principios de la década del 90.

Por obra de dicho partido, el positivismo se identifica en México con la acción oficial del Estado, como en ningún otro país de América. En Brasil, el positivismo oficial, aunque importante, fue accidental; en Argentina, el positivismo fue oficial sólo como doctrina implícita de los orientadores del poder; en México, en cambio, se convierte en la doctrina expresa de la prolongada dictadura de Porfirio Díaz. El partido de los Científicos, animado por la gran figura intelectual de Justo Sierra, después de haber hecho la teoría del porfirismo como tercera y definitiva instancia en el advenimiento del espíritu positivo —luego del primado de los partidos conservador y liberal— le proporcionó sostén político de hecho. La dictadura resultaba justificada, al modo de Comte, como garantía de un orden basado en la ciencia. En cuanto al ideal de libertad,

que se invocaba también, tomándolo de Mill y Spencer, sólo era admitido en materia económica. Porfirismo y positivismo se solidarizan hasta la identidad. Políticamente la Revolución, e intelectualmente el Ateneo de la Juventud, trajeron hacia 1910, la simultánea caída de uno y otro.

La acción política del positivismo en los demás países de América, no reproduce exactamente una u otra de las situaciones de los tres principales que se han visto, Brasil, Argentina y México; pero esas situaciones dan la pauta de la diversidad de los distintos procesos nacionales.

* * *

En materia religiosa, la acción del positivismo en Latinoamérica se dio también en dos planos: en el teórico de las creencias y en el práctico de las luchas contra la Iglesia y el clero.

Del punto de vista de las creencias, el positivismo formalizó en nuestros países la crisis de la idea de Dios, ya que no la crisis de la fe. Esta última había tenido lugar en la generación anterior por obra del deísmo que fue propio de la metafísica espiritualista de los románticos. Contra la metafísica espiritualista, que los deístas compartían con el catolicismo, se alzaron los positivistas en nombre de la ciencia positiva, llevando al agnosticismo cuando no al ateísmo. Después del 80, la idea de Dios, dominante todavía en el racionalismo religioso precedente que había entablado la lucha contra la Iglesia en nombre de la religión natural, participa de la quiebra general de la propia metafísica, en los núcleos más activos de la inteligencia universitaria latinoamericana.

En el mismo plano de las creencias, el positivismo pasó de esa acción crítica a una acción constructiva, en el caso del Brasil, donde se propaga, como en ningún otro país del mundo, la "Religión de la Humanidad" fundada por Comte. El positivismo comtiano se difundió en América más en la línea filosófica de Littré que en la religiosa de Laffitte. Brasil fue la gran excepción, con el Apostolado o Iglesia Positivista de Miguel Lemos y Raimundo Teixeira

Mendes, que culminó en 1897 con la solemne inauguración en Río de Janeiro del Templo De La Humanidad. El movimiento afín sostenido en Chile por los hermanos Lagarrigue, estuvo lejos de tener la misma amplitud; y en la Argentina, los elementos religiosos del comtismo de J. Alfredo Ferreira y su círculo, no pasaron de la esfera intelectual. En el Brasil, en cambio, el positivismo religioso, tomado en ese sentido, llegó a ser un fenómeno de masas, y si bien muy reducido en la actualidad, no ha llegado a extinguirse del todo. Es ésta, tal vez, la manifestación más original y llamativa del trasplante del positivismo europeo, considerado en todos sus aspectos, a la América Latina.

En el terreno práctico de las luchas contra la Iglesia y el clero, el positivismo significó la tercera fase del proceso recorrido en el siglo XIX por el anticlericalismo latinoamericano. La primera se manifestó en la generación de la Independencia, por influencia de Voltaire y la Enciclopedia, como reacción contra el ultramontanismo españolista, sin llegar a configurar una ruptura con el catolicismo: la lucha resultó dirigida contra el clero peninsular, realista y absolutista, seguida luego contra sus continuadores criollos. La segunda se manifestó en las generaciones románticas, por influencia del ya aludido deísmo racionalista, rompiéndose con la Iglesia en conjunto al romperse con la religión revelada: la lucha resultó orientada contra la totalidad del clero, pero dándose especial énfasis a las divergencias de doctrina filosófica. La tercera, protagonizada ahora por los positivistas, convierte en objetivo de fondo la lucha contra la Iglesia como institución social, poniendo entre paréntesis las polémicas teóricas en torno a los dogmas y a la fe. El laicismo educacional, cuya prédica iniciaran los liberales del deísmo espiritualista, se consolida en la acción anticlerical de los liberales del positivismo. Esta acción se orienta a la progresiva secularización de las instituciones, y en definitiva, a la separación de la Iglesia y el Estado, no en todos lados alcanzada.

* * *

El deslinde de las tres materias especialmente consideradas en lo que antecede, educación, política y religión, hemos dicho ya que es convencional. Los valores que dieron carácter histórico al positivismo latinoamericano como ideología, más que como filosofía, presentan una conexión estructural en la conciencia de la época que lleva insensiblemente de uno a otro campo. Como forma mental, el continente no había conocido una etapa tan orgánica desde la escolástica colonial. Fue, en cambio, la etapa del mayor aislamiento de los distintos países latinoamericanos entre sí. La crisis de esa ideología, abierta ya en el 900, sólo mucho después ha sido seguida de la crisis de las instituciones que creara. Y es tal vez un signo de ésta, ya en nuestro tiempo, un divorcio entre teoría y práctica como no se conoció en los tiempos del positivismo.

Montevideo, 1962.

EL AMERICANISMO DE RODO *

Sólo han sido grandes, en América, aquellos que han desenvuelto, por la palabra o por la acción, un sentimiento americano.

JOSE ENRIQUE RODO (en *Montalvo*)

El americanismo en el conjunto de su obra

Como queda expresado en su título, es éste un libro dedicado a Rodó, pero en Rodó, sólo a su americanismo¹; o a lo que también podría llamarse, como se le ha llamado, su milicia americanista.

Esa milicia movilizó su pluma desde que empezara a manejarla hasta el final de su existencia. Lo comprometió, además, hasta tal punto, que ella aportó a su personalidad de escritor uno de sus rasgos más salientes. Tanto es así que muy a menudo, en las evocaciones de Rodó, la imagen que primero se hace destacar es la del americanista. Desde un determinado punto de vista —el de la historia y el destino de nuestros pueblos— tiene ello amplia justificación. Es, precisamente, lo que nos ha inducido a cir-

* Estudio preliminar al volumen antológico preparado por el autor, *Rodó. Su americanismo*, Montevideo, 1970.

1. Siguiendo una determinada tradición, los términos América (a veces con la precisión de "la nuestra"), América Latina, Iberoamérica, Hispanoamérica y aun América Española, son usados por Rodó como equivalentes, desde sus primeros hasta sus últimos escritos, para denominar a la misma comunidad continental. Habría que observar sólo que al término Iberoamérica, si bien con el mismo alcance, acudió excepcionalmente y por razones circunstanciales. Con referencia a los *ismos* derivados, usó en forma que puede considerarse exclusiva el término *americanismo*. Sin entrar aquí en toda la cuestión que, tanto del punto de vista semántico como del histórico, promueven este término y aquellas equivalencias, nos atenemos, desde el título mismo del volumen, a la terminología del propio Rodó.

cunscribirnos aquí a ese aspecto, habida cuenta del carácter de la colección a la que el presente libro está destinado.

Se cometería, sin embargo, un grave error si se pensara, no ya que el americanismo encierra o define la totalidad de la producción de Rodó, sino, aun, que constituye su parte medular. Lo medular está en el conjunto de sus ideas filosóficas, éticas, estéticas, políticas y sociales, para limitarnos, en una distinción convencional, a las categorías más generales o comprensivas. Cierto es que en su americanismo participan accesoriamente todas y cada una de esas categorías. Pero el cuerpo fundamental de ellas, en sus contenidos doctrinarios más intrínsecos, le es independiente. Bastaría y sobraría señalar el caso eminente de su obra mayor, *Motivos de Proteo*, "una de las obras maestras del pensamiento de lengua española de todos los lugares y tiempos", al decir de Gaos. Con mucha atención se detectan en sus nutridas páginas tales o cuales referencias, directas o indirectas, a la circunstancia americana. Pero en su significado último y radical, en lo que tiene de universal filosofía de la personalidad humana, de la existencia humana, no es posible encuadrarla en el marco de su americanismo, o de su milicia americanista, o de su preocupación americanista.

Otro tanto cabe decir de las partes más centrales y más teóricas del propio *Ariel*, porque si bien todo el discurso de Próspero está dirigido "A la juventud de América", aquellas partes configuran un mensaje que, en sí mismo, va mucho más allá de ella; con más razón de *El que vendrá*, de *Liberalismo y Jacobinismo*, de algunas páginas capitales de *El Mirador de Próspero*, no obstante ser éste, en su conjunto, libro tan americanista, y en general de *El Camino de Paros*; y todavía (sin agotar con esto las fuentes posibles), de sus escritos y discursos políticos y parlamentarios.

El americanismo viene a constituir, pues, sólo un capítulo de la obra de Rodó, y por lo tanto sólo una faceta de su personalidad. Importa mucho hacerlo constar muy

claramente al frente de este volumen, por dos razones: la primera, que no se malentienda el sentido del mismo volumen, como destinado a dar una imagen completa del Maestro; la segunda, que no se subestime el resto de su obra, donde, por el contrario, se contiene cuantitativamente lo mayor y cualitativamente lo más sustantivo, de su actividad pensante.

Aclarado lo anterior, urge prevenir el riesgo de que de lo dicho resulte; a la inversa, subestimada la importancia del americanismo de Rodó. Ella es muy grande. Ante todo, como vitalísimo asunto de nuestra comunidad cultural e histórica. Luego, porque su americanismo, entendido como lo que fue, una milicia, es de primera magnitud, por su constancia, su diversidad y su jerarquía, entre los de los grandes americanistas del pasado y el presente siglo. Después, porque aun considerado en relación con el resto de su obra, sin dejar de ser sólo un capítulo de ella, lo practico con tal sentido de compromiso militante, que vino a aportar, ya se ha dicho, uno de los rasgos más salientes de su personalidad de escritor. Y todavía, en fin—consecuencia de lo inmediatamente anterior— porque cuando se observa de cerca ese americanismo, se ofrece como una de las mejores posibles introducciones a su obra total; a su obra total, en lo que tuvo, aparte de su valía artística, de contenido doctrinario: a sus aludidas genéricas ideas filosóficas, éticas, estéticas, políticas y sociales.

Es del caso detenerse en la cuarta y última de las fundamentaciones que acabamos de hacer, de la importancia del americanismo de Rodó. Señala, respecto a las otras tres, una estimación adjetiva, por sólo instrumental o servicial, de este americanismo: la de poder utilizarse como introducción a la totalidad de la obra. En cualquier caso, en cuanto introducción, tendría ello su interés. Pero lo tiene doblemente por la naturaleza de la introducción que proporciona.

Difícil, en efecto, sería encontrar otra introducción que mejor pusiera en el camino —a través de textos como los aquí colacionados— de una disipación de tantos erro-

res en la interpretación de Rodó, acumulados y repetidos en lo que va del siglo —bajo la forma de “revisiones” más o menos suficientes— dentro y fuera del país. Ciertamente es que esos errores han venido siendo enfrentados, al margen de las apologéticas y hagiografías rituales no menos incomprensivas, por una crítica responsable, que nunca ha faltado, también dentro y fuera del país. Pero han hecho y siguen haciendo su daño. Nosotros mismos lo sufrimos en nuestra adolescencia, bajo la sugestión de difundidos textos críticos de la época, a los que muy pronto, leído Rodó sin prenociones, no pudimos volver sin asombro. El asombro se repite en la misma medida en que, de tanto en tanto, aquellos errores también se repiten.

Ensayamos a continuación un ordenamiento de los principales “cargos” sobre los que se ha montado el llamado “proceso”; o sucesivos “procesos”, a Rodó. Al hacerlo, prescindimos de las opinables, y por tanto legítimas, reservas u objeciones literarias, o estilísticas, o formales, así como de las igualmente legítimas discrepancias doctrinarias. He aquí un elenco que no aspira a ser exhaustivo:

1) Se le ha reprochado conservar en el 900 una agotada mentalidad del siglo XIX, más concretamente la conciencia filosófica del positivismo de aquella centuria.

La verdad es otra: se movió en la gran corriente de la filosofía de la vida, que de fines del siglo XIX a principios del siglo XX llevó a cabo la superación del positivismo; pero además, como estuvo en su vanguardia, anticipó, con su arielismo y su proteísmo, sustanciales ideas y actitudes de espíritu. Contra la supuesta caducidad de su vigencia, le aseguran ellas, en el pensamiento de lengua española, la lozanía de un clásico.

2) Se le ha reprochado sustentar una concepción idealista y abstracta del conocimiento, del hombre y del ser, con menosprecio de los primarios condicionamientos reales y positivos de todos ellos.

La verdad es otra: lejos de los tradicionales idealismos gnoseológicos y metafísicos, con los que nada tiene que ver su idealismo axiológico, y que condenó, fue la suya una

concepción empirista, naturalista y realista del conocimiento, del hombre y del ser. Esta concepción incluía, desde la comprensión de las realidades psicológicas, hasta el reconocimiento de la importancia del factor económico como resorte de la historia, por la acción recíproca entre lo material y lo espiritual.

3) Se le ha reprochado hostilidad hacia el espíritu científico y en particular hacia la ciencia natural y sus aplicaciones técnicas.

La verdad es otra: fue, siempre, un verdadero devoto de uno y otras, con seguro dominio de la sistemática y la metodología del conjunto de las ciencias.

4) Se le ha reprochado sustentar y preconizar en el plano de la práctica, como fines de la conducta humana, idealismos abstractos en lugar de ideales concretos.

La verdad es otra: desde su realista idealismo axiológico sustentó y preconizó muy diversos y concretos ideales de perfeccionamiento individual y colectivo, de justicia política y social, de regeneración artística y literaria, de orientación de la comunidad latinoamericana, de unión cultural y política del continente, de defensa de éste frente a la absorción imperialista, etc., etc. Todo ello sin perjuicio de una tarea todavía más trascendente: la de preparar los espíritus para que cada individuo, cada generación y cada comunidad, encuentren y definan por sí mismos sus propios ideales, es decir, sus propias tablas de valores.

5) Se le ha reprochado eclecticismo y conciliacionismo, en el mal sentido de aproximar posiciones diversas, eludiendo el compromiso de las definiciones o buscando armonías tranquilizadoras.

La verdad es otra: si bien rehuyó los unilateralismos y falsas oposiciones, y predicó la tolerancia de las ideas y las creencias, acostumbró definirse con toda claridad; y si abrevó en distintas fuentes teóricas para alcanzar su pensamiento propio, lo hizo en el mismo sentido, por ejemplo; en que Marx recogió —al decir lúcido de Lenin— “lo mejor” de la filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo francés, sin que nadie,

suponemos, haya pensado en llamar eclécticos y conciliacionistas, en el expresado sentido, a Marx y a Lenin.

6) Se le ha reprochado practicar y predicar el apartamiento individual y la vida contemplativa, con desprecio del mundo y de la acción.

La verdad es otra: personalmente fue un político militante de prolongada trayectoria partidaria y parlamentaria; en cuanto a sus escritos y doctrinas, constituyen todo un expreso himno a la acción, como difícilmente se encuentra en otro escritor latinoamericano del pasado y del presente.

7) Se le ha reprochado esteticismo, torremarfilismo y diletantismo —la belleza por la belleza, el arte por el arte, el goce por el goce— con olvido o desdén de los graves reclamos de la realidad y de la vida.

La verdad es otra: en su obra de cultor y apóstol del sentimiento de lo bello, concebido como esencial factor de la educación y elevación del espíritu, impresiona la constante, honda y dramática preocupación por la realidad y por la vida. Con la reiterada invocación de ellas, concordaba una también reiterada condena de los esteticismos, los torremarfilismos y los diletantismos.

8) Se le ha reprochado preconizar un estoicismo conformista, con negación de todo espíritu de rebelión y de lucha.

La verdad es otra: quiso siempre preparar la voluntad para los inevitables combates de la vida individual y colectiva, exaltando, llegado el caso, la insurgencia revolucionaria, tanto bajo la forma de la evocación histórica como en el plano de su pensamiento teórico.

9) Se le ha reprochado predicar el cultivo etéreo y estéril de los valores del espíritu por el espíritu, con desprecio del bienestar material y el trabajo útil.

La verdad es otra: desde el principio al fin de su carrera de escritor, enjuiciando siempre el utilitarismo bastardo que es propio del espíritu burgués, hizo el más cumplido, expreso y constante reconocimiento del legi-

timo bienestar material y del trabajo útil, manual e intelectual.

10) Se le ha reprochado predicar el aristocratismo intelectual y espiritual de las minorías socialmente privilegiadas, opuesto a la mediocridad e incultura de las clases inferiores de la sociedad.

La verdad es otra: impugnó la entronizada mediocridad burguesa, en particular la de las clases altas y dirigentes, reclamando el acceso de todos a los bienes de la cultura, para la selección de los intrínsecamente mejores de todas las capas sociales; no otra cosa que lo que han querido o quieren hacer —cualesquiera hayan sido o sean los logros— todas las grandes revoluciones de nuestro siglo.

11) Se le ha reprochado oligarquismo político, con ausencia del sentido popular de la democracia.

La verdad es otra: tanto en la evocación histórica, como en las ideas doctrinarias, como en su personal acción política, estuvo contra toda forma de oligarquía, y la noción de pueblo, así como la de lo popular —en el mejor sentido de una y otra— figuran entre las cálidamente sentidas y exaltadas por su pluma.

12) Se le ha reprochado una actitud conservatista y elusiva, respecto a la gran cuestión social contemporánea, resultante del conflicto entre el capital y el trabajo.

La verdad es otra: sin ser marxista, ni socialista, ni luchador social, se ocupó seria y detenidamente de aquella cuestión como escritor y como legislador; llegó a fustigar con dureza el orden social imperante; manifestó verdadera simpatía por la causa de los trabajadores, así como por los líderes del naciente socialismo rioplatense, Frugoni y Palacios, que fueron sus amigos personales.

13) Se le ha reprochado, por partida triple, universalismo, europeísmo y francesismo, como formas de alienación, evasión o insensibilidad respecto a las realidades americanas.

La verdad es otra: fue ante todo un americanista militante, no teniendo su milicia americanista par, antes ni después de él.

14) Se le ha reprochado indiferencia o ceguera respecto a la condición del indio americano.

La verdad es otra: perteneciendo a un país sin el problema del indio, lo que hace su caso más admirable, tuvo muy clara comprensión a la vez que muy humano sentimiento del mismo; consta así en imperecederas páginas suyas de protesta y de acusación.

15) Se le ha reprochado ignorancia o incompreensión respecto al imperialismo yanqui, aduciéndose que sus críticas a Estados Unidos fueron sólo de orden cultural.

La verdad es otra: se manifestó en diversas ocasiones contra aquel imperialismo, y figuró a la cabeza de los patrocinadores del tal vez único gran mitin callejero de protesta contra él, realizado en Montevideo en vida suya.

Tenemos que limitarnos aquí sólo a enunciar los cargos y los descargos. La pormenorización de unos y otros requiere otra oportunidad. Esa oportunidad tendría que ser también la de la búsqueda de una explicación psico-socio-histórica, de la insistencia en aquellos ataques, cuando no diatribas. Baste ahora decir, a propósito de dicha explicación, que su clave se encuentra, probablemente, en la bien sentida, pero mal entendida, necesidad de reaccionar contra cierto adocenado "arielismo" oficial de oligarquías intelectuales y políticas, que tuvo su hora en el continente. Fue ese arielismo un fenómeno no diferente, en esencia, de un consabido "artiguismo" oficial uruguayo. Rodó, artiguista en el mejor sentido de la palabra, infundió a su arielismo —claro está que en los correspondientes planos de doctrina— la misma sustancia popular, democrática y antioligárquica del artiguismo. Sobre él también la leyenda negra; pero contra la realidad —la *realidad*, tan amada, reclamada y vivida por Rodó, pese a cuanto se haya dicho de que pasara por el mundo de espaldas a ella— nada, al fin, pueden las leyendas.

El conjunto de textos contenidos en este volumen, constituye, entre las posibles introducciones a la obra de Rodó, hemos dicho ya, la que mejor podría, tal vez, poner en el camino de la disipación de tantos errores repetidos. Sólo poner en el camino; la atenta lectura o relectura de la totalidad de la obra, haría el resto. En cualquier caso, para la juventud uruguaya y latinoamericana del presente, ninguna vía más adecuada hacia la comprensión, no sólo del arielismo, sino también del proteísmo —aun en lo que tienen de doctrinas universales, para todo tiempo y todo lugar— que el conocimiento del americanismo de Rodó.

Cuatro aspectos de su americanismo

Es hasta cierto punto habitual distinguir en ese americanismo dos aspectos: el literario y el político. Cabe considerar dos más, que convencionalmente llamamos el cultural y el heroico.

Esos cuatro aspectos corresponden, por otra parte, a cuatro etapas de la evolución personal de Rodó, en el siguiente orden: americanismo literario, americanismo cultural, americanismo político, americanismo heroico. Cuatro etapas que a su vez corresponden, una por lustro, casi exactamente, a los poco más de cuatro lustros de su trayectoria de escritor. Aquellos americanismos no se sustituyen, etapa por etapa, sino que se adicionan sin desaparecer ninguno, de suerte que a través del proceso se va integrando en una sola unidad el conjunto de su americanismo a secas. La secuencia de esas etapas, por otra parte, constituye una de las mejores pautas para la comprensión, desde adentro, de la biografía, más que intelectual, espiritual, de Rodó.

Desde 1895, al iniciar su carrera en la *Revista Nacional*, define y expresa su *americanismo literario*; el texto capital lo constituye un extenso ensayo que con ese mismo título publica ese mismo año. Desde 1900, por intermedio del discurso de Próspero, define y expresa su *americanismo*

cultural; el americanismo literario, claro está, era ya cultural, en el lato sentido de este término; pero ahora, junto al empeño por determinar las condiciones de una literatura que fuera americana, comienza la prédica de toda una política cultural latinoamericanista, que rebasa con amplitud, en todas direcciones, lo literario estricto. Desde 1905, con las primeras páginas encaminadas de manera específica a hacer propaganda por la unión hispanoamericana, define y expresa su *americanismo político*; diversas motivaciones, ya presentes en etapas anteriores, vuelven ahora ostensible lo que hasta entonces se mantenía sólo implícito en el seno de aquellos dominantes americanismos de otra índole. Después de 1910, en fin, en la última fase de su carrera, define y expresa, a partir del ensayo sobre el Libertador, su *americanismo heroico*; fue éste el coronamiento espontáneo de los anteriores, en cierto modo su desenlace, si no inevitable, sí natural, atendida la línea o dirección a lo largo de la cual su americanismo único se fue completando.

En suma: "El americanismo literario", de 1895; *Ariel*, de 1900; "Magna Patria" de 1905; "Bolívar", de 1911², son los textos que van marcando, lustro por medio, cada una de las cuatro etapas a través de las cuales, por enriquecimientos sucesivos, el americanismo de Rodó fue estableciendo y unificando sus cuatro grandes dimensiones. Es cada uno de ellos, el primer inequívoco movimiento de los respectivos períodos que lo fueron orquestando.

Americanismo literario

Diversos elementos integran su americanismo literario. Se distribuyen ellos en dos vertientes. Por un lado, la

2. El ensayo "Bolívar" fue recogido por Rodó en *El Mirador de Próspero*, de 1913, sin asignarle fecha; había sido publicado por primera vez en 1912, pero el original manuscrito que obra en los papeles de Rodó, está fechado en diciembre de 1911, dato que debemos a Roberto Ibáñez.

previa toma de conciencia por sí misma de la literatura americana; por otro, el establecimiento de una determinada orientación espiritual en el seno de ella.

Bajo el aspecto, en cierto modo adjetivo, de la toma de conciencia, se trató para Rodó de superar las negativas condiciones de aislamiento regional, de desconocimiento del pasado y de falta de una estimativa responsable, en que se había venido dando la producción literaria de América. De ahí la triple tarea que consideró necesaria y a la que él mismo personalmente se abocó: la organización de la comunicación, de la historia y de la crítica literarias en el continente. En cuanto a la comunicación, difícilmente algún contemporáneo suyo le iguala en la extensión, constancia y eficacia del esfuerzo por medio del cual estableció y estrechó vínculos entre escritores hispanoamericanos de las más diversas regiones. En lo que se refiere a la historia, dedicó en la juvenil *Revista Nacional* varios trabajos a la reconstrucción del pasado literario del Río de la Plata, refundidos más tarde en el amplio y notable estudio que con el título de "Juan María Gutiérrez y su época" incorporó a *El Mirador de Próspero*. En el orden de la crítica, es el gran continuador hacia el 900, con otro calado y otra exigencia, de la crítica literaria continental fundada por el colombiano Torres Caicedo a mediados del siglo XIX.

Bajo el aspecto, más sustantivo, de la orientación espiritual —aquel en que reside realmente el fondo de su americanismo literario— se trató para Rodó de esclarecer las condiciones de la verdadera originalidad de la literatura de América. Era por el carácter original de sus contenidos artísticos, que ella venía aspirando a ser una literatura con personalidad propia, natural resultado de su emancipación y diferenciación de aquellas que, desde Europa, le habían servido de modelo en su nacimiento e infancia. Rodó saluda "la idea de originalidad literaria americana"; se siente captado y conducido por ella; se pone a su servicio. Pero se resiste a concebir esa originalidad en los estrechos términos en que lo venía siendo

habitualmente, limitada sólo a ser expresión, por un lado, de la naturaleza del Nuevo Mundo, por otro, de las tradiciones y costumbres de sus pueblos.

“El más generalizado concepto de americanismo literario —escribe en su citado ensayo de 1895— se funda, efectivamente, en cierta limitada acepción que la reduce a las inspiraciones derivadas del aspecto del suelo, las formas originales de la vida en los campos donde aún lucha la persistencia del retoño salvaje con la savia nueva de la civilización, y las leyendas del pasado que envuelven las nacientes históricas de cada pueblo”. A lo que agrega: “Atribuir la magnitud de una reivindicación del espíritu de nacionalidad a la preferencia otorgada a esas inspiraciones, tiene mucho de exclusivo y quimérico”.

No niega su significación y su importancia; como factores del carácter nacional de una literatura, a esos que llamará “sentimiento de la naturaleza” y “sentimiento de la historia”³. Pero niega, sí, que ellos sean los decisivos, y previene contra el riesgo de “la exageración del espíritu de nacionalidad”; entendido de aquella manera insuficiente, “puede llevar en América, a los extremos del regionalismo infecundo y receloso que sólo da de sí una originalidad literaria obtenida al precio de incomunicaciones e intolerancias”. Hay a su juicio, para la originalidad literaria, una tercera fuente de inspiración, que no ha de temer ni eludir la recepción y la influencia universalistas de las culturas extrañas. Cree necesario llamar la atención sobre ella, tanto más cuanto que esa será la fuente a la que él preferentemente acudirá:

“En la expresión de las ideas y los sentimientos, que flotan en el ambiente de una época y determinan la orientación de la marcha de una sociedad humana; en el vestigio dejado por una tendencia, un culto, una afición,

3. En el ensayo de 1895 les dedica sendos capítulos con los títulos de “El sentimiento de la naturaleza” y “Tradiciones y costumbres”; este último título es trocado por “El sentimiento de la historia”, cuando aquel ensayo resultó refundido en el ya citado “Juan María Gutiérrez y su época”, de 1913.

una preocupación cualquiera del espíritu colectivo, en las páginas de una obra literaria, y aun en las inspiraciones del género más íntimo e individual, cuando sobre la manifestación de la genialidad del poeta se impone la de la índole afectiva de su pueblo o su raza, el reflejo del alma de los suyos, puede buscarse, no menos que en las formas anteriores, la impresión de ese sello característico”.

Esa tercera forma de inspiración, así enunciada analíticamente, puede resumirse, con términos del propio pasaje transcripto, en el “espíritu colectivo”. Conforme al mismo pasaje, no le da Rodó —evitando la falsa oposición— carácter excluyente respecto a las dos primeras, o sea, el “sentimiento de la naturaleza” y el “sentimiento de la historia”. Pero siguen a continuación párrafos que condensan en definitiva, a su propósito, todo el sentido que quería darle, o le daba, al americanismo literario: “Por otra parte, no es tanto la forzada limitación a ciertos temas y géneros como la presencia de un espíritu autónomo, de una cultura definida, y el poder de asimilación que convierte en propia sustancia lo que la mente adquiere, la base que puede reputarse más firme de la verdadera originalidad literaria”⁴. Esa originalidad no es incompatible con la universalidad: “Una cultura naciente sólo puede vigorizarse a condición de franquear la atmósfera que la circunda a los ‘cuatro vientos del espíritu’. La manifestación de inde-

4. Cámbiese ahí “originalidad literaria” por “originalidad filosófica”, y se tendrá una excelente respuesta a la cuestión del *americanismo filosófico*, tan debatida en nuestra América medio siglo más tarde, a base de un planteamiento no sustancialmente diferente del de la cuestión del americanismo literario en el estudio de Rodó. Con otras expresiones, venía éste a sostener, en definitiva, que la *literatura americana* original no debía limitarse a ser *literatura de lo americano*, por importante que ésta fuera. Es en el mismo espíritu que por nuestra parte hemos distinguido, a propósito del debate sobre el americanismo filosófico, entre *filosofía americana* y *filosofía de lo americano*, en nuestro *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963. (Véase la puesta al día de dicho debate en dos títulos recientes: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y Leopoldo Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ambos de Siglo Veintiuno, México, 1969.)

pendencia que puede reclamársele, es el criterio propio que discierna, de lo que conviene adquirir en el modelo, lo que hay de falso e inoportuno en la imitación”.

Porque así entendió el americanismo literario, como una manifestación ante todo del verdadero espíritu colectivo de las nacionalidades americanas, fue que rechazó enérgica y repetidamente el esteticismo modernista, en cuanto mero cultivo de formas, sonidos y colores, tan en boga en América hacia el 900. Exaltó en cambio —y practicó— a todo lo largo de su obra de escritor, la literatura que, no importa cuál fuere la fuente de su inspiración, tuviese efectiva trascendencia social, hiciese fértil propaganda de ideas, fuese eficaz instrumento de labor civilizadora. En otros términos, la literatura que atendiese los palpitanes reclamos de la vida y la realidad de nuestros pueblos, desde lo político y social hasta lo moral y espiritual. En suma, función social de la literatura americana, por la interpretación veraz del espíritu americano: he ahí su americanismo literario.

Lo resumía así en 1912, en carta al dominicano García Godoy, recogida en *El Mirador de Próspero* con el título de “Una bandera literaria”:

“Despliega usted a los vientos todo un programa literario, en el que, como idea fundamental, aparece la idea de nacionalidad, entendida de alta manera, y en el que difunde su convicción de la necesidad de orientar el movimiento intelectual hispanoamericano en un sentido concordante con los caracteres y oportunidades del desenvolvimiento social y político de estos pueblos, de modo que la obra del escritor concorra, como una fuerza positiva, al gobierno de las ideas y las pasiones. Ninguna aspiración más generosa ni más justa. Yo he participado siempre de ella; yo he pensado siempre que, aunque la soberana independencia del arte y el valor sustancial de la creación de belleza son dogmas inmutables de la religión artística, nada se opone a que el artista que, además, es ciudadano, es pensador, es *hombre*, infunda en su arte el espíritu de vida que fluye de las realidades del pensamiento y de la

acción, no para que su arte haga de esclavo de otros fines, ni obre como instrumento de ellos, sino para que viva con ellos en autonómica hermandad, y con voluntaria y señorial contribución se asocie a la obra humana de la verdad y del bien. [...] Las circunstancias históricas tienen en esto, como en todo, considerable parte. Epocas y pueblos hay en que la función social de la obra artística se impone con mayor imperio y encuentra más adecuado campo en las condiciones de la realidad. Entre esos pueblos y esas épocas incluyo yo a las nacionalidades hispanoamericanas del presente tiempo. Su gran tarea es la de formar y desenvolver su personalidad colectiva, el *alma* hispanoamericana, el *genio* propio que imprima sello enérgico y distinto a su sociabilidad y a su cultura. Para esta obra, un arte hondamente interesado en la realidad social, una literatura que acompañe, desde su alta esfera, el movimiento de la vida y de la acción, pueden ser las más eficaces energías”.

¿Cuántos mitos antirrodonianos no resultan destruidos por la sola lectura de esta página, concordante, por otra parte, con todo lo que Rodó escribió e hizo?

Americanismo cultural

Fue del americanismo literario, por esa vertiente sustantiva de la orientación de la literatura americana, que surgió y se expresó espontáneamente en Rodó, el americanismo cultural. Su gran manifiesto lo constituyó, en 1900, el *Ariel*. Ninguna discontinuidad, o ruptura, o rectificación respecto al primero. Este fue, por el natural desenvolvimiento de sus virtualidades, el verdadero agente del segundo; de ahí que, no sólo no fuera sustituido, sino que, en cierto modo, resultara consolidado y vigorizado. Pero ha quedado atrás el americanismo circunscripto a las realizaciones artísticas de la literatura. Ahora se ha ampliado para convertirse en toda una política cultural específicamente destinada al hombre latinoamericano y a su comunidad.

Pudo verse cómo ya en 1895 entendía Rodó que "la base más firme de la verdadera originalidad literaria", habría de ser "la presencia de un espíritu autónomo, de una cultura definida". Es cuestión ahora, en 1900, de pasar sin más al asunto esencial de determinar para nuestra América, las condiciones de ese que ha de ser su *espíritu autónomo*, de esa que ha de ser su *cultura definida*. Es lo que se propone el discurso de Próspero.

Tiene el americanismo cultural de Rodó, por vía de ese discurso, el carácter de un mensaje. ¿A quién? "A la juventud de América", reza la dedicatoria del libro. Tal dedicatoria asume en el texto un doble significado. Apunta, por un lado, al individuo, y por otro, a la comunidad. El término juventud refiere, en un sentido, a los jóvenes de América, a los concretos integrantes individuales de sus generaciones nuevas; y refiere, en otro, a América misma como agrupación de pueblos jóvenes, como entidad histórica y cultural de América: cualidad vital de América, ella misma joven. El individuo americano y la comunidad americana a quienes el mensaje iba dirigido, serán, pues, el joven americano y la América joven.

Para uno y otra el objetivo es el mismo. Se trata de un llamado a la definición y cultivo de la propia personalidad, una invocación al clásico *llega a ser el que eres*, verdadera médula del arielismo, como más tarde lo será, en otro plano psicológico, ético y filosófico, del proteísmo. Sólo que a la personalidad de la comunidad ha de llegarse por la personalidad del individuo. Se dirige en consecuencia Rodó, ante todo al joven americano, para formarlo, en primer lugar, como hombre sin más; en segundo lugar, como hombre de su comunidad y de su tiempo. Bajo el primer aspecto, su doctrina de la personalidad tendrá un alcance universal, que desborda los marcos de su americanismo propiamente dicho; bajo el segundo, es por intermedio de los jóvenes americanos así orientados a la condición de hombres cabales, que la joven América ha de lograr, ella misma, la definición de su personalidad esencial. Bajo el primer aspecto, Próspero habla a sus

alumnos encarando el destino individual o personal de cada uno de ellos; bajo el segundo, les habla encarando el destino colectivo de América, de una América joven que, en última instancia, será en el futuro lo que estén dispuestos a ser en su propio futuro los jóvenes americanos.

Está el discurso de Próspero distribuido en seis partes:

La *primera*, postula la necesidad de que cada generación entre a la vida activa con un programa propio, exalta la energía creadora de la juventud, y concluye con la afirmación, clave de todo el mensaje, de que América necesita grandemente de la suya.

La *segunda*, sienta la tesis de que el hombre no debe desarrollar una sola faz de su espíritu, sino su naturaleza entera; en el ejercicio de la obvia especialización que impone la lucha por la existencia, ha de reservar una parte del alma, por el cultivo de la vida interior, para las preocupaciones puramente ideales; justificados están los "diarios afanes por la utilidad", pero que, de tanto en tanto, ellos "cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida de lo alto de la razón sobre las cosas"; idea ésta cuyo desarrollo prepara para la doble renovación, individual y colectiva, de América: ni la vida de los individuos, ni la vida de las sociedades, deben tener un objetivo único y exclusivo.

La *tercera*, es un apéndice doctrinario de la segunda: el sentimiento de lo bello, y por tanto la cultura estética, son decisivos en la educación del espíritu individual tanto como en la definición del carácter de los pueblos.

La *cuarta*, desciende del plano de la teoría al de las realidades históricas, para enjuiciar el utilitarismo propio de las condiciones en que se desenvuelve —con funestas consecuencias en las sociedades americanas— la moderna democracia de la civilización burguesa; bien entendida, la democracia es, por el contrario, el ambiente más propio para la verdadera cultura; bien entendida, es decir, siempre que el estado democrático asuma el deber de colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento, para la revela-

ción, donde quiera que existan, de las únicas legítimas superioridades humanas, las de la virtud, el carácter, el espíritu; todo ello sin inmovilizar a estas superioridades en clases privilegiadas, y ni siquiera en clases, para lo cual ha de mantenerse su renovación incesante, a partir, siempre, de "las fuentes vivas del pueblo".

La *quinta*, se aplica a denunciar a los Estados Unidos como "representantes del espíritu utilitario y de la democracia mal entendida": doble denuncia que a esta altura del siglo XX la formulan a coro los pueblos de todos los continentes. Domina en ellos —continúa la denuncia— "la influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica". La denuncia se hace necesaria por la imperial aspiración de aquella república a la hegemonía de la civilización contemporánea, imponiendo "lo que ha solido llamarse en Europa el espíritu de *americanismo*", y por la tendencia de los países americanos del sur a imitar su ejemplo. No deja Próspero de reconocer los aspectos aceptables y aun admirables de la civilización norteamericana, incluso, por supuesto, lo positivo o fecundo de sus realizaciones materiales, pero atendida la deformación utilitaria de aquella democracia del dinero, concluye: la civilización norteamericana no puede servir de tipo o modelo único.

La *sexta*, cerrando el círculo, vuelve al asunto de la primera: la invocación al porvenir de América, la nuestra, como entidad colectiva, por la acción creadora de sus hombres jóvenes; sólo que ahora, establecido a lo largo del discurso el programa que ha de conducir a la personalidad cultural, aquella invocación ha pasado de lo todavía indefinido a lo ya definido: se trata para nuestra América de no renunciar a la originalidad de su carácter; de desarrollar, al margen de toda imitación servil, las virtualidades que le son inherentes, como potencial sujeto de una civilización propia. De una civilización que, sin dejar de asimilar ejemplos como el norteamericano en aquello que tienen de fecundos, resulte libre heredera y con-

tinuadora de la gran tradición cultural latina, que es la suya.

De tal desenlace deriva el simbolismo de Ariel, el "héroe epónimo en la epopeya de la especie", feliz coronamiento de la evolución de la naturaleza, que hace "terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas con la llamarada del espíritu". Actúa superando incesantemente las realidades materiales y los intereses utilitarios que representa Calibán, pero condicionado —en el doble y opuesto aspecto de contención y de acicate— por ellos. Es en tal sentido la obra de Calibán, a la vez negativa y positiva, y por lo tanto, dialéctica la confrontación de ambos símbolos. "La historia humana muestra en definitiva —dice Próspero a sus alumnos— una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal". En virtud de esa confrontación dialéctica es que Ariel, "atado por lazos materiales", "vencido una y mil veces", siempre "resurge inmortalmente", siempre "recobra su juventud y su hermosura", siempre "acude ágil, como al mandato de Próspero, al llamado de cuantos le aman e invocan en la realidad".

En esa misma concepción dialéctica del arielismo se funda su sentido de la tradición. Todo el mensaje de Próspero tiene, del principio al fin, un marcado acento juvenilista y porvenirista. Pero apelaba al mismo tiempo a las inspiraciones del pasado cultural. Es que no concebía el porvenir, en el cual ponía todas sus esperanzas, sino como continuidad creadora del pasado, como producto de la armoniosa incorporación de lo nuevo a lo que de vivo y fecundo perdura en lo viejo. Rechazaba expresamente la tradición conservadora y rutinaria, como la de los partidos conservadores del continente, que denuncia en el ensayo "Rumbos Nuevos" de *El mirador de Próspero*; pero defendía, como lo ha hecho el verdadero espíritu revolucionario de todo los tiempos, y en especial del nuestro, la tradición viviente e innovadora.

Con ese criterio entendía las relaciones culturales a tener, o mantener, por la joven América con la vieja Euro-

pa. Por eso ya en 1897 escribe a Rufino Blanco Fombona: "Yo profesaré siempre el lema *americanista* que una vez escribí y que tan grato ha sido a usted; pero nos diferenciamos en que su americanismo me parece un poco belicoso, un poco intolerante; y yo procuro conciliar con el amor de nuestra América el de las viejas naciones, a las que miro con un sentimiento filial". Y expresa luego en *Ariel*, en párrafos que son la suma y compendio de su americanismo cultural:

"Acaso oiréis decir que no hay un sello propio y definido, por cuya permanencia, por cuya integridad deba pugnarse, en la organización actual de nuestros pueblos. Falta tal vez, en nuestro carácter colectivo, el contorno seguro de la 'personalidad'. Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autónoma, tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán el americano definitivo del futuro".

Americanismo político

Si en la obra de Rodó el americanismo literario conduce naturalmente al americanismo cultural, éste, a su vez, conduce no menos naturalmente al americanismo político.

La verdad es que ya en 1896, en carta a Manuel Ugarte sobre la unidad literaria de América, había dicho: "Mientras una grande institución de ese género [institución literaria continental] no prepare, por la unidad de los espíritus, el triunfo de la unidad política vislumbrada por la mente del Libertador..." Pero es a partir de 1905 que tal idea de la unidad política, mentada entonces al pasar,

aunque de modo bien preciso, y luego pospuesta por otros tópicos americanistas, reaparece para convertirse en reiterada preocupación de primer plano.

A ese año pertenece la página recogida en *El Mirador de Próspero* con el título de "Magna Patria", donde Rodó dice: "La unidad política que consagre y encarne esa unidad moral —el sueño de Bolívar— es aún un sueño, cuya realidad no verán quizás las generaciones hoy vivas. ¡Qué importa!". En distintas oportunidades vuelve a esa idea de la unidad política, resultante de la concepción de América, la nuestra, como una grande y única patria, llamada a expresarse internacionalmente por el órgano de una gran confederación. En 1909, por ejemplo, con motivo del histórico Tratado Uruguay-Brasil de ese año, declarará en el seno del Parlamento:

"América tiende desde sus orígenes, por el pensamiento consciente de sus emancipadores, de los fundadores de los pueblos que la constituyen, a formar una confederación de naciones. Esta confederación de naciones será primero una confederación moral, una armonía de intereses, de sentimientos, de ideas. Será, algún día muy lejano, una gran unidad política, como lo soñaba el Libertador Bolívar, cuando pensaba que en el Istmo de Panamá, que une las dos mitades del continente americano, se reunirá algún día el Congreso anfictiónico que mantendrá con lazos perdurables la unidad de los pueblos del nuevo mundo".

Y todavía en su último escrito americanista, fechado en Roma en diciembre de 1916, pocos meses antes de morir, reiteraba que los hispanoamericanos somos esencialmente "unos", y que lo seremos aun más en el futuro, "hasta que nuestra unidad espiritual rebose sobre las fronteras nacionales y prevalezca en realidad política".

De esa idea de la unidad política por la confederación, es inseparable en Rodó, la preocupación por preservar a nuestras nacionalidades de la absorción imperialista de Estados Unidos. En una página escrita en 1906 para una revista de Buenos Aires, hace un llamado a aquella "mag-

na confederación" anhelada por Bolívar, que "anudaría sus indestructibles lazos sobre ese Istmo de Panamá que una política internacional de usurpación y de despojo ha arrancado de las despedazadas entrañas del pueblo de Caldas y Arboleda". Expreso repudio del entonces más reciente de los zarpazos yanquis.

En 1912, en la ya citada carta al dominicano García Godoy, recogida en *El Mirador de Próspero* con el título de "Una bandera literaria", alude a la eficacia del sentimiento nacional arraigado en la tradición y en la conciencia de un pueblo, "para resistir a las amenazas de absorción a que dé aparentes facilidades la debilidad material". Que tales amenazas las vea por el lado de la gran potencia del Norte, resulta claro de lo que dice inmediatamente: "Por razones de situación geográfica, en la patria de usted adquiere doble oportunidad ese propósito, es más urgente e ineludible la obligación moral de ponerlo en obra". A lo que agregaba: "Pero el legítimo alcance de él abarca toda la América que habla en la lengua del Descubridor, toda la América nuestra, representada y querida como una magna patria indivisible, en la que es necesario avivar la conciencia de su propia unidad y el sentimiento y el amor de las tradiciones históricas donde esa unidad radica".

En el mismo año 1912, en abril, en artículo titulado "Nuestro desprestigio", profetiza un nuevo zarpazo yanqui que ocurriría exactamente dos años después: "Allí tenemos en México el desenfreno revolucionario en todo su vigor, hasta temerse para aquella república fuerte la deprimente intervención yanqui". La intervención se produjo en abril de 1914, cuando tropas norteamericanas ocuparon por la fuerza el puerto mexicano de Veracruz. Toda Latinoamérica se conmovió. La agitación de la opinión pública uruguaya fue muy grande. Un comité juvenil encabezado por los poetas Julio Raúl Mendilaharsu y Carlos María de Vallejo, invitó a un mitin callejero de protesta, muy probablemente el primero que haya tenido lugar en el país contra el imperialismo yanqui. Asistieron varios miles de personas y tuvo gran resonancia periodística, política y

parlamentaria, por la violenta represión policial de que fue objeto.

He aquí el texto de la invitación que había hecho pública el comité organizador: "*Al pueblo uruguayo*. Tropas yanquis han invadido a México, patria hermana de nuestra patria. Después de Puerto Rico, después de Cuba, después del desmembramiento de Colombia para fundar la República de los traidores de Panamá, el pueblo de Monroe ha pisoteado sus doctrinas democráticas y se presenta ahora como el blondo Tartufo de la política internacional. Para protestar contra ese acto de cesarismo vejatorio, invitamos a todo el pueblo a una manifestación, sintiéndonos solidarios por la comunidad de lengua y de raza, de triunfos en lo pasado, de aspiraciones en lo presente y de victorias en lo porvenir. ¡Viva México! ¡Viva la América Latina!". En vísperas del acto adhirieron expresamente a esa invitación, los estudiantes organizados y más de un centenar de personalidades intelectuales y políticas. Encabezaba la larga lista de éstas, el nombre de José Enrique Rodó⁵.

En setiembre del mismo año 1914, estallada la guerra mundial, combatiendo el imperialismo alemán de la época, escribió Rodó esta advertencia, de acentos proféticos:

"Un imperialismo nacional europeo, vencedor del resto de Europa, y, por tanto, sin límite que lo contuviese, significaría para el inmediato porvenir de estos pueblos una amenaza tanto más cierta y tanto más considerable cuanto que vendría a favorecer la acción de aquel otro imperialismo americano, que hallaría en la común conciencia del peligro la ocasión de afirmar sin reparos su escudo protector"⁶.

5. *La Democracia*, 25 de abril de 1914, 1^a pág., col. 4^a. Sobre todo el episodio y sus derivaciones, véanse los diarios de la época: *La Democracia*, *La Razón*, *Diario del Plata*, *El Día*, *Diario Español*, *La Tribuna Popular*, *El Telégrafo*, de 24 de abril y días siguientes.

6. Con ese texto se relaciona otro que alude a los "imperialismos absorbentes", escrito también durante la guerra, pero que figura sin fecha en publicaciones póstumas: "Todos los sentimientos propios

El sentimiento antimperialista de Rodó queda así, contra lo que a veces se ha dicho, inequívocamente documentado⁷. Claro está que del imperialismo tuvo la concepción todavía dominante en su época en América tanto co-

para originar entre los pueblos lazos de simpatía y solidaridad, vinculan estrechamente a la América Latina con los aliados del Occidente europeo; el sentimiento de la comunidad de la raza, el de la participación en el culto de las instituciones liberales, el influjo cultural persistentemente recibido, el de la intimidad determinada por la afluencia inmigratoria, el del interés internacional opuesto a los imperialismos absorbentes, de modo tal, que jamás, desde que nuestra América adquirió conciencia colectiva, han ocurrido en el mundo acontecimientos más capaces de apasionarla y preocuparla". (*Obras Completas* de Rodó, editadas por Emir Rodríguez Monegal en Aguilar, S. A., Madrid, 2ª ed., 1967, pág. 1240.)

7. Ultimamente se ha atribuido a Rodó, con algún fundamento, un editorial antimperialista del diario *El Telégrafo*, de 4 de agosto de 1915, así titulado: "Cuestiones Internacionales. ¿Intervención en México?". Sin embargo, si bien Rodó colaboraba por esas fechas en dicho diario, el mencionado editorial apareció sin firma, razón por la cual no lo incluimos entre los textos del presente volumen. Por otra parte, sus conceptos antimperialistas se hallan contenidos en otros textos suyos. (Véase: Juan José López Silveira: *Imperialismo yanqui 1961 en América Latina*, Montevideo, 1962, folleto; Mario Benedetti: *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Eudeba, Buenos Aires, 1966, págs. 104-105; Eugenio Petit Muñoz: *Cuadernos de Marcha*, N° 1, Montevideo, 1967, pág. 92; Emir Rodríguez Monegal: *Obras Completas* de Rodó, ed. citada, págs. 1078-1079. El primero reproduce íntegro el artículo, los tres últimos fragmentariamente.)

Damos cabida aquí, en cambio, al reciente testimonio contenido en el libro de Julio Lago: *Juan María Lago, abogado del 900*. Montevideo, 1967, pág. 89, donde el autor recuerda personalmente el siguiente diálogo:

"Rodó: —Yo también he querido combatir el imperialismo del gran pueblo norteamericano; la América Latina no se ha emancipado del imperio español para caer en el expansionismo de los anglosajones; hay una diferencia del concepto del mundo entre nuestras naciones y la patria de Washington; defender nuestra idiosincrasia, nuestra personalidad, es defender nuestra independencia.

"Lago: —¿Pero cómo podrán, mi querido amigo, las pobres patrias nuestras, salvarse de este imperialismo?"

"Rodó: —Únicamente con la bandera de Bolívar, que es la unidad hispanoamericana."

mo en Europa, aun en los medios socialistas: fenómeno ante todo de expansionismo territorial, militar y político. O sea, sin la comprensión todavía de los modernos aspectos de expansión económica del capital financiero monopolista, comprensión que recién empieza a difundirse, más acá de algunas anticipaciones técnicas, con la clásica obra de Lenin, fechada por los mismos días de 1917 en que Rodó se moría.

Y sin embargo, no impidió ello que el propio Rodó, ya en *Ariel* intuyese la naturaleza esencialmente económica del imperialismo norteamericano. Cuando enjuicia el utilitarismo de Estados Unidos, es el espíritu de su capitalismo lo que enjuicia. En su pluma, el término utilitarismo, aplicado en su tiempo a una forma de civilización, a un régimen social, a un tipo de democracia, resulta equivalente al de capitalismo, aunque este término no figure en su léxico. Resulta muy claro de la carta a Rafael Barrett que incluyó en *El Mirador de Próspero*, donde declara llevar dentro del alma un fondo "de protesta, de descontento, de *inadaptación*, contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita mentira, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa, como tiene entretrejidadas en su urdimbre este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y de la democracia utilitaria". Democracia utilitaria no era más que una manera de decir, nombrándola por su espíritu, democracia capitalista.

La crítica al utilitarismo de Estados Unidos que realiza en *Ariel*, lo conduce a escribir: "La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts* monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es, sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisonomía del gran pueblo". Dicho lo cual, apunta en seguida la inmanente tendencia imperial que encierra el fenómeno: "La formación de esta plutocracia ha hecho que se recuerde, con muy probable oportunidad, el advenimiento de la clase enriquecida y soberbia que, en los últimos tiempos

de la república romana, es uno de los antecedentes visibles de la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares”.

Párrafos antes había aludido a uno de los instrumentos “de su grandeza y de su imperio”. Y párrafos después vuelve a recordar la sugestión para los yanquis del modelo de Roma: “A medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos, aumentan, con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y atribuirle la predestinación de un magisterio romano”. Es decir, de un magisterio imperial. No es todavía la conciencia acabada del imperialismo económico en sus leyes íntimas; pero es un avance profundo —tan profundo como el medio y la época pudieron permitirlo— en el camino que conduce a ella.

El americanismo político de Rodó no se agota en la afirmación de la unión o confederación futura de Latinoamérica, y en la negación del imperialismo norteamericano, aunque éstos fueran sus tópicos fundamentales. A ello se suma su labor de conciencia histórico-política americana; su inquietud por el caos y atraso político de nuestros países; su interés por las reivindicaciones sociales de los trabajadores del continente y su naciente socialismo; su protesta contra la secular servidumbre del indio; su denuncia de represiones obreras, como lo hace en su citado artículo “Nuestro desprestigio”, de 1912: “En el Perú se ejecuta a obreros inermes cuyo único delito consistía en la protesta contra el rudo trato de los caporales y la mezquina retribución de un jornal irrisorio”.

Americanismo heroico

El americanismo político, en su aspecto de ideal de unión o confederación continental, alcanzó en Rodó su máxima vivencia hacia 1910, cuando toda América celebraba el Centenario de la Revolución. Muy naturalmente

ese americanismo lo condujo entonces al que llamamos su americanismo heroico.

Al así llamarlo, no hacemos más que dar una forma terminológica a la interpretación de Luis E. Gil Salguero, para quien ciertos trabajos de Rodó encierran una teoría del héroe y de la promoción de lo heroico en América⁸. Fue escrito en 1911, como ya se vio, el ensayo capital de aquella teoría, dedicado a Bolívar, el héroe americano por antonomasia, cuya idea de la unión americana venía exaltando Rodó desde 1896. Las inspiraciones centenarias de la revolución fueron, sin duda, el origen de aquel ensayo.

Pero si el americanismo político es, en Rodó, la fuente inmediata de su americanismo heroico, resultó éste en definitiva, no separable tampoco de los americanismos literario y cultural. El héroe americano no será para él, solamente, el de la acción revolucionaria militar y política; lo será, no menos, el de la pluma, por el acceso, en ciertas individualidades, a planos de heroísmo, de la lucha por los valores del espíritu y la cultura. A menudo en duras condiciones de aislamiento y soledad, cuando no de incompreensión y hasta de hostilidad, esa lucha ha engendrado también héroes. Lo explicita en el ensayo sobre Montalvo. Ciertamente tuvo éste acción política con rasgos de heroísmo. Pero fue héroe ante todo como escritor. Es en lo que Rodó pone el acento:

“Pero, aun en la ciudad o cerca de ella, y con la compañía de sus libros, grandes hubieron de ser los obstáculos que puso ante él la precaria armazón de cultura de su pueblo. El nos refiere el heroísmo que era necesario desplegar para valerse de la imprenta: sólo a dura costa, y con ayuda de amigos, pudo dar a luz las entregas de *El Cosmopolita*. Y todo esto es, en su pasión, la parte menor y más liviana, porque queda el aislamiento y abandono espiritual, que es lo verdaderamente doloroso; queda el calvario de la incompreensión común: desde la que se eriza con las págs de la inquina a la superioridad, pasión

8. Luis E. Gil Salguero: *Ideario de Rodó*, Montevideo, 1943.

de democracias chicas, hasta la que se encoge de hombros con un zafio menosprecio de toda labor desinteresada de estilo y de investigación, y la que, dentro mismo de estas actividades, ensordece a lo nuevo y personal, o afecta comprender y no comprende...; quedan, en fin, aquellos resabios de la aldea, por los cuales, para las altas cosas del espíritu, toda esta América española ha sido, en escala mayor, *soledad de villorrio*, como la del rincón aquel donde Montalvo compuso la más difícil de sus obras, ¡sin trato con semejantes y sin libros!... Bien se siente el resuello de esta herida cruel en la admirable introducción a los *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes*".

Dicho eso, agrega a continuación inmediata estas palabras, por las que cabe adivinar hasta qué punto sentía él mismo lo heroico de su propia milicia intelectual: "Y apenas hay alto ingenio americano que no haya expresado alguna vez parecido sentimiento, o no lo deje percibir en una callada vibración de sus escritos".

No es del caso entrar en esta oportunidad en todas las implicaciones doctrinarias de su concepción de lo heroico. Es de señalarse, sin embargo, que si su evocación de los héroes se presenta, por un lado, como reconstrucción histórica del pasado, forma parte, por otro, del carácter prospectivo de todo su americanismo. Tiene América grandes ejemplares de héroes. Pero tiene, por encima de todo, necesidad de lo heroico, como cualidad del carácter individual, para el cumplimiento de su imperioso programa de regeneración, no sólo política, sino también cultural; el gran programa de la definición y organización de la cultura americana, supuesto indispensable de la anhelada unidad política del continente. El modelo de los héroes del pasado será eficiente factor de promoción, presente y futura, de lo heroico.

Bolívar y Montalvo fueron los únicos héroes cuya etopeya alcanzó a realizar tal como quería. Era su propósito dedicar un estudio análogo a Martí⁹. Deseó también ha-

9. *Obras Completas* de Rodó, ed. citada, págs. 1459 y 1475.

cerlo con nuestro Artigas. Al respecto informa Emir Rodríguez Monegal:

"Toda su vida expresó Rodó una enorme admiración por el Jefe de los Orientales. En varias oportunidades manifestó su deseo de dedicarle un ensayo de interpretación biográfica, como los que realizara sobre Bolívar o sobre Montalvo. No pudo llevar a cabo este proyecto. Confidencias amicales aseguran que se lo impedía la existencia de obras con las que no deseaba entrar en competencia; *Epopéya de Artigas* de Juan Zorrilla de San Martín, y el *José Artigas*, de Eduardo Acevedo. Por esa u otra razón, sólo dejó apuntes o indicios en sus escritos de lo que hubiera podido ser un *Artigas* suyo"¹⁰.

Esos apuntes o indicios están, en sí mismos, sobrados de elocuencia. Posteriores todos ellos a la recopilación realizada en *El Mirador de Próspero*, donde figuran los ensayos sobre Bolívar y Montalvo, ha llegado la hora de que se les reúna para ser colocados junto a éstos. Es lo que se hace en el presente volumen.

Testamento americanista

En diciembre de 1916, o sea, pocos meses antes de morir, estando en Roma, cuna de la latinidad, escribió Rodó un artículo que figura en *El Camino de Paros* con el título de "Al concluir el año". Un breve pasaje de ese artículo encierra un mensaje al que, por la naturaleza de su contenido y por las circunstancias en que fue emitido, llamamos años atrás "El testamento de Rodó"¹¹.

La expresión "testamento" aplicada a ese mensaje, ha sido luego reiterada. En la selección de textos del presente volumen la hemos colocado con una variante —"Testamento americanista"— como título principal de todo el artículo. He aquí el fragmento que contiene el mensaje:

10. *Ibidem*, pág. 1175.

11. *Marcha*, N^o 391, 8 de agosto de 1947, pág. 1.

“La comprobación de este sentimiento en los americanos a quienes he tratado en Europa [el sentimiento de la unidad continental] parece el más grato mensaje que pueda enviar, al concluir el año, con mis filiales votos de amor, a mis dulces tierras de Occidente. Si se me preguntara cuál es, en la presente hora, la consigna que nos viene de lo alto, si una voluntad juvenil se me dirigiera para que le indicase la obra en que podría ser su acción más fecunda, su esfuerzo más prometedor de gloria y de bien, contestaría: —«Formar el sentimiento hispanoamericano; propender a arraigar en la conciencia de nuestros pueblos la idea de América nuestra, como fuerza común, como alma indivisible, como patria única. Todo el porvenir está virtualmente en esa obra. Y todo lo que en la interpretación de nuestro pasado, al descifrar la historia y difundirla; en las orientaciones del presente, política internacional, espíritu de la educación, tienda de alguna manera a contrariar esa obra, o a retardar su definitivo cumplimiento, será error y germen de males; todo lo que tienda a favorecerla y avivarla, será infalible y eficiente verdad».

No se podrá decir que ese mensaje ha perdido su vigencia.

Montevideo, 1970.

DEL CALIBAN DE RENAN AL CALIBAN DE RODO *

I

Mucho se ha insistido, con razón, sobre el enorme ascendiente de Renan en el espíritu de Rodó. Maestro que fuera ya, aunque bajo el estricto ángulo del racionalismo religioso, en relación con el fenómeno de la crisis de la fe, de nuestra juventud romántica de 1865¹, Renan ejerció mucho más tarde una general influencia, literaria e intelectual, sobre la generación modernista uruguaya del 900. No siendo el único, el caso de Rodó fue, sin embargo, en esa generación, el más representativo de todos.

Convertido él mismo en maestro, uno de los aspectos de su magisterio, incluso, se dirigió en forma expresa a ensanchar el del francés. En *Ariel*, después de llamarlo el “más amable entre los maestros del espíritu moderno [...] a cuya autoridad ya me habéis oído varias veces referirme, y de quien pienso volver a hablaros a menudo”, aconsejaba: “Leed a Renan, aquellos de vosotros que lo ignoréis todavía, y habréis de amarle como yo”².

Esas expresiones tendrían que bastar para dar cuenta del alcance de la influencia mentada. Empero, no se da-

* Publicado en *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, N° 50, Junio de 1971.

1. Nos remitimos a nuestro trabajo “Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay”, en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, 1971.
2. José Enrique Rodó: *Obras Completas*, Aguilar, S. A., Madrid, 2ª ed., 1967, p. 223.

ría idea de toda su profundidad, sin recordar que ella fue decisiva en la conformación de su conciencia filosófico-religiosa. Y ello, en un doble aspecto: por un lado, de ruptura racional, bien que imbuída de tolerancia, con la religiosidad revelada del cristianismo; por otro, de expectante inclinación a un panteísmo evolucionista, por la idea de una deificación paulatina realizándose en la naturaleza y en la historia. Bajo el primer aspecto, la influencia tenía su origen en la línea que iba del Renan orientalista de *Vida de Jesús*, al Renan helenista de *Oración sobre la Acrópolis*. Bajo el segundo, procedía fundamentalmente del Renan pensador de *Diálogos filosóficos*.

Todo lo dicho podría servir de introducción a un tentador estudio sobre la presencia —muchas veces expresa, muchas otras sólo tácita— de Renan en Rodó. No se trata de eso aquí. Nos ha interesado apuntar —apuntar simplemente— el hondo y vasto calado de dicha presencia, para a continuación destacar, por contraste, la significación que tuvo el apartamiento —también expreso unas veces, tácito otras— del ideario político de Rodó respecto al ideario político de Renan.

Ese apartamiento fue tanto más significativo —significativo no sólo de la independencia, sino también, como se verá, de la originalidad de Rodó— cuanto que el pensamiento político del maestro de Tréguier se dio a lo largo de toda su vida en estrecha relación —por no decir entretelado— con el resto de sus ideas: históricas, científicas, estéticas, morales, religiosas, filosóficas. Desde *El porvenir de la ciencia*, tempranamente escrito en 1848-49, hasta el "Prefacio" con que por primera vez lo publicara en 1890, dos años antes de su muerte, pasando por tantas obras entre las que, por su vinculación más directa con el asunto, mencionamos sólo las siguientes: *Ensayos de moral y de crítica* (1860); *La reforma intelectual y moral* (1870); *Diálogos y fragmentos filosóficos* (1876); *Dramas filosóficos* (1878-1886); *Recuerdos de infancia y juventud* (1883), que incluye la *Oración sobre la Acrópolis*, escrita en 1865.

El pensamiento político disperso en esas obras, como en otras suyas, aparte de su variedad de motivaciones, varía a la vez, en cuanto a sus directivas, por la acción de dos grandes factores: el curso histórico de prácticamente medio siglo, en el que se insertan las dos grandes crisis francesas del 48-51 y del 70-71, que en diverso sentido tanto conmovieron a Renan; y la propia naturaleza intelectual de éste, que lo llevara cada vez más a actitudes de escepticismo y relativismo, expuestas en formas literarias llenas de sutilezas, matices y ambivalencias.

Sin recorrer, ni mucho menos, los meandros del pensamiento político de Renan, sólo nos interesará mostrar, en primer término, la reacción de Rodó ante su crítica general a la democracia, tal como esta crítica se configuró en determinado momento de su carrera; en segundo término, la profunda discordancia de Rodó respecto a su aplicación a la cuestión político-social, de los clásicos símbolos shakespirianos de *La Tempestad*. Están ambos puntos en relación íntima, desde que el segundo resulta de la profundización del problema de la democracia; pero son separables. El tratamiento del primero nos servirá de introducción a este último, nuestro verdadero tema como surge del título del presente trabajo; a modo de explicación de este título, anticipemos que la expresada discordancia de Rodó con Renan, se observa mejor a través del simbolismo de Calibán, que a través del más ostensible simbolismo de Ariel. Tenerlo presente puede ser útil para disipar muchos malentendidos en la interpretación de Rodó.

II

En el *Ariel*, dedicó Rodó la parte cuarta del discurso de Próspero al problema de la democracia, tal como ciertos espíritus, Renan ante todo, lo habían planteado con respecto a las circunstancias históricas de mediados y fines del siglo XIX: la democracia como una de las causas del desborde del espíritu de utilidad, causa política —en ese

planteamiento— de negativas consecuencias sociales y culturales.

Rodó, desde luego, impugna “la concepción utilitaria, por la cual nuestra actividad, *toda entera*, se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés”³ Todo el discurso de Próspero está guiado por esa idea. Pero reiteradamente —en esta obra como en otras suyas— se preocupa de distinguir entre la utilidad en sí, como valor, y el utilitarismo como concepción práctica de la vida humana. En el pasaje transcrito queda ya hecha la distinción al encarar como “concepción utilitaria”, la que asigna la inmediata finalidad del interés, a “nuestra actividad toda entera”. En la parte segunda, verdadero centro doctrinario de todo el discurso, ya había dicho: “No entreguéis nunca a la utilidad o a la pasión sino *una parte* de vosotros”⁴.

En función de ese punto de vista, cuando en la parte cuarta se dispone a considerar aquel cargo contra la democracia, empieza por señalar la incompreensión que suele existir, en quienes lo formulan, del verdadero alcance del espíritu que anima a las grandes conquistas técnicas de la ciencia: “La inculpación de utilitarismo estrecho que suele dirigirse al espíritu de nuestro siglo, en nombre del ideal y con rigores de anatema, se funda, en parte, sobre el desconocimiento de que sus titánicos esfuerzos por la subordinación de las fuerzas de la naturaleza a la voluntad humana y por la extensión del bienestar material, son un trabajo necesario que preparará, como el laborioso enriquecimiento de una tierra agotada, la florecencia de idealismos futuros”⁵.

Más de una vez vuelve Rodó sobre esa idea de justo reconocimiento del trabajo útil, del bienestar material, de la aplicación práctica del saber científico, no sólo como necesidad primaria, sino también como deber moral de los individuos y de los pueblos.

3. *Ibidem*, p. 222. El subrayado de *toda entera*, es nuestro. (A.A.).

4. *Ibidem*, p. 215. El subrayado es nuestro. (A.A.).

5. *Ibidem*, pp. 222-223.

Un desarrollo en semejante dirección, en base a tantos textos suyos, nos llevaría lejos de nuestro asunto. Con todo, apuntemos todavía que en el lugar citado, después de recordar que a la ciencia de la naturaleza, por un lado, y a la democracia, por otro, se les ha hecho el mismo cargo de ser causa de un utilitarismo destructor de toda idealidad, advertía: “Yo me propongo hablaros exclusivamente de esta última causa; porque confío en que vuestra primera iniciación en las revelaciones de la ciencia ha sido dirigida como para preservaros del peligro de una interpretación vulgar”⁶. Cortante defensa de la ciencia a la que, como veremos, volvería páginas más adelante.

Entrando directamente en el cargo contra la democracia, se encara Rodó sin más preámbulos con Renan. Más que un análisis de todas sus nutridas ideas democráticas, tales como aparecen en *Ariel* y en otras obras, especialmente sus piezas históricas, políticas y parlamentarias, es su apartamiento de Renan en esta materia —con más precisión, su enfrentamiento a él— lo que nos interesa aquí.

Comenzaba: “Sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio del utilitarismo. La acusación se refleja con vibrante intensidad en las páginas —para mí siempre llenas de un sugestivo encanto— del más amable entre los maestros del espíritu moderno: en las seductoras páginas de Renan”. Y cerraba así el planteamiento: “Piensa, pues el maestro, que una alta preocupación por los intereses ideales de la especie, es opuesta del todo al espíritu de la democracia. Piensa que la concepción de la vida, en una sociedad donde ese espíritu domine, se ajustará progresivamente a la exclusiva persecución del bienestar material como beneficio propagable al mayor número de personas. Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo”⁷.

Reténgase la parte final de ese pasaje: para Renan, la democracia significa la entronización de Calibán. Ya ve-

6. *Ibidem*, p. 223.

7. *Ibidem*, p. 223.

remos todo el sentido de clasismo social que en él tenía esa idea. Muy otra —y muy expresamente— será la concepción de Rodó.

Desde Comte hasta Nietzsche, pasa Rodó rápida revista a otros pensadores del siglo XIX, que desde uno u otro ángulo, pero siempre de algún modo en nombre del espíritu, manifestaron, como Renan, su alarma ante el ascenso nivelador de las muchedumbres. Le preocupa también a él la necesidad de preservar los valores de la inteligencia y del carácter, contra las asechanzas de la medianía y la vulgaridad en el seno de la democracia, tal como aquel siglo la organizara. Pero niega con serena energía que la democracia, en sí misma, sea causa o riesgo de la destrucción de dichos valores. Por el contrario, racionalmente entendida constituye ella, a su juicio, el único régimen capaz de asegurarlos de manera efectiva, no ya para una clase o una casta, sino para todos los hombres. Imperfecta era en su tiempo la entonces “forma histórica actual” de la democracia; pero la obra de ésta era una obra “aún no terminada”. Se verá a continuación.

Volvamos a su enfrentamiento a Renan. Teniendo en vista a su maestro, dice Próspero:

“Y sin embargo, el espíritu de la democracia es, esencialmente, para nuestra civilización, un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse. Los descontentos sugeridos por las imperfecciones de su forma histórica actual han llevado a menudo a la injusticia con lo que aquel régimen tiene *de definitivo y de fecundo*. Así, el aristocratismo sabio de Renan formula la más explícita condenación del principio fundamental de la democracia: la igualdad de derechos; cree a este principio irremisiblemente divorciado de todo posible dominio de la superioridad intelectual; y llega hasta señalar en él, con una enérgica imagen, *«las antípodas de las vías de Dios —puesto que Dios no ha querido que todos viviesen en el mismo grado la vida del espíritu—*. Estas paradojas injustas del maestro, complementadas por su famoso ideal de una oligarquía omnipotente de hombres sabios, son comparables a la re-

producción exagerada y deformada, en el sueño, de un pensamiento real y fecundo que nos ha preocupado en la vigilia”⁸.

A punto seguido, una reiteración de la ya vista defensa paralela de la ciencia y la democracia:

“Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aun no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía. La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa; o, expresándolo con una frase de Bourget, las dos «obreras» de nuestros destinos futuros. *«En ellas somos, vivimos, nos movemos»*.”⁹

A continuación expresaba Rodó la idea de lo que llamaba la educación y la reforma de la democracia. Refutando siempre a Renan, añadía:

“Siendo, pues, insensato pensar, como Renan, en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad, por la destrucción de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma”¹⁰.

¿De qué educación, de qué reforma se trataba? No pensaba Rodó, en ese momento, en ninguna transformación de la sociedad por la modificación de sus bases económicas. Ya veremos con qué amplio criterio reformista se acercó más adelante al moderno conflicto entre el capital y el trabajo, el juicio que le mereció el orden social impe-

8. *Ibidem*, pp. 227-228. El subrayado de *de definitivo y de fecundo*, es nuestro (A.A.).

9. *Ibidem*, p. 228.

10. *Ibidem*, p. 228.

rante y su actitud frente al naciente socialismo rioplatense. En ese momento —1900— su programa de reforma de la democracia se apoyaba en el viejo principio de la educación popular, pero complementado con el de la igualdad de todos en el punto de partida, por el derecho también de todos de llegar a las más altas superioridades legítimas. La educación popular debía partir del derecho de cualquiera de alcanzar cualquier altura, siempre que ésta fuera legítima, entendiendo por tal la resultante, no de condiciones o privilegios materiales, sino de valores intelectuales y morales. Planteaba así este aspecto de la cuestión:

“La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo. Es en la escuela, por cuyas manos procuramos que pase la dura arcilla de las muchedumbres, donde está la primera y más generosa manifestación de la equidad social, que consagra *para todos* la accesibilidad del saber y de los medios más eficaces de superioridad”¹¹.

Equidad social, igualdad social. Su idea de ella se presenta desde la óptica de lo que puede llamarse un verdadero mesianismo de la cultura; óptica histórica insuficiente, sin duda alguna, pero de una innegable inspiración democrática, que lo separaba esencialmente de Renan —negador del principio de la igualdad de derechos— y que resulta siempre rescatable o integrable en concepciones más comprensivas de la totalidad del problema, hacia las que el propio Rodó se inclinará después. Insistía:

“El verdadero, el digno concepto de la igualdad, reposa sobre el pensamiento de que *todos los seres racionales* están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. *El deber del Estado* consiste en poner a *todos los miembros de la sociedad* en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. *El deber del Estado* consiste en predisponer los medios propios para

provocar uniforme, la revelación de las superioridades humanas, *dondequiera que existan*”¹².

Aquel aludido mesianismo, conciliaba, o reconciliaba, a la democracia con la selección y la jerarquía, entendidas con estricto criterio axiológico. Contrariamente a lo que pensaba Renan, ningún otro régimen puede ser para la cultura más propio o más prometedor: “Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura”¹³.

Al llegar a este punto nos encontramos —en relación con el problema de la selección— con un fundamental pasaje que ha servido a veces para alinear a Rodó, pese a todo lo que acaba de verse, en una posición antidemocrática u oligárquica. Es el pasaje en que habla de la inclusión en la democracia de un elemento “aristocrático”. No fue feliz el empleo de este término, por todas las resonancias psicológicas que le son inherentes. Pero si se le da al mismo el verdadero sentido que tiene en el contexto, sobreponiéndose a dichas resonancias, o sea, si se lee el pasaje sin ninguna preñación, resulta ser éste, por el contrario, el que mejor muestra toda la proyección social de la doctrina democrática de Rodó.

Elemento “aristocrático”, en la significación convencional con que se expresa, que es después de todo la significación etimológica del vocablo, no constituye para él otra cosa —como con toda claridad lo establece— que la lisa y llana *selección de los mejores*, renovados sin cesar en *las fuentes vivas del pueblo*, por el *libre consentimiento de todos*, con *exclusión de clases o de castas*, sea privilegiadas u opresoras, sea desheredadas u oprimidas. En ninguna de las otras organizaciones sociales fuera de la democracia — *racionalmente concebida*, es decir, teniendo por calidades superiores sólo las de *la virtud, el carácter, el espíritu*— sería ello posible. Véase:

12. *Ibidem*, pp. 228-229. Los subrayados son nuestros (A.A.).

13. *Ibidem*, p. 229.

11. *Ibidem*, p. 228. El subrayado es nuestro (A.A.).

“Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescindible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados. Ella consagra como las aristocracias, la distinción de calidad; pero la resuelve a favor de las calidades realmente superiores —las de la virtud, el carácter, el espíritu—, y sin pretender inmovilizarlas en clases constituidas aparte de las otras, que mantengan a su favor el privilegio execrable de una casta, renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuentes vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor. Reconociendo, de tal manera, en la selección y la predominancia de los mejores dotados una necesidad de todo progreso, excluye de esa ley universal de la vida, al sancionarla en el orden de la sociedad, el efecto de humillación y de dolor que es, en las concurrencias de la naturaleza y en las de las otras organizaciones sociales, el duro lote del vencido. [...] El carácter odioso de las aristocracias tradicionales se originaba de que eran injustas, por su fundamento, y opresoras, por cuanto su autoridad era una imposición. Hoy sabemos que no existe otro límite legítimo para la igualdad humana, que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos”¹⁴.

No es necesario agregar más para ver como en esta materia Rodó enfrentaba a Renan. Con todo, la condensación de este aspecto de su pensamiento parecería incompleta, si no concluyéramos recordando el juicio que a

14. *Ibidem*, p. 229. En relación con este punto, explicando también el empleo por Rodó del término “aristocracia” en el sentido de los, espiritualmente mejores, ha escrito Mario Benedetti: “Por último, conviene recordar que la primera revolución admitidamente marxista que se ha dado en América, ha considerado como una tarea fundamental y primera la eliminación radical y urgente del analfabetismo; y, de los nuevos alfabetos, ha seleccionado a los mejores para otorgarles becas universitarias. ¿No suena ahora más actual el consejo de Rodó: ‘Gobernar es poblar, asimilando en primer término; educando y seleccionando, después?’” (Mario Benedetti, *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Buenos Aires, 1962, p. 108).

continuación inmediata le arrancan las ideas de Nietzsche, en aquella dirección de las mismas que estaba llamada a servir de antecedente doctrinario del fascismo:

“El anti-igualitarismo de Nietzsche —que tan profundo surco señala en la que podríamos llamar nuestra moderna *literatura de ideas*— ha llevado a su poderosa reivindicación de los derechos que él considera implícitos en las superioridades humanas, un abominable, un reaccionario espíritu; puesto que, negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del *superhombre* a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles; legítima en los privilegiados de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que «la sociedad no existe sino para los elegidos». No es, ciertamente, esta concepción monstruosa la que puede oponerse como lábaro, al falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad”¹⁵.

III

La concepción antidemocrática de Renan, que Rodó impugna en el discurso de Próspero, se halla en embrión en el libro juvenil escrito en 1848-49, *El porvenir de la ciencia*, pese a todas las esperanzas democráticas que contiene; y culmina en el volumen *La reforma intelectual y moral*, de 1870. La moderna cuestión social, como conflicto entre la clase capitalista o burguesa, y la clase obrera o trabajadora, no está ausente del todo en ese ciclo de su producción; pero aparece muy secundaria, o esfumada, respecto al lugar que ocupa la cuestión propiamente política, como conflicto entre los clásicos principios del 89 y las tradiciones del antiguo régimen. La igualdad de derechos, la soberanía popular, el sufragio universal, incluso el principio republicano mismo, se vuelven el blanco de los dardos de un Renan inclinado francamente

15. *Ibidem*, pp. 229-230.

a un orden monárquico y aristocrático, aunque no lo fuera a la reacción absolutista, a la vuelta mecánica a la vieja monarquía y a la vieja nobleza.

En el volumen últimamente citado, figura el ensayo "La monarquía constitucional en Francia", escrito en 1869, en las postrimerías del Segundo Imperio. En vísperas de la crisis, era, a la vez que una crítica de la situación imperante, todo un alegato contra la república y la democracia. Dejando de lado sus numerosos desarrollos particulares, vale la pena retener esta especie de núcleo de su doctrina: "La vida humana se volvería imposible, si el hombre no se diese el derecho de subordinar el animal a sus necesidades; ella no sería casi tampoco posible si hubiera que atenerse a esa concepción abstracta que hace considerar a todos los hombres como trayendo desde el nacimiento un mismo derecho a la fortuna y a los rangos sociales"¹⁶

De modo más extenso y explícito se manifiesta en el mismo sentido en el ensayo "La reforma intelectual y moral de Francia", que abre el volumen y le da, en parte, su título. Escrito este ensayo en 1870, como consecuencia directa de la derrota de Francia y el advenimiento de la Tercera República, contiene mucho de resignación ante la persistencia histórica del pueblo francés en el espíritu de la democracia y el liberalismo. Pero la esencial posición doctrinaria de Renan se mantiene inmovible, volviendo a guiarlo, como idea básica, la de la selección por el nacimiento:

"Un país democrático no puede ser bien gobernado, bien administrado, bien mandado. La razón es simple. [...] Cuando se trata de la designación del soberano y de los jefes militares, el *criterium* del nacimiento se impone casi necesariamente. [...] El egoísmo, fuente del socialismo, la envidia, fuente de la democracia, no harán nunca más que una sociedad débil, incapaz de resistir a poderosos vecinos. Una sociedad no es fuerte más que a condición

16. E. Renan: *La réforme intellectuelle et morale*, ed. de 1923, p. 243.

de reconocer el hecho de las superioridades naturales, las que en el fondo se reducen a una sola, la del nacimiento, porque la superioridad intelectual y moral no es ella misma más que la superioridad de un germen de vida nacido en condiciones particularmente favorecidas"¹⁷.

Apenas unos meses después, tiene lugar en 1871, el gran acontecimiento de la Comuna. En lo más crítico de la situación, a fines de abril, Renan abandonó París, se refugió en Versalles y escribió allí los *Diálogos filosóficos*, que no publicaría sino en 1876. Abordó en ellos temas de filosofía primera que dan lugar a las páginas más profundas salidas de su pluma. Pero tocó también, de modo lateral, y si se quiere velado, la cuestión político-social, bajo la impresión de "pesadilla" que le habían producido los nuevos hechos. En el prefacio, escrito en el año de la publicación, anunciaba: "Publicaré más adelante un ensayo titulado *El porvenir de la ciencia* que compuse en 1848 y 1849, mucho más consolador que éste, y que gustará más a las personas adictas a la religión democrática. La reacción de 1850-51 y el golpe de Estado me inspiraron un pesimismo del cual no estoy todavía curado". Pudo y debió decir, que, por el contrario, los sucesos de 1870-71 se lo habían agravado.

Es en ese estado de espíritu que dos años más tarde, en 1878, escribe su célebre *Calibán*, que inicia la serie de sus *Dramas filosóficos*. Presentado en el subtítulo como "Continuación de *La Tempestad*", es esta pieza el sitio donde más directamente se encara con el problema de la democracia en los términos en que había venido a colocarlo la actitud insurgente de la clase obrera. La cuestión social es la que ahora pasa a un primer plano, relegándose a condición secundaria la específicamente política, configurada por los aspectos formales de la democracia representativa, que tanto lo habían ocupado. Cierto es que actúan de común denominador de una y otra etapa, las preocupaciones de orden moral, cultural, o espiritual, do-

17. *Ibidem*, pp. 43, 45-46, 49.

minantes siempre en todas sus disquisiciones sobre el régimen democrático.

Hemos indicado antes, como segundo aspecto del apartamiento de Rodó respecto a Renan, en el campo de las ideas políticas, después de la reacción contra la crítica general de éste a la democracia, la discordancia profunda en la aplicación a la cuestión político-social de los símbolos de *La Tempestad*. A diferencia de aquella reacción, que ya nos ocupara, esta discordancia no es expresa, sino tácita. Pero es, tal vez, la que mejor nos muestra los divergentes caminos que uno y otro recorren. La que mejor nos muestra también, con el preciso sentido de su mensaje, la originalidad verdadera —en esta materia— de Rodó.

En *Ariel*, pese a ocuparse tanto del maestro francés a propósito de la democracia, Rodó no hace ninguna mención expresa de su drama *Calibán*. Como el propio Renan, se remite directamente, desde las primeras líneas, a la obra de Shakespeare —a su título, a su autor, a sus personajes, a sus símbolos— y a ella se atiende. No puede dudarse, sin embargo, que tuvo bien presente aquel drama. Lo prueba la referencia indirecta al mismo —ya vista en este trabajo— que hace Próspero en la parte cuarta del discurso, en plena crítica a la doctrina antidemocrática de Renan, referencia a la que volveremos¹⁸.

Más allá de la coincidencia básica en la común declarada inspiración en el clásico texto inglés, hay similitudes y diferencias entre las obras de Renán y de Rodó, tanto en la forma como en las significaciones de una y otra.

18. Lo apuntado en el texto no obsta a que, como consecuencia de la actualización hecha por Renan, los símbolos de *La Tempestad* se difundieran en la literatura de ideas de fines del siglo, en relación con el renacimiento idealista de la época. Con mucho fundamento Emir Rodríguez Monegal indica como de muy probable influjo en Rodó, un discurso de Paul Groussac en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898 (y eventualmente una glosa del mismo por Rubén Darío); tanto más probable ese influjo, cuanto que Groussac aplica el símbolo de Calibán, como lo haría en seguida Rodó, a la civilización norteamericana. (Citada ed. de *Obras Completas* de Rodó, pp. 197-198).

En lo formal, la similitud consiste en que para exponer doctrinas, ambos acuden a formas literarias de naturaleza artística. La diferencia radica en que Renan opta por el drama, del que dice que es “por lejos, la más bella forma literaria”, mientras que Rodó lo hace por otra forma que participa del doble carácter del ensayo y de la narración. Se califica habitualmente a su libro de ensayo, admitiéndose que incluye elementos narrativos. Atendiendo ante todo al contenido, es así. Pero desde un punto de vista estrictamente formal, es a la inversa: desde la primera a la última línea, se trata de una narración única, que incluye en la mayor parte de su cuerpo, como discurso de uno de los personajes, un extenso ensayo. La narración única comienza con el prólogo que antecede al discurso, se continúa con éste y concluye con el epílogo que sigue después de terminado el discurso, trayendo de nuevo a primer plano el ambiente escénico del prólogo. El discurso mismo, siendo el verdadero ensayo, participa del carácter de la narración, por las relaciones subjetivas que formula a veces, y a veces sólo sugiere, entre el orador y sus oyentes, entre el maestro y sus discípulos; dicho sea, aparte de las breves narraciones a segundo grado que lo salpican, de las cuales la más importante, ya que no la única, es el cuento del rey hospitalario. La verdad es que esta forma literaria de *Ariel*, no siendo la del drama, es la que más se acerca a ella, al punto de no ser inconcebible una compendiada adaptación dramática de su desarrollo.

En cuanto a las significaciones, la similitud consiste, en primer lugar, en que los tres personajes principales de *La Tempestad*, Próspero, Ariel y Calibán —para Renan “las tres creaciones más profundas de Shakespeare”— reaparecen en ambas obras referidos a la problemática política y cultural de la época; y en segundo lugar, en que reaparecen con los mismos simbolismos en lo que éstos tienen de más genérico: Próspero, maduro protagonista de la sabiduría; Ariel y Calibán, representantes respectivos —como la pareja Don Quijote-Sancho en el mismo plano de abstracción— de la idealidad y de la materialidad. La di-

ferencia radica en que, descendiendo a las particularidades y las concreciones, ninguno de los tres resulta interpretado del mismo modo por Renan y por Rodó.

Desde luego, es obvia la diferencia inicial que deriva del hecho de ser los tres, en la obra del primero, los mismos personajes de la ficción clásica, en una acción que la continúa directamente, cosa que no sucede en la obra del segundo. En ésta, Próspero, por decirlo así, no es Próspero, sino un profesor latinoamericano del 900, presentado como un "viejo y venerado maestro a quien solían llamar Próspero por alusión al sabio mago de *La Tempestad* shakespiriana". Con ese carácter, es, con todo, en la creación del uruguayo, el único de los tres que vuelve a ser un personaje con realidad dramática: Ariel y Calibán, están todavía más distantes, literariamente, de la fuente inglesa originaria, porque en el ensayo-narración de Rodó no son personajes con acción, como siguen siendo en el drama de Renan, sino tan sólo símbolos evocados en cuanto evocadores a su vez de los personajes que con esos nombres actúan en *La Tempestad*.

Ateniéndonos sólo a estos dos personajes míticos, que son los que en particular nos interesan aquí, más sustancial resulta la diferencia entre ambas obras —*Calibán* de Renan, 1878; *Ariel* de Rodó, 1900— del punto de vista de la significación profunda con que en una y otra aparecen presentados.

En advertencia preliminar, pide Renan que no se vea en la suya más que "un entretenimiento de ideólogo, no una teoría; una fantasía de imaginación, no una tesis de política". Debe tenerse presente esa advertencia. Sin embargo, el discurrir dialéctico de las ideas que van y vienen, oponiéndose o conciliándose, para nada afecta al simbolismo esencial de los personajes míticos, siempre el mismo en todas las situaciones del drama. En cuanto a la obra de Rodó, de más está recordar que es una pieza de tesis o doctrina directa, expuesta bajo la forma expresa de un mensaje; con mayor razón se mantiene con coherencia en ella el sentido de los símbolos.

IV

Renan puso el acento en Calibán y Rodó en Ariel: de ahí la diferencia en los respectivos títulos. Si bien en cada una de las dos obras, los simbolismos de uno y otro personaje son no sólo complementarios, sino inseparables, nos interesará, en última instancia, del punto de vista de las ideas en torno al régimen democrático, el simbolismo de Calibán. En la aplicación concreta de este símbolo a las vicisitudes históricas de la democracia de la época, se observa con más claridad que a través del símbolo contrario, la discordancia de Rodó con su maestro. Eso no obstante, la actualización que hace cada uno del simbolismo de Ariel, ayuda a comprender mejor la que cada uno hace del de Calibán.

Tiene la mencionada discordancia, a propósito de la también mencionada aplicación concreta al problema de la democracia, un gran punto de partida: para Renan, la antítesis Ariel-Calibán, en cuanto antítesis entre idealidad y materialidad, expresa un antagonismo de clases sociales; para Rodó, en cambio, expresa un antagonismo de polos subjetivos de cada personalidad individual, cualquiera sea la clase a que se pertenezca. Desde ese punto de partida, Rodó llegará también a consecuencias sociales, en relación con aquel problema de la democracia; pero serán ellas no sólo distintas, sino, en cierto sentido, opuestas a las de Renan.

En el drama de Renan, Ariel simboliza la idealidad, concebida como atributo propio y exclusivo de las clases superiores, tradicionalmente dominantes, en el carácter de aristocracias. No constituye el poder de éstas, poder personificado por Próspero y su corte. Pero constituye un atributo suyo, y sólo suyo. Pesa sobre él, es cierto, una suerte de servidumbre; está al servicio de dicho poder. Pero sirve con espontaneidad y con amor, desde que encarna, al fin de cuentas, la forma más alta del privilegio de aquellas clases: la del espíritu y la cultura, que las clases inferiores desconocen. De ahí la naturaleza etérea de este personaje, hecho de luz y armonía, ajeno a los conflictos

y los combates, y teniendo por único y constante instrumento, un violín. Es una "música celeste, llena de dulzura" la que lo anuncia cuando se aproxima.

Calibán, en cambio, simboliza al pueblo. Pero el pueblo no es aquí, para Renan, la entidad genérica representativa de la totalidad del cuerpo colectivo, sujeto de la soberanía popular y del sufragio universal, como preferentemente es concebido en sus escritos anteriores a 1871. Ha acontecido la Comuna. El pueblo es para él, antes que toda otra cosa, la clase inferior a la que ha correspondido el rudo trabajo manual, y que se halla ahora en actitud de revuelta. Calibán, ser grotesco, llegado apenas a la condición de hombre gracias a Próspero, pero todavía deformado y borracho, es el símbolo de esa clase y de esa actitud: "Yo soy explotado, [...] Ser explotado por otro hombre es la cosa más insoportable, [...] Un mortal no tiene derecho a subalternizar a otro. La revuelta en semejante caso es el más santo de los deberes". Así habla.

El nombre de esas razones solivianta a su clase, derroca a Próspero y toma el poder, a través de una revolución democrática que es social, más que política: revolución de pobres y explotados contra ricos y explotadores. No nos internaremos aquí en las ficciones de Renan sobre el destino de aquella revolución una vez en el poder, expuestas bajo la forma de una transformación psicológica de Calibán, cada vez más conciliador con los principios del orden derribado. No nos internaremos tampoco en las disquisiciones filosóficas que se entremezclan en el drama. Lo que para nuestro asunto importa retener es el significado de Calibán como símbolo de una clase y de su protesta revolucionaria.

En cuanto a Ariel, tiene también sus razones, y no es difícil, en el contexto de la producción total del autor, percibir que son, en el fondo, las de éste. En cierto momento le dice a Calibán: "Tú servías por temor; yo sirvo por amor. Lo que él [Próspero] busca, es tan bello, que soy feliz de contribuir a esa obra obedeciendo. Sí, tengo por él un culto por lo menos de hiperdulía. No es Dios; pero

trabaja para Dios. Cree que Dios es razón y que es necesario trabajar para que Dios, es decir, la razón, gobierne al mundo cada vez más. El busca los medios para que la razón esté armada y reine efectivamente".

Por eso el drama, a la vez que con el triunfo de Calibán, termina con la muerte de Ariel. Disipándose éste en el seno de la naturaleza, exclama en los instantes finales: "Constituirá mi duelo no participar más en la vida de los hombres. Esta vida es fuerte, pero impura".

Muy otro es el simbolismo de Ariel y Calibán para Rodó, aunque la antítesis que ellos representan siga siendo la genérica o abstracta de idealidad y materialidad. Cabía esperarlo, desde que, al enfrentarse a "las paradojas injustas del maestro", decía, con palabras que ya recordamos: "Según él, siendo la democracia la entronización de Calibán, Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo." Para Rodó, Calibán, que no es la democracia triunfante, menos todavía es el pueblo trabajador; por otra parte, Ariel no se halla condenado por el triunfo de la democracia; al contrario, es en el seno de ésta que está llamado a sus triunfos mayores.

Anticipamos ya que para nuestro pensador, la antítesis Ariel-Calibán empieza por tener una significación subjetiva en la intimidad de cada y de toda personalidad individual, con independencia de la condición social. Lo establece con toda claridad desde el principio, antes mismo de empezar a hablar por boca de Próspero:

"Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida"¹⁹.

El Calibán de Rodó no es el Calibán de Renan. Pero tampoco su Ariel es el Ariel de su maestro. No es el refina-

19. Citada ed. de *Obras Completas*, p. 207.

do geniecillo de la belleza ideal, músico inerme y soñador, carente de virilidad y de fuerza, ajeno a los combates de la realidad y de la vida. Por el contrario, colocado en el centro mismo de estos combates como su protagonista primero —“cincel perseverante de la vida”— es el gran sujeto de lo que hoy se acostumbra llamar el fenómeno de la hominización. Es decir, el fenómeno de la penosa pero creciente espiritualización en el seno de la naturaleza, esa compañera a la vez que adversaria, amiga a la vez que enemiga, del hombre, tanto fuera como dentro de sí mismo. Comprender bien el significado del Ariel de Rodó, tan distinto del Ariel de Renan, es condición fundamental para la comprensión del significado de su Calibán.

Al final de la oración de Próspero, vuelve Rodó al simbolismo de Ariel:

“Ariel es para la naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamarada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres”²⁰.

Puede verse ahí el simbolismo de Ariel en relación con la filosofía del naturalismo evolucionista que triunfaba en la época, y que hoy —por los más opuestos caminos— triunfa todavía más. Puede verse también ahí que si Ariel representa para Rodó las manifestaciones superiores de la cultura, no representa menos a la acción, y en ella al heroísmo. Se ve aún mejor en lo que sigue:

“El es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista; desde que con su presencia inspiró los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico [...]”, hasta que, en el campo de la historia se cierne “lo mismo sobre los héroes del pensamiento y el ensueño que sobre los de la acción y el sacrificio”²¹.

20. *Ibidem*, pp. 247-248.

21. *Ibidem*, p. 248.

Pero hay todavía algo más, del punto de vista de su significación filosófica. Dos años después de escribir *Calibán* como continuación suya, escribió Renan otro drama titulado *El agua de Juvencia*. En un pasaje exclama Próspero: “No, no había fuego en Ariel. Había aire, luz, relámpago. Esta vez, es la llama misma de la vida la que creo manejar”. Pues bien, para Rodó, la esencia de Ariel, el principio que lo animaba, era precisamente la energía misma de la vida, de modo expreso excluida por Renan de lo que era su condición. En el texto de Rodó se añadía a continuación de lo que hemos transcrito más arriba: “Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida”. Terminante definición del nervio y la vitalidad de Ariel, de su pugnacidad y su hominidad, subrayados aún por las líneas que venían a punto seguido:

“Vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscrito por la barbarie vencedora, asfixiado en el humo de las batallas, manchadas las alas transparentes al rozar el ‘eterno estercolero de Job’, Ariel resurge inmortalmente, Ariel recobra su juventud y su hermosura, y acude ágil, como al mandato de Próspero, al llamado de cuantos le aman e invocan en la realidad”.

El Próspero de Rodó, señala el rumbo de Ariel a los jóvenes latinoamericanos del 900, pero más todavía a los que tendrían que venir después. Lo hace llamándolos, no a la contemplación pasiva, sino a la creación y el trabajo, el esfuerzo y la lucha: “Yo creo en vuestra voluntad, en vuestro esfuerzo; y más aún en los de aquellos a quienes daréis la vida y transmitiréis vuestra obra”. ¿Qué objetos perseguirá esa obra, por la que América Latina será lo que debe ser? Los señala también Próspero: “Arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa”, pero también “política de ideas”²².

22. *Ibidem*, pp. 248, 245.

Vista la diferencia del Ariel de Rodó respecto al de Renan, queda allanado el camino para la comprensión de la diferencia entre su Calibán y el de su maestro.

Sabemos ya que representaba para Renan las clases inferiores de la sociedad, y para Rodó los impulsos inferiores del individuo. Esa significación dada por Renan, era, claro está, en la particular aplicación histórica que hacía del símbolo a la situación político-social de su tiempo. Después de hacer su universal aplicación a la personalidad individual, Rodó se volvía también, como Renan, a la realidad histórica contemporánea, considerada en sus circunstancias políticas y sociales. Para uno y otro todavía era la democracia misma la que en el fondo estaba en juego. Podría suponerse aquí un acercamiento. Lo que ocurre es todo lo contrario. Cuando de lo psicológico pasa a lo sociológico, no es en las clases dominadas, sino en las dominantes, donde Rodó enjuicia a Calibán.

Como fenómeno individual de cualquier tiempo, la calibanesco es independiente de las distinciones sociales. Como fenómeno social del tiempo suyo, lo denuncia en cuanto difundido espíritu de estrecho y absorbente utilitarismo, despreocupado de todo otro móvil o valor que no fueran los del interés material. Ese espíritu da como producto una forma de vulgaridad, o medianía, o mediocridad, entronizada, es decir, dominante. De donde resulta que el espíritu calibanesco, actuante entonces como enérgico factor de degeneración de la democracia, lejos de ser, como en Renan, el de las clases inferiores, es, a su juicio, el de aquellas clases medias y superiores, a las que sólo mueve la exclusiva y excluyente preocupación del bienestar material. Dicho de otro modo, el espíritu burgués, en el más estricto y clásico sentido de este término, tal como en el siglo XIX fue proyectado desde el campo económico-social al ámbito de la cultura.

A mediados de dicho siglo, por intermedio de Flaubert y de Monnier, la literatura francesa creó dos célebres per-

sonajes que han quedado como los máximos prototipos de ese sentido del espíritu burgués: Homais y Prudhomme. En la mencionada parte cuarta del discurso del Próspero, dedicada a la democracia, son esos dos personajes, precisamente, los que le sirven a Rodó para caracterizar aquellos riesgos frente a los cuales levantaba la divisa de Ariel. Es decir, para caracterizar a Calibán.

En la parte quinta, no es a personajes literarios que acude en busca de ejemplos, sino a una concreta realidad histórica: la de "los Estados Unidos como representantes del espíritu utilitario y de la democracia mal entendida". De su civilización dirá que su defecto radical "consiste en que no persigue otro ideal que el engrandecimiento de los intereses materiales". Su espíritu general es calibanesco. Pero la mayor y más peligrosa encarnación del Calibán del Norte, la encontrará en su más alta burguesía:

"La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es, sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisonomía del gran pueblo". Compara el caso con "el advenimiento de la clase enriquecida y soberbia que, en los últimos tiempos de la república romana, es uno de los antecedentes visibles de la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares". El individuo prototipo de aquella plutocracia, se le presenta entonces convertido "en la suprema personificación de la energía nacional, en el postulante a su representación emersoniana, en el personaje reinante de Taine"²³.

Llegados a este punto, resulta necesario recordar cuanto dijimos antes sobre la distinción que Rodó hacía entre los conceptos de utilidad y de utilitarismo, reconociéndole a aquélla, entendida de una manera justa, todos sus legítimos fueros. Resulta necesario, no para ahondar en un aspecto del pensamiento de Rodó que, ya lo hemos dicho, nos llevaría lejos, sino para puntualizar que la preocupa-

23. *Ibidem*, pp. 231, 239-240.

ción por el bienestar material, considerada en sí misma, no es para Rodó lo calibanesco. Lo calibanesco, en el plano sociológico, con deformante repercusión sobre la democracia, es la exclusividad, y en muchos casos la ferocidad otorgada a aquella preocupación por cierto triunfante tipo social de la época, cuya manifestación eminente —pero no única— la encontraba en el seno de la civilización norteamericana.

En esa parte quinta dedicada a la crítica de dicha civilización, hace un expreso reconocimiento de sus valores espirituales innegables, pero también de cuánto tienen de positivo sus conquistas tecnológicas y materiales, que exalta, en algún momento, con entusiasmo. Lo hace en un pasaje revelador, no sólo de la importancia que atribuía al factor económico como agente histórico, sino, aun, de su idea de una acción recíproca o relación dialéctica —aunque no empleara este término— entre lo material y lo ideal. No se trata, desde luego, de materialismo histórico, pero tampoco de idealismo histórico en el sentido de explicación de la historia por el solo juego superestructural del pensamiento, o de las ideas, o de los ideales.

Advierte: “Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu”. Expone ejemplos históricos. Y agrega: “La historia muestra en definitiva una *inducción recíproca* entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal”. Vuelve a ejemplificar, para al fin concluir: “La relación entre los bienes positivos y los bienes intelectuales y morales, es, pues, [...] un nuevo aspecto de la equivalencia de las fuerzas que, así como permite transformar el movimiento en calórico, permite también obtener, de las ventajas materiales, elementos de superioridad espiritual”²⁴.

Hay un repetido esquema según el cual, para Rodó, Estados Unidos era Calibán y Latinoamérica Ariel. Nada más inexacto. El espíritu calibanesco triunfante en y con la civilización norteamericana, lo inquietaba por su ten-

dencia imperial, pero lo inquietaba sobre todo por la difusión que del mismo observaba —especialmente por obra del modelo yanqui, de la “nordomanía”— en nuestras embrionarias sociedades. Tan proscrito encontraba a Ariel en el Sur como en el Norte. Esperaba, es cierto, de nuestras soterradas tradiciones latinas, una más pronta regeneración cultural, que no dejaba de augurar también para los Estados Unidos.

Al paso que alertaba contra el Calibán del Norte, quería alertar —con más precisión, llamar a la lucha— contra el Calibán del Sur. A eso dedica la parte sexta y última del discurso de Próspero, en la que de nuevo vuelve a patentizarse el contraste entre el Calibán que alarma a Renan y el Calibán que alarma a Rodó. Basta tener presente un pasaje como éste: “Existen ya, en nuestra América Latina, ciudades cuya grandeza material y cuya suma de civilización aparente, las acercan con acelerado paso a participar del primer rango en el mundo. Es necesario temer que el pensamiento sereno que se acerque a golpear sobre las exterioridades fastuosas, como sobre un cerrado vaso de bronce, sienta el ruido desconsolador del vacío”. Encuentra necesario temer, y teme, que esas ciudades “puedan terminar en Sidón, en Tiro, en Cartago”²⁵. El espíritu burgués en el sentido de espíritu fenicio, de espíritu cartaginés, he ahí su Calibán.

En 1910, en el ensayo “Rumbos Nuevos”, recogido en *El Mirador de Próspero*, explicó en un admirable testimonio retrospectivo, la situación histórica latinoamericana —y más que latinoamericana, rioplatense— que una década antes lo impulsó a escribir el *Ariel*. Al hacerlo, es a Calibán (desde luego, su Calibán), a quien describe. El término burguesía, ausente en el texto del 900, aunque estuviera allí implícito su concepto, aparece expresamente ahora:

“Comenzaba en estas sociedades el impulso de engrandecimiento material y económico, y como sugestión de él, la pasión de bienestar y riqueza, con su cortejo de frivolidad sensual y de cinismo epicúreo; la avidez de oro, que,

24. *Ibidem*, pp. 241, 242. El subrayado es nuestro (A.A.).

25. *Ibidem*, p. 245.

llevando primero a la forzada aceleración del ritmo del trabajo, concluía en el disgusto del trabajo, como hartado lento prometedor, y lo sustituía por la audacia de la especulación aventurera. Eran los años en que las líneas enérgicas y airosas de la tradicional personalidad colectiva, empezaban a esfumarse, veladas por un cosmopolitismo incoloro, y en que, en medio de la confusión de todo orden de prestigios y valores sociales, se apresuraba la formación de una burguesía adinerada y colecticia, sin sentimientito patrio, ni delicadeza moral, ni altivez, ni gusto. El gran Sarmiento, que alcanzó en su titánica vejez el despuntar de esos tiempos, los llamó *la época cartaginesa*²⁶.

Lo que se viene diciendo, con el objeto de precisar, en contraste con Renan, el significado del Calibán de Rodó, lejos está del propósito de presentar a éste como revolucionario social, que no lo fue, ni de atribuir al mensaje de su *Ariel* el carácter de una protesta social, que no lo tuvo.

Y sin embargo —sin embargo—, aquella protesta contra el Calibán burgués, de algún modo lo iba a poner en el camino de la protesta social. En el mismo año 1910 en que escribió los párrafos recién transcritos, le decía a Rafael Barrett, en carta que incorporó igualmente a *El Mirador de Próspero*:

“Aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso, en la esfera de la acción ni en la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, más o menos consciente, de protesta, de descontento, de *inadaptación*, contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita mentira, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa, como tiene entretrejidas en su urdimbre, este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y de la democracia utilitaria”²⁷.

Resuenan en ese pasaje inconfundibles ecos de *Ariel* (“vulgaridad entronizada y odiosa”, “democracia utilita-

26. *Ibidem*, p. 520.

27. *Ibidem*, p. 654.

ria”), expresamente referidos al moderno orden burgués. No fue por azar que se deslizó en el mismo la palabra “protesta”. Mucho menos lo fue su inclusión en este otro, perteneciente al artículo “Anarquistas y Césares”, escrito en 1914, después de estallada la guerra:

“Con todo, solían indignarme los crímenes de los anarquistas. Ahora, en el hervor y remoción de ideas que el brusco sacudimiento de esta guerra nos provoca en la mente, confieso que me figuro aquellos crímenes sin espontáneo impulso de abominación. Desde luego, todos ellos juntos no representan en grado de destrucción, ni en grado de injusticia, una mínima parte de las iniquidades y los horrores que estamos presenciando en el mundo por obra de muy otras manos que las de visionarios rebeldes. Y además, la protesta violenta y vengadora, adquiere soberana fuerza de razón de esa misma experiencia de la guerra, por la que vemos rebosar y desbordarse, como un volcán de cieno, todas las cosas inmundas que lleva en sus entrañas esta civilización falaz”²⁸.

No fue socialista; pero saludó al naciente socialismo rioplatense, en las personas de los líderes uruguayos y argentinos. Emilio Frugoni y Alfredo Palacios, como reacciones idealistas, es decir, como reacciones contra Calibán. Y como legislador, en su estudio “Del trabajo obrero en el Uruguay”, que también recogió en *El Mirador de Próspero*, recordaba que el presidente Quintana había manifestado que “el programa mínimo del Partido Socialista argentino, en el que están comprendidos los tópicos fundamentales de la legislación del trabajo, constituía un ideal aceptable y digno de fijar la atención de los hombres de gobierno”²⁹.

Si bien Renan condenó también, a su modo, el utilitarismo burgués, es lo cierto que cuando trató de encarnar artísticamente en un tipo social el símbolo negativo de Calibán, fue en el pueblo trabajador —muy al revés de Rodó— que lo hizo. En 1883, en *Recuerdos de infancia y*

28. *Ibidem*, p. 1.231.

29. *Ibidem*, pp. 1.003, 1.073, 657.

juventud, le hacía todavía a “la clase obrera” (su Calibán), el cargo de ser “la más interesada de todas las clases”³⁰. En 1909, terminaba Rodó su discurso de inauguración del Círculo de la Prensa —otra de las piezas que quiso hacer perdurar en *El Mirador de Próspero*—, con estas palabras:

“Cuando todos los títulos aristocráticos fundados en superioridades ficticias y caducas hayan volado en polvo vano, sólo quedará entre los hombres un título de superioridad, o de igualdad aristocrática, y ese título será el de obrero. Esta es una aristocracia imprescriptible, porque el obrero es, por definición, ‘el hombre que trabaja’, es decir, la única especie de hombre que merece vivir. Quien de algún modo no es obrero debe eliminarse, o ser eliminado, de la mesa del mundo; debe dejar la luz del sol y el aliento del aire y el jugo de la tierra, para que gocen de ellos los que trabajan y producen; ya los que desenvuelven los dones del vellón, de la espiga o de la veta; ya los que cuecen, con el fuego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas”³¹.

Acaso nada más propio que esas palabras para hacer resaltar, a contraluz, toda la distancia que mediaba entre el Calibán de Renan y el Calibán de Rodó.

Montevideo, 1971.

30. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ed. de 1936, p. 102.

31. Citada ed. de *Obras Completas*, p. 649.

I

En 1910 publicó Vaz Ferreira su *Lógica viva*. En un breve prólogo explicaba que dicho libro era la versión taquígráfica de sólo “varias lecciones” de su curso de lógica de 1909; este curso era para alumnos del bachillerato, integrante entonces de la Universidad, que no contaba todavía con estudios filosóficos superiores. Explicaba además, que no era sino una especie de anticipo, o conjunto de notas preparatorias —para uso en la enseñanza— del verdadero libro que sobre la materia de aquellas lecciones tenía el proyecto de escribir algún día.

Parte tan sólo de un curso de lógica, tales lecciones no versaban, por lo demás, sobre ninguno de los temas generalmente concebidos como propios del cuerpo fundamental de la disciplina. Hacían referencia a lo que en su sistemática tradicional ha figurado y sigue figurando, casi como su apéndice, bajo la denominación más frecuente de “errores y sofismas”. Pero este mismo asunto, secundario o accesorio de por sí, no venía a ser considerado, o recon siderado, conforme a sus habituales coordenadas lógicas. Estas quedaban en pie. Se trataba únicamente de glosarlo desde un punto de vista psicológico, a través de diversas observaciones concretas, sobre ejemplos tomados de la experiencia. Y ello con el “fin puramente práctico”, “de pura utilidad”, de que quien hubiera leído el proyectado

* Publicado en *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, Nº 64, agosto de 1972.

libro —en el caso de que éste llegara a ser escrito— “fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad”.

En cuanto a la forma, anotaciones apenas para un efectivo libro futuro, constituidas por la versión corregida de sólo algunas de las lecciones orales de un curso a nivel de enseñanza media. En cuanto a la materia, análisis o desarrollos meramente psicológicos, en torno al tema de menor entidad teórica de los comprendidos en la lógica. En cuanto a la intención, un fin puramente práctico y utilitario en función del ejercicio corriente del entendimiento lógico. Difícilmente una obra de su carácter podría presentarse con apariencia más modesta. Difícilmente, por lo mismo, pudo su autor imaginar la prolongada y siempre creciente resonancia, que a través de críticas favorables o adversas estaba llamada a tener. El siguiente juicio de José Gaos, al margen de lo que cada uno piense de la valoración que encierra, es, sin duda, calificado testimonio de dicha resonancia: “En este ser excepcional aportación para la conciencia acabada de sí mismo en que debe culminar el pensar en español, está quizá la principal razón del alto lugar de la obra del maestro uruguayo en la historia de este pensar y del no bajo de la misma en la del humano en general”¹.

En el mencionado prólogo, refiriéndose siempre a ese futuro libro del cual el de entonces no venía a ser más que un esbozo, aclaraba todavía el autor “que sería, si se quiere, la segunda parte de cualquier tratado de lógica de los comunes”². Y puntualizando su materia, estampaba

1. José Gaos: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española*, México, 1957, p. 363.
2. En una conferencia de 1915 sobre “Enseñanza de la lógica”, precisaba: “Además de la lógica formal, lógica abstracta, lógica teórica; y además de la lógica aplicada, o metodología —que es la lógica de la ciencia— debería enseñarse, y aquí está generalmente el vacío de la enseñanza práctica de la lógica, una lógica para la

desde el principio estas palabras que resulta imprescindible transcribir aquí: “Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan —sobre todo, de las maneras cómo se equivocan; pero *de hecho*: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una *Lógica*, entonces, sino una *Psico-Lógica*...”

A primera vista, pudiera esto entenderse como expresión sólo de una forma de lógica *psicologista*. Es decir, de lógica concebida sobre fundamentos psicológicos, en la línea del empirismo, conforme a una de las direcciones clásicas en la materia. Tradicionalmente resistida esta dirección desde la línea del idealismo apriorista, la resistencia se renovaba muy especialmente en aquellos precisos años. Era así por la acción de diversas nuevas tendencias europeas de la misma línea, más o menos fecundadas por el neokantismo. La mayor de todas ellas iba a ser la entonces incipiente fenomenología, conocida bastante más tarde en estas tierras, donde tanta boga, en cierto momento, llegó a tener. A partir de sus *Investigaciones lógicas* de 1900, había hecho Husserl de la crítica del “psicologismo” —llevada del campo de la lógica a toda la teoría del conocimiento— la gran piedra angular de sus doctrinas. En la historia entera de la filosofía moderna no se ha dado otra empresa declaradamente “anti-psicologista”, de tanta envergadura. Culminaría con las célebres *Ideas* de 1913, en cuyas vísperas casi, se publicaba en Montevideo la *Lógica viva*.

vida, una lógica sacada de la realidad y utilizable para la realidad.” Y cerrando la misma conferencia: “El error sería suponer que esto pueda o deba venir en lugar de lo otro; suponer que esta lógica viva, que esta lógica sacada directamente de la realidad, debiera venir en lugar, por ejemplo, de la lógica científica, ni siquiera en lugar de la lógica formal: se trata simplemente de una complementación de la enseñanza.” (Véase, *Inéditos*, T. XXII de *Obras*, edición de la Cámara de Representantes, 1963, pp. 215 y 217).

Sin entrar de modo directo en el debate de fondo, ni mucho menos definirse como tal, entonces ni después, implícitamente psicologista fue Vaz Ferreira. Lo fue, en ese básico plano, por filiación académica (Stuart Mill ante todo), por las influencias contemporáneas que en él dominaron (Bergson y James principalmente), y hasta por temperamento. Cabe establecerlo así, por más reacio que él fuera a todos los "ismos", siempre que por psicologismo no se entienda en su caso la ontologización de lo psíquico, característica de posturas metafísicas de idealismo subjetivo, que él no adoptó. Siempre que se lo entienda tan sólo en el sentido metodológico de criterio, o actitud rectora, para el acceso directo a lo que de más real, concreto y vivo tiene la experiencia humana. En el seno del psicologismo así entendido, se movió espontáneamente, no ya su lógica, sino todo su pensamiento, toda su filosofía.

En el ámbito nacional hizo la expresa crítica teórica de ese su psicologismo, con su habitual dignidad intelectual y personal, Fernando Beltramo (1868-1935), uno de nuestros más destacados pensadores del primer tercio del siglo³. Enjuiciando particularmente a la *Lógica viva*, llevó a cabo dicha crítica bajo la inspiración del neo-hegelianismo, en la versión italiana de Croce y Gentile. A cierta altura de su evolución personal, el "actualismo" de este último le pareció "la más alta manifestación del idealismo filosófico de nuestros días", secundado —a su juicio— por la fenomenología de Husserl y el racionalismo crítico de Brunschvicg.⁴ Todas estas tendencias y sus derivaciones, tuvieron esporádicas manifestaciones en el pensamiento uruguayo posterior, oportunamente inhibidas por el calado que alcanzó en nuestro medio la influencia de Vaz Ferreira.

La *Lógica viva*, pues, fue "psicologista" —y en grado muy alto— en el ya expresado sentido de método, criterio o actitud, de directa apertura a la totalidad de la experien-

3. Véase su volumen póstumo, *La tendencia immanentista en el pensamiento contemporáneo y otros ensayos*, Montevideo, 1936, p. 49.

4. *Ibidem*, pp. 11 y 85.

cia, en que implícitamente lo fue toda la filosofía de Vaz Ferreira. Pero no era eso lo que éste quería significar al llamarla *Psico-Lógica*. Era otra cosa. Quería significar que se trataba del estudio, desde cierto ángulo, de determinados aspectos psicológicos del entendimiento racional; muy en particular, los que tenían que ver con su exteriorización social, comunitaria, por medio de las fórmulas verbales del lenguaje. Claro que la psicología se ha ocupado siempre del mismo: psicología del concepto, del juicio, del raciocinio, de la razón. Claro, también que por su parte la lógica, cualquiera sea su orientación, no ha podido dejar de tomar en cuenta, a lo menos como punto de partida, la realidad psíquica de que el entendimiento participa. Pero de lo que se trataba era de constituir una especie de interdisciplina, de disciplina intermediaria entre la psicología estricta y la estricta lógica. Como en su caso, por ejemplo, la psico-sociología, o en dominios más alejados, la bioquímica o la bio-física, una *psico-lógica*.

Aparte de todas las limitaciones teóricas que se vio, declaradas en el prólogo, el objeto de este estudio interdisciplinario era todavía, en última instancia, muy circunscrito. También se vio: "un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales". Sólo que en este núcleo, conscientemente apretado y de temática en apariencia tan menor, se halla encerrada la vida entera —en lo que tiene precisamente de *vida*, de realidad *viviente*— de nuestra capacidad e incapacidad racionales: en lo individual, de entender y no entender; en lo social, de entendernos y no entendernos.

De ahí toda la inesperada importancia que iba a cobrar la *Lógica viva*. A las limitaciones deliberadas del plan se añadian las personales del autor, resultantes del medio combinado con la época; limitaciones de su formación y de sus condiciones de trabajo. Lo iba a reflejar la obra en puntos teóricamente vulnerables. Sucedió, no obstante, que de aquel, más que inacabado, inacabable análisis de para-

logismos (enunciación lógica), llevado a cabo a través de las correlativas *confusiones* (enunciación psicológica), no fue sólo una mera profilaxis lógica, lo que surgió. La concreta psicología del entendimiento —tal como éste se manifiesta socialmente en dificultosas relaciones con el lenguaje—, o sea, lo que el autor llamaba la psico-lógica, vino a constituir un magisterio no sólo del pensar. Hubo de serlo también del sentir, y, en definitiva, del actuar. Todo ello insensiblemente llevado desde planos psicológicos y lógicos, a planos gnoseológicos, metafísicos y morales.

Parte, según se dijo, de un curso de lógica dictado en 1909, aquel libro fue para Vaz Ferreira el desenlace filosófico de un complejo proceso personal, cumplido a lo largo de la primera década del siglo. En diversos escritos de aquellos años se hallan, en cierto modo, dispersos sus elementos constituyentes, y en algún momento hasta su propia denominación.

Tal proceso puede llamarse, en consecuencia, de génesis o de gestación de la *Lógica viva*. Su determinación es algo más que la de un capítulo de la biografía intelectual del autor, aunque de eso también se trate, y por cierto, de su capítulo fundamental. Pero más allá, es la comprensión íntima de la *Lógica viva* lo que está en juego.

Con el expresamente limitado carácter de introducción a su estudio —al estudio de sus contenidos intrínsecos— es *tan sólo ese previo proceso* lo que nos ocupará en lo que sigue. Nada, acaso, pueda contribuir mejor a iluminar la significación verdadera de dichos contenidos considerados en sí mismos.

II

Es después de 1900 que Vaz Ferreira experimentó el giro que lo iba a conducir a la *Lógica viva*. Ese giro resultó de una crisis doctrinaria profunda, la realmente decisiva de toda su trayectoria de pensador. Las consecuencias de ella se reflejarían en una serie de escritos que fueron trazando, poco a poco, el perfil filosófico con que quedó para el futuro definido en la obra de 1910.

Dicha crisis —he aquí lo esencial— se produjo primariamente en su conciencia de psicólogo. Centrados sus intereses filosóficos, al comienzo de su carrera, en la psicología como disciplina, sintió vivamente, en cierto momento, el impacto de la histórica renovación sufrida por ésta hacia 1900. Lo más característico de ella fue el haber traído, por distintos caminos, una nueva concepción de la vida psíquica. Esta concepción nueva dejaría definitivamente atrás el común atomismo psicológico de las viejas, persistentes y cambiantes doctrinas asociacionistas. A partir de la psicología, todas las especulaciones filosóficas de Vaz Ferreira estuvieron, desde entonces, tocadas por aquella renovación. Pero esta misma vino a montarse sobre otra, que personalmente también sintiera poco antes, en relación con tendencias metodológicas muy activas a fines del siglo anterior. Es de esta superposición que resultaría el verdadero sentido de crisis que el episodio tuvo para él.

Nacido en octubre de 1872, Vaz Ferreira accedió a la cátedra de filosofía, a través de un histórico concurso, a la edad de veinticuatro años, en agosto de 1897. Cuando eso sucedió, era ya catedrático sustituto desde 1895; en 1896 había actuado como inspirador principal y redactor del informe de una comisión encargada de reformar el programa universitario de enseñanza de la filosofía; y en mayo de 1897, o sea, unos meses antes del concurso, había fechado el prólogo de su primer libro: *Curso expositivo de psicología elemental*. De 1896 a 1897, además, publicó en Anales de la Universidad, tres trabajos, dos de los cuales de psicología: “El estudio de la psicología y su acción sobre ciertos fenómenos mórbidos del espíritu”, “Ideas sobre la estética evolucionista” y “Psicología y fisiología”. A ellos se añade su trabajo sobre “La enseñanza de la filosofía”, leído en el mencionado concurso y publicado también en 1897 en Anales de la Universidad.

Del conjunto de esas actividades, pero muy especialmente de esa producción bibliográfica seguida en sus detalles; algunos de carácter autobiográfico y hasta confesional, se desprende que el estudio de la psicología fue la gran

atracción, por no decir pasión, del Vaz Ferreira principiante. Se desprende, además, que su condición de psicólogo vocacional, mucho tenía que ver con modalidades y hasta vicisitudes de su temperamento individual; entre ellas, el autodescubrimiento de una rara capacidad, intuitiva tanto como analítica, para la penetración y comprensión de las realidades psicológicas, propias y ajenas. Se desprende, en fin, que a todo eso se sumaba, para estimular su entusiasta dedicación a la psicología, una firme convicción: la de que, por lo menos desde dos décadas atrás, ella venía siendo objeto de una profunda renovación de sus métodos, renovación que era urgente incorporar a su enseñanza en el país.

Se había formado Vaz Ferreira en un ambiente universitario dominado por la influencia del evolucionismo de Spencer. La psicología de éste, en su versión más o menos definitiva, se remontaba a 1870. En la materia, ella había sido la principal fuente de inspiración de nuestro programa positivista de filosofía, de 1881, redactado por Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez, cuando el primer rectorado de Vásquez Acevedo. El manual de Paul Janet, que hacia 1890 los espiritualistas impusieron transitoriamente como texto, no era el más indicado para actualizar la enseñanza de ésta, ni de las otras ramas de la filosofía. En lo que a la psicología se refiere, una revolucionaria transformación metodológica, sin embargo, venía produciéndose desde la década del 70. Preparada, sin ninguna duda, por los corrientes que habían ido a desembocar en Spencer, fue impulsada principalmente —ya que no únicamente— en Francia por Ribot y en Alemania por Wundt.

No se salía, en el fondo, de la tradición “asociacionista” en su sentido lato, de fuerte acento inglés. Había sido heredada por el positivismo, y a su vez transmitida por éste a algunas tendencias que desde entonces aspiraban a sobrepasarlo. Lo que aquella transformación tenía propiamente de novedad, resultaba de constituir la primera incorporación sistemática de la metodología objetivista a los estudios psicológicos. Se llevaba a cabo en dos

grandes direcciones convergentes: la psicología fisiológica y la psicología experimental, o de laboratorio. Accesorariamente, contribuyendo a configurar lo que de sistemático tenía el movimiento: la psicología patológica, la infantil, la de los pueblos primitivos y la de los animales. Era por esta metodología —de dispersos y variados antecedentes ahora conjugados— que la psicología esperaba constituirse al fin, de una vez por todas, como ciencia positiva. Esto es lo que en especial seduce al joven catedrático montevideano, y lo que intenta afanosamente establecer en la enseñanza nacional de la psicología. Se manifiesta en sus citados escritos de la época; pero sobre todo en el *Curso* de 1897 y en la parte dedicada a la psicología en el trabajo que escribiera para ser leído en el concurso celebrado el mismo año.

Su espíritu se hallaba ya preparado por la formación spenceriana de las aulas, y por tantas anticipaciones del en su hora modernísimo programa de 1881. No le fue difícil asimilar la organicidad y el volumen que aquel movimiento había alcanzado en los últimos años del siglo. De ahí que en la primera página del *Curso* empezara por fijar el carácter científico de la psicología: “Así como no conviene a la física y a la química discutir la naturaleza íntima de la materia, ni a la biología discutir la naturaleza íntima de la vida, no conviene a la ciencia psicológica, que es, como las otras, una ciencia de hechos, discutir la naturaleza íntima del espíritu. Existe una rama especial del conocimiento, la metafísica, destinada a discutir todos estos grandes problemas”. Consciente, empero, del estado todavía incipiente de la psicología como ciencia, defendía en el prólogo la actitud de quien dijera: “Os doy una psicología tal cual es: algunos hechos, algunas leyes empíricas, algunas teorías más o menos verosímiles, y, en cuanto al resto, una clasificación de interrogaciones; no os doy más, porque no sabemos más”. Era lo que él entendía hacer.

La parte dedicada a la psicología en el trabajo prácticamente simultáneo leído en el concurso, era la funda-

mentación del programa de dicha disciplina, que le había tocado redactar; pero a la vez, del manual que acababa de componer siguiéndolo al pie de la letra. Combinando el método subjetivo con los objetivos, al mismo tiempo que dejando una ventana abierta a lo que era —por ahora o por naturaleza— carente de comprobación positiva, dividió en cinco secciones el estudio de “cada facultad o función del espíritu”⁵: introspectiva; fisiológica; de teorías o problemas; experimental; mórbida. Al hacerlo, no dejaba de advertir el grado de artificialidad que la misma división tenía: de “falsa precisión”, diría severamente más tarde, con el término de uno de los sofismas estudiados en la *Lógica viva*.

Procuró Vaz Ferreira, en dicho trabajo del concurso como en el programa y el texto que redactara, el mayor equilibrio posible entre todas aquellas secciones. O sea, entre todas las direcciones entonces contemporáneas de la psicología. No ocultó, sin embargo, el particular interés que le concedía a la parte experimental: “Merece más largo examen, por suscitarse a propósito de ella el más importante de los problemas que deben plantearse hoy a propósito de la enseñanza de la psicología. ¿Debe introducirse en ella la psicología experimental? ¿Dentro de qué límites?”⁶. Después de analizar las distintas cuestiones que el asunto planteaba, terminaba proponiendo la creación en la Universidad de un pequeño laboratorio de psicología, desde luego con finalidad pedagógica más que de investigación. Rápidamente difundidos en Europa y Estados Unidos, a partir del primero organizado por Wundt en Leipzig, poco antes del 80, los laboratorios experimentales de psicología eran todavía desconocidos en nuestro continente. Decía:

“Pocos sacrificios se necesitarían para adquirir el escaso material estrictamente necesario: un cronoscopio, al-

5. “La enseñanza de la filosofía”, en *Anales de la Universidad*, 1897, p. 358. Ya se verá lo que llegará a pensar después de la clásica psicología de las “facultades”.

6. *Ibidem*, p. 360.

gún aparato registrador, algunos aparatitos excitadores (pesos, martillos sonoros, etc.) destinados a comprobar la ley psicofísica, y otra media docena de aparatos, sería lo que habría que empezar por adquirir en Europa para la instalación. Con algún ingenio, el profesor podría acrecer notablemente este material con los aparatos que él mismo puede disponer o hacer construir. El gabinete de física prestaría algunos de los suyos para las lecciones experimentales sobre sensaciones visuales, auditivas, etc., sobre cuya utilidad insistiré más adelante.

“De esta manera puede enseñarse una parte considerable de la psicología de una manera concreta, objetiva, fácil, pues que las demostraciones experimentales son infinitamente más sencillas que las especulaciones abstractas, y al mismo tiempo interesante y fecunda, pues comprendería hechos y problemas destinados a un gran desenvolvimiento futuro. Realizaríamos, pues, un gran progreso, que nos pondría a la cabeza de la enseñanza psicológica en Sud América, con la creación de un laboratorio psicológico destinado especialmente a las demostraciones de clase, sin perjuicio de darle más adelante mayores proyecciones si el interés por esa clase de estudios se generalizara entre nosotros”⁷.

Expresado esto en agosto de 1897, de inmediato accedió el rector Vásquez Acevedo a la solicitud que en tal sentido le formulara Vaz Ferreira. Del destino del laboratorio así surgido, dio cuenta años después el propio Vaz Ferreira. Lo hizo en un informe sobre la enseñanza de la filosofía, a fines de 1906, en estos términos:

“El material de enseñanza es en nuestra Universidad un pequeño gabinete de psicología, que se formó hace unos diez años (bajo el rectorado del doctor Vásquez Acevedo), y que fue el primero que se instaló en Sud América. Tuvo desde el principio, además de preparaciones para las demostraciones anatómicas (cerebro con cortes, cráneo, etc.), varios aparatos, especialmente psi-

7. *Ibidem*, pp. 362-363.

cométricos (cronóscopo, cilindro y accesorios para el método gráfico, etc., etc.). La parte más delicada de ese material se inutilizó (en época anterior a la de mi decanato), porque me fue imposible conseguir cloruro de calcio, u otra sustancia desecante, en la cantidad necesaria para prevenir la deterioración por la humedad. Desde esa época suspendí los pedidos, a consecuencia de la notoria crisis de la psicología de laboratorio. Actualmente, orientada en otros sentidos la actividad que puedo dedicar a investigaciones de este orden, acabo de hacer al señor Decano algunos pedidos de construcción de aparatos sencillos, destinados a ciertas experiencias originales, cuyo resultado no puedo prever, y de las cuales creo haré participar a la clase⁸.

Se percibe muy claramente que la aventura estaba terminada. Aunque aspira a hacerlo renacer, ahora con un propósito de investigación predominando sobre el didáctico, el laboratorio fundado con tanta juvenil ilusión, había hecho crisis. Motivos circunstanciales habían pesado. Pero había una cuestión de fondo, encerrada en la sugestiva referencia del propio catedrático: "la notoria crisis de la psicología de laboratorio". Con esto se relaciona una crisis mucho más general en el campo de la psicología, que afectó hondamente a Vaz Ferreira. Tanto, que lo llevó a reacomodar de manera sustancial toda su conciencia filosófica. Esa crisis —que ya habíamos anticipado y a la que queríamos llegar ahora— vino a traerle una decepción muy grande respecto al enfoque que inicialmente había hecho del cultivo y la enseñanza de la psicología. Una decepción muy grande, sobre todo, respecto al *Curso* que con tanto entusiasmo había compuesto en 1897.

La verdad es que el libro, por el material que contenía y por sus notables virtudes didácticas, tuvo un amplio y prolongado éxito. Numerosas promociones estudiantiles,

8. *Anales de la Universidad*, 1907, p. 156. Para la mejor comprensión del pasaje, téngase presente que el último rectorado de Vásquez Acevedo finalizó en setiembre de 1899, y que Vaz Ferreira fue Decano de Enseñanza Secundaria de 1904 a 1906.

del país y de fuera del país, estudiaron en sus páginas la psicología, y para ellas quedó inolvidable⁹. En una historia de la constitución científica de la psicología latinoamericana, acaso haya que asignarle un especial sitio en el característico ciclo que va desde la *Psicología* del cubano Varona, de 1888, a la del argentino Ingenieros, de 1911. Muy tempranamente, empero, Vaz Ferreira se desencantó de él. Ya al promediar el segundo lustro del siglo, en la línea del informe de 1906 sobre la crisis de su laboratorio, le incorporó un *Apéndice* crítico, de precioso valor documental. De nuevo lo confesional entraba también en buena dosis. Lo repitió luego sin variantes en las sucesivas reimpresiones de la obra.

Comprendía varios apartados¹⁰. En el titulado "Métodos y direcciones de la psicología", observaba de la psicología fisiológica: "A medida que se multiplican los trabajos especiales, esta rama del conocimiento tiende a perder el aspecto presuntuoso y simplista habitual en los estudios que recién se inician: aspecto *falsamente* científico; que resulta de las generalizaciones apresuradas

9. De su reconocimiento en Latinoamérica son muestra estos dos episodios: —Fechada en Quito el 6 de mayo de 1953, le fue enviada una carta a Vaz Ferreira, por el entonces Rector de la Universidad Central de Ecuador, Alfredo Pérez Guerrero, en la que le decía: "(...) sería grato para usted, recibir la copia hecha por mí hace treinta y siete años de su obra *Psicología Elemental*. Era yo un alumno pobre en el Colegio 'Mejía' y no podía comprar su texto. Hube de copiarlo en un año, de 1916 a 1917, usando mi mejor letra y todo esmero. (...) Reciba este homenaje más, de mi parte, con el obsequio de esa copia, para mí valiosa, porque me recuerda mi adolescencia." (La carta y la copia del libro se conservan en la Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias). —En 1960, en Caracas, donde reside, el hijo primogénito de Alejandro Korn, Guillermo Korn, nos refirió que siendo él joven estudiante, le aconsejó un día su padre desechar el texto de psicología que tenía entre las manos, alcanzándole otro con estas palabras: "Estudia por éste". Era la clásica obra de Vaz Ferreira.

10. Estando facilitada la consulta, en las distintas ediciones, por la brevedad y titulación de los apartados, omitimos la mención de páginas en las citas del referido "Apéndice", que siguen.

y de la falsa precisión". Y de la psicología de laboratorio: "Si se hace el balance de los resultados, es difícil sus- traerse a la idea de que los verdaderamente obtenidos, rea- les y positivos, sin duda, no han sido hasta ahora propor- cionales al esfuerzo y sobre todo al entusiasmo de los primeros momentos". Más significativo todavía resultaba el apartado que tenía por título "Concepto general del espíritu". Era allí donde de manera expresa Vaz Ferreira registraba la remoción de fondo que en el campo de la psicología se había operado. Era allí, especialmente, don- de exteriorizaba la desconcertada sensación de que su texto, anticuado ya en algunas cuestiones particulares en el momento de su aparición, al cabo de pocos años había quedado atrás en su estructura misma de conjunto. Así había sido por el acelerado pasaje a primer plano —hacia 1900— de toda una nueva concepción doctrinaria de la vida psíquica, o del espíritu, en el sentido positivo de este término. Comenzaba con esta declaración general:

"Si fuera posible dar con suficiente claridad ciertas ideas en el plano de la enseñanza elemental, este resumen se aplicaría, más que a cualquier otra cosa, a hacer com- prender, o al menos presentir, al estudiante, algo que, en los últimos años, ha caracterizado las direcciones de la psicología contemporánea, más aún que los estudios, descubrimientos o teorías especiales: nos referimos a otra manera de concebir el espíritu, a otra manera de pensar (y probablemente pronto será otra manera de estudiar) los hechos de conciencia. Cambios como éste, se traducen más bien por cambios de la actitud mental de los hombres de ciencia, que por teorías o por demostraciones o refu- taciones de teorías. Como son anticuados hoy el *espíritu* de la antigua escolástica y de la antigua alquimia, podría tender a serlo, para de aquí a un tiempo más o menos breve, el espíritu de la psicología actual".

Se explicaba, con relación a su propio libro:

"No se trata ya de la eliminación de cuestiones que eran ya anticuadas cuando se escribió el texto; cuestiones cuyo carácter más o menos ficticio nacía de la antigua tenden-

cia a considerar sólo las actividades en sus manifestacio- nes más elevadas, y sobre todo a dar realidad a sus es- quemas abstractos, entregándose después a ejercicios fic- ticios como el de oponerlas unas a otras, establecer entre ellas, simplísticamente, relaciones, diferencias, priorida- des, etc., etc. Todo esto no está ya en el espíritu de la ciencia actual. Pero se trata de algo aún más profundo".

A continuación, una caracterización que encerraba, por un lado, una clara crítica del atomismo psicológico del viejo asociacionismo; por otro, desplazándose de la psi- cología a la lógica, un anticipo no menos claro de las grandes directivas de la próxima lógica viva:

"El que se penetre de ciertas tendencias nacientes y probablemente fecundísimas de la psicología actual, *siente* que se prepara un cambio considerable en nuestro *con- cepto de lo mental*, y que se tiende a llegar a él por una depuración del concepto actual que había estado viciado hasta ahora notablemente por dos tendencias falsas; a saber: 1ª Tendencia falsa a aplicar al espíritu nociones tomadas de la materia: multiplicidad de elementos, posi- ción, cantidad [...] 2ª Tendencia falsa a aplicar al espíritu las relaciones de las palabras; a confundir el len- guaje con el pensamiento; a tomar la lógica y la misma gramática, por psicología..."

En nota al pie de página comunicaba las consecuencias que todo ello había significado para su propia conciencia y desde luego para su texto:

"No es, pues, la tarea común a todas las ciencias, y naturalísima, de poner al día la parte de hechos (como los fisiológicos), sino una dificultad mayor, hasta moral- mente, la que hace difícil escribir un texto de psicología, hoy, a un escritor sincero. Ni el derecho hay (sentimos) en enseñar lo que, en su casi totalidad, sabemos ficticio y deleznable".

La personal crisis intelectual y espiritual, aparecía así expresamente manifestada hasta en lo que tenía de moral. Concluía:

“Como, en los diez años que hace desde que busco otro texto con qué reemplazar al mío en nuestra Universidad, no he podido encontrar (entre los adaptables por su grado de profundidad y por su extensión, a la enseñanza secundaria) más que libros dogmáticos, me he decidido a emprender una revisión de éste, en el escaso tiempo de que dispongo, y aun, entretanto, a reimprimirlo, para que, por algún tiempo, pueda seguir siendo utilizado”.

La proyectada revisión no la llevó nunca a cabo. Y en cuanto a la reimpresión, la autorizó hasta por octava vez. Se negó terminantemente a otra después de 1917, a los veinte años justos de su primera publicación. Antes de ello volvió a hacer su autocrítica en, por lo menos, otras dos ocasiones: escuetamente, al principio del “Apéndice” de la primera edición de la *Lógica viva*, donde declara que aquel texto contenía muchos ejemplos de falsa precisión; con más amplitud, en una conferencia de 1915 sobre “Enseñanza de la psicología”. Esta conferencia es de consulta obligada para apreciar hasta qué punto sintió personalmente la crisis científica de la psicología, y los conflictos, morales tanto como intelectuales, que le suscitaba entonces su enseñanza; para apreciar, además, todo el alcance de la disconformidad con su viejo texto, cuya concepción y estructura enjuicia de manera expresa¹¹.

III

En lo que antecede se ha visto la vocacional dedicación juvenil de Vaz Ferreira a la psicología; el entusiasta sentido de renovación metodológica y didáctica —en la línea de la psicología científica de fines de siglo— con que elaboró y comenzó a aplicar, desde 1897, su texto de enseñanza de la disciplina; la pronta crisis doctrinaria que le sobrevino, al tomar conciencia, casi enseguida, de un radical cambio de rumbo en la ciencia psicológica; la de-

11. Véase *Inéditos*, T. XXII de *Obras*, edición de la Cámara de Representantes, 1963, pp. 203 y ss.

clarada convicción de la simultánea pérdida de vigencia de su libro, con la reconocida necesidad de reemplazarlo, o revisarlo a fondo.

Al cabo de una década ese proceso estaba completamente cumplido, aunque Vaz Ferreira tardara todavía otra antes de hacer la cancelación definitiva del manual. Visto bajo esa faz crítica, el proceso ha mostrado sólo las que pueden llamarse sus consecuencias negativas. Pero tuvo otra cara, de signo por completo opuesto. Aquella crisis doctrinaria, negativa del punto de vista de la actividad y la docencia psicológicas de Vaz Ferreira, resultó, en otro sentido, altamente positiva. Producida la crisis en su conciencia de psicólogo, el psicólogo en sentido estricto pasó en él a desvanecerse. Otros aspectos de su personalidad filosófica, en cambio, entraron en un cada vez más intenso desenvolvimiento creador. Y fue como fruto, precisamente, del modo en que lo afectó el nuevo giro de la psicología, la general consagración en su época de una nueva concepción de la vida del espíritu. En su caso, como en el de tantos otros, esta nueva concepción estaba destinada a proyectarse —para fecundarlos— desde la ciencia psicológica a otros dominios del saber.

Visto desde este ángulo, el proceso conducirá a Vaz Ferreira, en los primeros años del siglo, de la psicología, a la *lógica viva*. O, conforme a su expresión, a la *psicológica*. Es lo que habíamos anticipado. Tomadas en cuenta, aunque haya sido sumariamente, las modalidades de su iniciación psicológica, se estará ahora en mejores condiciones de seguir y comprender la naturaleza, tanto como de la crisis, del proceso mismo.

En crisis de esta naturaleza, sólo por excepción puede determinarse una fecha precisa. En el caso de la de Vaz Ferreira, cabe por ahora establecer que no fue anterior a 1900, y que sus primeras manifestaciones se empiezan a reflejar en escritos que corresponden al año 1903.

Después de su mencionada producción, relativamente nutrida, de 1896 y 1897, transcurre un buen lustro en que sólo publica, en 1899, un breve texto de enseñanza

titulado *Apuntes de lógica elemental*. No se proponía ser, y no fue, más que una apretada síntesis didáctica, al modo clásico de la disciplina, en la línea de Stuart Mill. Sin duda alguna, lo menos innovador de toda su bibliografía. Curiosamente, fue este dominio el que más que ningún otro resultó luego remozado por sus nuevas orientaciones psicológicas. Pero antes iban a operar éstas en otras variadas áreas, la pedagogía, la metafísica, la teoría del conocimiento, la moral. Sólo que en todas, en el mismo convergente sentido que daría por resultado, hacia 1910, la *Lógica viva*. En un sentido que a cada momento se descubre o se revela, como una nota recurrente, casi obsesiva: el de la constante *vivificación* psicológica de los conceptos, los juicios y los razonamientos lógicos.

En la base de todo, pues, el psicólogo vocacional, o si se quiere constitucional, que desde sus primeros pasos había sido Vaz Ferreira. Ese psicólogo vocacional o constitucional, la verdad es que recién ahora, al contacto con la psicología nueva, se encuentra realmente a sí mismo. Y, paradójicamente, se encuentra como lógico en lo que era, sin duda, un rasgo también dominante de su más íntima naturaleza psíquica. De ahí la *conversión del psicólogo en psico-lógico*. Nada de esto amengua la significación propia de los que fueron sus tan diversos aportes en otros campos. Pero es lo que a todos ellos le dio en definitiva su carácter más original, su más personal entonación.

Fácil es imaginar que aquel lustro, prácticamente desprovisto de producción, fue, por otro lado —de los veinticinco a los treinta años de su edad— una intensa etapa de especialización y reorientación. Al cabo, publicó Vaz Ferreira en 1903, tres importantes trabajos. Dos de ellos, en *Anales de Instrucción Primaria*: *Dos paralogismos pedagógicos y sus consecuencias* y *Dos ideas directrices pedagógicas y su valor respectivo*¹². El tercero en *Anales de la*

12. Serán los dos primeros de los ocho ensayos incluidos luego en el volumen *Ideas y observaciones*, de 1905, y más tarde en *Estudios pedagógicos* (Serie I), de 1921.

Universidad: el comienzo del futuro volumen *Los problemas de la libertad*¹³. Los títulos revelan sus nuevas diversas preocupaciones, con la dedicación a dos muy distintas disciplinas: la pedagogía, en relación con el cargo de consejero de Instrucción Primaria que desempeñaba desde 1900¹⁴, y la metafísica. El contenido, sin embargo, iba a mostrar, por debajo de la disimilitud temática, un común denominador: es en aquellos trabajos que por primera vez aparece el autor visiblemente inspirado —irisado, se diría— por la nueva psicología. Es decir, por primera vez aparece en ellos el nuevo Vaz Ferreira.

El cronológicamente primero, *Dos paralogismos pedagógicos y sus consecuencias*¹⁵, anunciaba ya en su título, todo lo que iba a tener de decisiva primera piedra de la destinada a ser paulatina construcción de la *Lógica viva*, en su significado de "Psico-Lógica". Más sustantivamente todavía lo muestra su comienzo:

"La pedagogía moderna procura basarse en la psicología, y es imposible, por ahora, construir nada completamente definitivo sobre ese terreno incierto, sujeto a incessantes cambios y a la continua ondulación de las hipótesis. Por eso las reglas pedagógicas, *en cuanto dependan de las leyes psicológicas*, no pueden ser más precisas y más completas que éstas: el arte tiene que participar de las imperfecciones de las ciencias de que se deriva.

"Sin embargo, se concibe que, cuando se pretende sacar consecuencias de leyes o hechos, existan dos causas de error: la primera, inevitable, dependerá de la deficiencia de los datos; la segunda, que podrá o no agregarse a la primera, resultará del mal uso que se haga de esos mismos datos, razonando mal y llegando a consecuencias que

13. La publicación periódica se continuó en los años siguientes, hasta la aparición del volumen en 1907.

14. Por esas fechas publica otros breves trabajos sobre cuestiones escolares, no de carácter teórico.

15. Se publicó en la entrega de abril de 1903, de *Anales de Instrucción Primaria* (T. I, pp. 11 y ss.).

ellos no autorizan. En todos los casos debe ser posible eliminar esta segunda causa de error; y, como contribución a este trabajo, en lo que se refiere a la pedagogía, me propongo examinar algunos paralogismos que pueden ser peligrosos en la deducción de las reglas pedagógicas. Podrá este estudio ser interesante, si resulta que esos paralogismos han influido en el pensamiento de muchos escritores y han tenido consecuencias prácticas”¹⁶.

¿Sería exagerado decir que todo el programa de la *Lógica viva*, por supuesto entonces no deliberado, estaba contenido en ese inicial pasaje de aquel trabajo —inicial también, en cierto sentido— de 1903?: denuncia del mal ejercicio del raciocinio, por motivaciones de índole psicológica; finalidad práctica de dicha denuncia.

No menos sugestivamente, el pasaje final aplicaba a la pedagogía un criterio que luego en la *Lógica viva* se volvería, no sólo general, sino capital: evitar lo que en ella se llamaba el sofisma de falsa sistematización, sobreponiendo al pensar por sistemas, el pensar por ideas a tener en cuenta.

“En la pedagogía, arte complejísima, derivada de muchas ciencias que distan bastante de estar acabadas, no hay principios tan absolutos que puedan seguirse a ciegas deductivamente, como han podido creerlo algunos sistematizadores apresurados; sino cierto número de *ideas directrices*, más o menos fecundas, de las cuales se derivan reglas y procedimientos que suelen limitarse mutuamente y que es necesario conciliar en los casos particulares”¹⁷.

Aquel primer trabajo no fue, en el fondo, más que el prólogo del segundo, *Dos ideas directrices pedagógicas y su valor respectivo*. Y este segundo merece ser considerado

16. Véase *Ideas y observaciones*, 1905, p. 5.

17. *Ibidem*, p. 28. Bien mirado, este pasaje de 1903, que se refiere exclusivamente a la pedagogía, contiene ya los criterios esenciales de la futura *moral viva* de Vaz Ferreira, tales como aparecen en *Moral para intelectuales* de 1909: rechazo de la sistematización en la moral; pluralidad de los fundamentos posibles de la conducta humana; interferencia y conflictualidad de los ideales.

la primera obra maestra, entre las no muchas que en el vasto conjunto de la bibliografía vazferreiriana alcanzan esa excepcional condición. No es, claro está, esto, o sea sus valores intrínsecos, lo que aquí importa. Desde el punto de vista de nuestro tema, en él, mucho más que en el anterior, está anticipada la *Lógica viva*. Todo el espíritu de ésta se halla allí presente, en cuanto el espíritu también de la nueva psicología —llevado a los problemas del pensamiento y el lenguaje, en particular aplicación a la pedagogía— recorre cada una de sus páginas. Nos limitaremos aquí a aquellos pasajes en que, no ya en el espíritu, sino en la letra expresa, o pone por primera vez, la nueva a la vieja psicología.

Esa vieja psicología, en cuya órbita había girado su manual de 1897, había reposado —para no aludir ahora a otras de sus características— sobre una concepción estática y mecanicista del espíritu. Esta concepción se manifestaba en dos planos: ante todo —en lo macro— abstracta división analítica del mismo en facultades o funciones, en sí independientes y externamente relacionables como piezas separadas; luego —en lo micro— composición compleja de esas mismas facultades por elementos simples, o átomos psíquicos irreductibles, cuyas combinaciones explicarían todos los fenómenos. Llevando a consecuencias extremas el viejo asociacionismo, aquella vieja psicología había llegado a lo que se llamó el atomismo psicológico.

Algunos elementos críticos derivados de tendencias tradicionales, se habían insinuado, en forma expositiva, en aquel manual. Pero todo él estaba emplazado en el cuadro histórico y respiraba la atmósfera de esa psicología en crisis; de ahí la severa autocrítica posterior que ya se vio.

El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, de Bergson, de 1889, y los *Principios de Psicología*, de James, de 1890, habían sido los principales puntos de partida de una reacción hacia la nueva psicología de la movilidad y el dinamismo, la unidad y la continuidad, la concreción y la síntesis de la vida psíquica. En este último

término compuesto, "vida psíquica", la expresión *vida* recibía especial énfasis, como insustituible condensación de todo aquel conjunto de notas que se quería destacar. Progresivamente difundida en la década del 90, esta concepción se halla ya consagrada hacia el 900, por la obra concurrente de aquellos y otros filósofos, entre los cuales, por lo que entonces influyeron también sobre Vaz Ferreira, corresponde mencionar a Höfding, Münsterberg y Paulhan. En una consideración general del cuadro, las menciones tendrían que ampliarse, no pudiéndose omitir, por ejemplo, lo que en este aspecto significó la obra de Dilthey; pero su difusión en la propia Alemania, y con mayor razón en el mundo hispánico, fue muy tardía, no alcanzando a incidir en Vaz Ferreira.

A cierta altura de su citado trabajo, critica Vaz Ferreira determinadas reglas pedagógicas, en estos términos: "Lo que más resalta en estas reglas es, sin duda, el lenguaje esquemático de la anticuada y ficticia psicología de facultades; esa concepción de unos sentidos, de una conciencia, de una inteligencia, que funcionan aislados, y que entran en movimiento o en reposo separadamente, como piezas independientes de un mecanismo"¹⁸. Y poco más adelante, más expresivamente:

"Por lo demás, esa concepción, [...] presupone o implica otra concepción psicológica tan ficticia como la de las facultades separadas, arriba citada, y destinada a ser, como ella, completamente abandonada. El lector que esté al corriente de las tendencias de la ciencia actual, ha comprendido ya que se trata de la concepción de los estados de conciencia individualizados, separables, que entran y salen de las combinaciones psíquicas como los átomos de las combinaciones químicas. Esta psicología, para la cual los estados de conciencia tienen un límite preciso, empiezan y terminan en un momento dado, y están o no están, sin término medio, en el espíritu; esa psicología es ya una semilógica; y, si representa la realidad fluida del pensamiento, lo hace como una agrupa-

18. *Ibidem*, p. 55.

ción artística —*discontinua*—, de cristales de hielo puede representar el agua madre de que proceden"¹⁹.

En cuanto negación de la vieja psicología, esto lo dice ya todo. En esencia, nada hay que agregar. Pero pasando a renglón seguido a la afirmación de la psicología nueva, salta un párrafo que es, en su concisión, como la simiente o núcleo genético de toda una de las direcciones fundamentales —la referente a las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje— de lo que sería su psico-lógica o lógica viva: "La tendencia de la psicología actual, y esta tendencia representa su mayor progreso, es ir a buscar la realidad viva en la intuición indiferenciada, antes de la lógica, y aun antes del lenguaje, que es ya esquemático"²⁰. Bajo el señalado aspecto, tampoco hay aquí —en esencia— nada que agregar.

No entendía Vaz Ferreira comunicar con ello nada original. Por el contrario, en su apoyo transcribe a continuación un pasaje en que Höfding expone y desarrolla el mismo pensamiento. Lo tomaba de un artículo publicado por éste en 1901 en la *Revue Philosophique*, bajo el título de "La base psicológica de los juicios lógicos". En nota al pie recomendaba: "Véase el artículo; véanse, sobre todo, los *Principles of Psychology*, de W. James, muy especialmente el magistral capítulo IX (*The stream of thought*)". En 1905, al recoger este trabajo en el volumen *Ideas y observaciones*, completó la precedente nota con el siguiente agregado: "y algunos de los sutilísimos análisis de Bergson, que son perfectamente separables de tal o cual teoría a que sirven de soporte"²¹. Esta referencia a Bergson, agregada en 1905, reproducía literalmente una cita similar del mismo hecha en 1904, en la continuación de *Los problemas de la libertad*, de publicación iniciada en 1903, según ya dijimos, en Anales de la Universidad²².

19. *Ibidem*, p. 58.

20. *Ibidem*, p. 59.

21. *Ibidem*, p. 59.

22. Véase *Los problemas de la libertad*, 1907, p. 25. La publicación en *Anales de la Universidad* del pasaje correspondiente a esta cita, figura en la p. 639 del T. XV, año 1904.

James y sus *Principios de psicología*, habían sido muy citados por Vaz Ferreira en su *Curso* de 1897, con referencias a numerosas cuestiones. Es significativo que no lo hubieran sido, precisamente, a propósito del capítulo "La corriente del pensamiento", ahora invocado de manera especial. Sólo más tarde se le reveló el verdadero sentido de ese capítulo, y por tanto de la obra misma, como aporte a la revolucionaria transformación experimentada en su tiempo por la ciencia psicológica. En cuanto a Bergson, fue en la mencionada cita de 1904, hasta donde hemos podido comprobar, que su nombre apareció por primera vez en un escrito de Vaz Ferreira. Se sabe la frecuente y prolongada mención que tendría luego a lo largo de toda su obra futura. Por otro lado, la reunión de ambos nombres en el mencionado agregado de 1905, constituyó también su primera cita conjunta, a partir de ahí tan reiterada, antes y después de su simbólica conjunción en el prólogo de la *Lógica viva*²³.

Los problemas de la libertad, ensayo hecho conocer en forma periódica de 1903 a 1907, recibió este último año forma de volumen. Este volumen tuvo entonces el sentido de sólo Parte I de un estudio mayor a continuarse. Una futura Parte II contendría la "discusión" propiamente dicha de los problemas. Entretanto, la I se contraía a la "distinción" de los mismos, tarea previa que consideraba necesaria por las numerosas "confusiones" a su juicio reinantes en la materia. Esa Parte I a que se limitó el volumen de 1907, iniciada en 1903, presentará igualmente al nuevo Vaz Ferreira insurgido ese año como psico-lógico, en sus ya vistos trabajos pedagógicos. Más aún: puede decirse que fue en ese terreno metafísico donde encontró la oportunidad de desplegarse plenamente como tal.

23. En cuanto a la reunión de los tres nombres, Bergson, James y Höffding, volvió a hacerla Vaz Ferreira en torno a la misma cuestión, en una conferencia de 1915 sobre enseñanza de la filosofía, que reiterara en 1952. (Citada edición de *Obras*, 1968, T. XV, p. 93). Constituye una significativa ratificación de las que él entendía ser sus fuentes principales, en asunto tan decisivo de su propia evolución personal.

Mucho es ya lo que sugiere el plan de la que consideró tarea previa: la expresada *distinción* de problemas, a través de una mostración de *confusiones*. Tarea en sí misma lógica; pero que Vaz Ferreira encarará desde su ya conocido enfoque psicológico. Además —esto será lo decisivo— enfoque psicológico resultante de la óptica proporcionada por la psicología nueva; por la psicología para él novísima, que se le había hecho presente en todo su significado hacia 1900, en las circunstancias expuestas. No muy lejos del comienzo, expresaba el propósito de tomar en cuenta "la concepción moderna psicológica que ve en las diversas funciones mentales más bien *aspectos* distintos de los fenómenos que facultades separadas (concepción profunda que, por sí sola, bastaría a mi juicio para justificar todo el esfuerzo de la psicología contemporánea)"²⁴.

En un pasaje posterior, análogo a otros muchos, pero más expresivo que ninguno, decía:

"A cada momento siento la necesidad de interrumpir mi exposición para insistir sobre esto: Los análisis, en la forma en que los hago, en la forma en que forzosamente hay que hacerlos por medio del lenguaje, esquematizan, y presentan el estado mental de confusión, distinto de lo que es en la realidad psicológica [...]; la confusión real, la confusión psicológica, no es igual a la que obtenemos nosotros por el análisis reflexivo del significado de las frases: la confusión psicológica no se superpone a la confusión lógica; la confusión de hecho, no es generalmente la confusión en que se incurriría si, perdonésemela paradoja, confundiéramos como sería razonable hacerlo. Por eso, un lector dado confundirá a su modo, y otro lector confundirá al suyo, y aun un mismo lector podrá confundir de modos diferentes según los momentos"²⁵.

Finalmente, la aparición primera de los dos términos clásicos: lógica viva y psico-lógica. Por un lado, recomen-

24. *Los problemas de la libertad*, 1907, p. 25.

25. *Ibidem*, pp. 69-70.

dación al lector de un determinado análisis, en estos términos: "sería un buen ejercicio de *lógica viva*"; por otro lado, esta reflexión sobre un texto por él analizado: "La utilización involuntaria de esa impresión, que, en la oscilación, en el tornasoleo de sentidos, está pasando continuamente de una creencia a otra diferente, es el hecho más notable en la *psico-lógica del pasaje*"²⁶.

Pero todavía, para mayor elocuencia, los párrafos estrictamente finales, denunciaban el sofisma de falsa oposición con que se abre la *Lógica viva*: "Por oposiciones ficticias, la humanidad se cree obligada a elegir, a abandonar una cosa para poder conservar otra, no sólo en los casos en que realmente lo impone la lógica, sino en otros, muchísimos, en que no es así [...] tan humana tendencia a *tomar lo complementario por contradictorio*" [...]²⁷. La última página del libro de 1907, era desde ya la primera del de 1910.

IV

El análisis pormenorizado de otras producciones de la intensa tarea especulativa de Vaz Ferreira en aquellos años, permitiría, no sólo proseguir en el tiempo, sino captar más íntimamente, la génesis de la *Lógica viva*. De 1908, los estudios contenidos en el volumen *Conocimiento y acción*, en su versión de ese año, y *La exageración y el simplismo en pedagogía*; de 1909, *El pragmatismo y Moral para intelectuales*. En la letra expresa de muchos de sus pasajes, pero sobre todo en el espíritu, criterio o actitud, que inspira a todos ellos, se ve ir creciendo y madurando al autor de la que fue su obra culminante. Es decir, al

26. *Ibidem*, pp. 64 y 74. (Los subrayados son nuestros. A.A.).

27. *Ibidem*, p. 92. (El subrayado es nuestro; pero esa misma frase aparece subrayada por Vaz Ferreira en la primera página de la *Lógica viva*).

psico-lógico que, por profundización y enriquecimiento del juvenil psicólogo, fue, en definitiva, Vaz Ferreira.

Empero, en lo que iba a tener de esencial, en lo que, por otra parte, iba ella a condicionar desde entonces todo el abierto —el antidogmático— pensamiento vazferreiriano, la *Lógica viva*, empezada a gestarse en 1903, estaba ya definida en todos sus elementos desde 1907.

Montevideo, 1972.

CIENCIA Y METAFISICA EN VAZ FERREIRA *

El procedimiento metafórico permite explicar una cosa mediante otra, conservando ambas su carácter *concreto*. ¿Tan desamparada estará la filosofía que no disponga de un procedimiento parecido al metafórico?

J. D. GARCIA BACCA,

Filosofía en metáforas y parábolas, México, 1945, pp. 15-16.

En Vaz Ferreira, el tema ciencia y metafísica se presta a desarrollos diversos, en diversos planos. Por lo pronto, sustentó él determinadas ideas sobre el conocimiento científico y sobre el conocimiento metafísico, susceptibles de ser consideradas, hasta cierto punto, por separado. Igualmente abordó algunas cuestiones científicas y algunas cuestiones metafísicas, en enfoques particulares o propios, también separables. En fin, encaró concretamente el problema de las relaciones entre ciencia y metafísica. Este asunto, a su vez, lo tocó, según los momentos, en su doble aspecto de experiencia histórica y de concepción teórica. Dejando ahora de lado todo lo demás, es sólo este último aspecto de concepción teórica de las relaciones entre ciencia y metafísica, el que nos ocupará aquí.

Pero eso mismo, dentro de un área que circunscribiremos de antemano. Tal cuestión teórica se presentaba muy candente en su etapa especulativa personal más intensa —principios del 900—, con motivo de la crisis del positivismo, la revisión o profundización del problema del conocimiento y la vuelta, más o menos franca, a la metafísica. Tan candente, que constituyendo en el fondo todos estos episodios uno solo, aquella cuestión teórica se hallaba en el centro de todos ellos. Vaz Ferreira debió enfrentarla en más de una oportunidad, mereciéndole distintas perplejidades, reflexiones, convicciones. De estas

* Publicado en *Revista de la Universidad de México*, diciembre de 1972, Vol. XXVII, N° 4.

últimas vamos a considerar ahora sólo dos. Ante todo, porque nos parecen las fundamentales; y después, porque le motivaron sendas metáforas —conforme a una definida modalidad de su estilo filosófico— sobre una de las cuales, especialmente, quisiéramos fijar la atención.

Esas dos convicciones, que resultaron muy firmes en Vaz Ferreira, fueron: por un lado, entre ciencia y metafísica no hay diferencia de esencia, sino de grado; por otro, tal comunidad de esencia no se la impone la ciencia a la metafísica, sino a la inversa, la metafísica a la ciencia.

Se produjeron y manifestaron en torno a dos problemas muy discutidos en su época, que, con altibajos históricos de preocupación, mantienen hoy toda su vigencia. Obviamente, esos problemas no existieron para el positivismo clásico, negador de uno de los términos de la relación, la metafísica. Siguen no existiendo para actuales posiciones afines. Pero el resurgimiento metafísico del 900 los puso sobre el tapete, o los volvió a él, en los términos propios, claro está, de su típico contexto histórico. Después del largo período de predominio —por lo menos— del exclusivismo científico positivista, la admisión de la metafísica por parte de tendencias que derivaban de él, imponía, de modo necesario, el esclarecimiento de la relación entre uno y otro tipo de saber. En cuanto a Vaz Ferreira, no tuvo dudas de la legitimidad de la metafísica. Este punto de partida merece su propio desarrollo, pero no nos detendrá aquí, para ir directamente a aquellas dos apuntadas convicciones.

La primera —diferencia sólo de grado entre ciencia y metafísica— se vincula con un rasgo muy radical de su conciencia filosófica. Todo el conocimiento, la creencia e incluso la verdad, es una cuestión de grado: en la generalidad, la abstracción, la certeza, la precisión, la claridad, la consistencia. Concepción gnoseológica que reposaba sobre un supuesto ontológico, más implícito que explícito: toda la experiencia es esencialmente una, no resultando en el fondo todas sus variaciones sino diferencias de grado. Tan radical, o raigal, este punto de vista, que

para expresarlo cabalmente, más que de *graduación*, término favorito suyo, habría que hablar de *gradación*. Cuestión ésta, a su vez, que podría llevar lejos. Volviendo a la diferencia entre ciencia y metafísica, desde su iniciación la entendió como siendo sólo de grado. Fue así aunque a veces, como en *Los problemas de la libertad* (1907), dejara expresamente la opción abierta, pero sólo para puntualizar que sobre el particular asunto que en la ocasión lo ocupaba, sus tesis eran válidas tanto en una como en otra alternativa.

Esa diferencia sólo de grado tenía su más clara expresión en la existencia de una región intermedia, a la vez que intermediaria (ambos términos son de su empleo), por la cual se establece la contigüidad, la continuidad, la transición insensible —en una y otra dirección —entre un campo y otro del conocimiento:

“Entre la ciencia y la filosofía [en el sentido de metafísica] hay una región intermedia que frecuentan tanto los científicos que vienen de un lado como los filósofos que vienen del otro. La única diferencia está en que, en ciertas ciencias, la capa solidificada, diré así, es más espesa: hay que profundizar más para llegar a los problemas filosóficos, en tanto que en otras ciencias la filosofía está a flor, y se la encuentra por poco que se ahonde. Pero la *diferencia es de grado*. Por eso es inevitable filosofar: ningún hombre de pensamiento puede no hacerlo. [...] un movimiento natural del pensamiento llevar, en cada orden de hechos o principios, a ese paso insensible, aun cuando las exigencias de la ciencia práctica obliguen realmente, contra toda lógica, a hacer aquí cortes artificiales. [...] *el corte que se hace entre ciencia positiva y metafísica, es completamente artificial*, y motivado por razones de índole práctica”¹.

1. “Sobre enseñanza de la filosofía”, conferencia de 1915 actualizada en 1952, en Carlos Vaz Ferreira, *Obras*, 2ª ed. Homenaje de la Cámara de Representantes, Montevideo, 1963, T. XV, pp. 74-75 y 90. (En la 1ª ed., 1957, pp. 67 y 80-81).

Rodó y Vaz Ferreira, emparentados en tantos sentidos, lo fueron también en el reiterado, insistente recurso a imágenes para ilustrar sus conceptos. Pero en tanto que el primero otorgó su preferencia a la parábola, el segundo se la otorgó a la metáfora. El relevamiento del vasto elenco de metáforas vazferreirianas, y su análisis, está pendiente. Baste aquí decir que sólo ocasionalmente se percibe una preocupación de efecto estético, en cualquier caso, desde luego, legítima. En general, se trata de comparaciones destinadas a hacer más gráfico o intuitivo el pensamiento, al margen de resonancias afectivas, resultantes del fondo o de la forma. Se trata de una de las notas más características de su comunicación filosófica, por el constante afán de volverla concreta, en relación con las realidades concretas también, a que su reflexión quería atenerse.

La diferencia sólo de grado entre ciencia y metafísica, la expresó metafóricamente en la *Lógica viva* (1910), de esta manera:

“Podemos representarnos el conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy difícil ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse del todo). Si imaginamos un espectador de ese mar, que, intentando describirlo, o un pintor que, procurando reproducirlo, se obstinara en darnos, de las capas profundas, una visión o una representación tan clara como de las capas superficiales, tendríamos el sofisma fundamental de la metafísica. La metafísica es legítima; más que legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia”².

La consideración de los sofismas de falsa precisión y de falsa sistematización, y de las falacias verbo-ideo-

2. *Lógica viva*, en *Ibidem*, T. IV, pp. 151-152. (En la 1ª ed., 1957, p. 137).

lógicas, resultantes de la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje, en que se fundaba, nos obligaría a internarnos en toda su idea de la metafísica. Digamos sólo que volviendo más adelante a la misma comparación de los conocimientos humanos con un mar, concluía: “Si alguien nos da una metafísica parecida a la ciencia (estamos prescindiendo de los espejismos de la ciencia...), podemos afirmar sin cuidado que nos da el error, en vez de la verdad parcial de que somos capaces”³. Por esta “verdad parcial”, muy parcial, muy limitada, de que somos capaces, es que la metafísica (“la rama de los conocimientos que más ignora”), le resultaba legítima.

El positivismo de escuela, manteniendo la distinción entre ciencia y filosofía, había considerado a la segunda de la misma naturaleza que la primera. Pero la situación era diferente. No existía allí el problema de la metafísica, desde que ésta estaba excluida de su concepto de filosofía. Fundada en el mismo método positivo, la filosofía no era en esencia otra cosa que el mismo saber de las ciencias particulares llevado a su mayor grado de generalidad. El problema surge, o resurge, al entrar en crisis el positivismo y sobrevenir nuevas corrientes que rompen su confinamiento sensorial. En casos como el típico de Bergson, se pone énfasis en la radical diferencia de esencia entre ciencia y metafísica, correlato gnoseológico de una también cesura ontológica, sostenida con mayor o menor consecuencia. En otros, la diferencia, no ya entre ciencia y filosofía, término genérico, sino entre ciencia y metafísica, se concibe como siendo sólo de grado. Fue, como se vio, el caso personal de Vaz Ferreira. En apariencia, una prolongación, en otro plano, de la línea del positivismo, a muchas de cuyas directivas, por otra parte, permaneció expresamente fiel.

Que no era así, en esta cuestión capital, se comprueba al pasar ahora a la que hemos llamado su segunda gran convicción en esta materia: la expresada diferencia sólo

3. Lug. cit. en la nota anterior, p. 169. (En la 1ª ed., 1957, p. 153).

de grado, y por tanto comunidad de esencia, no se la impone la ciencia a la metafísica, sino a la inversa, la metafísica a la ciencia.

La primera alternativa, comunidad de esencia a partir del conocimiento científico —o sea, en última instancia, esencia científica de la metafísica— constituyó una lógica tentación en un ambiente histórico profundamente penetrado del ciencismo naturalista del positivismo. Las generalizaciones metafísicas sistemáticas a punto de partida de la ciencia positiva, proliferan, a veces con la expresa denominación de metafísica inductiva. Vaz Ferreira, compartiendo con esas corrientes la idea de la comunidad de esencia, en contraste no sólo con la metafísica tradicional, sino también con su admirado contemporáneo Bergson, es, sin embargo, a la otra alternativa que se inclina: esencia metafísica de la ciencia.

En un juvenil trabajo de 1897, al acceder a la cátedra de filosofía, se había detenido a señalar todo lo que había de metafísica en las doctrinas de los clásicos positivistas⁴. En otro de 1908 va más lejos: lo que señala es la metafísica intrínseca en la propia ciencia. De algún modo la ciencia es, ella misma, metafísica. Expresada con esta generalidad, la idea tiene obvios antecedentes tradicionales, así como recurrencias posteriores y actuales. No debe olvidarse, empero, el revolucionario replanteo, o sencillamente planteo, hecho por Kant, en función del advenimiento de la ciencia clásica moderna. La relación entre ciencia y metafísica adquiere con él un sentido que no había tenido hasta entonces en toda la historia de la filosofía. Y después de él, en ningún otro momento se vuelve cuestión tan prioritaria como a la hora de la crisis del positivismo.

Esa crisis no fue separable de la que entonces experimentara la propia ciencia, la que con exageración se llamara su "bancarota". No sólo contra el positivismo, o los positivismos, sino también contra el kantismo, o los

kantismos, pudo percibirse la relatividad, no ya de sus contenidos —que ambos "relativismos" subrayan, cada uno a su modo—, sino de sus propios fundamentos, cuyo absolutismo ambos sustentaban, igualmente cada uno a su modo. Es lo que capta oportunamente Vaz Ferreira: diferencia sólo de grado, comunidad de esencia (sesgo de aparente entonación positivista), pero por la reducción última de la ciencia a la metafísica (ruptura terminante con lo que el positivismo y las doctrinas de él derivadas podían tener de más propio).

Lo expresa por medio de una metáfora que vino a montar sobre otra, a esas horas lejana, de Littré. Por rara coincidencia lo mismo haría, en el mismo año 1908, el mexicano Justo Sierra. Hoy olvidada, la metáfora del francés había sido famosa a fines del siglo pasado y principios del actual; tanto, que más que *una* pasó a ser *su* metáfora: la metáfora de Littré. Es posible, pero poco probable, que cuando le dio forma se hubiera inspirado en un afín pasaje metafórico de Kant, mucho más olvidado todavía, no sólo ahora, sino también entonces. Se trataba en ambos casos de las relaciones entre ciencia y metafísica, tales como después del episodio kantiano, precisamente, resultaron convertidas en problema para el pensamiento moderno. Y en ambos, pasando aquí por alto sugestivas diferencias en imágenes y correlativas significaciones, la ciencia positiva era firme tierra conocida y la metafísica ignoto océano. En ese plano genérico, criticismo y positivismo coincidían.

Al profundizarse en nuestros días los problemas del lenguaje filosófico, el tema de la metáfora en el mismo ha sido objeto de muy diversos enfoques y apreciaciones. Hacia un extremo, conforme a la tradición aristotélica, se ha negado la legitimidad de su empleo en filosofía. Hacia el opuesto, se ha sostenido, a nuestro juicio con más razón, que todo lenguaje, incluso el filosófico, es, en sí mismo, metafórico. Lo cierto es que no sólo pensadores como Nietzsche, Bergson u Ortega, en quienes puede filiarse, más que la metáfora, la teoría de la metáfora, con recono-

4. "La enseñanza de la filosofía", en *Ibidem*, T. XXV, pp. 144 y ss.

cimiento de sus naturales elementos afectivos, sino otros, del más estricto conceptualismo lógico, no han vacilado en usarla. Entre ellos, el propio Kant, especie de paradigma de tal tipo de pensador. La relación entre razón y experiencia le sugirió la escolarmente recordada imagen de la paloma en vuelo. La relación entre ciencia y metafísica lo llevó a la más extensa y mucho menos recordada de la isla y el océano.

La conociera o no Littré, acudió, sin duda alguna, no sólo a expresiones sino a concepciones propias. Y tratándose de una metáfora, de más está decir que resultó también propia la entonación emocional. Es del caso, con todo, remontarse a la de Kant. No sólo por lo que tiene de antecedente, sino porque, inspirándose Vaz Ferreira —y también Justo Sierra— directamente en la de Littré, incluyeron ambos en las suyas algunos elementos formales que las acercan, sea por un aspecto, sea por otro, más que a ella a la de Kant. Las significaciones intelectuales últimas, sin embargo, serán personalísimas en cada uno de los casos. Obviamente, dado nuestro tema, es a Vaz Ferreira que nos interesará llegar.

En la *Crítica de la razón pura*, al finalizar la analítica trascendental, consideraba Kant haber dejado firmemente establecidas la objetividad y la certeza de la ciencia positiva. Se disponía a atacar a continuación, en la dialéctica trascendental, el problema de la metafísica. Es entonces cuando la austeridad del raciocinio abstracto, llevado a las máximas tensiones, cede por un momento su sitio a la imaginación metafórica. Ha sido tradicional referir la certidumbre al estado sólido, la incertidumbre al estado líquido. Se trataba aquí de lo cierto de la experiencia fundamentada dentro de muy definidos límites, en contraste con lo incierto de lo absoluto incommensurable, pero indudablemente real, que trasciende a esa misma experiencia. Isla y océano: tal será la representación imaginativa de Kant. Y tal contraste tendrá un doble carácter, ontológico y gnoseológico: la isla representará al ser empírico de los fenómenos, ordenados por el sujeto, pero

también a la ciencia que lo conoce por el entendimiento; el océano representará al ser trasempírico de los noumenos, de las realidades en sí, pero también a la metafísica que pretende alcanzarlo por la razón:

“Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Este territorio, empero, es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso océano, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede abandonar ni llevar a buen término”⁵.

Se sabe la conclusión de la dialéctica trascendental: imposibilidad de la metafísica como ciencia. El marino *no puede llevar a buen término sus locas empresas*. Pero *tampoco abandonarlas*, es decir, dejar de emprenderlas. Es que tanto como de imperativa realidad, es lo absoluto de atracción fascinante. Otras vías de acceso al objeto metafísico tentará después Kant. Pero esa es ya otra historia.

Refiriéndose a la relación cognoscitiva, a su juicio necesaria, entre lo limitado y lo ilimitado, escribiría por su parte Littré, en 1863:

“Lo que está más allá del saber positivo, sea, materialmente, el fondo del espacio sin límites, sea, intelectualmente, el encadenamiento de las causas sin término, es absolutamente inaccesible al espíritu humano. Pero inaccesible no quiere decir nulo o no existente. La inmen-

5. *Crítica de la razón pura*, traducción española de M. García Morente, Madrid, 1928, T. II, pp. 133-134. (Hemos puesto “océano” en lugar de “mar”, utilizado por el traductor, para ajustarnos más a la voz alemana “Ozeane” que figura en el texto de Kant).

alidad tanto material como intelectual, se une por un lazo estrecho a nuestros conocimientos y se vuelve por esta alianza una idea positiva y del mismo orden; quiero decir que, tocándolos y bordeándolos, esta inmensidad aparece bajo su doble carácter, la realidad y la inaccesibilidad. Es un océano que viene a batir nuestra orilla, y para el cual no tenemos ni barca ni vela, pero cuya clara visión es tan saludable como formidable”⁶.

En todo el pasaje, pero sobre todo en la metáfora que lo cerraba, le preocupaba al autor subrayar en la idea de infinito, más que lo negativo, su “inaccesibilidad” gnoseológica, lo positivo, su “realidad” ontológica. No separaba, claro está, una cosa de la otra. Pero así como en otros lugares abundaba, conforme a su escuela, en la inaccesibilidad de lo absoluto (término ahora eludido, pero en el fondo equivalente), por excepción ponía aquí el acento en su realidad, y aun su presencia, su fuerza, su acción sobre el espíritu humano: “océano que viene a batir nuestra orilla, y... cuya clara visión es tan saludable como formidable”. Desde su condición de jefe de fila del positivismo llamado ortodoxo, no dejaba de ser una concesión de corte metafísico.

Sin entender hacerla, sin estimar apartarse un ápice del método positivo, a tal reconocimiento, sin duda, destinaba especialmente el pasaje mismo y la metáfora. No obstante, tal vez por más poético, o más patético, el aspecto entonces secundario de ésta vino luego a ser el más recordado, el que más contribuyó a su resonancia. A tal punto, que al evocársela quedó en cierto modo reducida a él: la desoladora imagen del “océano para el que no tenemos ni barca ni vela”.

Perdida en una obra de casi 700 páginas, aquella rápida metáfora hubiera quizás pasado inadvertida, de no haberla reproducido en seguida el propio Littré en condiciones más propicias. Al año siguiente, 1864, prologó la

6. *Auguste Comte et la philosophie positive*, París, 1863, p. 519.

reedición del *Curso de filosofía positiva* de Comte. También muy recientemente, en 1862, había publicado Spencer *Los primeros principios*. Había introducido allí su célebre noción de lo Incognoscible, como definición negativa de lo absoluto del punto de vista del conocimiento, pero erigiéndolo en un principio metafísico de fuerza o energía, del cual el Universo es la manifestación. Deslindado del dominio cognoscible de la ciencia, ese principio legítima, a su juicio, el sentimiento religioso. Littré se alza en aquel prólogo contra tales consecuencias religiosas: “Yo también he tratado de trazar bajo el nombre de *inmensidad*, el carácter filosófico de lo que Spencer llama lo *incognoscible*”. Transcribía a continuación, en forma más extensa, el pasaje en que figuraba la mencionada metáfora. Fue, sin duda, el principal vehículo de la difusión de ésta.

Muerto Littré en 1881, lo sucedió al año siguiente en la Academia Francesa, Pasteur. En el discurso que pronunciara cuando su recepción, hizo una cortés crítica de la filosofía de su antecesor, desde su personal posición religiosa: en esa filosofía “se revela una considerable laguna y me sorprende que la sagacidad de Littré no la haya puesto en luz”. Consiste en no tomar en cuenta “la más importante de las nociones positivas, la del infinito”. Curiosamente, en el pasaje arriba transcrito, Littré había llamado de modo expreso a la “inmensidad”, es decir al infinito, “una idea positiva y del mismo orden” (que nuestros demás conocimientos positivos). Más curioso es que continuando con la objeción, diga Pasteur: “la noción de infinito tiene el doble carácter de imponerse y de ser incomprensible”. Repetía así en forma prácticamente textual, las palabras del mismo pasaje en que para Littré la “inmensidad aparece bajo su doble carácter, la realidad y la inaccesibilidad”. Ninguna alusión, sin embargo, al pasaje mencionado, así fuera para afinar la crítica, colocándola en otro plano. Ninguna tampoco —siendo la ocasión tan oportuna— en el discurso respuesta en que Renan defendió elegantemente de las observaciones

teológicas del sabio, el agnosticismo metafísico del filósofo⁷.

El primer importante comentario francés de la metáfora de Littré, debió ser el de E. Caro, en la obra que a continuación inmediata dedicara al maestro positivista, en 1883. Perteneciente como era al estado mayor del espiritualismo ecléctico, fue para él cuestión favorita la defensa de la metafísica al viejo estilo: "Littré mismo, encerrado voluntariamente en la esfera positiva, y aun inclinándose, por una preferencia sensible, del lado del mecanicismo, parece a veces sufrir la atracción de las regiones misteriosas". Lo muestra transcribiendo la conocida metáfora; y páginas más adelante vuelve a evocarla, en una reivindicación de los fueros especulativos de la razón, aunque haya que "naufragar en ese abismo que Littré nos prohíbe, sea el vacío infinito que se abre en el límite de toda ciencia, sea ese «océano que viene a batir nuestra orilla y para el cual no tenemos ni barca ni velas»"⁸.

Sin perjuicio de otras vías, la difusión de la metáfora al sur de los Pirineos fue estimulada, seguramente, por la publicación —sin fecha, pero hacia el 900— de una traducción de las dos primeras lecciones del *Curso* de Comte. Fue hecha en un pequeño volumen que incluía el citado prólogo escrito por Littré para la reedición francesa de 1864. La llevó a cabo "La España Moderna", de Madrid, la boga de cuyas ediciones en todo el mundo hispánico, por aquellos años, es bien sabida⁹. El prólogo de Littré comprendía 50 de las 142 páginas totales. Escrito éste en ágil estilo de propaganda, la metáfora allí reproducida deliberadamente por su propio autor, resaltaba con muy otra luz que en la densa y extensa obra en que apareciera por primera vez.

7. *Oeuvres de Pasteur*, 1939, T. VII, pp. 337-338. El discurso de Renan en el mismo volumen, pp. 340 y ss.

8. *M. Littré et le positivisme*, París, 1883, pp. 156 y 161.

9. *Principios de filosofía positiva*, "por Augusto Comte, con el prefacio de un discípulo, por E. Littré. Traducción: por Luis de Terán, profesor en el Ateneo de Madrid."

Fue simultáneamente, ya lo hemos dicho, que Justo Sierra en México y Carlos Vaz Ferreira en Montevideo, apelaron a la metáfora de Littré. Lo hicieron en oportunidad de establecer cada uno sus personales concepciones de las relaciones entre ciencia y metafísica, sobreponiendo, uno y otro, nuevas metáforas a la originaria del francés. En los dos, todavía, una cautelosa expectativa metafísica, acompañada de la desconfianza sobre la supuesta inmovible firmeza del saber científico. Hasta ahí los grandes acuerdos. Luego, las disimilitudes, con natural reflejo en las expresiones metafóricas.

Pertenecían a generaciones distintas. Sierra había nacido en 1848, Vaz Ferreira en 1872. A principios de este siglo hubieron de vivir el mismo episodio histórico de la crisis del positivismo y el renacimiento de la metafísica, con la revisión del problema del conocimiento. Para el mexicano, positivista representativo en su hora, aunque siempre con formas de heterodoxia entre los franceses y los ingleses de la escuela, aquel episodio, al final de su carrera, tuvo algo de desgarramiento: se observa en la emotividad con que prolonga la metáfora de Littré, que no traduce ya su propio pensar. Para el uruguayo, inicialmente formado en el positivismo evolucionista, el mismo episodio, al comienzo de la suya, fue la liberación en la hora oportuna: puede verse en el espíritu innovador con que recupera y transforma la misma metáfora. Más allá de los paralelismos generales, diverso resultará, como consecuencia —en aquella coyuntura— el exacto significado de la relación para cada uno entre ciencia y metafísica.

En marzo de 1908, pronunció Sierra su histórico discurso en honor de Gabino Barreda, el fundador del positivismo mexicano. Evoca entonces la metáfora de Littré. Pero lo hace con la sola preocupación, en aquel momento, de fijar del mejor modo el pensamiento del que fuera su maestro. Al hacerlo, la enriquece; y al enriquecerla, su texto, más que al del francés, recuerda al de Kant. Para quien hiciera un estudio específico de la metáfora filosófica, en relación, por un lado, con el objeto a que se

refiere, y por otro, con el sujeto que la formula, el cotejo aquí se prestaría a muy diversas reflexiones. Las analogías conceptuales desprendidas de las imágenes resultan ser mayores entre los textos de Kant y Sierra, que entre cada uno de éstos y el de Littré. Pero mientras las imágenes que pueblan el mar de Kant son las del Báltico, las que pueblan el mar de Sierra son las del Caribe. Decía éste:

“Y este bloque de la ciencia era firme; era incommovible; los hechos existían, eran; por eso resisten, por eso cimentan. Discútanse y niégúense las hipótesis que interpretan los hechos, que generalizan los fenómenos, que proyectan la luz de los reflectores intelectuales hacia ese mar sin límites para el que no tenemos ni barca ni velas, como Littré dijo en una página sublime, pero de cuyas ondas emergen islotes, islas, Américas, mundos hacia los cuales se tienden puentes de la tierra firme, que algunas veces llegan en su otro extremo a encontrar quimeras, a pretender apoyarse en espejismos, a desvanecerse en sombras [...] teorías que llenan con los restos, con los trágicos restos de naufragios intelectuales, las playas del mar de lo desconocido”.

Recuerda Sierra la que fue la gran convicción de Barreda: “¡La ciencia, eso es lo indiscutible!” Comenta: “Dudemos [...] ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?” En cuanto a los sistemas metafísicos, un fondo de relativismo histórico: “...se llamen espiritualismo, materialismo, positivismo, y hoy agnosticismo, y pragmatismo mañana”. Estas grandes síntesis asumen, todas, “formas metafísicas”, y resultan “completamente hipotéticas y probablemente quiméricas”. Probablemente, no seguramente, como en la vieja letra positivista. Apartándose de ésta, ni absoluto dogmatismo científico, ni absoluto escepticismo metafísico. Para la exacta interpretación de su discurso, no puede desvincularse del que dos años más tarde pronunciara en la inauguración de la Universidad Nacional: “Desde la aparición del positivismo hasta nuestros días, los días de Bergson y William James [...] deja-

remos libre, completamente libre el campo de la metafísica negativa o afirmativa, al monismo por manera igual que al pluralismo, para que nos hagan pensar y sentir...”¹⁰.

En enero del mismo año 1908 había publicado Vaz Ferreira, en la primera versión de *Conocimiento y acción*, el artículo “Ciencia y metafísica”, incluido después sin ninguna variante en *Fermentario* de 1938. Encerraba el artículo una crítica de “los ingenuos positivistas” de la primera hora, que aconsejaban aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva. Pero también de cierto tipo de rezagados positivistas de su tiempo, embarcados no menos ingenuamente en vastas generalizaciones metafísicas a partir de las solas comprobaciones experimentales de la ciencia. Finalizando el artículo, la personal metáfora que, sin nombrar a Littré, entonces sobreentendido, arrancaba de la de éste:

“En medio del «océano para el cual no tenemos ni barca ni velas», la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.

“Es sólido, dicen los hombres prácticos dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien *en cualquier parte*, se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barcas ni velas. *La ciencia es Metafísica solidificada*.”

“Es sólido, dicen los hombres prácticos dando con el pie. Y tienen razón: y, también, nada es más útil y meritorio que su obra. Ellos han vuelto el témpano habitable y grato. Miden, arreglan, edifican, siembran, cosechan...”

“Pero esa morada perdería su dignidad si los que la habitan no se detuvieran a veces a contemplar el horizonte inabordable, soñando en una tierra definitiva; y

10. José Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, 1945, pp. 801-802, 805, 831.

hasta si continuamente algunos de ellos, un grupo selecto, como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojaron a nado, aunque se sepa de antemano que hasta ahora ninguno alcanzó la verdad firme, y que todos se ahogaron indefectiblemente en el océano para el cual no se tiene barca ni velas”¹¹.

Del punto de vista estrictamente formal, se encuentran ahí diversas imágenes más de Kant que de Littré. Dominando a todas, por su fuerza plástica, la del ténpano. En lo conceptual, empero, el pensamiento de Vaz Ferreira difiere sustancialmente del de ambos. Por fundamentos distintos desde luego, para Kant como para Littré, para el criticismo trascendental como para el positivismo experimental, la ciencia positiva, isla o continente, era sólida tierra firme: “la tierra de la verdad”, como decía el primero; la tierra de Newton, como pudo también haber dicho, evocando a quien, patrono máximo de la ciencia clásica moderna, había sido en esta materia su gran inspirador. Para Vaz Ferreira, en cambio, no se trata ya de tierra firme: si la ciencia es sólida, su solidez no es otra que la de un ténpano flotante. En esto se encontraba más con las simultáneas reflexiones de Justo Sierra: ¿indiscutible la ciencia? “Dudemos”.

Pero la divergencia mayor estaba en otro lado. Esa flotante, y por ende oscilante solidez, siendo la de un ténpano, es la de algo en apariencia diverso, pero en esencia idéntico al océano. La ciencia positiva deriva toda ella de un conjunto sistemático de supuestos en definitiva no verificables, a propósito de sus objetos a la vez que de sus métodos: es tan sólo un ténpano hecho de la misma metafísica en que consiste el movedizo océano, de apariencias cambiantes, en que flota. En última instancia, la ciencia es metafísica.

Sí. Efímeras categorías históricas, ciencia y metafísica no son más que eso, en sus significaciones tan relativas,

11. *Fermentario*, en la cit. 2ª ed. de *Obras*, T. X, p. 137. (En la 1ª ed., 1957, pp. 122-123).

tan mudables, de ayer y de hoy. Bien poca cosa, lejos de la real “tierra de la verdad”, en la incierta costa, de arriba más incierto todavía. Pero acaso verosímil, acaso probable, en los secretos por ahora inescrutables de la evolución cósmica y humana.

Montevideo, 1972.

INDICE DE NOMBRES

- Acevedo, Eduardo, 139, 176.
Agüero, 83.
Alamán, Lucas, 91.
Alberdi, Juan Bautista, 72, 82 a 84, 87, 103.
Altamirano, 96.
André, Marius, 43, 47 a 61, 66, 67.
Arboleda, 132.
Aristóteles, 60.
Arosemena, Justo, 28, 29.
Artigas, 78, 79, 139.
Aspasia, 63.
- Bachiller y Morales, A., 32.
Baillío, Juan, 19.
Bain, Alejandro, 44, 100.
Barreda, Gabino, 93 a 96, 107, 209, 210.
Barrett, Rafael, 135, 166.
Beltramo, Fernando, 172.
Benedetti, Mario, 134, 150.
Bentham, 58, 59.
Bergson, 172, 189, 191, 192, 202, 203, 210.
Berthot, 60.
Berra, Francisco A., 105.
Berriozábal, 90.
Bilbao, Francisco, 90.
Blanco, José Félix, 23.
Blanco Acevedo, Pablo, 71.

Blanco Fombona, Rufino, 61, 64 a 66, 130.
Bolívar, 20 a 25, 33 a 69, 120, 131, 132, 134, 137 a 139.
Botelho de Magalhaes, Benjamín Constant, 105, 106.
Bourget, 147.
Brice, Angel Francisco, 34.
Briceño Perozo, Mario, 34.
Brunschvicg, 172.
Buffon, 60.
Burke, William, 20.

Cady, John, 88.
Caldas, 132.
Casas, Bartolomé de las, 11, 37.
Caro, E., 208.
Castilhos, Julio de, 62, 106.
Castro, Manuel Antonio, 79.
Cervantes, 138.
Colombo, 11, 14 a 16, 25.
Colón, 10, 11, 14, 15.
Columbo, 10, 11.
Columbus, 10.
Comte, Augusto, 43 a 62, 94, 100 a 102, 105 a 108, 146, 206 a 208.
Condillac, 60, 68.
Croce, Benedetto, 172.
Cuvier, 103.

D'Alambert, 60.
Darío, Rubén, 154.
Darwin, 100.
Díaz, Porfirio, 107.
Díaz Sánchez, Ramón, 19.
Dilthey, 190.
Dorrego, Manuel, 76, 79, 81.

Echeverría, Esteban, 71, 72, 82.
Encina, Francisco A., 60, 64.
Escalona-Escalona, José Antonio, 34.
Estrada Monsalve, Jesús, 42, 43.

Facundo, 79.
Feijóo, 41.
Felice Cardot, Carlos, 20.
Fernando VII, 72, 76.
Ferreira, J. Alfredo, 109.
Filangieri, 60.
Flaubert, 162.
Font Escurra, R., 79.
Francovich, Guillermo, 61.
Frugoni, Emilio, 117, 167.
Furlong, Guillermo, 60.

Gaos, José, 41, 112, 170, 211.
García, Juan Agustín, 75, 83, 85.
García Bacca, J. D., 197.
García Godoy, 124, 132.
García Morente, Manuel, 205.
Gentile, 172.
Gil Fortoul, J., 64.
Gil Salguero, Luis E. 137.
Grases, Pedro, 25, 34, 37, 93.
Groussac, Paul, 154.
Gual, Manuel, 15.
Güemes, 79.
Guizot, 88.
Gutiérrez, Juan María, 121, 122.

Hamilton, 12.
Helvetius, 60.
Hesse, Carlos de, 12.
Hidalgo, 91.
Höfding, 190 a 192.
Hostos, Eugenio Carlos de, 31.
Hostos, Eugenio María de, 9 a 32, 33, 40.
Husserl, 171, 172.
Huxley, 100.

Ibáñez, Roberto, 120.
Ingenieros, José, 72, 73, 75, 85, 181.

Insúa Rodríguez, R., 64.
Iribarren-Celis, Lino, 34.

James, William, 172, 189, 191, 192, 210.

Janet, Paul, 176.

Jantipa, 63.

Job, 161.

Jouffroy, Teodoro, 46, 59.

Juárez, 89 a 97.

Kant, 202 a 205, 209, 210, 212.

Knox, 12.

Korn, Alejandro, 83, 181.

Korn, Guillermo, 181.

Laboulaye, 46, 49, 107.

Lacroix, Peru de, 65, 67.

Laffitte, Pierre, 57, 100, 108.

Lagarigue, 108, 109.

Lago, Juan María, 134.

Lago, Julio, 134.

Lalande, 60.

Lamas, Andrés, 71.

Larrañaga, Dámaso Antonio, 103.

Lavalle, 76.

Lecuna, Vicente, 64.

Lemos, Miguel, 108.

Lenin, 76, 115, 116, 135.

Lerdo de Tejada, 96.

Litré, 45, 100, 108, 203 a 212.

Locke, 58 a 60, 68.

López Silveira, Juan José, 134.

Mably, 60.

Mariño, Santiago, 23.

Martí, 26, 89, 138.

Martínez, Martín C., 176.

Marx, 75, 115, 116.

Maurras, Charles, 55.

Maximiliano, 92.

Méndez Pereira, Octavio, 28.

Mendilaharsu, Julio Raúl, 132.

Mendoza, Cristóbal, 35, 37, 38.

Mendoza, Cristóbal L., 34.

Mijares, Augusto, 20, 93.

Mill, John Stuart, 44, 46, 47, 59, 100, 101, 107, 172, 186.

Miranda, Francisco de, 9 a 32, 33.

Mollien, 60.

Monnier, 162.

Montalvo, 11, 137 a 139.

Montesquieu, 48, 58 a 60.

Montesquiou, León de, 58.

Mora, José María Luis, 91.

Morelos, 91.

Moreno, Mariano, 60,

Mosquera, 25.

Münsterberg, 190.

Napoleón III, 57.

Navarro, Nicolás E., 64.

Newton, 212.

Nicolás I, 57.

Nietzsche, 146, 151, 203.

Ocampo, 96.

O'Higgins, 23, 24.

Ortega y Gasset, 170, 203.

Palacios, Alfredo, 117, 167.

Palacios Galindo, Gonzalo, 34.

Parra Pérez, C. 43, 64.

Pasteur, 207.

Paulhan, 190.

Paz, José María, 76.

Pérez Guerrero, Alfredo, 181.

Pérez Vila, Manuel, 34, 37.

Petit Muñoz, Eugenio, 134.

Pinto C., Manuel, 34.

Pitt, William, 13.
Podestá Costa, Luis A., 88.
Posada Gutiérrez, 68.
Prieto, 96.
Puigross, Rodolfo, 73, 81, 84.

Quintana, 167.
Quiroga, Facundo (Véase Facundo).

Ramírez, 96.
Renan, 44, 100, *141 a 168*, 207, 208.
Ribeiro, Demetrio, 106.
Ribot, 176.
Rivadavia, 59, 78, 79, 81, 83, 104.
Robertson, William S., 12, 15, 17.
Rodó, 26, 104, *111 a 168*, 200.
Rodríguez, Simón, 25, 59, 63.
Rodríguez Monegal, Emir, 134, 139, 154.
Rojas, Ricardo, 74, 76, 81.
Rollin, 60.
Rosas, *79 a 88*.
Roscio, Juan Germán, 93.
Rosenblat, Angel, 11, 16, 17.
Rousseau, 58 a 60.

Saint Hilaire, 103.
Saint Simon, 97, 102.
Salazar Bondy, Augusto, 123.
Salcedo Bastardo, José Luis, 61.
Samper, José María, 29 a 32.
Santamaría, 25.
Santo Tomás, 43.
Sarmiento, 71, 72, 76, 84, 105, 166.
Shakespeare, 154, 155.
Sierra, Justo, 95, 96, 107, 204, 209 a 212.
Simon, J., 46, 59.
Sócrates, 63.

Soler, Ricaurte, 29.
Spencer, H., 44, 46, 47, 59, 100, 105, 107, 176, 207.
Spinoza, 64.

Taine, 44, 100, 101, 163.
Teixeira Mendes, Raimundo, 108.
Terán, Luis de, 208.
Tocqueville, 46, 59, 107.
Torres Caicedo, José María, 40, 121.
Trobriand, 64.

Ugarte, Manuel, 130.
Unamuno, 76.

Valle, Cecilio del, 59.
Vallejo, Carlos María de, 132.
Varela, José Pedro, 105.
Varona, Enrique, 181.
Vásquez Acevedo, Alfredo, 176, 179, 180.
Vaz Ferreira, Carlos, *169 a 213*.
Vázquez, Santiago, 83, 84.
Vespucio, Américo, 11.
Vicuña Mackenna, Benjamín, 27, 28.
Villalba Villalba, Luis, 34.
Viscardo, Juan Pablo, 13, 14, 17, 27.
Voltaire, 58 a 60, 109.

Walker, 27.
Washington, 11, 30, 134.
Wundt, 176, 178.

Yanes, Francisco Javier, 35, 37, 38.

Zaragoza, 90.
Zea, Leopoldo, 123.
Zorrilla de San Martín, Juan, 139.

INDICE

La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos	9
Magna Colombia y Gran Colombia en la Carta de Jamaica	33
El supuesto positivismo de Bolívar	41
Interpretaciones de Rosas	71
Juárez en la evolución ideológica de México	89
Asimilación y transformación del positivismo en Latino- américa	99
El americanismo de Rodó	111
Del Calibán de Renan al Calibán de Rodó	141
Génesis de la <i>Lógica viva</i> de Vaz Ferreira	169
Ciencia y metafísica en Vaz Ferreira	197
Indice de nombres	215

ESTE LIBRO SE TERMINO DE
IMPRIMIR EL 11 DE JULIO
DE MIL NOVECIENTOS SETENTA
Y OCHO EN LAS PRENSAS
VENEZOLANAS DE EDITORIAL
ARTE, EN LA CIUDAD DE
CARACAS