

colección **NUESTRA REALIDAD -10**

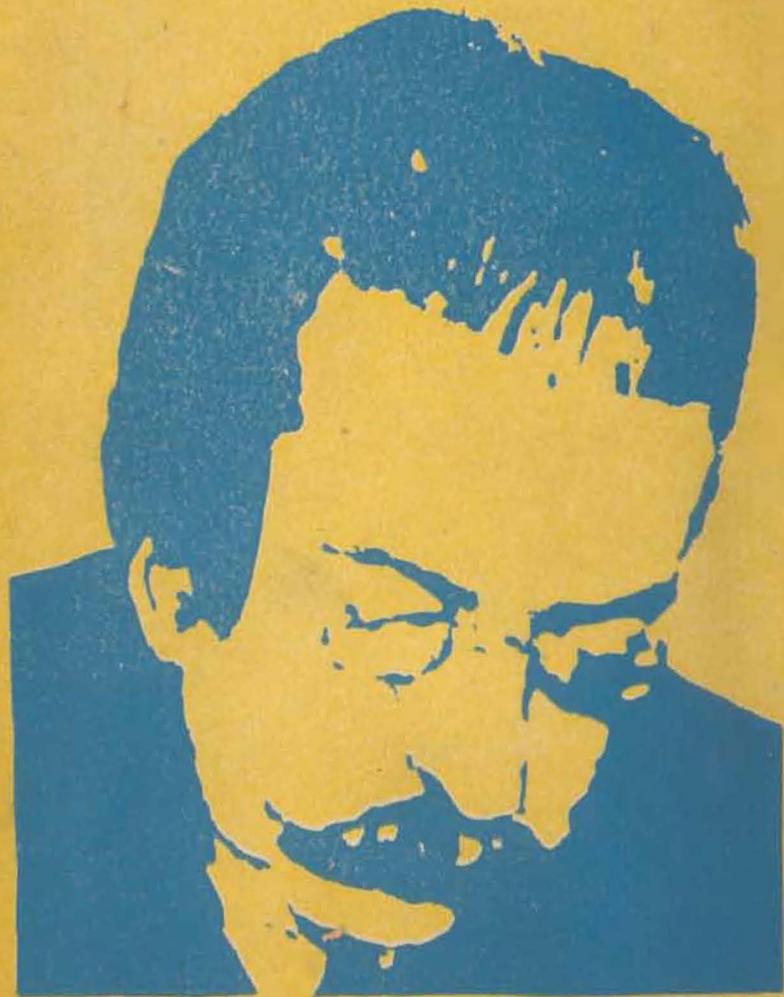
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
departamento de publicaciones

Arturo Ardao, Etapas de la inteligencia uruguaya. Opus de publicaciones

Arturo Ardao
ETAPAS DE LA
INTELIGENCIA
URUGUAYA



LARRAÑAGA, VARELA, RAMIREZ, ZORRILLA DE SAN MARTIN, ACEVEDO
DIAZ, BATLLE Y YORDÓNEZ, RODO, HERRERA Y REISSIG, REYLES, FIGARIL,
SSERA, VAZ FERREIRA, FRUGONI, GROMPONE.



ETAPAS DE LA INTELIGENCIA URUGUAYA

« LA LIBRERIA »
TEXTOS — LIBROS — REVISTAS
COMPRA — VENTA — CANJE
GUAYABO 1858
TEL. 40 07 83

Arturo Ardao



DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA

OTRAS OBRAS DEL AUTOR

- Filosofía pre-universitaria en el Uruguay (1787-1842)*, Montevideo, 1945.
- La Universidad de Montevideo*, Montevideo, 1950.
- Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, 1950.
2ª edición, Montevideo - Buenos Aires, 1968.
- Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, Montevideo, 1951.
- La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956.
- Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, 1961.
- La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, 1962.
- Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, 1962.
- Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963.
- Rodó. Su americanismo*, Montevideo, 1970.

ADVERTENCIA

Las piezas aquí reunidas —hasta ahora dispersas— tienen el común carácter de complemento de temas tratados por el autor en distintos libros de historia intelectual del país.

El azar de las circunstancias ha determinado y condicionado su respectiva realización, a lo largo de más de dos décadas. Ello explica sus diversidades de forma, de extensión y hasta de plano, así como la ausencia de desarrollos similares en tantas otras direcciones posibles. Trabajos ocasionales, no se ofrecen con otra relación que el ordenamiento de su temática, convencionalmente referida a aquellos libros.

Nada de eso afecta la total autonomía del presente volumen, resultante de la que cada uno de sus escritos guarda también con respecto a los libros aludidos.

COPYRIGHT by UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA, Departamento de Publicaciones.

La carátula fue realizada por Rudyard Viñoles.

I

De la escolástica al romanticismo

Primer documento de la filosofía en el Uruguay (1787) *

De México al Río de la Plata, se ha venido realizando en los últimos tiempos una copiosa exhumación de manuscritos y raros impresos, que ha enriquecido sustancialmente el conocimiento de la filosofía y su enseñanza en la época colonial. Desde tratados y cursos hasta opúsculos y hojas sueltas, de inevitable texto latino, han aportado, con mayor o menor alcance según su entidad, una imagen cada vez más nítida de aquel pasado. Se puede así apreciar mejor lo que fue en estas tierras el juego de corrientes en el seno de la escolástica y la renovación de ésta, a

(*) Nota introductoria a la reproducción facsimilar y traducción del latín al español, del documento a que se refiere el texto, en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, t. I, 1961.

cierta altura, por el pensamiento moderno; la diversidad doctrinaria y distinta acción de las órdenes religiosas; la evolución interna y significación comparativa de los diversos centros; la personalidad, a veces notable, de estudiosos y docentes. En otros términos, el alumbramiento histórico de la inteligencia hispanoamericana.

Entre esos documentos se cuenta un breve impreso en hoja suelta, que por verdadero azar corresponde al primer curso filosófico dictado en Montevideo. Rigurosa —y tardía— iniciación de la enseñanza pública de la filosofía en el Uruguay, este curso tuvo lugar en 1787, en el Colegio de San Bernardino de Siena, que funcionaba en el Convento de San Francisco, y estuvo a cargo del franciscano Fray Mariano Chambo, argentino, oriundo de Santa Fe y formado en Córdoba. El documento, dado a luz en Buenos Aires por la célebre Real Imprenta de los Niños Expósitos, contiene el programa de un acto público de conclusiones o tesis, en la rama de la lógica, a sostener por un alumno al finalizar el año lectivo, conforme a la costumbre de los claustros escolásticos de la colonia.

Tiene un doble interés: para la historia de la imprenta y para la historia de la filosofía en el Río de la Plata. Es sólo desde hace unos años que ha empezado a considerarse desde el segundo punto de vista. En 1947 decía de esta pieza, con razón, el investigador argentino Juan Carlos Zuretti: "es muy conocida por los que han estudiado la prensa de los Expósitos, no así por los que han realizado monografías sobre la filosofía colonial"¹. Para el Uruguay, tiene todavía la inestimable significación de constituir, en su modestia, el primer balbuceo de la inteligencia patria en el lenguaje de la filosofía. Se trata, por otra parte, en cuanto sepamos, del único texto filosófico hasta ahora exhumado, del período colonial en nuestro país.

(1) Juan Carlos Zuretti, "La orientación de los estudios de filosofía entre los franciscanos, en el Río de la Plata", en revista *Itinerarium*, Buenos Aires, 1947, N° 10, tomo IV, págs. 196-207. El impreso latino original pertenece a la colección de Augusto S. Mallié; es una hoja impresa de un solo lado, de 266 x 390 mm. Véase Ugarteche, (más adelante en el texto), y Guillermo Furlong, S. J., *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses (1700-1850)*, t. II, Bs. As., 1955, pág. 57, impreso N° 308.

En 1945, en nuestro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, después de hacer su comentario en relación con la enseñanza de Chambo y de la orden franciscana en el Montevideo colonial, lo publicamos en versión española realizada por el profesor Sebastián Sánchez Rincón². Hasta entonces, por carecer el impreso original de fecha, ésta permanecía indeterminada. En su obra *La imprenta argentina*, de 1929, Félix de Ugarteche, que lo publica en facsímil (pág. 249), lo supone de 1807. En 1943 lo publica nuevamente el historiador Guillermo Furlong S. J., atribuyéndolo al año 1793³. Por nuestra parte, observábamos que "aludiendo a la enseñanza de Chambo en el Bernardino debió imprimirse entre 1787 y 1791".

Así lo confirmó Juan Carlos Zuretti al descubrir en el Archivo General de la Nación argentino (legajo Justicia N° 22, expediente 603), el original manuscrito junto con la siguiente solicitud:

Buenos Aires, 27 de Nov. de 1787. Excelentísimo Sr. Virrey.

Señor: Don Gregorio Calzadilla, residente en esta ciudad, se halla encargado de dar a la Prensa el adjunto papel de conclusión y para verificarlo, de V. E. necesita el permiso. Por tanto a V. E. rendidamente suplica se le conceda la licencia que pide en lo que recibirá favor y gracia.

Opina el fiscal: Excelentísimo Sr.: El fiscal de Su Majestad dice que no halla cita para que pueda imprimirse la Tabla de *Questiones Filosóficas*, que le manifiesta, precediendo el pase y censura del eclesiástico como se acostumbra y corresponde, sobre lo que V. E. deliberará lo que sea de su agrado. Buenos Aires, diciembre 7 de 1787⁴.

En su citado trabajo Zuretti publica en facsímil el manuscrito original, así como el impreso de la prensa de los Expósitos. Incluye además una segunda versión española del mismo. En 1952, en su obra *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Furlong se hace

(2) Págs. 25 y 139 a 142.

(3) Juan Carlos Zuretti, *lóg. cit.*, pág. 205, nota 22.

(4) *Ibidem*, pág. 202, nota 13.

eco del hallazgo de Zuretti, reproduce íntegramente la versión española dada por éste y añade el texto de la licencia eclesiástica, que dice así:

*Muy ilustre Venerable Deán y Cabildo Sede Vacante. En virtud del decreto que precede, he visto las conclusiones que se me remiten a censurar y ellas nada contienen que se oponga a nuestra Santa Fe Católica, buenas costumbres y regalías de S.M. Buenos Aires, Diciembre 10 de 1787. Antonio Rodríguez de Veda. En consecuencia del Dictamen antecedente declárase no haber embarazo, por parte de la jurisdicción Eclesiástica, para el fin que solicita Don Gregorio Calzadilla. Buenos Aires, 12 de diciembre de 1787. Picazarri - Cavezales*⁵.

Como puede verse por las fechas mencionadas, la impresión se realizó a fines de 1787 o principios de 1788; en cualquier caso, el escrito corresponde al curso fundacional de 1787.

El acto aparece dedicado a Francisco Ortega y Monroy, enigmático personaje de la época, encargado del resguardo aduanero de Montevideo desde 1779. Poseía una de las bibliotecas privadas más importantes del Río de la Plata, que incluía veintiocho tomos de la Enciclopedia y obras de Montesquieu y Voltaire. Así lo establece el inventario practicado en 1790 al embargársele la biblioteca, en un proceso por contrabando, circunstancia en que fue depositario de la misma el padre de Artigas⁶. Su vincu-

(5) Guillermo Furlong, S. J., *lug. cit.*, pág. 391. En el mismo sitio dice Furlong: "El tercer testimonio referente a las enseñanzas de Fray Chambo es de un gran valor, aunque Mariano de San Juan lo desconociera y el doctor Carlos Zuretti no se haya percatado de cuán insigne uruguayo se halla vinculado a las enseñanzas de Chambo. El hecho es que, a fines de 1787, se tuvo en Montevideo un acto público de filosofía, bajo la presidencia de Chambo y realizado por el entonces joven estudiante, y después preclarísimo ciudadano oriental, don Salvador Jiménez. Las doce conclusiones que en esa coyuntura defendió este alumno de Chambo, sin duda el más destacado de todos ellos, fueron elegantemente impresas en Buenos Aires. Su impresión no fue en 1793 como otrora erradamente escribimos, sino en 1787, como lo ha puesto de manifiesto el doctor Zuretti". En realidad, el Salvador Jiménez, alumno de Chambo, carece de significación histórica. Debe confundirse Furlong con el personaje del mismo nombre, ese sí destacado ciudadano oriental, nacido mucho después, en 1812, a quien nos referimos en el texto.

(6) Véase dicho inventario en Ricardo R. Cailliet-Bois, *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa*, Bs. As., 1929, Apéndice, Doc. N° 1, págs. III-XIII.

lación con el Bernardino, revelada por esta dedicatoria, muestra las posibilidades bibliográficas con que iniciaba sus actividades filosóficas aquel colegio, llamado a ser muy pronto el foco intelectual de la Revolución oriental, en el pensamiento político de las luces⁷.

El manuscrito lleva una primera dedicatoria al entonces Gobernador de Montevideo, Joaquín del Pino, que no figura en el impreso. Nada se sabe de Salvador Jiménez, el alumno que sostuvo las conclusiones; presumiblemente perteneció a la histórica familia del mismo apellido, más tarde propietaria de la llamada "Casa de los Jiménez", hoy en restauración para servir de museo, familia de la que fue miembro el artista y diplomático Salvador Jiménez (1812-1888), de ilustre actuación en el siglo XIX. En cuanto a Gregorio Calzadilla, encargado de la impresión del papel y autor de la respectiva solicitud al Virrey, fue, según Zuretti, funcionario de la Aduana de Buenos Aires, lo que permite suponer que su intervención se produjo a través de Ortega y Monroy.

(7) Véase nuestro trabajo "El artiguismo y la cátedra de filosofía", en este mismo volumen.

La tesis filosófica
de Larrañaga
(1792)

Por Juan María Gutiérrez se tenía noticia de una importante tesis filosófica de que había sido coautor nuestro Larrañaga, en ocasión de cursar estudios en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires, a fines del siglo XVIII.

En su obra *Origen y Desarrollo de la Enseñanza Pública Superior en Buenos Aires* (1868), escribió: "El examen del programa de una tesis general de Filosofía sostenida en público el día 10 de setiembre de 1792, por los alumnos del Colegio de San Carlos D. Gregorio García de Tagle y D. Dámaso Larrañaga, bajo la dirección del catedrático Dr. D. Melchor Fernández, puede dar una idea más completa de las materias que se dictaban en el aula de esta ciencia". Tratábase, según su testimonio, de un

impreso en latín de 22 páginas in 8º, por la imprenta de los Expósitos, cuyo gran interés histórico se percibía a través de unos pocos fragmentos transcriptos.

En 1945, con motivo de la preparación de nuestro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, donde tratamos las ideas filosóficas de Larrañaga, tentamos infructuosamente localizar dicha tesis entre los libros de Gutiérrez conservados en la Biblioteca del Congreso de Buenos Aires. En la Argentina se encontraban ya, o no tardaron en ponerse, en el mismo empeño. En el número correspondiente a octubre-diciembre de 1948 de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, recientemente aparecido, se informa "Tras prolija búsqueda en archivos y colecciones particulares, logró hallarla el Dr. Juan Carlos Zuretti". El hallazgo se produjo en Tucumán, en fondos bibliográficos que pertenecieron al extinto profesor y filósofo Dr. Alberto Rougés. La mencionada revista reedita la tesis en su original latino y en traducción castellana, manifestando que el ejemplar aparecido en Tucumán "acaso sea el único conservado".

Pues bien, ese ejemplar pertenece actualmente a nuestra Biblioteca Nacional, adquirido directamente de los herederos del profesor Rougés. Innecesario destacar el mérito de esta adquisición, concertada mucho antes de la publicación hecha por la Revista de la Universidad de Buenos Aires, aunque recién ahora la tesis original haya llegado al Uruguay. Se trata de un documento fundamental, por la variedad de su contenido, para el conocimiento de la cultura intelectual impartida por el San Carlos a fines del siglo XVIII. Para nosotros tiene el doble interés de reflejar la formación recibida por los jóvenes orientales que concurrían entonces al colegio carolino, y —sobre todo— de ser obra nada menos que de nuestro Larrañaga. En ningún otro sitio, pues, podía estar mejor ese ejemplar único de la tesis, que en la Biblioteca que él contribuyó a fundar y de la que fue primer Director.

* * *

La tesis —o tesario, puesto que se trataba de un conjunto de tesis particulares o proposiciones— fue redacta-

da para ser sostenida por sus autores en un acto público, de acuerdo con la costumbre escolástica de nuestros claustros coloniales. Al final de los cursos, o con motivo de alguna especial solemnidad, se llevaban a cabo tales actos, en los que alumnos destacados, ocasionalmente llamados "defensantes" o "defendientes", después de desarrollar sus proposiciones en silogismos latinos, las "defendían" frente a las objeciones de examinadores o asistentes.

En lo que a nuestro país se refiere, se conserva el programa de uno de dichos actos celebrado entre 1787 y 1791 en el colegio del Convento de San Bernardino, así como los de los correspondientes a los cursos filosóficos de José Benito Lamas entre 1833 y 1835 en la Casa de Estudios Generales. Varios son los que se conservan de la enseñanza colonial argentina, mereciendo citarse aquí —por el interés que ofrece su cotejo con la tesis prácticamente coetánea de Larrañaga— el sostenido en 1788 en la Universidad de Córdoba, que hiciera conocer en 1942 Raúl Orgaz: con algunas variantes doctrinarias refleja una orientación similar, pero a través de un bagaje intelectual notoriamente más limitado¹.

Profesor del curso filosófico seguido por Larrañaga y padrino del acto de 1792, fue el doctor en Charcas presbítero Melchor Fernández, uno de los clásicos maestros del Real Colegio de San Carlos. Compañero en la defensa de la tesis, fue el más tarde prócer argentino de la Revolución Gregorio García de Tagle; por curioso azar tocó entonces al futuro artiguista Larrañaga la compañía de quien iba a conducir la diplomacia del gobierno porteño en la etapa más antiartiguista de su política. El acto tuvo lugar poco tiempo después del ingreso de Larrañaga —que se había iniciado en el aula filosófica del franciscano Mariano Chambo, en Montevideo— al colegio carolino, donde figuró como alumno distinguido hasta 1794, año en que egresó para completar estudios sacerdotales en Córdoba y Río de Janeiro².

(1) A. Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, pág. 139. *Actos Públicos de Conclusiones y Exámenes*, Montevideo, 1836 (Biblioteca del Ateneo). R. Orgaz, *La Filosofía en la Universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Córdoba, 1942.

(2) Rafael Algorta Camusso, *Dámaso Antonio Larrañaga*, 1922.

Las proposiciones contenidas en la tesis general, se refieren a “toda la filosofía” según reza su título. Pero la filosofía era entendida allí en su tradicional sentido enciclopédico, o sea, abarcando lo mismo que teología, metafísica, ética, lógica y psicología, las ciencias matemáticas y de la naturaleza. Forman así la tesis doce partes: Lógica, Ontología, Teología Natural, Psicología, Filosofía Moral, Física General, Mecánica Universal, Estática, Hidrostática, Física Especial, Los Elementos y los Meteoros, Las Cualidades Sensibles de los Cuerpos. Se desarrollan en un total de 128 proposiciones —o tesis particulares—, según la numeración que para facilitar el cotejo del texto castellano con el latino ha hecho la Revista de la Universidad de Buenos Aires.

Para apreciar su espíritu filosófico debe tenerse presente la situación de los claustros hispanos a fines del siglo XVIII. Sin hacer abandono de su anacrónica persistencia en la escolástica a lo largo de la época moderna, dichos claustros habían experimentado, en la península y en América, la histórica renovación inspirada por el despotismo ilustrado de Carlos III. Comentándola, había dicho el deán Funes con escasa anterioridad al acto en que intervino Larrañaga: “El funesto peripato hacía sus últimos esfuerzos por sostenerse en nuestra España, donde se hallaba como encerrado, huyendo de las sublimes meditaciones de los Descartes, Galileos, Newtones, Lockes, Leibniz...”³ Del racionalismo propio de la filosofía y la ciencia modernas, que remozaba entonces a la hispanidad a costa del decadente pensamiento escolástico, dentro de un inorgánico eclecticismo de transición, estaba penetrada la tesis de los alumnos del San Carlos. Reproduciendo una situación de carácter general, el renovador espíritu crítico se hacía sentir, sin embargo, antes en los dominios de la física, o sea de la ciencia positiva, que en los de la filosofía propiamente dicha.

En la lógica se distingue con precisión el lenguaje, tanto de los objetos como del pensamiento. Se rechaza la

(3) R. Orgaz, *Iug. cit.*

división de las ideas, tan decisiva para Descartes, en claras y oscuras, reemplazándola por la de suficientes e insuficientes. Se establecen frente al escepticismo varios criterios de verdad: el sentido íntimo, sobre las cosas en cuanto dicen relación con nosotros; la evidencia, sobre las cosas como son en sí mismas; las impresiones vívidas, constantes y uniformes, respecto a la existencia de los cuerpos. Y se concluye que “la duda afectada, o sea la duda metódica de Descartes, no sólo es inútil para hallar la verdad, sino que se opone a ella y lleva al escepticismo”. Dogmatismo y realismo naturales, pues, en el espíritu de las viejas escuelas.

En la Ontología se afirma como absolutamente necesaria frente a la misma Divina Voluntad, la esencia metafísica de los seres, o sea su posibilidad absoluta, aunque no así su esencia física, o sea su existencia; tesis ésta que guarda relación con la que en lógica hace a la evidencia independiente de la veracidad de Dios. En la Teología Natural se condena el ateísmo y el maniqueísmo y se promete demostrar la existencia de Dios con argumentos metafísicos, físicos y morales. Respecto a su intervención en el curso de las acciones humanas, se sostiene la discutida doctrina tomista de la “premoción física”, rechazándose el concurso mediato de Durando, así como el simultáneo a la manera de Molina. Tanto el planteo como las soluciones se mueven dentro del cuadro escolástico tradicional.

En la Psicología —que corresponde a una metafísica del espíritu— se sostiene contra Descartes que la esencia del alma no consiste en su pensamiento actual, sino en su facultad de pensar. Es creada por Dios en el momento de ser infundida al cuerpo, y “es lo más probable que esto ocurra en el momento de la concepción”. La relación con el cuerpo no se explica por ninguna de las doctrinas modernas surgidas en el desarrollo del cartesianismo. Ni por las causas ocasionales, ni por la armonía preestablecida, ni por el mediador plástico, soluciones rechazadas expresamente: “se explica por el influjo físico de los peripatéticos, aunque debemos confesar que no se posee ninguna idea cabal sobre este influjo”. El alma reside en la parte

del cerebro en que se unen todos los nervios, “que no es precisamente la glándula pineal” —como creía Descartes— “sino una sede propia para cada operación”: anticipo, como se ve, de la teoría de las localizaciones cerebrales. En cuanto al origen del conocimiento, se rechazan las “ideas innatas” de Descartes y la “unión en Dios” de Malebranche, para sustentarse con inspiración aristotélica que “la idea mental depende de los sentidos”. Justo es reconocer que, en general, lo que aquí se desdeña de la filosofía moderna son sus aspectos metafísicos menos defendibles, reteniéndose, en cambio, la íntima vena empírico-naturalista que corría por la filosofía tradicional.

En la Filosofía Moral, después de conferírsele a la ética los clásicos fundamentos teológicos, se sostiene: “De la triple forma de regímenes es preferible la Monarquía; y la suprema autoridad de los Príncipes tiene su origen no en el pueblo sino en Dios”. La Revolución Francesa estaba ya en pleno curso y muy pronto su filosofía política iba a penetrar en el Virreinato como favorita mercancía del contrabando ideológico, preparando a los espíritus para los sucesos del año Diez. Entretanto, no se le podía pedir otra cosa a los escolares del San Carlos.

En la Física General, vuelve a criticarse a Descartes, negándose que sea la extensión la esencia del cuerpo físico; tampoco es la impenetrabilidad: es la reunión de todos los atributos; pero como de éstos son muchos los que ignoramos, también desconocemos aquella esencia. De la materia se sustenta una concepción atomista: no se compone de puntos inextensos ni de mónadas leibnizianas, “sino de pequeños puntos extensos, de diversa figura y dotados de magnitud; indivisibles realmente pero divisibles sin fin por abstracción mental o matemáticamente”. En consecuencia se admiten “vacíos mínimos diseminados por los poros de los cuerpos”, aunque sin negar tampoco “la existencia de una materia sutilísima, cualquiera fuese su íntima naturaleza”. En forma expresa se rechazan entre otros parecidos conceptos, “las formas substanciales, en el sentido de los escolásticos”.

De aquí en adelante, en el desarrollo de la tesis, la escolástica deja de contar. En la Mecánica Universal, la

Estática, la Hidrostática, la Física Especial, los Elementos y Meteoros, las Cualidades Sensibles de los Cuerpos —que abarcan las tres cuartas partes del documento, dándole, en consecuencia, su verdadero tono— se enuncian muy diversas leyes científicas y teorías, citándose a Copérnico, Newton, Euler, Hauser, Feijóo, Nollet, Franklin, Appleby, Poissonier, Gauthier. Se comprueba una vasta, y en ciertos temas —como el de la electricidad— muy fresca información del saber científico-naturalista de la época, con relación a las materias más diversas.

Por su especial significado filosófico es de destacarse la explicación estrictamente mecanicista, y por lo tanto de inspiración moderna, de la vida vegetal y animal. Descartes, tan criticado en muchas de sus concepciones, es aceptado aquí, frente a la doctrina aristotélica, en una cuestión capital. Todas las plantas nacen de la semilla y “no se puede admitir en ella un alma distinta de la disposición mecánica”. Igualmente “no se puede admitir en los brutos un alma espiritual aunque sea de orden inferior al alma del hombre, sino que sus operaciones todas se explican muy bien por puro mecanismo”.

Comentando este pasaje de la tesis, recordaba Gutiérrez que “en el año 1778 el famoso Dr. Lavardén congratulaba en público al Dr. D. Carlos García Posse, por haber enseñado a sus discípulos que los brutos no eran una mera máquina”. Doctrina ésta que era igualmente la sostenida, en refutación expresa de Descartes, en el documento cordobés exhumado por Orgaz, de 1788.

* * *

Rica en sugerencias es la materia de esta tesis escolar de Larrañaga —sostenida a los veintiún años de su edad— de la que hemos tratado de ofrecer una imagen aproximada, condensando algunos de sus pasajes filosóficamente más importantes, como introducción al análisis, que queda pendiente, de su parte científica.

La historia de las ideas en el Río de la Plata al par que la biografía intelectual del sabio, se han enriquecido significativamente con su hallazgo. Desde aquel punto de

vista, contiene un repertorio inapreciable del saber filosófico y científico en que se modelaron las generaciones de la Revolución. Desde éste, nos entera del ambiente educacional en que acaso se decidió la superior vocación naturalista del fundador de la cultura nacional, desde que resulta evidente que las categorías científicas, con toda la excitante frescura que entonces tenían, ocupaban un puesto fundamental en la docencia del San Carlos.

En otra ocasión hemos señalado la profunda evolución que luego experimentó Larrañaga, acompañando en todos sus aspectos el movimiento doctrinario de la época. En el campo de la filosofía política, no es necesario subrayar su adhesión al espíritu revolucionario de cuño enciclopedista, artiguista como fue y portador de las célebres Instrucciones del año XIII, fundadas en los principios clásicos del liberalismo del 89 y el federalismo norteamericano, cuya recomendación todavía hizo en la Oración de la Biblioteca. En el campo de la ciencia, menos todavía resulta necesario destacar su superación definitiva del escolasticismo, prácticamente ya cumplida en el propio carolino; en las hazañosas investigaciones de todo orden que luego emprendiera no conoció las ataduras tradicionales, de lo que son particular ejemplo elocuente sus ideas sobre la formación geológica del Río de la Plata.

Pero aun en el campo de la filosofía especulativa su evolución fue muy grande, como lo revela su concepción sobre la enseñanza de la filosofía, expuesta en 1820, a propósito del plan educacional del sacerdote Camilo Enríquez. De las disciplinas filosóficas, éste incluía sólo a la Lógica, recomendando al sensualista Condillac, celosamente proscripto de las aulas coloniales y patrono de las de la Revolución, desde que lo introdujera en Buenos Aires Francisco José Planes. Pues bien, Larrañaga aconseja que se incluya no sólo la Lógica sino toda la filosofía, “bajo una seria reforma”, para no recaer en las “largas e inútiles cuestiones que nos hacían perder inútilmente el tiempo”. Pero agregando que “después del admirable Condillac se ha escrito mucho y con más gusto”, por lo que “quisiera que ni por Condillac, ni por ningún otro autor se estudiase, sino que cada Maestro formase su Código de

lo mejor que en el día se ha escrito sobre la materia”. No puede pues extrañar que en 1831 citara al discípulo avanzado de Condillac y jefe de los ideólogos, Destutt de Tracy —cuya filosofía materialista dominaba entonces en el Río de la Plata— llamándolo “uno de los profundos filósofos del día”⁴.

1949

(4) A. Ardao, *lug. cit.* págs. 33 y ss.

El artiguismo y la cátedra de filosofía

Combatieron en Las Piedras, junto a Artigas, dos futuros rectores de la Universidad de Buenos Aires, uno de los cuales era una de las mayores ilustraciones de la filosofía rioplatense de la época, notable ex-catedrático del Colegio Carolino. Otro ex-catedrático de filosofía del mismo instituto, rodeaba a esas horas en San José el lecho de muerte de Manuel Antonio Artigas. Por otra parte, la batalla determinó, inmediata y directamente, la brusca clausura de toda una etapa de la enseñanza de la filosofía en Montevideo, al mismo tiempo que la incorporación a las fuerzas patriotas de lo más representativo de nuestra inteligencia filosófica de entonces.

Todo esto no pasaría de un conjunto de circunstancias curiosas, al par que olvidadas, si en ello no hubiera estado en juego el dramatismo ideológico de la Revolución misma.

* * *

En un pasaje de la ampliación que el día 30 de mayo hizo del parte de la batalla, manifestó Artigas:

“No olvidaré hacer presente a V. E. los distinguidos servicios de los presbíteros Dr. D. José Valentín Gómez y D. Santiago Figueredo, curas vicarios, éste de la Florida y aquél de Canelones; ambos, no contentos con haber colectado con activo celo varios donativos patrióticos, con haber seguido las penosas marchas del ejército, participando de las fatigas del soldado, con haber ejercido las funciones de su sagrado ministerio en todas las ocasiones que fueron precisas, se convirtieron en el acto de la batalla en bravos campeones, siendo de los primeros que avanzaron sobre las filas enemigas con desprecio del peligro, y como verdaderos militares.”

Quiso el destino que ambos sacerdotes, así unidos en esta orilla del Plata por el episodio heroico de 1811 y por la pluma de Artigas, volvieran a estarlo lustros más tarde, de manera muy distinta aunque también histórica, en la otra orilla: José Valentín Gómez, segundo Rector de la Universidad de Buenos Aires, desde 1825, entregó en 1830 el cargo a Santiago Figueredo, tercer Rector, hasta 1832.

Pero Gómez era ya en 1811 una notabilidad intelectual. Su personalidad eclesiástica y política, con dilatada foja en el período revolucionario, ha sido tradicionalmente reconocida. Desde hace pocos años ha quedado puesta de relieve, además, su personalidad filosófica, merced a las reveladoras contribuciones de Guillermo Furlong en su obra *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, publicada en 1952.

Nacido en 1774 en Buenos Aires, se formó primero en el San Carlos de la misma ciudad, estudiando luego teología y derecho en Córdoba y Charcas. A fines de 1798 obtuvo por concurso la cátedra de filosofía del San Carlos,

que atendió de 1799, año en que se ordenó sacerdote, a 1802; o sea, de los veinticinco a los veintiocho años de edad. Se contaron entre sus discípulos Bernardino Rivadavia y Vicente López. “¡Cómo olvidar a mi ilustre lector de filosofía!”, escribió el último, medio siglo más tarde, en un álbum montevideano.

“Su enseñanza —dice Furlong— se inició con un empuje no visto hasta entonces, ya que cinco veces, en sólo el curso de 1799, presentó a sus alumnos en actos públicos” (p. 371). Respecto al contenido y orientaciones de la misma, cita unas muy completas *Conclusiones ex universa philosophia*, en las que, sobre fundamentos escolásticos, se daba amplia entrada al pensamiento filosófico y científico moderno. Fueron sostenidas e impresas en 1802. Se conserva un ejemplar en Buenos Aires, en la biblioteca del bibliófilo Antonio Santamaría. Desconocemos la existencia de otras fuentes. Por otra parte, en cuanto sepamos, la mencionada no se ha vuelto a publicar en nuestros días, como se ha venido haciendo con tantos documentos análogos que han modificado sustancialmente la visión que se tenía de la vida intelectual y la enseñanza en la época colonial.

El nombrado historiador Furlong, que pudo hacer la consulta del expresado ejemplar, manejando al mismo tiempo una gran masa de manuscritos e impresos coloniales, en su mayor parte desconocidos, no vacila en considerar a José Valentín Gómez el más eminente catedrático de filosofía que tuviera el San Carlos, no igualado tampoco por maestro alguno de la Universidad de Córdoba. En distintos lugares de su voluminosa obra le asigna, por la originalidad y profundidad que le atribuye, la condición de primer pensador argentino de la colonia. En tanto se publican las fuentes, nos limitamos aquí a consignar este juicio, no sin observar que es tanto más significativo cuanto que lo acompañan reiterados desacuerdos doctrinarios. Desde su posición escolástica tradicional, a menudo apasionada hasta el exceso, opone Furlong diversos reparos a las notorias y expresas influencias de Descartes y Malebranche, que retacean el escolasticismo de Gómez,

así como —sobre todo— al liberalismo de su filosofía política de inspiración iluminista.

En la misma citada obra, donde llama a José Valentín Gómez con hipérbole, “el más genial de los filósofos coloniales” (p. 30), lo conceptúa también “un clérigo tan talentoso como extraviado”, por su actuación en la Asamblea del año 13: “Monteagudo, Agrelo y Gómez, sus primeros oradores, inspirándose en las falsas y funestas doctrinas del *Contrato Social* y de la *Declaración de los derechos del hombre*, pretendían torcer el curso de la revolución argentina, para arrojarla inconsiderablemente sobre las huellas de la Revolución Francesa” (p. 670). “Dejóse alucinar por doctrinas de corte liberal, en el mal sentido de esta palabra”, dice en otro lugar (p. 371), recordando este pasaje de la biografía de Gómez escrita por su hermano Gregorio José:

“Sus principios en política fueron los más liberales e ilustrados. Las garantías individuales, la igualdad de derechos, la libertad de imprenta y la tolerancia política y religiosa, la conveniente reforma eclesiástica, las leyes de olvido y de amnistía, la proscripción del comercio de esclavos, la libertad de vientres, la guerra para sostener la Independencia Nacional y para la restauración de la Provincia Oriental, tuvieron en él un abogado infatigable.”¹

Poco antes de la Revolución había venido Gómez a ocupar el curato de Canelones, y en el mismo año 11 regresó a la Argentina, donde después de intensa actuación política, diplomática, eclesiástica y docente, murió en 1833. Su breve pasaje por esta Banda quedó immortalizado en Las Piedras. “En una junta que se celebró por el general D. José Artigas para consultar si había de atacar al enemigo, fue oído con respeto su dictamen, que estuvo por el ataque”, informa su hermano en la citada biografía. El mismo Artigas ha testimoniado, en los términos que se ha visto, su comportamiento durante la batalla. Y terminada ésta, fue a él a quien el vencido Posadas entregó

su espada, escena que fijara un cuadro de Blanes, hijo. Nuestro también por todo ello, ha llegado la hora de incorporarlo definitivamente a nuestras tradiciones de pensamiento, tanto como a la de la gesta heroica.

Gregorio José Gómez, el nombrado hermano y biógrafo de José Valentín, doctor en Charcas como éste, fue también destacado catedrático de filosofía en el San Carlos. En el concurso de 1798 en que triunfó José Valentín, obtuvo el segundo puesto sobre otros cuatro opositores: Agustín José Molina, Pedro José Agrelo, Nicolás Calvo Paz y Joaquín Ruis. Le tocó suceder a su hermano, de quien era un año menor, en la misma cátedra del San Carlos.

Por coincidencia, también lo encontró la Revolución ejerciendo el curato en un pueblo de la Banda Oriental, San José. En los mismos días de mayo del 11 en que José Valentín acompañaba a Artigas en Las Piedras, él acompañaba a Manuel Antonio, gravemente herido en la toma de la población maragata, semanas atrás. “No quise ni pude —escribió a Rondeau, cuando aquél murió el día 24— ceder el honor de que se hubiese depositado el cadáver en mi propia casa”². Las convicciones que atribuye a su hermano en su biografía, eran también las suyas.

* * *

El 21 de mayo de 1811, tres días después de Las Piedras, Elío expulsó de Montevideo a un grupo de ocho franciscanos del Convento de San Francisco, algunos de ellos profesores del Colegio de San Bernardino que funcionaba en el mismo convento. La filosofía —y en el plano jurídico y político, la filosofía de la Revolución— resultaba expulsada con ellos.

En carta dirigida el 28 de mayo al ministro provincial de la Orden, residente en Buenos Aires, los frailes expulsados explicaron los sucesos³.

(1) Véase dicha biografía en el Apéndice documental de la obra de Juan M. Gutiérrez, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*. Ed. de 1915, págs. 531 a 537.

(2) *Archivo Artigas*, t. IV, págs. 341-342.

(3) Documento publicado por Setembrino E. Pereda en su obra *Artigas, Montevideo*, 1930, t. I, págs. 265 a 267.

Habían sido delatados por el fraile Guardián, o sea el director, “[...] echando la voz que le hacíamos violencia y no le queríamos obedecer en cosa alguna, a pesar de nuestra religiosa comportamiento, después de la victoria conseguida en Las Piedras”. En horas de la noche un piquete militar los sacó intempestivamente del Convento, y sin permitirles llevar nada consigo los puso en uno de los portones de la ciudadela. El oficial que mandaba —escena perpetuada por el conocido cuadro de Hequet— “[...] nos dijo que el señor Virrey disponía que nos fuéramos donde quisiéramos y que no volviésemos a pisar Montevideo; que allí cerca estaban los gauchos, nuestros paisanos; que podíamos ir donde estaban ellos que lo pasaríamos mejor”. Vecinos de extramuros los recogieron esa noche, “[...] hasta que la bondad del General D. José Artigas nos mandó una partida que nos condujese a su campamento, a donde nos recibieron con lágrimas y abrazos”.

La carta está firmada en este orden: Fray Valeriano Fleytas, Fray Lorenzo Santos, Fray Francisco Díaz Vélez, Fray Joaquín Posse, Fray José Lamas, Fray Carlos Agüero, Fray Pedro Ignacio López, Fray José Reyna. Fleytas firmaba además por Fray Somellera, otro franciscano patriota que no alcanzó a ser expulsado por haber podido huir en la misma noche, del propio Convento. José Benito Lamas, era en esos momentos el catedrático de filosofía del Bernardino. De los restantes, cuatro por lo menos —Fleytas, Santos, Díaz Vélez y Reyna— habían sido catedráticos de filosofía en distintos centros del Virreinato⁴. Conforme a este documento, no figuró en cambio en el grupo, contrariamente a lo sostenido por Bauzá⁵, Julián Faramiñán, catedrático que también había sido de filosofía, en el Bernardino, y patriota de abnegada actuación en el período revolucionario.

“Hacia tiempo —dice el mismo Bauzá en el lugar citado— que [Elío] miraba de reojo al Convento de San

Francisco, centro de ilustración y sociabilidad, donde la juventud se iniciaba en los dominios del saber, y los hombres principales se reunían en núcleo selecto para esparcir el ánimo durante las horas libres. Antes que la insurrección estallara, ya se había hecho sospechosa aquella tertulia habitual, donde Fray José Benito Lamas, futuro prelado uruguayo, derramaba todos los encantos de su elocuencia juvenil, hablando de la libertad y de la Patria”.

Por las aulas de aquel Convento, modesto pero único foco intelectual de la Revolución Oriental, habían pasado figuras después prominentes en el desarrollo de ésta. Entre ellas, Artigas mismo, Rondeau, Larrañaga. Nuestra revolución del 11, a diferencia de la argentina del 10, fue ante todo, como se ha observado, un alzamiento de la campaña; pero la participación del Convento franciscano, como también de Larrañaga, representa la solidaridad anterior y posterior, con dicho alzamiento, de la parte más activa de la inteligencia montevideana, expresión de lo que era entonces el espíritu universitario.

En *Ismael*, la clásica novela de la insurrección del campo oriental en el año 11, Acevedo Díaz destacó esa significación del San Francisco, al punto de encuadrar sus episodios de épica gaucha, a modo de prólogo y epílogo, con sendas escenas del Convento, en las que pone en juego la reflexión sobre el hondo proceso de emancipación y transformación en que entraban estas tierras. Se abre la narración con una plática en su pórtico, en setiembre de 1808, siendo el primer personaje en hablar —precisamente con Artigas y otro oficial— quien fuera catedrático de filosofía del Bernardino en la década anterior, Fray Francisco Javier Carballo, director entonces del Convento y miembro de la célebre Junta de Gobierno que acababa de constituirse; se cierra en mayo de 1811 con la expulsión de los frailes, siendo el último personaje en tener la palabra, mientras caminaba en la noche al encuentro del vencedor de Las Piedras, el entonces titular de la cátedra, Fray José Benito Lamas.

Lamas había sido instituido catedrático de filosofía un año atrás, justamente el 25 de mayo de 1810, el día inicial de la Revolución en El Plata, y preparaba el acto

(4) Guillermo Furlong obra citada.

(5) Francisco Bauzá, *Historia de la Dominación Española en el Uruguay*, Ed. de 1929, t. II, pág. 71 (Recogimos este dato equivocado en *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, 1945). Es seguramente contando a Somellera que algunos historiadores elevan a nueve el número de los frailes expulsados, como aparece también en el cuadro de Hequet.

público de conclusiones, en la rama de la lógica, cuando el suceso de Las Piedras y sus consecuencias. Nacido en Montevideo en 1787, tenía entonces veinticuatro años de edad. Era aquél sólo el punto de partida de una larga y variada carrera docente en filosofía, teología, latín y enseñanzas primaria y normal, proseguida en Buenos Aires, Córdoba, San Luis, Mendoza y de nuevo en Montevideo.

No conocemos el nombre de los alumnos que tuvo en el Bernardino. Pero en 1835, en un discurso académico decía: "En el curso de filosofía que abrí en esta capital el año diez, proporcioné a mi cara patria ciudadanos que le han prestado servicios interesantes y algunos ocupan puestos honoríficos". Y en 1849, en ocasión de gestionar su retiro, volvía a decir que en aquel curso del año 10 había formado "ciudadanos naturales de gran capacidad e importancia para el país"⁶.

Según Raúl Montero Bustamante, habría ocupado luego la cátedra el famoso franciscano español Cirilo Alameda, más tarde arzobispo de Toledo y consejero de Fernando VII. De convicciones absolutistas en contraste con el espíritu liberal de su antecesor, defendía simultáneamente desde *La Gazeta de Montevideo* la causa de España, combatiendo con energía la filosofía revolucionaria del siglo XVIII. En 1812 pronunció en la Matriz un sermón con motivo de la Jura de la primera Constitución de la Monarquía Española; por curioso destino fue a Lamas a quien tocó pronunciar en 1830, en la misma Matriz, el sermón de la Jura de la primera Constitución de la República Oriental.

En los años 15 y 16, cuando el Apogeo de Artigas, dirigió Lamas, primero en Purificación y luego en Montevideo, la histórica "Escuela de la Patria", que no fue sólo primaria, sino también normal y de formación cívica. En 1849 recordaba él su actuación de aquellos años "en la dirección de la Escuela primaria y normal de esta capital, formando en ellas no sólo en los conocimientos propios de este ramo de instrucción, sino también en la de los conocimientos civiles y políticos de la Causa de América,

(6) *El Nacional*, 11 de diciembre de 1835. *Relación Documental* publicada por Ariosto Fernández en *Boletín Historia*, 1942, Nº 4.

muchos jóvenes distinguidos por su talento y aplicación, que ocupan hoy en el territorio de esta República empleos distinguidos y brillantes en las carreras literaria y militar"⁷. Compartió entonces sus tareas José Ignacio Otazú, también catedrático de filosofía en aulas franciscanas del Virreinato⁸.

Lamas había vuelto a enseñar filosofía en Buenos Aires, entre los franciscanos, de 1812 a 1814, "habiendo defendido en este tiempo —según sus propias palabras en unos apuntes autobiográficos— cuatro actos públicos de conclusiones, dos de metafísica y dos de física general y particular"⁹. Cuando se restableció la enseñanza de la filosofía en Montevideo, en 1833, en la Casa de Estudios Generales, fue el primer catedrático, atendiendo el aula durante tres años, en una especie de continuación de su antiguo curso escolástico del Bernardino, interrumpido por la Revolución.

* * *

Si de José Valentín Gómez se ha dicho que fue la mayor personalidad filosófica que la colonia produjo en la Argentina, de José Benito Lamas puede decirse que es en el Uruguay la más representativa en el mismo orden producida también por la colonia. Resulta notable que ambos aparezcan ligados a Artigas en 1811, y en especial a la victoria de Las Piedras.

Esas circunstancias, y el número de docentes de filosofía vinculados en persona y doctrina al artiguismo —agreguese a todos los nombrados el caso de Monterroso, profesor de filosofía en la Universidad de Córdoba hacia 1803¹⁰— son el fruto de las características de la enseñanza bajo el Virreinato: desde fines del siglo XVIII, las aulas estuvieron principalmente a cargo de americanos; y en cuanto a su espíritu, las formas escolásticas tradicionales, cuya hegemonía metodológica se mantuvo incontrastable, no fueron obstáculo a la penetración e imposición de la filosofía política de los nuevos tiempos.

1961

(7) *Relación Documental* mencionada en la nota anterior.

(8) Guillermo Furlong, *obra citada*.

(9) *Revista Histórica*, t. I, pág. 247.

(10) J. M. Garro, *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba*, pág. 517.

El artiguismo y la Universidad

En el grupo de los cinco diputados portadores de las Instrucciones del Año XIII, los sacerdotes Dámaso A. Larrañaga y Mateo Vidal tienen un puesto aparte. Aparecen asociados, en primer lugar, por ser ambos los diputados por Montevideo, montevideanos ellos mismos. Pero además, por haber sido los portavoces del grupo ante Artigas, desde Buenos Aires. Luego del rechazo, son los encargados de dirigirle sucesivas notas explicativas.

Francisco Bruno de Rivarola y Marcos Salcedo, sacerdotes también, pero argentinos, se iban a desvincular muy pronto del artiguismo¹. Felipe Santiago Cardoso, ex-capi-

(1) Un Francisco Bruno Rivarola y Villa (¿es el mismo?), había escrito antes de 1810 una obra titulada *Religión y fidelidad argentina*, nada concordante

tán de Blandengues, el único de los cinco ajeno al clero, era oriental de origen como Larrañaga y Vidal, pero sin la significación intelectual de éstos, aunque no careciera de preparación y condiciones, según distintas referencias.

Al conmemorarse las Instrucciones, queremos recordar en breve apostilla al margen, otra histórica a la vez que olvidada asociación de Larrañaga y Vidal, ocurrida muchos años después. Los dos hombres que encabezaron la diputación oriental de abril de 1813, proyectaron de 1837 a 1838, el plan orgánico sobre el que se iba a erigir la Universidad de Montevideo, al colaborar estrechamente Vidal con Larrañaga en la tarea que el gobierno de Oribe encomendó a éste².

El origen de esa colaboración se ilustra en el siguiente pasaje de una carta que Vidal, residente entonces en Buenos Aires, dirige a Larrañaga a principios de 1837: "En cuanto al otro encargo del proyecto de reglamento para la Universidad que se ha de erigir en ésa, a que usted está comprometido, autor de la moción que hizo en el Senado y encargo del Ministro de Gobierno, y su deseo de que yo me ocupe de su redacción, habré de decirle que siendo, como soy, extremadamente amante de mi país y de todo lo que pueda propender a sus progresos, ilustración y brillo, y estando persuadido de la gran utilidad que este establecimiento literario ha de proporcionar a nuestros compatriotas que sigan la carrera de las letras y quieran coronar sus fatigas con las condecoraciones establecidas por las naciones más civilizadas, yo no vacilo en adherirme a su indicación, siendo éste un pequeño servicio que rinda a mi patria".

Poco después, en el mes de mayo, vuelve a escribirle en estos términos reveladores de que el proyecto, o anteproyecto, había sido ya recibido por Larrañaga: "Estoy

con el principio de libertad religiosa de las Instrucciones; Salcedo estuvo al parecer, vinculado a las actividades docentes del Carolino (Véase G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, págs. 541 y ss. y 413).

(2) La documentación respectiva fue exhumada por Mario Falcao Espalter en artículo "La Universidad de Montevideo", publicado en *La Prensa* de Buenos Aires el 4 de marzo de 1923, y parcialmente reproducido por Aquiles B. Oribe en *Fundación de la Universidad y de la Academia de Jurisprudencia*, 1936, págs. 5 y ss.

satisfecho de que el papel titulado «Organización administrativa y policía de la Universidad de Montevideo» haya llenado sus deseos y que pueda ser de alguna utilidad a mi querida patria".

Casi enseguida, en otra carta del mismo año 1837, le dice: "He tenido en vista los estatutos de varias Universidades, y entre ellos el de la Universidad de La Plata [Charcas], en donde me gradué, y el de ésta [Buenos Aires], a que como miembro de su claustro pertenezco, y nada me parece más apropiado a una Universidad de nuestros días, que lo que versa como de reglamento en ésta, como que ha sido tomado de los de las demás, y mejorado según las luces del siglo; así es que no he vacilado en reducir a un punto las varias disposiciones dispersas, haciendo algunas adiciones o reformas, según las circunstancias de esa República".

En mayo de 1838, después de declarar erigida a la Universidad, el presidente Oribe y su ministro Blanco enviaron al Parlamento el proyecto de reglamento orgánico de la misma. Declaraban en su mensaje haberse consultado "a más de algunos reglamentos particulares, las disposiciones vigentes en las Universidades de Buenos Aires, Viena, Pavia, Francia y Reino Unido de Inglaterra". Debe suponerse que en ello intervino decisivamente Larrañaga, complementando con otras fuentes el trabajo de Vidal.

Fue sin duda bajo la responsabilidad intelectual de Larrañaga que el gobierno hizo suyo y patrocinó el histórico documento de 1838. Surge así de la carta que entonces le dirige Oribe manifestándole su personal aprobación del proyecto e instándolo a aceptar el cargo de Rector. Pero la participación de Vidal merece el reconocimiento histórico de nuestra Universidad. Tanto más cuanto que el plan orgánico entonces proyectado, si bien no recibió sanción en dicha oportunidad por causa de la guerra civil, sirvió de modelo al definitivo de 1849, constituyendo la única fuente mencionada por los autores de éste —Lorenzo Fernández, Luis J. de la Peña, Fermín Ferreira, Esteban Echeverría, Alejo Villegas y Florentino Castellanos— quienes lo siguieron en sus líneas fundamentales.

Valentín Gómez y Santiago Figueredo, los dos sacerdotes combatientes en Las Piedras, tan distinguidos por Artigas en su parte de la batalla, estaban llamados a ser lustros más tarde, segundo y tercer rectores de la Universidad de Buenos Aires. Larrañaga y Vidal, los dos sacerdotes principales portadores de las Instrucciones, estaban llamados a su vez a ser los arquitectos intelectuales de la de Montevideo. He ahí circunstancias que se incorporan también, de algún modo, a las tradiciones del artiguismo.

1963

Larrañaga, hombre de ciencia

Hombre público, Larrañaga fué grande como político de la Revolución y como impulsor, en su génesis, de nuestra cultura popular y nuestra enseñanza pública en todos sus grados. Desde las invasiones inglesas hasta la hora de su muerte, en las postrimerías de la Guerra Grande, aparece su nombre ligado a acontecimientos fundamentales de la historia política y cultural del país. Es el aspecto más conocido y mejor fijado de su vida y su obra. Es también, por eso, el que particularmente se ha beneficiado del amplio reconocimiento que, más allá de sus debilidades o sus errores, merece.

No menos grande —y seguramente más— como hombre de ciencia, Larrañaga, homenajeado en vida por los

primeros sabios europeos de su tiempo, aguarda todavía en su país —y en América— la justicia histórica definitiva. Un pequeño círculo, que se ensancha lentamente de generación en generación, ha mantenido, es cierto, el culto de esa gloria científica nacional. Andrés Lamas en la segunda mitad de la pasada centuria, Carlos Ma. de Pena y José Arechavaleta a fines de la misma, Alejandro Gallinal hace un cuarto de siglo, Estable, Morandi, Legrand, Méndez Alzola, en los últimos años —citando algunos nombres que sirven de jalones— han defendido con celo el recuerdo del Larrañaga científico. Pero no es bastante. Ignorado, en términos generales, por nuestra inteligencia, no se le ha incorporado en la forma debida a la tradición intelectual del país.

La obra científica de Larrañaga nos ha impresionado siempre como un milagro. El milagro del talento y de la voluntad, secreto de la personalidad humana, que hace casi inexplicables ciertos episodios de la cultura. La dimensión de su grandeza puede ser sugerida por esta afirmación que encierra tres constancias: surgido más de medio siglo antes de que apareciera en el país la cultura científica, es el primero en el tiempo y a la vez el más grande —consideradas las circunstancias que condicionaron su obra— de nuestros hombres de ciencia del pasado.

La cultura científica comenzó a ser organizada en el Uruguay recién en la década del 70. Las ciencias naturales —a las que el plan universitario del 49 dedicaba una Facultad que nunca funcionó— no tuvieron sitio hasta entonces en nuestra enseñanza pública. En dicha década, una vigorosa campaña iniciada por Ángel Floro Costa y proseguida por José Pedro Varela —en relación con la penetración en el país de las ideas filosóficas positivistas— llamó la atención sobre ellas, recibiendo su estudio un rápido y poderoso estímulo con la instalación de las primeras cátedras de la Facultad de Medicina. Todo lo que se diga de nuestra indigencia anterior en la materia será siempre poco. En el incipiente gremio médico se mantenía alguna inquietud científica ligada al ejercicio profesional; ésta no estuvo ausente en la creación del Ins-

tituto Histórico y Geográfico en el 43, siendo una de las facetas menos conocidas de Andrés Lamas, su gestor principal; además de Larrañaga, cultivaron en ese período las ciencias naturales hombres como Pérez Castellano, Villardebó, los franceses Gibert e Isabelle, Arechavaleta en los comienzos de su carrera. Pero el estudio sistemático y el sentido mismo de las ciencias naturales faltaban por completo en la cultura ambiente del país, habiéndose desdénado con increíble ceguera, en 1852, el plan, el instrumental y el concurso ofrecidos por el sabio francés Amadeo Jacques.

En medio de ese páramo emerge como aislada y grandiosa mole la figura de Larrañaga. Es cronológicamente el primero de nuestros hombres de ciencia, si se tiene en cuenta que Pérez Castellano, aunque admirable aficionado, no lo fué en propiedad, por su carencia de fundamentos metódicos. Primero así, solo de toda soledad en medio de la semibarbarie de la época, funda la geología, la mineralogía, la meteorología, la botánica, la zoología, la paleontología y —rebasando las ciencias de la naturaleza— la lingüística, la etnografía y la historiografía nacionales.

En particular en las ciencias naturales sus investigaciones fueron sobresalientes. En geología, a propósito de la formación del Río de la Plata, ha destacado Méndez Alzola su adhesión a ideas coincidentes con la célebre teoría de Lyell que, emitida muchos años más tarde, revolucionó en Europa los estudios geológicos. De sus trabajos en mineralogía, botánica y zoología, en los que describió y clasificó más de mil especies de los tres reinos, el ilustre sabio francés Bonpland, llamándolos “inmensos”, le declaró: “Exceden, me atrevo a afirmar, a toda idea exagerada que pudiera haberse concebido; es increíble que Vd. sólo en el país entregado al estudio de la Historia Natural, sin guías, sin libros, haya podido reunir tantos objetos diferentes y clasificados como lo ha hecho”, exhortándolo a publicarlos “a fin de que toda Europa haga justicia a sus méritos”. En el campo de la paleontología, en fin, Cuvier, que lo instó personalmente a realizar determinadas indagaciones sobre fósiles, lo citó en su obra “Revoluciones del Globo”.

Dos referencias contribuirán todavía a mostrar su significación científica: Bonpland le solicitó su concurso, como principal colaborador suyo y de Humboldt para escribir la "Historia Natural de las Provincias Unidas del Río de la Plata", y Saint Hilaire, otro sabio europeo con quien también mantuvo relación, le escribió en 1827: "Temo que la posición de vuestra patria se oponga a que continúe cultivando la ciencia. Yo no he encontrado en América ninguna persona tan capaz de hacerla progresar; y miraría como una desgracia que os viérais obligado a descuidarla".

Larrañaga hombre de ciencia constituye un enigma. Mientras que Vilardebó, el otro naturalista uruguayo significativo correspondiente a nuestra prehistoria científica, cursó en universidades europeas, se formó, él en nuestras aulas coloniales. Nuestro precario colegio franciscano, por el que pasó rápidamente, nada al respecto pudo ofrecerle. De sus estudios en el San Carlos de Buenos Aires, a donde concurrió después, resta el valioso testimonio de Juan María Gutiérrez sobre su tesis de filosofía, en la que la escolástica hispana se mitiga con ideas de Descartes y, en el terreno científico, con "las doctrinas de Euler, de Hauser, de Feijóo, del abate Nollet y de Franklin". Filosóficamente se emancipó luego del escolasticismo colonial, para seguir la evolución de la filosofía francesa revolucionaria, desde Condillac a Destutt de Tracy. Científicamente superó del mismo modo la ciencia del siglo XVIII, para asimilar y enriquecer la de principios del XIX. ¿Qué influencias decisivas determinaron que así fuera, empujándolo por los caminos de la investigación original que tan hazañosamente anduvo? Los estudios a realizarse con motivo de su centenario, acaso respondan a esta interrogante.

Ahora, que se busca reconstruir en su conjunto, como proceso unitario, la historia de la cultura en América, se tarda en reconocer a Larrañaga el sitio de honor que le corresponde en la ciencia continental. Henríquez Ureña en su obra póstuma aparecida el pasado año —última palabra en esa reconstrucción de síntesis— apenas se refiere

a sus estudios botánicos. ¿Podemos quejarnos nosotros, cuando todavía estamos en vísperas de la exégesis de fondo de su obra científica? Hay que abocarse a una edición crítica de sus trabajos, sistematizando, complementando y anotando la muy deficiente —y prácticamente desconocida— hecha hace un cuarto de siglo. Para ello se impone ir desde ya reuniendo materiales, en especial las comunicaciones suyas que se dice existen en los Archivos del Museo de Historia Natural de París, y tal vez en los de otros institutos científicos europeos.

Socialismo utópico en el Montevideo de 1841*

A mediados de 1841, bajo el título, de añejo sabor, de *Colegio de Humanidades, calle de San Diego*, apareció en Montevideo un aviso de prensa que comenzaba así: “Desde el mes de junio se dará principio en este Colegio al estudio de Economía Política, cuyo curso confeccionará el Sr. D. Marcelino Pareja en lecciones orales para mayor comodidad de los alumnos”¹.

La denominación completa del instituto era *Colegio Oriental de Humanidades*. Había sido fundado en 1838 por

(*) Nota introductoria a la reproducción del texto completo del trabajo *De las ganancias del capital*, de Marcelino Pareja, en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, t. V, 1968, documento del que habíamos anticipado una primera noticia en 1960.

(1) *El Nacional*, 31 de mayo de 1841, pág. 3.

el Dr. Antonio Ramón Vargas, religioso, quien lo dirigió hasta 1846, fecha en que pasó a manos de los jesuitas. Tiene una rica historia, no escrita todavía. Desde su origen había sido habilitado por el gobierno, considerándose a sus alumnos "como si cursasen las cátedras nacionales, debiendo someterse a lo prescripto por el Reglamento de Estudios Generales todavía vigente, o al que rija la Universidad que en lo venidero se establezca"². En 1840 proyectó Alberdi dictar allí un curso de filosofía contemporánea, de donde su famoso ensayo sobre la filosofía americana. En 1841 se incorpora a sus cátedras la mencionada de Economía Política. El curso que dictó entonces en ella el profesor Marcelino Pareja, vino a ser así, hasta donde sepamos, el primero de la materia desarrollado en el Uruguay. No es extraño que hoy esté olvidado, cuando ya en 1876, en su famosa polémica con José Pedro Varela, decía Carlos María Ramírez: "El primer catedrático de Economía Política que ha tenido nuestra Universidad y nuestro país, fue el doctor D. Carlos de Castro"³.

Esa prioridad bastaría para rescatar del olvido al curso de Pareja. Pero otras dos llamativas circunstancias concurren a conferirle una excepcional significación: su orientación doctrinaria en el espíritu del socialismo utópico, y el carácter universitario que oficialmente le prestó el gobierno de la época.

Casi en seguida del anuncio arriba citado, el profesor Pareja dirigió al diario *El Nacional* una carta, adjuntando el programa del curso y una de sus lecciones. Después de explicar la naturaleza del programa, manifestaba así su objetivo: "Este estudio conviene principalmente a los jóvenes que se dedican a la jurisprudencia y se preparan para la carrera del foro y para llegar a desempeñar los destinos públicos que ofrecen las instituciones del país. Es para ellos, en efecto, para quienes este curso está calculado". En cuanto a la lección anticipada, titulada "De las ganancias del capital", añadía: "Como una muestra de estas lecciones, del método que ha de presidir a su expo-

(2) Decreto de 14 de mayo de 1838, *El Universal*, 19 de mayo de 1838, pág. 2.
(3) *El Siglo*, 13 de octubre de 1876 (El subrayado es nuestro).

sición, del espíritu que ha de caracterizarlas y de la importancia que han de tener, doy al público una de las más extensas de todas. Publico esa muestra para que los inteligentes formen un juicio de la obra, no por el autor, sino por la obra misma, y para llamar la atención de aquéllos a quienes principalmente conviene esta enseñanza, y para quienes únicamente está preparada."⁴

La lección publicada permite, en efecto, "formar un juicio de la obra". No aspirando sino a transmitir una enseñanza elemental de la disciplina, revela, en el estilo y en los conceptos, una segura consistencia intelectual. Y en cuanto a sus directivas teóricas, para sorpresa del historiador de las ideas, se presenta como la primera importante expresión en el Uruguay, de un pensamiento anti-capitalista en la moderna cuestión social del capital y el trabajo.

La cátedra de Economía Política de la Universidad, surgió en 1861 inspirada en las más ortodoxas doctrinas individualistas del liberalismo burgués de la época. Carlos de Castro las había bebido en la escuela de Bastiat. A ellas permanecieron fieles en lo esencial, sin perjuicio de la renovación de libros e influencias, sus grandes sucesores inmediatos en la cátedra, como Pedro Bustamante y Francisco Lavandeira, para citar a los más representativos. Pues bien, veinte años atrás, Marcelino Pareja había fundado la enseñanza de la Economía Política en el Uruguay, bajo directivas completamente opuestas, las propias del socialismo utópico que un difuso romanticismo social había introducido en el Montevideo de vísperas del Sitio.

Con una clara asimilación de los dispersos conceptos históricos de aquel socialismo, que luego sistematizó Marx, concluía: "Ya veis, pues, por qué filiación de condiciones ha pasado sucesivamente al través de las edades la clase obrera, en aquellos países en donde no ha permanecido estacionaria en su primitiva degradación. Esclava en la

(4) La carta y el programa se publicaron el 2 de junio, págs. 2 y 3; la lección *De las ganancias del capital*, durante los días 3, 4, 5, 7 y 8 de junio, siempre en la pág. 2.

antigüedad, sierva bajo el feudalismo, dependiente bajo la legislación gremial, ha llegado en fin, bajo el régimen de la libertad, a la condición de asalariada; condición singular, señores, que la excluye de la principal parte de la libertad al mismo tiempo que se la promete". Por otra parte, el concepto de lucha de clases, con su fundamento económico y sus derivaciones de otro orden, aparece a lo largo del trabajo caracterizado en todos sus elementos esenciales.

Si bien se habla de "utopía" y de "los modernos utopistas", el vocablo socialismo no figura en ningún lado. Pero sí el concepto, desde que, en el más puro estilo del utopismo romántico, tenía por desenlace la negación del derecho de propiedad. Mirando no ya al pasado sino al porvenir, pregunta: "¿No habrá más bien lugar de temer que asentando sobre esa preponderancia [la otorgada a la clase propietaria y acaudalada] las columnas del orden social, se desplomen al fin estrepitosamente, como siempre ha sucedido con todo orden social fundado en la preponderancia de una clase? Y en este supuesto, ¿no valdría más dar otra base a las instituciones, más justa, más natural, más estable que la propiedad?" De hacerse así quedaría "franqueada de ese modo a la clase obrera la vía de todos los ascensos que hoy le está interceptada por la clase propietaria y capitalista". Tal es el "generoso voto de la humanidad y de la filosofía".

Los economistas que menciona son Adam Smith (1723-1790), Carlos Ganilh (1758-1836) y Sismondi (1773-1842). Del primero, su obra clásica, fundadora de la ciencia; de las varias del francés Ganilh, muy divulgado en su época y hoy olvidado, dos: *De los sistemas de economía política*, 1809, y *Diccionario analítico de economía política*, 1826; de Sismondi, *Nuevos principios de economía política*, 1816. El más próximo a las ideas que sustenta es Sismondi, en ciertos aspectos precursor de Marx. Pero no se podrían explicar ellas sin la influencia decisiva de la filosofía social del romanticismo. Desde 1838, con *El Iniciador*, el sansimonismo se ha hecho presente en Montevideo. En 1842 tendrá lugar la campaña fourierista del francés Eugenio Tandonnet. El curso de Pareja, de 1841, se inscribe

con títulos propios en ese cuadro histórico. De todas esas expresiones es la única fundada sistemáticamente en la ciencia económica, y del punto de vista social, la más radical. Por otra parte, no resulta ser ya Tandonnet "el primer sostenedor definido" de las ideas socialistas en el Río de la Plata, como lo sostuvimos antes⁵, sino Pareja: el curso de éste es anterior en un año a la campaña de aquél.

Por su fecha, por su contenido doctrinario, por su precisión conceptual, por su léxico, el capítulo que de ese curso publicó, no tiene tal vez parangón entre los distintos documentos que nos ha dejado en toda Latinoamérica el socialismo utópico de la época.

* * *

Ni su radicalismo social, ni su mal disimulada heterodoxia religiosa, fueron obstáculo para la aceptación, incluso oficial, del curso de Pareja.

Al publicar el envío del profesor, la redacción de *El Nacional* ponderó "el servicio que hace al país el señor D. M. Pareja al dictar un curso de Economía Política, sobre la que ha hecho estudios e investigaciones detenidas; y el público apreciará también el celo del ilustrado Vargas por completar la enseñanza en su colegio, que tan útil es ya a la República". Y añadía: "Creemos que el Superior Gobierno debe incorporar la nueva aula de Economía Política a las de derecho civil, y exigir que «para en adelante» los alumnos de derecho tengan la obligación de cursarla y de examinarse de las materias que en ella se enseñan"⁶.

El curso se inauguró días más tarde, el primero de julio, para ser dictado en tres clases semanales de dos horas cada una. Según una crónica, "entre los señores concurrentes estaban los señores Jueces Dr. Estanislao Vega y D. Joaquín Requena". Este último se inscribió como alumno, haciéndolo también, entre otros, Adolfo Berro y Joaquín Pedralves⁷.

(5) Véase nuestro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Montevideo, 1945, pág. 124.

(6) *El Nacional*, 3 de junio de 1841, pág. 3.

(7) *Ibidem*, 22 de junio, aviso en la pág. 2; 3 de julio, crónica en la pág. 3.

Dos meses más tarde, el gobierno, por uno de esos tantos decretos perdidos que no figuran en las colecciones y que hay que recoger de la prensa de la época, le dio al curso calidad universitaria, conforme a la sugestión periodística que acaba de verse. Transcribimos íntegro ese desconocido decreto:

*“Ministerio de Gobierno. Montevideo, setiembre 10 de 1841. Estando establecida un aula particular de Economía Política en el Colegio de Humanidades que regentea el Dr. D. Antonio Ramón Vargas, y no habiendo sido posible hasta la fecha abrir por cuenta del Gobierno la que corresponde con arreglo a la ley de estudios, el Presidente de la República ha acordado y decreta. Art. 1º — Los estudiantes de Jurisprudencia que hagan el estudio de Economía Política en el aula particular establecida en el Colegio de Humanidades, les valdrá como hecho en la Universidad. Art. 2º — Los estudiantes de derecho a quienes les falta más de un año de práctica no pueden ser recibidos de abogados sin acreditar haber cursado y rendido examen público de Economía Política en el aula mencionada. Art. 3º — Comuníquese, publíquese e insértese en el Registro Nacional. — RIVERA. Francisco Antonio Vidal.”*⁸

Innecesario encarecer la significación histórica de este decreto. Aparte de la que tiene con relación al curso de Pareja, corresponde destacar la que resulta de la referencia que en 1841 hace a la “Universidad” el gobierno de Rivera. La Casa de Estudios Generales había sido convertida en Universidad por el decreto de Oribe de 1838, aunque no se pudo organizar como tal por la guerra civil que estalló en seguida, debiéndose esperar para ello hasta 1849. Esto no obstante, fue habitual que, a partir del mencionado decreto de Oribe, se llamara Universidad al conjunto de cátedras de aquella Casa de Estudios, hasta su desaparición al sobrevenir el Sitio. Este decreto de Rivera demuestra que tal fue el lenguaje del propio gobierno de la época, adversario de Oribe.

(8) *Ibidem*, 15 de setiembre, pág. 3.

El curso se seguía dictando en el mes de diciembre, como surge del siguiente aviso “Al Público”, aparecido el día 15 de dicho mes:

“La primera parte del curso de economía política que se dicta en el Colegio de Humanidades, va a imprimirse si se obtiene una suscripción suficiente para cubrir los costos de impresión, encuadernación, etc. Esta publicación se hará en un volumen como de trescientas páginas poco más o menos, en cuarto mayor, y se dará encuadernada por el precio de tres pesos para los suscriptores, y por tres patacones para los que no sean. Se admiten suscripciones en la librería Jaime Hernández, calle de San Pedro N° 96, y en la Imprenta de Lira, frente a la botica del León de Oro, afuera del mercado principal”⁹.

En enero de 1842 estaba concluido con todo éxito. En un discurso pronunciado en acto de exámenes del colegio, el día 28, su rector Vargas dijo con referencia a la clase de Economía Política: “Su digno profesor, contraído laboriosamente a esta enseñanza, posee un tesoro en los conocimientos de esta ciencia y se halla en el estado de imprimir el curso que ha dictado en el colegio con notable aprovechamiento de los señores concurrentes”¹⁰.

Lamentablemente, parece seguro que no sólo no se imprimió el curso, sino que tampoco fue continuado en el siguiente año lectivo. El vendaval de la inminente Guerra Grande que aventó las cátedras oficiales, debió también arrastrar a ésta. Nada sabemos, por otra parte, de la persona de Marcelino Pareja, de su nacionalidad, su edad al dictar el curso, su formación en el país o en el extranjero, su actuación posterior. Investigadores más afortunados, que posean ya o logren en el futuro otras informaciones, podrán arrojar luz sobre todos esos puntos.

1968

(9) *Ibidem*, 15 de diciembre, pág. 5.

(10) *Ibidem*, 3 de febrero de 1842, pág. 3.

II

Del romanticismo al positivismo

Primer esbozo histórico de la literatura uruguaya

Con alcance convencional, más que con sujeción al sentido estricto del concepto, se ha venido admitiendo hasta ahora —y no hay inconveniente práctico en hacerlo— la existencia de tres obras que corresponderían a la idea de historia de la literatura uruguaya:

—de Carlos Roxlo, *Historia crítica de la Literatura Uruguaya* (1911 a 1916, siete tomos sucesivos);

—de Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura* (1930, tres tomos simultáneos, reeditados en uno solo en 1941);

—de un elenco de veinticuatro autores, participantes en el curso de conferencias del Centenario del 30, llamado "Plan de Carlos Reyles", *Historia sintética de la Literatura Uruguaya* (1931, tres tomos simultáneos).

Las tres se producen, como se ve, en un período que coincide cabalmente con las décadas segunda y tercera de este siglo. No es por casualidad que ese breve y definido ciclo de autoconciencia historiográfica de nuestra literatura, abarcada en su conjunto, haya tenido lugar entonces. Hubo circunstancias externas: el ciclo se emplaza entre los años centenarios de la iniciación y culminación de la gesta emancipadora de esta Banda: el Once y el Treinta. Fueron años de vuelta de la nacionalidad sobre sí misma. Pero que no haya comenzado antes y se haya interrumpido después, obedece todavía a muy específicas razones de la dinámica interna de la literatura y la cultura nacionales. Su determinación escapa a nuestro actual propósito. Escapa también al mismo la confrontación de los aciertos y desaciertos respectivos de aquellas obras, por otra parte harto consabidos. Bástenos apuntar que sólo una de ellas, la de Zum Felde —precisamente la única que no se denominó ni quiso ser *Historia* de la literatura uruguaya— conserva vigencia como tal en nuestros medios docentes y literarios.

Esa vigencia, en ese carácter, es de hecho, no de derecho. Desde luego, ninguna obra —aun la mejor de cualquier época y de cualquier género— está libre del error, como no lo está de la errata. Pero en cuanto a ésta, el innegable mérito de muchos de sus enfoques críticos y de su propio señorío estilístico, se halla seriamente afectado por descuidos bibliográficos, desajustes históricos, fallas y confusiones en la interpretación conceptual de períodos, de autores y de obras. Su retiro como fuente de información historiográfica de nuestra literatura, dentro y fuera de fronteras, y muy especialmente en el campo de la enseñanza, está impuesto desde hace muchos años, sin perjuicio de reconocérsele y reservársele un importante sitio como *obra literaria*.

Aparte de esas tres obras, que en virtud de tantas circunstancias resulta forzoso aproximar por encima de sus profundas diferencias, hay todavía muchas otras (anteriores, coetáneas o posteriores; nacionales o extranjeras, incluso europeas) concurrentes de algún modo, con tales

o cuales aportes, a la reconstrucción histórica de nuestra literatura. Por tener una significación que juzgamos única, desde más de un punto de vista, para la historia de la literatura uruguaya, separamos entre todas ellas una aparecida en la década del 60 del siglo XIX. Es, sin duda, acudiendo de nuevo al convencionalismo que cabe inscribirla en la historiografía literaria del Uruguay, de la que vendría a ser, tal vez, su episodio inicial. Pero lo merece, por muchos motivos. Se trata de *Ensayos biográficos y de crítica literaria* por el colombiano José María Torres Caicedo, publicada en París en dos series: la primera en dos volúmenes, ambos de 1863, con el subtítulo de: "Sobre los principales poetas y literatos hispanoamericanos"; la segunda en un volumen, de 1868, con el subtítulo de: "Sobre los principales publicistas, historiadores, poetas y literatos de la América Latina". Los tres volúmenes totalizan 1.417 páginas, muchas de ellas con transcripciones antológicas, en las que se estudian 56 autores. De éstos, 18 pertenecen al Río de la Plata: 14 argentinos y 4 uruguayos.

Lo más notable de esta obra es, por lejos, su autor. Pero no, o sólo escasamente, por ser su autor, sino por el conjunto de su personalidad histórica. ¿Quién recuerda hoy a Torres Caicedo? ¿Quién habla hoy de Torres Caicedo? Mucho se le recordará, sin embargo, en América, en un futuro más o menos próximo. No ya por la obra de historiografía literaria a que venimos refiriéndonos. Mucho se le recordará como el verdadero fundador de una idea de América que al cabo de dilatadas controversias culturales, políticas, ideológicas, semánticas, ha acabado por imponerse de manera incontrastable e irreversible: la idea de "Latino-América". fue a fines de la década del 50 del siglo pasado y a lo largo de la del 60, que empezó a hablarse de "América-latina". Ni la generación de la independencia, ni la que le siguió, emplearon ese término, no cuajado aún su correspondiente concepto. Surgido tímidamente recién entonces, como proyección a nuestro hemisferio de revolucionarias circunstancias político-étnico-culturales europeas, a través de un renovado

planteamiento del papel de las razas y las culturas en la historia, fue todavía mucho más tarde que entró en efectiva carrera polémica con otras formas de denominación —o de *idea* de América—, hasta consagrarse planetariamente del modo espectacular en que ha venido a hacerlo en estos últimos años, y en particular en el último lustro.

Pues bien, el iluminado profeta del *latino-americanismo*, quien impuso históricamente su circulación a través de treinta años de memorables —aunque no memoradas, ni menos conmemoradas— campañas intelectuales, políticas y diplomáticas, fue Torres Caicedo. La variante en el citado subtítulo del tercer volumen (1868) respecto al también citado subtítulo de los dos primeros (1863) tiene un profundo significado histórico: “[...]y literatos de la *América Latina*”, en lugar de “[...]y literatos *hispano-americanos*”. Fue entre ambas fechas, en 1865, un siglo justo, que Torres Caicedo se embarcó definitivamente en la brega *latino-americanista*. Desde antes del 60 ya había hecho uso del término. Pero fue ese año que publicó en París su libro *Unión Latinoamericana*, ese libro pionero, insospechado por las generaciones actuales, anterior en más de medio siglo a la Unión del mismo nombre proclamada por José Ingenieros. Desde entonces, sustituyó siempre América Española, o Hispano-América, por *América Latina* o *Latinoamérica*.

Obviamente, tal idea recogía la clásica bolivariana, y aun anterior a Bolívar, de la unión, confederación o liga continental. El propio Torres Caicedo se detenía a historiarla desde los días de la independencia hasta los suyos. Pero la novedad estaba en la denominación de *Latinoamericana* que le daba a dicha Unión, por un nuevo enfoque de nuestras relaciones con EE. UU. por un lado y con Europa por otro. En este preciso año 1865, se cumple el centenario del histórico libro que venía a preconizar y programar la integración económica de nuestros países a partir de un *Zollverein* (su expreso término favorito) continental. Ese libro sistematizaba unas primeras “Bases” de Unión Latinoamericana propuestas por Torres

Caicedo en la prensa europea y americana en 1861. Entre tantas otras cosas, decían ya aquellas Bases: “creación de una especie de *Zollverein* americano, más liberal que el alemán”. Mucho más tarde alcanzó Torres Caicedo a organizar en Europa una forma de “Unión Latinoamericana” que institucionalizaba en plano diplomático, en Francia y en Italia, las ideas de aquel libro. De todo esto corresponde hablar por cuerda separada.

En su vasta obra *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, no se propuso Torres Caicedo, como ya lo dice el título, escribir una historia sistemática u orgánica de la literatura continental. Sus tres volúmenes recogieron una serie de ensayos independientes, cuya publicación sucesiva, siempre en París, había comenzado en 1855 y continuó hasta 1868. El conjunto, sin embargo, integrado por trabajos cada vez más maduros, tiene verdadero valor de historiografía literaria, no sólo por su faz biográfica, sino también, y acaso principalmente, por su faz crítica. Así lo hacía constar Emilio Castelar en el extenso y hermoso prólogo que luce el tomo tercero, destacando en primer término “la fidelidad del historiador”, junto a “la erudición del literato, el juicio maduro del crítico, la rectitud del hombre probo y la entereza del patriota que lo ha escrito”.

Los cuatro uruguayos tratados fueron: Juan Carlos Gómez, en el tomo II; Alejandro Magariños Cervantes, Francisco Acuña de Figueroa y Heraclio C. Fajardo, en el III. Este último tomo fue destinado casi enteramente a autores del Río de la Plata, argentinos y uruguayos, aunque varios argentinos aparecen ya en los anteriores: en el I, Mitre, Echeverría, Balcarce, Cuenca; en el II, Marmol, Ascásubi; en el III, en fin, Gorriti (María M.), Gutiérrez, Varela (Florencio), Lafinur, Rivera Indarte, Quesada, Alberdi, Domínguez. Por el expresado contenido del tomo tercero, decía Castelar en su citado prólogo: “El libro que hoy imprime [Torres Caicedo], es para mí especialmente de un valor excepcional. Baste decir que se refiere, en gran parte, a las orillas del Plata, para mí tan sagradas como una segunda patria[...]”

Cuatro uruguayos solamente. Téngase presente, no obstante, que se trata de estudios escritos cuando nuestra literatura —en pleno romanticismo— daba sus primeros pasos, muy lejos todavía ella misma de sentirse capaz de organizar su propia tradición de literatura nacional. El dedicado a Juan Carlos Gómez, publicado en 1863, lleva al pie la temprana fecha de 1859, los dedicados a Magariños Cervantes, Figueroa y Fajardo, publicados en 1868, llevan los tres al pie la fecha de 1863. Nadie podría decir que los nombres escogidos no estuvieran entre los más representativos de aquel corto período de nuestra iniciación literaria. Por lo demás, en el curso de dichos estudios menciona Torres Caicedo a otros literatos nuestros: “el sentimental y dulce Berro [Adolfo]”; “el ameno y esencialmente americano Hidalgo”; Pacheco y Obes.

En contraste con tantos malos ejemplos, a la vez que la amplitud impresiona la pulcritud de la información de Torres Caicedo, teniendo en cuenta sus circunstancias personales y de época. Empezó a trabajar en Nueva York, escribiendo luego en París, su inmediata y definitiva residencia, la totalidad de su obra, desde 1855, como se vio. En plena juventud el autor, en plena infancia la literatura que se aplica a registrar, carente de perspectiva histórica, restringidas todavía sus posibilidades por el alejamiento geográfico y la dificultad de las comunicaciones, sus ensayos tienen hoy más que nada un valor de testimonio de época. Pero aun así, ese valor es muy grande. Lo es por la seriedad y autenticidad con que el autor cumplió la tarea y por la constante dignidad literaria de su forma de expresión.

En lo que al Uruguay se refiere, primerizo es el trabajo sobre Juan Carlos Gómez. Pero quedará para siempre con el gran privilegio documental de ser uno de los raros textos que ya en la década del 50 ostentan la expresión “América Latina”, apenas usada todavía por el propio Torres Caicedo. Otra entidad tienen los dedicados a Magariños Cervantes, Fajardo, y sobre todo Acuña de Figueroa. Este último, escrito en 1863, al año de la muerte del poeta, veintidós antes del estudio clásico de Bauzá,

que suele considerarse el primero sobre el tema, es el más extenso y el mejor realizado. A lo largo de 27 páginas, que incluyen diversas muestras antológicas de la poesía estudiada, revela seguros conocimientos de buena parte de sus piezas éditas, a la vez que una sorprendente información de las inéditas. No se le ocultó a Torres Caicedo que era Figueroa el máximo valor literario hasta entonces producido por el Uruguay, considerándolo, con sus virtudes y con sus defectos, “uno de los buenos modelos de la literatura latinoamericana”.

Que ya en 1863 apareciera referido a una *literatura latinoamericana*, hasta un escritor como Figueroa cuya carrera había comenzado bajo la Colonia, constituía una novedad semántica de difícil asimilación. En el Uruguay recién empezaría a hacerse, y eso muy lentamente, después del 80. Perdida luego la memoria de aquellas circunstancias, su plena comprensión histórica por las generaciones actuales, en todo lo que tenía de conjugación del fenómeno literario y el fenómeno político del continente al comienzo de la segunda mitad del siglo XIX, tardará a su vez en lograrse.

La literatura uruguaya tiene por lo pronto una deuda de gratitud con Torres Caicedo, como temprano historiador de su primera época. Una forma de saldarla —puesta ahora al margen la cuestión mayor del latinoamericanismo— ¿no sería que nuestra literatura nacional, crecida en un siglo, se mostrara al fin capaz de darse ella misma su propia y efectiva historia?

1965

Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay

Es habitualmente reconocida la vasta influencia de Renan en la generación uruguaya del 900, a cuya formación aportó uno de sus elementos más notorios. Rodó y Vaz Ferreira, por el puesto que ocupan en esa generación, la ejemplifican de manera representativa.

En Rodó la influencia fue literaria e ideológica a la vez, hasta donde ambos aspectos pueden en el caso resultar separables. El arte del maestro de Tréguier, tanto como su pensamiento, su bagaje de ideas, su conciencia filosófica, constituyen un doble antecedente ineludible en la exégesis del autor de *Ariel*.

La presencia de Renan en el espíritu de Rodó se manifiesta desde sus escritos iniciales, anteriores a 1900. La

naturaleza de la cita que de él hace en "La Novela Nueva" (1896), documenta significativamente la autoridad con que nuestra inteligencia de la época lo recibía: "Pero al lado del tributario fiel de la región, al lado del hijo fiel de nuestra América[...] está en nosotros el ciudadano de la cultura universal, ante el que se desvanecen las clasificaciones que no obedecen a profundas disimilitudes morales, como ante un espectador de las alturas; el discípulo de Renan o de Spencer, el espectador de Ibsen, el lector de Huysmans y Bourget"¹.

Pero es en *Ariel* donde aparece en primer plano con toda su fuerza. El título mismo del libro, alusión a un simbolismo que complementan, en el texto, los nombres de Próspero y Calibán, venía inmediatamente de los *Dramas Filosóficos*, sin perjuicio de su consabida fuente más lejana. Y más allá del simbolismo y del título, esenciales inspiraciones del mensaje, en su forma y en su fondo, era asimismo de Renan que venían. De Renan, 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".

"Leed a Renan —agregaba— aquellos de vosotros que lo ignoréis todavía, y habréis de amarle como yo. Nadie como él me parece, entre los modernos, dueño de ese arte de «enseñar con gracia» que Anatole France considera divino. Nadie ha acertado como él a hermanar, con la ironía, la piedad. Aun en el rigor del análisis sabe poner la unción del sacerdote. Aun cuando enseña a dudar, su suavidad exquisita tiende una onda balsámica sobre la duda. Sus pensamientos suelen dilatarse, dentro de nuestra alma, con ecos tan inefables y tan vagos, que hacen pensar en una religiosa música de ideas. Por su infinita comprensibilidad ideal, acostumbran las clasificaciones de la crítica personificar en él el alegre escepticismo de los *dilettanti* que convierten en traje de máscara la capa del filósofo; pero si alguna vez intimáis dentro de su espíritu, veréis que la tolerancia vulgar de los escépticos se distin-

gue de su tolerancia como la hospitalidad galante de un salón del verdadero sentimiento de la caridad"².

Tales expresiones, interpretadas en armonía con el contexto de su obra, si bien obligan a desvincular a Rodó de lo que en su hora se llamó el "renanismo", en el sentido de *dilettantismo* escéptico, estado de espíritu puesto de moda en Francia a fines del siglo, como fruto, legítimo o no, de la producción filosófica de Renan, autorizan, en cambio, a ver en él un "renaniano". En 1906 reiteraba el mismo punto de vista sobre Renan, con expresa alusión al problema religioso: "El pensamiento francés es mi encanto; y con todo, muy rara vez he encontrado en autores franceses, aun los más sutiles, aun los más hondos, páginas donde se establezca la posición de la conciencia libre frente al problema religioso, de manera que plenamente me satisfaga. Ernesto Renan es una excepción. Hay en la manera como este extraordinario espíritu toca cuanto se relaciona con el sentimiento y el culto del eterno Misterio, un tacto exquisito y una facultad de simpatía y comprensión tan hordas, que hacen que se desprenda de sus páginas —*escépticas y disolventes* para el criterio de la vulgaridad— una real inspiración religiosa, de las más profundas y durables, de las que perseveran de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica unción"³.

A la influencia de Renan —el de *Vida de Jesús*— hay que referir, así, la actitud de Rodó respecto a Jesús y el cristianismo primitivo, que concibe en "la interpretación —que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética— de Renan"⁴. Pero a la influencia también de Renan —el de *Oración sobre el Acrópolis*— debe referirse su dominante racionalismo de inspiración helénica, presente en toda su obra y mentado en estos términos en una carta de 1904: "Nuestros puntos de partida son diferentes, casi opuestos. Usted procede del protestantismo, yo del helénismo...; yo me atengo a las palabras de Juliano, que usted cita en su libro y que Ernesto Renan, moribundo,

(1) J. E. Rodó, *Obras Completas*, Aguilar, S. A., Madrid, 2ª ed., 1967, pág. 161. Lo cita además en diversos escritos de ese período.

(2) Citada ed. de *Obras Completas*, pág. 223.

(3) En *Liberalismo y jacobinismo* (citada ed. de *Obras Completas*, pág. 297). En el mismo sentido, *Motivos de Proteo*, fragmento CXXXIV.

(4) *Ariel*, citada ed. de *Obras Completas*, pág. 209.

murmuraba en el delirio de la agonía: *Que salga el sol del lado del Partenón [...]*"⁵

En cuanto a Vaz Ferreira, la influencia de Renan tiene otro carácter. No cabe decir de él, como de Rodó, que fuera un "renaniano". Pero a través suyo, por la naturaleza histórica de su magisterio, vuelve a comprobarse la activa presencia de Renan en nuestro mundo espiritual del 900.

En su conocida lista de lecturas *fermentales* recomendadas a la juventud en 1908, entre las treinta obras citadas incluye *Vida de Jesús* de Renan⁶. Algunos años después, fundamentando esa inclusión con relación al procedimiento empleado para reconstruir la figura de Cristo, declara que "no obstante la reacción violenta que la obra de Renan despertó en su época, la posición de éste es la más próxima, históricamente, a la evangélica literal". Y anota: "De poner un solo libro de Renan, debí indicar, sin duda, los *Recuerdos de Infancia y Juventud*. Además de su acción directa, dan sugerencias y motivos para profundizaciones filosóficas, literarias, sociales, hasta donde se quiera."⁷

Tales, algunos de los elementos que dan la pauta de la indiscutida influencia de Renan en el Uruguay en los últimos años del siglo pasado y primeros del actual. Su análisis pormenorizado escapa a nuestro propósito aquí. Los hemos recordado sumariamente, como necesaria introducción al establecimiento de los desconocidos orígenes de esa influencia entre nosotros. Bien reconocida ella en su etapa de apogeo —*Ariel*, 1900, es el momento culminante— no se ha reparado en qué condiciones y con qué sentido, alrededor de cuarenta años atrás entró ya a actuar en el curso de nuestro proceso ideológico.

En la década del 60, en oportunidad de producirse en el país el decisivo fenómeno de la crisis de la fe, con la irrupción del racionalismo filosófico de la religión natural, fue Renan uno de los grandes obreros de aquella re-

volucionaria transformación de la inteligencia y la conciencia uruguayas. Maestro de la juventud que insurgió por intermedio de la *Revista Nacional* de 1895, con José Enrique Rodó al frente, lo había sido ya de la juventud que, con José Pedro Varela al frente, insurgió por intermedio de *La Revista Literaria* de 1865.

El mismo espíritu racionalista caracterizó la influencia de Renan en una y otra etapa; sólo que en la primera dominó el aspecto crítico y demoleedor de su labor histórica (el Renan orientalista), y en la segunda, las inspiraciones idealistas de su obra estética y filosófica (el Renan helenista). Son, por otra parte, las dos fases por las que en la misma Francia pasa la influencia de Renan, hasta perder significación militante, allí como aquí, en el primer cuarto de este siglo⁸.

* * *

La primera mención pública en el Uruguay del nombre de Renan que hemos encontrado, corresponde al año 1863. Fué hecha por su compatriota Adolfo Vaillant, en *La Aurora* (revista mensual de literatura dirigida por José Antonio Tavolara, que vio la luz en Montevideo de octubre de 1862 a junio de 1863).

La aparición de *La Aurora* había coincidido con una honda crisis de la conciencia católica nacional, resultante del choque entre el catolicismo pro-jesuita y el catolicismo pro-masón. Este choque comenzó a incubarse en la década anterior, formalizándose, al cabo de diversas incidencias preparatorias, en 1861, bajo la presidencia de Bernardo Berro. Tuvieron lugar ese año varios episodios sucesivos de una sola gran cuestión religiosa, configurada por el expresado antagonismo interno de dos tendencias católicas. El último de dichos episodios asumió el carácter de un gravísimo conflicto entre la Iglesia y el Estado. Culminó en el mes de octubre con el destierro a Buenos

(5) *El Mirador de Próspero*, citada ed. *Obras Completas*, pág. 584 (Carta a Alberto N'n Frías).

(6) *Moral para Intelectuales* (Ed. 1920), p. 14.

(7) *Lecciones sobre Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza* (1918), p. 74.

(8) Todavía en 1920, en las postrimerías del ciclo de la milicia racionalista, la Asociación de Propaganda Liberal publicaba en uno de sus folletos la *Oración sobre el Acrópolis*.

Constituye un documento del período de transición de una a otra etapa, en nuestro país, el estudio de Víctor Pérez Petit, *Ernesto Renan*, en *El Día*, 1893 (14, 15 y 17 de abril).

Aires del jefe de aquélla, el Vicario Apostólico Jacinto Vera, conductor y animador de la tendencia ortodoxa pro-jesuita. Se cerraría recién en agosto de 1863, en plena guerra civil desencadenada por la revolución de Venancio Flores contra el gobierno de Berro. Estado e Iglesia zanjaron sus diferencias. Vera volvió al país y al vicariato. El catolicismo recompuso su unidad espiritual, afianzada en lo sucesivo en torno a su jefe, debilitándose y declinando, gradual y definitivamente, el hasta entonces activísimo bando católico pro-masón.

Con ese bando, aunque eludiera la polémica religiosa abierta, se vinculaba el grupo de *La Aurora*. Hasta el momento de aparecer ésta, el catolicismo masón había constituido la forma militante más avanzada en el campo de la filosofía religiosa. El espíritu liberal, era en ese sector del catolicismo que se refugiaba. Pero justamente por las fechas de su publicación, de 1862 a 1863, en plena vigencia del conflicto eclesiástico, empezaron a hacerse sentir las iniciales manifestaciones de una corriente de ideas que en las décadas del 60 y el 70 iba a dominar en los círculos universitarios e intelectuales de Montevideo: el llamado *racionalismo*, religión filosófica deísta de acerba oposición a la Iglesia Católica, cuya prédica hacía entonces ardentemente desde Buenos Aires el chileno Francisco Bilbao. El crecimiento de esta corriente en los próximos años se haría a expensas del catolicismo masón; el catolicismo ortodoxo restablecería tanto más fácilmente su unidad en torno a Vera, cuanto que el espíritu liberal que animaba a su antagonista interno, pasaría a tener una interpretación más cabal en el nuevo movimiento ideológico, ajeno ya a los cuadros de la religión revelada. Si bien con timidez, *La Aurora* alcanzó a registrar el punto de partida de esa transición. La muerte de Acuña de Figueroa, prominente católico masón, a la que la revista debió dedicar su segundo número, resultó simbólica. A medida que la publicación avanza se afirman en sus páginas los gérmenes del racionalismo, se percibe el lento ascenso de la estrella de Bilbao.

Entre los más destacados colaboradores de la revista se contó Adolfo Vaillant. Fue Vaillant un ilustrado fran-

cés, incorporado a nuestro país a la edad de veinticuatro años, en 1840. Desarrolló aquí hasta la fecha de su muerte, en 1881, intensas y variadas actividades en el comercio, la administración pública y el periodismo. Estadígrafo de nota, es el verdadero creador de la estadística nacional, siendo testimonio de su dedicación a esta materia su obra *La República Oriental en la Exposición de Viena de 1873*. Como publicista se señaló por su espíritu polémico, el acentuado liberalismo de sus ideas religiosas y el fervor que puso en el sostenimiento de la causa masónica, de la que fue uno de los principales animadores en el Uruguay en el siglo XIX. Le consagró numerosos trabajos, opúsculos y artículos de prensa, reconociéndosele en estos asuntos, dentro y fuera del país, versación poco común⁹.

En los episodios de 1861 relacionados con el agudo antagonismo entre jesuitas y masones, había tenido Vaillant actuación periodística de primer plano. En 1863, dentro del clima espiritual suscitado por aquel antagonismo y la tensión provocada por el conflicto eclesiástico, aborda en las columnas de *La Aurora* aspectos históricos de las creencias religiosas, guiado siempre por el interés militante de su causa. Fue en el curso de sus colaboraciones de entonces que se ocupó de Renan. A través del comentario de dos de sus libros, hizo conocer a los lectores montevideanos su personalidad y sus doctrinas.

En el número 6 de la revista, de 1° de marzo de 1863,¹⁰ dedica una nota a *Del Origen del Lenguaje*. La primera edición de esta obra era de 1848. Por la manera como Vaillant la presenta debía ser poco o nada conocida en Montevideo. Comerczaba:

“Con este título uno de los filólogos y filósofos más instruidos de la época, traductor de varios libros de la Biblia, ha publicado en París una obra tan interesante bajo el punto de vista histórico y crítico, como bajo el concepto científico y filosófico, y de sus investigaciones resulta en realidad que el estudio profundizado del lenguaje es el medio más eficaz de conocer el origen del

(9) José M. Fernández Saldaña, *Diccionario Uruguayo de Biografías* (1945).
(10) Págs. 192-194.

espíritu humano entre las varias razas que pueblan la tierra.

"Al dar cuenta de este libro sólo nos proponemos llamar la atención de nuestros lectores sobre las apreciaciones y opiniones que revela, por un camino absolutamente nuevo y digno de las meditaciones de todo aficionado a los estudios puramente históricos y científicos. Puede decirse que la obra del Sr. Renan es una verdadera historia filosófica del espíritu humano y vamos a tratar de dar a conocer los preceptos fundamentales en que se apoya."

Resumía a continuación la obra de Renan, hasta llegar a la oposición que éste establece entre el espíritu racional de los pueblos indo-europeos y el espíritu religioso de los pueblos semitas, expresados uno y otro en las lenguas respectivas. Reproducía algunos pasajes:

"Los semitas son por excelencia la raza de las religiones, destinada a crearlas como a propagarlas[...]. Órganos de una raza monoteísta que tuvo la intuición de la unidad de Dios y fue llamada a simplificar el espíritu humano, como a establecer en el mundo, por la triple predicación judía, cristiana y mahometana, una religión más razonable y sintética, las lenguas semíticas son por lo mismo sin perspectiva, sin agudeza o ímpetu, sin viso ni variedad.

"Al contrario, las investigaciones meditadas, independientes, severas y filosóficas de la verdad parecen provenir de esta raza Indo-Europea (a la que pertenecemos), la cual desde el fondo de la India hasta las extremidades del Occidente y del Norte de Europa y desde los siglos más remotos hasta hoy, trató de explicar científicamente Dios, el hombre y el mundo, dejando atrás suyo, como escalonados en las diversas épocas de su historia, sistemas sometidos siempre a las leyes de un raciocinio más o menos desarrollado y complicado. Las lenguas de esta familia parecen, pues, creadas para la abstracción y la metafísica, y son propiamente las lenguas del idealismo; no podían formarse sino en el seno de una raza filosófica y esta raza filosófica no podía desarrollarse sin ellas."

Transcriptas esas palabras de Renan, decía intencionalmente Vaillant:

"De esas apreciaciones científicas del autor que extractamos, podemos deducir la causa verdadera del antagonismo dogmático y de principio, que, desde los primeros siglos del cristianismo, notamos entre el espíritu semítico, representado por el catolicismo romano y el espíritu ariano de las lenguas Indo-Europeas representado por los teólogos cismáticos o los filósofos racionales: antagonismo que se ha perpetuado hasta hoy, y que el desarrollo como la perfección de los idiomas modernos favoreció de un modo extraordinario, con menoscabo del antiguo espíritu semítico, que hoy día no tiene ya órgano en Europa, pues el Hebreo es una lengua muerta y el árabe no tiene campos abiertos sino en Asia y África..."

"Ese antagonismo religioso o filosófico, como quieran llamarlo, es pues muy natural, porque es todavía un antagonismo de raza que no desaparecerá sino cuando los diversos elementos que le dieron vida se habrán mezclado e identificado bajo otra forma propia al nuevo espíritu que guía a las grandes agregaciones humanas; y este resultado ha de producirse tarde o temprano, pues es fuera de duda que el elemento semítico va debilitándose cada día más, y tiene que desaparecer del todo, cuando el espíritu de la nueva época en que estamos haya dicho su última palabra o formulado su *credo* religioso, político y social."

Reproducía luego otras opiniones de Renan, entre las cuales ésta:

"Todo lo que se ha virto de nuevo en el mundo, no tuvo lugar por el acto incesantemente renovado de un Ser Creador, sino por la fuerza íntima depositada una vez para siempre en el seno de las cosas. Resulta, pues, científicamente hablando, que la vida apareció en la superficie de nuestro planeta únicamente por el desarrollo de las leyes del orden natural."

Y concluía Vaillant, incorporando definitivamente el pensamiento y el nombre de Renan al gran drama filosófico-religioso que, con los albores de la crisis nacional de la fe, empezaba a vivir el Uruguay:

"Conocemos cuán delicadas parecerán esas opiniones a muchos de nuestros lectores, pero encontrándolas con-

formes con las de las ciencias físicas, químicas y geológicas, sobre las cuales la filosofía moderna cree con razón deber apoyarse, no hemos titubeado en reproducirlas, porque siempre es bueno estar al corriente de las ideas del siglo.

"En otro número trataremos de dar cuenta de otra obra del mismo autor titulada *Historia y Sistema Comparado de las Lenguas Semíticas*. Por hoy creemos haber hecho bastante para hacer conocer un escritor que tiene fama de ser uno de los mejores eruditos que tenga la Europa y uno de los que conocen mejor todos los antiguos idiomas asiáticos."

En el número 7 de la revista, de 1º de abril de 1863,¹¹ publica su anunciada nota sobre *Historia General y Sistema Comparado de las Lenguas Semíticas*, obra cuya primera edición era de 1855, pero que debía también ser ignorada entre nosotros. La misma preocupación ideológica ya conocida, guiaba desde luego a Vaillant:

"Después de los análisis que hemos tratado de hacer del libro del señor Renan titulado *Del Origen del Lenguaje*, creemos muy oportuno deber hacer también una breve reseña de otra obra, más capital todavía, del mismo autor, y que tiene relación más íntima con el mismo objeto. Pero desconfiando mucho de nuestras fuerzas para un trabajo semejante, sólo nos concretaremos a analizar los conceptos más generales del autor para dar a nuestros lectores una idea de las investigaciones que la filosofía hace hoy con tanto ahínco y buen éxito en el dominio de la pura ciencia, con el objeto de levantar el velo que cubre todavía la historia del pensamiento humano; considerándonos muy felices si conseguimos interesar a los amigos de los estudios serios, llamando la atención hacia los trabajos profundos, que los autores más célebres del mundo publican hoy a ese respecto."

Resumía seguidamente la obra, haciendo hincapié en aquellos caracteres más típicos por los cuales la raza semítica se diferencia de la indo-europea, para concluir:

(11) Págs. 225-227.

"Tal es, en conjunto, el origen remoto del antagonismo que se ha perpetuado hasta hoy entre el espíritu exclusivamente religioso o semítico, y el espíritu científico o filosófico que heredamos de los Indo-Europeos, antagonismo que, según se ve, proviene más bien de diferencia de raza, y por consiguiente de tradiciones y de educación, que de cualquiera otra causa, y que sólo una identidad de intereses comunes y de necesidades recíprocas podrán armonizar algún día, para formar la nueva homogeneidad de principios que haga de todos los hombres una sola y verdadera confederación fraternal

"No seguiremos más adelante al autor que nos propusimos analizar, por creer que las deducciones puramente científicas no pertenecen al cuadro reducido de un periódico; pero lo que acabamos de exponer nos parece suficiente para dar a nuestros lectores una idea del libro que anunciamos, y de las consecuencias lógicas que pueden deducirse de trabajos semejantes al de que nos ocupamos."

No es el acierto de esa filosofía histórica de Renan lo que está aquí en cuestión. Lo que importa señalar es cómo el espíritu polémico de crítica del dogmatismo tradicional, que inspiraba ya sus primeros grandes trabajos de filología e historia religiosa, hacía su entrada en el Uruguay. No se trataba de una curiosidad bibliográfica más o menos especulativa. Se trataba de un poderoso elemento doctrinario, deliberadamente incorporado a un proceso por el cual se transformaban en forma acelerada nuestras creencias y sentimientos religiosos. Preparado así el terreno, la influencia de Renan entre nosotros no tardaría en dar su paso decisivo. Cuando aquellas notas aparecían en *La Aurora*, en los primeros meses de 1863, se estaba en vísperas de la aparición en Francia de *Vida de Jesús*, la obra que popularizaría definitivamente la acción racionalista de la labor histórica de Renan. El propio Vaillant se encargaría de verterla de inmediato al cauce de nuestro incipiente racionalismo.

* * *

Hombre de iniciativa, en esos mismos primeros meses de 1863 Vaillant había echado las bases de una empresa

periodística llamada a tener celebridad. Editado por la "Imprenta Tipográfica a Vapor" de su propiedad, la primera de su género en Montevideo, salió a luz el 1º de febrero *El Siglo*, el más importante diario uruguayo de la pasada centuria. Lo dirigía el doctor José Pedro Ramírez. Vaillant, su propietario y verdadero fundador, figuraba como gerente, pero participando también en la redacción. El 19 de abril se produjo la invasión de Flores. El 22 de agosto, por circunstancias derivadas de la guerra civil, *El Siglo* interrumpió su salida. Reapareció recién en 1865, hecha la paz, para tener prolongada y brillante existencia hasta principios del siglo actual.

En aquella su breve primera época de febrero a agosto de 1863, *El Siglo* se hizo eco, por dos veces, de la enorme expectativa con que en Europa se aguardó en su hora la aparición de *Vida de Jesús* de Renan. El día 11 de junio, recién desaparecida *La Aurora*, bajo el título de "La Vida de N. S. Jesu Cristo"¹², traducida de *Indépendance Belge*, la siguiente correspondencia de París, fechada el 20 de abril:

"La próxima aparición de la *Vida de Jesús* por el señor Renan del Instituto de París produce ya grande ansiedad en el mundo religioso. Ha de ser inmenso el efecto de ese libro, escrito, como todos los del mismo autor, con una extrema habilidad de crítica y un estilo muy seductor. Sin embargo, ese libro no saldrá a luz con el título que le dió anteriormente el señor Renan, sino con éste: *Orígenes del Cristianismo*, título que exaspera menos a la gente tímida que aquel de la *Vida de Jesús*, pues éste, tratado por un librepensador, indica ya un ataque directo en oposición a los Evangelistas. No solamente esta publicación ha preocupado ya al mundo religioso, sino que en las mismas regiones gubernamentales se ha tratado también la cuestión de saber si se permitiría la publicación de ese escrito... Se teme mucho que el libro de Renan sea suprimido. Este paso por parte del gobierno sería muy sensible, bajo el punto de vista de la discusión religiosa... En todo caso, la aparición del libro del señor Renan cons-

tituirá un verdadero suceso notable en el mundo religioso, y si no es en Francia saldrá a luz en Bélgica."

El 4 de agosto¹³, traducida de la misma fuente:

"La *Vida de Jesús* por el señor Renan saldrá a luz en estos días. Es completamente falso que haya sufrido alteración alguna. El libro se publicará, pues, tal cual el autor lo escribió en Oriente, salvo algunas correcciones y adiciones de detalle. Es durante su viaje y permanencia en el Líbano que Renan concibió la idea de escribirlo. Antes de ayer algunos ejemplares fueron repartidos a algunos amigos, y los que lo leyeron están de acuerdo en reconocer la moderación del tono, la gran simpatía y sentimiento profundamente religioso con que el autor trabajó ese libro. A pesar de que Renan ha querido dejar a un lado lo sobrenatural o místico, es preciso estar muy versado en las letras para conocer hasta qué punto el teólogo podría atacarlo. No hay en ese libro polémica alguna. El tono pacífico y sencillo de la narración hace resaltar más alta la figura del fundador de la religión católica. La prohibición de ese libro hubiera sido una torpeza. Creer poder asegurar que a este respecto la impresión del público será general. Lejos, pues, de ser anticristiano, el libro de Renan será acogido con la mayor simpatía por las personas religiosas a la vez que ilustradas y que no reprobaban la ciencia y el examen."

De esa manera *El Siglo*, sin duda que por la mano de Vaillant, preparaba el espíritu de sus lectores montevideanos para la recepción del histórico libro. En nuestro pequeño escenario, la misma situación de conciencia que en Europa, en vísperas de su aparición, quedaba establecida. Allá, su solo anuncio había avivado la aguda tensión religiosa de la época; acá, en otra escala, acontecía lo mismo.

El libro salió de las prensas, en París, el 24 de junio, el día de San Juan Bautista, la fecha clásica de la masonería. El éxito editorial corrió parejo con el escándalo. Puesto de inmediato en el Index por la Iglesia, se sucedieron en Francia como en otros países, toda clase de condenaciones

(12) Pág. 2, col. 6.

(13) Pág. 2, col. 5.

eclesiásticas, críticas y defensas ardorosas en artículos y opúsculos. Pero se sucedieron también las ediciones, que llegaron por lo menos a nueve antes de finalizar el año, así como, con igual rapidez, las traducciones a diversos idiomas. En el proceso polémico del espíritu racionalista en el siglo XIX, aquella publicación constituyó un acontecimiento capital.

El ambiente montevideano, recién iniciado en el conocimiento de Renan por las notas de *La Aurora* y *El Siglo*, participó de la conmoción. *Vida de Jesús* tuvo casi simultáneamente aquí la misma repercusión y los mismos efectos que en Europa. Cuando llegó a Montevideo, *El Siglo* ya no salía. Pero Vaillant, privado de este medio de difusión, concibió otro más eficaz. Por la misma imprenta de su propiedad emprendió una edición popular española de la obra, que apareció en Montevideo también antes de que el año 1863 llegara a su fin.

El día 3 de diciembre los diarios iniciaban la publicación del siguiente aviso permanente:

"La *Vida de Jesús*, por Ernesto Renan.

"Esta grande y popular obra, que alcanzó ya en Francia a más de cien mil ejemplares, acaba de ser traducida al castellano por tres jóvenes orientales e impresa con tipos nuevos por la imprenta tipográfica a vapor donde se publicó *El Siglo*. Constará de un lindo tomo de 320 a 360 páginas y se publicará por entregas de 32 páginas a 6 vintenes o 12 centésimos, una. Las dos primeras entregas estarán en venta el sábado 5 del corriente, y así sucesivamente irán dándose una o dos entregas por semana, sin interrupción alguna. Con la última entrega se dará gratis a los suscriptores una rica carátula impresa en papel de lujo. Puntos de suscripción: En las librerías de Real y Pardo, Lastarria, Ibarra, Rival y en las mercerías de Maricot y Bousquet. Precio: 6 vintenes la entrega. Se vende por mayor en la imprenta tipográfica a vapor, calle de las Cámaras N° 41." ¹⁴

Las posteriores entregas fueron siendo anunciadas sucesivamente. El 16 de diciembre, anunciándose las 5ª y 6ª, se decía: "Ya alcanzó esta obra la mitad de su publicación y de aquí al fin de mes se verá concluida como se anunció" ¹⁵. Sin embargo, fué recién el 13 de enero que la última entrega de la *Vida de Jesús* se comunicó, sumando el total de la obra 416 páginas ¹⁶.

Fue de esa manera como salió a luz, en plena guerra civil, fechada en el mismo año 1863, de sus vertiginosas primeras ediciones francesas, esta olvidada traducción montevideana de la célebre obra de Renan. Encuadradas las entregas resultó un bien presentado volumen, tanto del punto de vista de la artesanía tipográfica como de la calidad de la impresión. No lucía al frente el nombre de los "tres jóvenes orientales" autores de la traducción según el anuncio inicial. Se ha atribuido la tarea a Agustín de Vedia, entonces de veinte años de edad; ¹⁷ debió ser el principal de los tres aludidos traductores. En cuanto al editor, tampoco nombrado, no fué en ningún momento dudoso que se trataba de Vaillant. En tal carácter salió a la prensa en las polémicas que siguieron. Sin eso, resultaba perfectamente identificado en la siguiente "Advertencia del Editor", ilustrativa de las condiciones en que aquella traducción aparecía:

"Esta traducción de la *Vida de Jesús* de Ernesto Renan, es una verdadera edición popular. Así es que nos hemos esforzado en producirla al más bajo precio posible, y que, por primera vez, sin duda, la industria tipográfica del país habrá logrado publicar un libro de este tamaño al precio que lo repartimos. La edición francesa cuesta en París 7 francos, la pagamos dos patacones, y sin embargo logramos publicar aquí la traducción al mismo precio que en París.

"Creemos pues haber afirmado así con hechos lo que puede hacer la industria tipográfica del país, cuando tiene a su disposición los medios de que únicamente dispone

(15) *El Comercio*, 16 de diciembre, pág. 4.

(16) *Ibidem*, 13 de enero de 1864, pág. 3.

(17) José M. Fernández Saldaña, op. cit., pág. 1254.

(14) *La Reforma Pacífica*, 3 de diciembre, pág. 3; *El País*, 3 de diciembre, pág. 3; *El Comercio*, 4 de diciembre, pág. 4.

este establecimiento, con su prensa mecánica *doble* y a vapor.

"En cuanto a las *notas* que adornan la obra original, nos hemos visto obligados a omitirlas, por falta de tipos *griegos* que eran necesarios para varias citaciones en ese idioma. Por otra parte, esas notas, refiriéndose casi todas a los Evangelios, pueden ser suplidas perfectamente por la inteligencia del lector, pues sirven más bien de comprobantes que de textos para el autor.

"Para satisfacer más pronto la curiosidad de los lectores, habíamos pensado en omitir también la *Introducción* del autor por referirse en gran parte a la obra inmensa proyectada por él, pero siéndonos reclamada su publicación por numerosos suscriptores, la damos en seguida, agregándola a la obra."¹⁸

La primera traducción española en Europa de *Vida de Jesús*, que hemos podido localizar, es la realizada por Federico de la Vega, editada en París en 1864. Si otra no la precedió allí o en España, la traducción montevideana habría sido verosímilmente la primera a nuestro idioma, seguida muy de cerca por la que llevó a cabo en Buenos Aires Francisco Bilbao. El apóstol del racionalismo latinoamericano no perdió la oportunidad de incorporar a su prédica una pieza de la naturaleza del libro de Renan, que tradujo de inmediato y procedió a editar por el mismo sistema de entregas utilizado en Montevideo por Vaillant. Su traducción lleva también la fecha de 1863; pero el prólogo que de su pluma le antepuso —un excelente estudio del proceso seguido en el siglo XIX por el problema de Jesús, bajo el título de "La Revolución Religiosa"— está fechado en febrero de 1864, al mes siguiente de haberse completado la edición montevideana. Esta edición, la montevideana, prácticamente desconocida, constituye hoy una verdadera rareza bibliográfica¹⁹.

(18) Pág. 1.

(19) Conocemos la existencia de sólo dos ejemplares, conservados uno en la Biblioteca Nacional y otro en la biblioteca del historiador señor Juan E. Pivel Devoto. El catálogo de la biblioteca del Ateneo del año 1880, registra la mencionada traducción de Federico de la Vega, de 1864, pero no la montevideana de 1863. Cabe pensar que no todos los suscriptores encuadernaron en volumen las "entregas", lo que debió contribuir a que se perdiera la edición.

El solo anuncio de la traducción y edición de la *Vida de Jesús*, levantó en Montevideo —como en Europa la publicación original, como en Buenos Aires la traducción de Bilbao— una ola de condenaciones y críticas de parte de las autoridades de la Iglesia y la prensa católica.

Su principal órgano de expresión fué *El País*, el diario que representaba entonces los intereses católicos ortodoxos. Lo dirigía Francisco Xavier de Acha, el más combativo defensor periodístico de la causa jesuita en sus polémicas de los años precedentes con el catolicismo masón, al cual, por otra parte, el mismo de Acha había pertenecido inicialmente. El día 4 de diciembre aclaraba que por error había aparecido en sus columnas el aviso de la obra de Renan, aviso cuyo inmediato retiro había sido dispuesto. Y en lugar editorial escribía de Acha:

"Con el título *La Vida de Jesús* se anuncia desde ayer la publicación entre nosotros, por entregas, de la *hermosa y popular obra* del escritor francés Mr. Ernest Renan, la cual se dice ha sido traducida por tres jóvenes orientales y reimpressa por la imprenta tipográfica a vapor, por donde se publicaba el diario *El Siglo*.

"Deber nuestro es prevenir a los católicos de la República, que ese es un libro prohibido por la Iglesia, como lo ha sido por casi todos los Gobiernos católicos de Europa; libro lleno de impiedades y que según la feliz expresión de uno de sus impugnadores, tiene por principal objeto *despojar a Jesucristo de la divinidad*, haciéndolo sin embargo aparecer como el hombre más grande de cuantos han existido sobre la tierra; libro que intenta asestar un rudo golpe a la creencia católica, burlándose de la fe con que hace 19 siglos respeta el mundo esa creencia; libro, en fin, que si nada añade de nuevo a lo que todos los heresiarcas anteriores a Mr. Renan han dicho contra el dogma católico, es, según la misma expresión del escritor ya citado, *la última lanzada que se da a la divinidad del Hombre-Dios*, como la que el soldado dió a su sacratísimo cuerpo en la Cruz.

"Lo dicho basta, nos parece, para que los verdaderos católicos de la República no se dejen sorprender con los pomposos anuncios que de la mencionada *hermosa y po-*

pular obra se hacen. Mr. Renan, autor de ese libro, es uno de los tantos sectarios contra el catolicismo, a quien se le ocurrió la idea, por puro mercantilismo, de explotar una creencia santa dando a su libro el título de *Vida de Jesús*, para complacerse en vaciar en sus páginas las impiedades más grandes, las más abominables dudas, las negaciones más absurdas.

"Con razón, pues, su libro ha sido prohibido por la Iglesia y debe ser rechazado por la familia católica, como un verdadero corrosivo de creencias, que si alguna vez pudieran debilitarse, causarían un gravísimo daño a la sociedad y al mundo, por desgracia tan combatidos ya por la impiedad, por la herejía y los escándalos. Por lo que dejamos dicho, se comprende suficientemente que al hacer estas prevenciones a todos los católicos de la República, cumplimos un verdadero deber de conciencia, el mismo que no dudamos cumplirá la Curia Eclesiástica del Estado, prohibiendo a los fieles su lectura."²⁰

El mismo día, en efecto, publicaba *El País* el siguiente comunicado de la Curia Eclesiástica a los fieles, mantenido en sus columnas durante más de un mes:

"De orden de Su Señoría el Vicario Apostólico del Estado, se previene a todos los fieles que la obra impía titulada *Vida de Jesús* escrita por Ernesto Renan, cuya publicación se anuncia en los diarios de la Capital, está prohibida. Por consiguiente, los fieles que la lean o la retengan en su poder, incurrirán en las penas que la Iglesia fulmina contra los que lean o retienen tales publicaciones."²¹

En los días siguientes, rivalizando en espacio con las notas sobre la guerra civil, insertó *El País* piezas de autoridades eclesiásticas europeas, cartas, artículos y comentarios diversos de origen extranjero, condenatorios de la obra²². Insertó además, de cosecha nacional, artículos de

(20) Artículo titulado: "La *Vida de Jesús*. Prevención a los católicos de la República".

(21) En su calidad de secretario del Vicario Apostólico firmaba la comunicación Rafael Yéregui.

(22) Día 6, pág. 3, col. 2, "La obra de Mr. Renan" (suelto de un diario católico de Bs. As.); días 9-10, pág. 1, col. 3, "Carta Pastoral" del Obispo de Marsella; días 9-10, pág. 2, col. 3, "Vida de Jesús por Ernesto Renan" (frag-

redacción, artículos comunicados y variadas gacetillas en el mismo sentido, haciéndose blanco con frecuencia en la persona de Vaillant, el editor montevideoano²³.

El Comercio, diario dirigido por José M. Rosete, sin inmiscuirse en la polémica, simpatizó desde el primer momento con la iniciativa. El 4 de diciembre, recién anunciada la edición, decía: "Ya la tenemos armada; ya están en pie los amigos y enemigos de la obra, y prontos a entrar en liza. ¿Quién ganará la batalla? A mi entender, será el editor del libro en cuestión. ¡Es tan natural que se desee conocer el motivo de la reyerta!"²⁴. Y el día 18:

"Los últimos diarios de Buenos Aires nos dan la noticia de que D. Francisco Bilbao, tan bien conocido por sus brillantes producciones, ha emprendido, y terminado ya probablemente en estos momentos, la traducción de la obra de Renan que tanta bulla mete, la *Vida de Jesús*.

"Además del rol de traductor, nos dicen los diarios, asume el de anotador del libro, misión que llena como es capaz de llenarla él, dando así nuevo mérito a la obra con muchas y luminosas notas. Estamos seguros casi, que esto

mento de un folleto francés); días 14-15, pág. 2, col. 1, "Decreto", dado en Roma el 24 de agosto incluyendo en el Index el libro de Renan; días 14-15, pág. 2 col. 8, "Gacetilla" con referencia a una carta del Papa sobre el asunto; día 17, pág. 1, col. 8, "Un nuevo Antecristo" (extenso artículo francés contra Renan, cuya publicación continuó en los días siguientes); día 18, pág. 2, col. 5, "Circular del Obispo de Laval a los Sres. Curas de su Diócesis sobre la obra impía de Renan"; día 18, pág. 3, col. 2, "Refutación a la obra de Renan" (se anuncia su próxima publicación en Madrid); día 23, pág. 1, col. 5, "Vida de Jesús" (extenso artículo del abate Freppel, profesor de elocuencia sagrada en la Sorbona); día 23, pág. 2, col. 6, "Pastoral" (del Vicario de Bs. As. contra el libro de Renan y su traducción por Francisco Bilbao); día 25, pág. 2, col. 6, "Carta de S.S. al Obispo de Alger" (carta del Papa sobre el libro de Renan); día 29, pág. 2, col. 7, "Refutación a la *Vida de Jesús* de Renan por el Abate Freppel" (gacetilla anunciando la llegada de este opúsculo a Montevideo y su puesta en venta); día 31, pág. 1, col. 8, "Pastoral de Monseñor el Arzobispo de Tolosa".

(23) Día 16, pág. 2, col. 1, "La *Vida de Jesús* por Mr. Renan y sus apologistas de por acá" (editorial de F. X. de Acha); día 18, pág. 2, cols. 6 y 7, "A la Reforma Pacífica" y "Dos palabras a la Reforma Pacífica" (artículo comunicado); día 18, pág. 2, col. 8, "El Editor de la *Vida de Jesús*" (gacetilla contra Vaillant); día 19, pág. 2, col. 5, "Argumento pueril" (artículo comunicado); día 20, pág. 2, col. 2, "Una aclaración al artículo de La Reforma Pacífica titulado Dos Palabras" (artículo comunicado); día 20, pág. 2, col. 7, "D. A. Vaillant" (gacetilla contra Vaillant); días 21-22, pág. 3, col. 2, "Vaillant, el editor de la obra impía de Ernesto Renan" (gacetilla contra Vaillant); día 23, pág. 2, col. 3, "Vida de Jesús" (artículo comunicado); día 23, pág. 2, col. 6, "La obra del impío Renan" (gacetilla); día 25, pág. 2, col. 7, "Punto final" (gacetilla contra Vaillant).

(24) "La *Vida de Jesús*" (gacetilla).

va a provocar nuevas prohibiciones de parte del clero, que darán al traductor y anotador de la obra de Renan el singular placer de ver su trabajo pasar de mano en mano, agotándose con no poco beneficio suyo una crecida edición. Ya habían sido puestas en venta y repartidas varias entregas, cuya salida se sucedía con muy cortos intervalos. Esperamos ver pronto por acá un aluvión de esa nueva traducción que no creemos disminuya la suscripción de la que se está imprimiendo aquí”²⁵.

Igual cosa aconteció con *La Reforma Pacífica*, dirigida por Nicolás Calvo. Aunque éste, en persona, se declaró prescindente, la sección “Crónica” de su diario dedicaba el 15 de diciembre este intencionado comentario a la *Vida de Jesús*: “Todos los ejemplares en francés de esta obra de Mr. Renan, llegados en el último paquete de Europa, fueron vendidos el mismo día de recibirlos la librería de Bousquet. Parece fábula que haya tanta gente que no tema incurrir en las penas que la Iglesia fulmina contra los que lean o retengan esa clase de publicaciones. Grande era la afluencia de personas que corrían a lo de Bousquet en busca de esa obra que tanto ha preocupado a la Iglesia. De manera que la mayor parte se quedaron con la gana de obtenerla. Más vale así, por que de no vendríamos a quedar todos excomulgados”.

La verdadera defensa, sin embargo, estuvo a cargo del traductor Agustín de Vedia y del editor Adolfo Vaillant, a través de artículos comunicados en las mismas columnas de *La Reforma Pacífica*.

Inició la campaña Agustín de Vedia el 4 de diciembre, el mismo día en que el anatema del vicariato se publicaba. Respondiendo por anticipado a éste, dijo allí de la *Vida de Jesús*:

“Esta obra que tanta sensación ha producido en el mundo de las ideas, y que importa una verdadera efemérides para las letras y la historia, acaba de ser traducida y va a ser publicada por la Imprenta Tipográfica de *El Siglo*, que se propone darla al público por entregas sema-

nales de treinta y dos páginas a precio que proporcionará la obra completa por poco más de un peso nacional.

“Esta traducción llena una necesidad palpitante, porque pone al alcance de nuestra sociedad en general, ávida de ciencia y de verdad, una obra que abrazando el primer período de la cristiandad, ilumina con la antorcha de la filosofía horizontes hasta ahora casi envueltos en las tinieblas dando interpretación verdadera y elevada a las grandes doctrinas del primer hombre de los tiempos modernos, que en el estéril suelo de la Judea sembró el germen de los grandes principios que debían regir al mundo a través de los siglos.

“Limitado es nuestro juicio, pero ya que ninguna de las inteligencias competentes que dan brillo a nuestra literatura, ha dado un juicio sobre esa obra, nos lanzamos nosotros a la empresa, arrastrados de la convicción de que llenamos una prescripción de conciencia, llamando la atención de la sociedad sobre ella, e incitándola a beber en esa fuente cristalina las grandes verdades que han marcado a la humanidad el itinerario de su destino.”

Después de hacer la exaltación de la obra, referíase a su condenación por las autoridades de la Iglesia nacional:

“Háblase de una excomunión lanzada desde ya contra esta obra sublime que arranca y se funda precisamente en las citas sagradas... Esa insistencia en querer oponer un dique a la corriente de las ideas y al cumplimiento de la sana filosofía, subleva la indignación porque equivale a un insulto lanzado al rostro de la sociedad, porque equivale a la convicción de que sumidos en la barbarie más degradante, no estamos aptos para discernir por nosotros mismos lo bueno de lo malo. Esa excomunión dice a voz en cuello que es la verdad la que deliberadamente se quiere oscurecer y destruir, porque el error no necesita de esos fulminantes anatemas para deslucirse y desaparecer a los rayos de la verdad, que puede sofocarse instantáneamente, pero cuyo porvenir es el triunfo”.

El día 6 se hacía presente Adolfo Vaillant con un artículo titulado “Mr. Renan”. Tanto como el libro defendió la personalidad del autor:

(25) “Otra edición” (gaceta).

“La publicación entre nosotros de la *Vida de Jesús* que tanta sensación ha producido y produce todavía en Europa, debía sublevar aquí las mismas oposiciones y producir los mismos efectos. Esa polémica no debe pues, sorprender, y no llevamos el propósito de entrar en pugna a ese respecto, porque las instituciones liberales que rigen a la República permiten ese desahogo de las ideas y las opiniones, y nada puede ser más provechoso a la ciencia, a la verdad y a la misma religión, como la discusión razonada o la simple exposición de los diversos modos de ver y considerar las cosas, porque del choque de las ideas sale la luz, como la chispa sale del pedernal.

“Dice *El País* que «casi todos los gobiernos católicos de Europa» prohibieron aquel libro. Es un error, pues sólo fué prohibido en España y en los pequeños Estados Romanos, y no sabemos que Francia, Italia, Bélgica, Portugal y muchos Estados alemanes sean judíos o herejes. Los Cardenales y Arzobispos franceses trataron de impedir la publicación de esa obra en Francia, y les fué contestado por el Ministerio, después de haberla examinado detenidamente, que en ningún libro religioso se hablaba de Jesu-Cristo *con más respeto* y que en cuanto a las doctrinas, si no había católico capaz de refutarlas sería preciso desesperar de la fuerza de la religión. Salió pues a luz la *Vida de Jesús*; en tres meses se agotaron 130 mil ejemplares, y hoy se halla traducida en todos los idiomas.”

En defensa de Renan, dijo:

“El Sr. Renan, a más de ser un literato de nota es un filósofo de primer orden cuya fama es tan popular en Alemania como en Francia; además de esto es un docto de primer orden, pues nadie conoce mejor que él los antiguos idiomas semíticos y de la India... Mr. Renan más de una vez fue encargado por el gobierno francés de misiones científicas en varios puntos de Asia y África; y es en el curso de una de esas misiones oficiales en la antigua Judea que concibió la idea del libro que acaba de ver la luz aquí, traducido en realidad (y no como se dice) por tres jóvenes orientales.

“Mr. Renan no es, pues, un hombre vulgar, ni un escritor adocenado, es al contrario, hace tiempo ya, una de

las primeras inteligencias europeas, y la *Vida de Jesús* es, tal vez, el libro mejor escrito que haya visto la luz en este siglo [...] La *Vida de Jesús* es, por así decirlo, la síntesis de sus demás trabajos, y desde más de diez años que las publicaciones de Mr. Renan son conocidas, sus opiniones a ese respecto jamás han cambiado. Allí está para probarlo su libro *Estudios de Historia Religiosa* [...] En ese tomo la *Vida de Jesús* se halla en germen ya [...] Concluiremos con la lista de las obras de Mr. Renan que tenemos en nuestro poder y que podrán consultar los amigos de las letras a quienes podrían gustar: *Estudios de Historia Religiosa. Ensayos de Moral y de Crítica. Averroes y el Averroísmo. El Libro de Job* (Traducción nueva). *El Cantar de los Cantares* (ídem). *El Origen del Lenguaje. Historia General y Sistema Comparado de las Lenguas Semíticas.*”

El día 13 hizo Vaillant una segunda salida con un extenso artículo titulado “*La Vida de Jesús* y sus refutadores”, que terminaba así:

“El error en que han caído todos los críticos que trataron de refutar a Mr. Renan, consiste en que lo han hecho examinando el libro como teólogos, cuando la *Vida de Jesús* es puramente un libro de historia filosófica y no de religión, de ciencia y no de enseñanza dogmática. Pónganse en otro terreno los refutadores, y luego la discusión podrá ser interesante, pero de otro modo queda sin objeto como sin resultado.”

Este artículo motivó la intervención de nada menos que el doctor Joaquín Requena, el ilustre jurisconsulto, la figura más destacada del catolicismo militante de la época. Respondió con otro artículo comunicado en *La Reforma Pacífica*. Se entabló como consecuencia, entre ambos, en las columnas del mismo diario, una prolongada polémica, sostenida con derroche de pasión tanto como de tinta²⁶. En su primer artículo Requena acusaba a Renan

(26) Los artículos de Vaillant, firmados V., fueron, además de los dos ya citados: día 17, pág. 2, col. 6, “La ley y la *Vida de Jesús*”; día 20, pág. 2, col. 6, “La cuestión Renan resumida”; día 24, pág. 3, col. 1, “¡Punto final!”; día 31, pág. 2, col. 5, “Montalembert”; día 3 de enero, pág. 2, col. 3, “El Contra Producentem del Sr. R.”. Los artículos de Requena, firmados

de apóstata, para dirigir en seguida a Vaillant un fuerte ataque personal: "¿Qué vale la palabra de un apóstata para un católico? Y vos sois católico, Sr. V., os habéis ostentado católico; y sin embargo os empeñáis en circular las impiedades de Renan!" Servíale eso de introducción a su verdadero asunto: el de la legalidad de la edición de la *Vida de Jesús* en el Uruguay, que objeta:

"¿No habéis leído el Código Fundamental que proclama religión del Estado la Religión Católica Apostólica Romana? No habéis leído que la ley declara *abuso contra la sociedad* toda publicación por la prensa que ataca los dogmas de nuestra Santa Religión? ¿No habéis advertido que tales publicaciones constituyen un delito sujeto a acusación y a pena?"²⁷

En otro artículo puntualizaba:

"El Sr. V. se equivoca cuando se permite asegurar que censuramos la obra de Renan por lo que hemos oído decir sin conocerla, pues es cierto que no la hemos leído. Entre las publicaciones modernas que frecuentemente recibimos de Francia, se nos presentó esa obra; fuimos de los primeros en conocerla aquí, cuando ni aun teníamos noticias de las refutaciones. El juicio que formamos y que trasmitimos a algunas personas ha sido confirmado por el tema de esas refutaciones y por la indicación de la Iglesia [...]. La obra de Renan no es puramente una historia filosófica: ella mina esencialmente el dogma católico, es una obra impía. La Iglesia lo ha juzgado así."²⁸

Pero fue en torno al problema jurídico, más que al filosófico o doctrinario de fondo, que giró esencialmente la discusión. Contestaba Vaillant: "¿Cómo, es un crimen

traducir y hacer circular un libro cuyos ejemplares pasan libremente por la Aduana?" "Pretende el Sr. R. que la obra de Renan debe ser prohibida por atacar el dogma de la religión. Pero no pasa esta aserción de una opinión puramente personal, y desde que el S. Gobierno no pensó o no quiso prohibir dicha publicación, ya en vísperas de terminarse, plena razón tuvimos para sostener y afirmar que obramos dentro de los límites de la ley"²⁹.

Cuando a mediados de enero de 1864 se terminó la publicación de la *Vida de Jesús*, la "Cuestión Renan" (insospechada en la prensa de Montevideo de los tiempos de la guerra de Flores, por las generaciones de nuestros días), estaba agotada. Su balance se halla resumido en este comentario que retrospectivamente hacía *El Comercio* a fines de febrero: "Es más que probable que la *Vida de Jesús* por Renan hubiese pasado tan desapercibida como muchas otras, si la intolerancia con su grito aturdira no hubiese hecho conocer su existencia y despertado la curiosidad y el deseo"³⁰.

En abril fundaba Agustín de Vedia *El Iris*, periódico quincenal de literatura. En el primer número, un recuerdo para la obra en cuya traducción había intervenido, en una nota sobre publicaciones nacionales: "La *Vida de Jesús* que tan viva polémica sublevó, es un bello trabajo con relación al arte tipográfico, no siendo lugar aquí de otras consideraciones; su precio es más ínfimo que el de la edición publicada en Buenos Aires"³¹. Poco después, la traducción, por el propio de Vedia, de la Advertencia puesta por Renan a *Jesús*, edición abreviada de *Vida de Jesús*. Apuntaba: "Esa advertencia contiene a la vez una alusión a los miles de refutaciones que se han levantado contra la obra y no dudamos que el público inteligente y liberal, aun difiriendo de ideas, sabrá apreciar la delicadeza infinita, el sentimiento inmaculado y puro que dicta esos rasgos al eminente escritor"³².

R., fueron: día 15, pág. 2, col. 3, "Al Sr. V., defensor de Renan"; día 18, pág. 2, col. 7, "Otra vez el Sr. V."; días 21-22, pág. 2, col. 3, "El Resumen del Sr. V."; día 25, pág. 2, col. 6, "El punto final"; día 1º de enero, pág. 2, col. 6, "Contra producentem"; días 4-5 de enero, pág. 2, col. 3, "La defensa del Sr. V."

Que la inicial R. denominaba a Joaquín Requena se revela en su artículo del 21-22 de diciembre. Vaillant lo había llamado "el doctor". Contestándole, dice en un pasaje: "El tratado de la República con los Estados del Zollverein, que fué estipulado, firmado y canjeado por el doctor a quien alude el Sr. V....". Es decir, Joaquín Requena, quien tuvo tal intervención en dicho tratado siendo Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Pereira, en 1856.

(27) Artículo del día 15.
(28) Artículo del día 18.

(29) Artículos de 17 de diciembre y 3 de enero.

(30) 24 de febrero de 1864, pág. 2, "Debe estar de felicitaciones".

(31) *El Iris*, 1864, pág. 15.

(32) *Ibidem*, pág. 40.

En 1865, pacificado el país, hizo su aparición *La Revista Literaria*, hoja semanal dirigida por José A. Tavolaro, el director que había sido de *La Aurora*. El naciente espíritu racionalista expresado en ésta, reaparece ahora con otra extensión y otra fuerza en las páginas de la nueva revista. De 1863 a 1865 la influencia de Bilbao se ha consolidado en la juventud intelectual montevideana. Contribuyó eficazmente a hacerle camino la entrada polémica y la creciente difusión de Renan a lo largo del mismo bienio. Los jóvenes que rodean a Tavolaro en la redacción de la revista —Julio Herrera y Obes, Gonzalo Ramírez, José Pedro Varela entre ellos— se cuadrarán frente a la Iglesia, exaltando como Renan, como Bilbao, la personalidad moral de Jesús y el cristianismo primitivo, considerado éste religión filosófica, no revelada.

De todos ellos es Varela, por el ardor y la insistencia de su prédica, el verdadero animador del movimiento de ideas que transforma profundamente a partir de entonces la conciencia religiosa nacional. De la acción ejercida en su espíritu por Renan da idea la naturaleza de algunas menciones que hace de él. En uno de sus últimos artículos de *La Revista Literaria*, stampa: "Renan escribe su *Vida de Jesús*, Lamennais sus *Palabras de un Creyente*, Quinet su *Ultramontanismo* y *El Cristianismo y la Revolución* y con esas obras ponen sitio a la Iglesia y la bombardean"³³. Y poco después, finalizando un extenso artículo en *El Siglo* sobre "La Iglesia Católica y la Sociedad Moderna": "El fondo general de las ideas que hemos vertido lo hemos encontrado en Quinet, Michelet, Lamennais, Renan... No hemos hecho más que compendiar, como un medio de difundir ideas que consideramos buenas y nobles"³⁴.

En *Siete Tratados*, escritos en 1872-73, Montalvo, representante clásico del anticlericalismo hispanoamericano del siglo pasado, juzgaba así al autor de *Vida de Jesús*: "Renan, Peyrat y todos los que se han levantado en nuestro tiempo a negarle su parte divina a Jesucristo, no le

habrían hecho buena obra a la especie humana aun cuando hubieran demostrado sus proposiciones... Si es error mío, ¡no me lo arranquéis!, ese error me consuela, me salva..."³⁵. Cuando eso escribía el liberal Montalvo, hacía un decenio que *Vida de Jesús* había sido traducido y editado en Montevideo y más de un lustro que Varela agitaba el nombre de su autor como una bandera. A esas horas el racionalismo religioso que Renan había contribuido a entronizar, actuaba ya entre nosotros como fuerza organizada.

1955

(33) *La Revista Literaria*, 1866, pág. 794.

(34) *El Siglo*, 15 de diciembre de 1866.

(35) *Siete Tratados*, (1882), I, pág. 336.

Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín

Zorrilla de San Martín regresó a Montevideo, de Chile, con su flamante título de licenciado en leyes, en enero de 1878. Tenía entonces veintidós años. Había estado en la capital chilena desde los dieciocho, después de anteriores períodos de estudios en Santa Fe, Argentina. Con la sola excepción de los años corridos entre los doce y los quince de su edad, se había formado en el exterior. Aquella fecha, pues, marca el momento en que entra a participar en la vida intelectual del país. Hasta entonces había sido prácticamente ajeno a ella, aun del punto de vista receptivo de las influencias universitarias en la etapa de estudiante.

Cuando eso ocurre, el país se hallaba en un cruce polémico de ideologías, sin precedentes en su historia. El

lustro que va de 1875 a 1880, al par que de iniciación del ciclo militarista en el orden político, es de profunda remoción de ideas y creencias en el orden espiritual. Centros, diarios, revistas, folletos, libros, se renuevan entonces, o se fundan, o se publican, para servir de escenarios o de armas en una contienda que multiplica sus escaramuzas y diversifica sus frentes.

En relación con esa contienda es que cabe hablar, como lo hemos hecho ya en otras ocasiones, de una "generación del 78". Del 78: el año, precisamente, de la vuelta de Zorrilla. Coincidió su regreso a Montevideo con la entrada de la lucha en su fase culminante, al definirse un nuevo grupo generacional. Perteneciente él por edad a este grupo, contribuyó como pocos a definirlo, desde su sector, mezclándose sin tardanza en el combate.

Cuatro grandes fuerzas aparecen en conflicto: el catolicismo, el protestantismo, el racionalismo espiritualista y el positivismo. Unas son de primaria definición religiosa y otras de primaria definición filosófica. Sin embargo, participan todas en una sola gran lucha filosófico-religiosa, que resulta históricamente indivisible aunque presente distintas apariencias y en cada una de éstas sea diverso el juego de las alianzas y las oposiciones. Son, en el fondo, cuatro fuerzas de definición integral, excluyentes las unas respecto a las otras, a punto de partida de las cuales todas las posiciones y situaciones ideológicas de entonces, se organizan.

Esa distribución de fuerzas era de reciente data. Fue recién en la década anterior que la tradicional unidad católica del país entró en crisis. Hacia el 65 hizo su aparición como movimiento el deísmo de la religión natural, o sea, el llamado racionalismo, en el sentido de la época. En el 68 se inició la acción misionera, en castellano, del evangelismo metodista, surgiendo así el protestantismo como fenómeno nacional, no ya como simple culto de colonos extranjeros. Hacia el 73 comienzan las primeras manifestaciones del positivismo, todavía dispersas. Estas tres nuevas fuerzas de aparición sucesiva —racionalismo, evangelismo, positivismo— fueron desde su origen expan-

sivas y polémicas, trabándose en lucha no sólo con el catolicismo, sino también entre sí, según las circunstancias, sin perjuicio de aliarse a su vez, ocasionalmente, unas con otras.

Después del 75 su actividad se incrementa. Cuando se llega al 78 —el año del regreso de Zorrilla— el conflicto entre las cuatro, orquestado poco a poco, registra su más alto grado de tensión, que persistirá hasta el 80. Entre el 78 y el 80 aquellas fuerzas conocen respectivamente, el apogeo de sus posibilidades polémicas, ostentan el máximo de su pugnacidad recíproca. Antes y después se asiste a importantes encuentros entre algunas de ellas, parcialmente consideradas. En aquellos años, en cambio, se concentra la carga de conflicto total que había entre todas. Constituyen por eso, tales años, un verdadero nudo histórico, un momento excepcional de nuestra evolución ideológica en la segunda mitad del siglo XIX. Tocóle a Zorrilla iniciarse precisamente entonces, para actuar a la cabeza de uno de los bandos.

Lo que le dio a aquel período las singulares características que tuvo, fue la circunstancia de que las cuatro tendencias mencionadas aparecieron después del 75 con una nota de novedad, cada una a su modo. En el campo del catolicismo entra en juego un nuevo grupo de jóvenes dirigentes, que se coloca a la ofensiva, al cabo de una profunda reorganización material y espiritual de los elementos de la Iglesia. En el campo del protestantismo se opera también una importante renovación dirigente, poniéndose su prédica en un nuevo terreno. En el campo del racionalismo, siempre en la línea de la filosofía espiritualista, surge un nuevo movimiento, conducido por otros hombres y con otras armas. En el campo del positivismo la novedad es todavía mayor, porque es ahora cuando por primera vez su propaganda se sistematiza.

Del 78 al 80 se produce, así, una curiosa constelación polémica cuadrangular, de orden filosófico-religioso, configurada por personajes de más o menos reciente aparición en escena. Veamos, con especial referencia a Zorrilla de San Martín, cómo se presentan las situaciones respec-

tivas de las distintas fuerzas en aquellos años finales de la dictadura de Latorre.

En lo que al catolicismo se refiere, su situación de entonces era el resultado de un proceso sumamente difícil, iniciado alrededor de veinte años atrás. A lo largo de ese proceso, que fue primero de duras luchas internas y después de choques con enemigos exteriores, el catolicismo uruguayo se había renovado y vigorizado, hasta ostentar una pujanza que acaso no había tenido en ningún momento desde la época colonial. Fue ésa, fundamentalmente, la obra de un hombre, Jacinto Vera, y de una corriente, el jesuitismo.

En la década del 50 la Iglesia nacional sufría una verdadera crisis. En el orden institucional, el clero se hallaba desorganizado; en el orden espiritual, las conciencias se hallaban anarquizadas. Imperaba entonces un hondo antagonismo de tendencias, que iba a culminar a principios de la década siguiente, cuando el gran conflicto eclesiástico bajo la presidencia de Berro. Ese antagonismo lo fue del catolicismo jesuita y el catolicismo masón, contragolpe nacional de problemas que la Iglesia confrontaba universalmente, como consecuencia de fenómenos religiosos al mismo tiempo que políticos, propios del siglo XIX. El jesuitismo actuó entonces, en todas partes, como el más poderoso instrumento del Vaticano para fortificar la ortodoxia ultramontana, en pugna con las corrientes liberales heredadas del siglo anterior.

La Compañía de Jesús tuvo una existencia fugaz en el país durante la colonia, clausurada en 1767 a raíz de su histórica expulsión de los dominios españoles por orden de Carlos III. Disuelta más tarde la Compañía y luego restaurada, los jesuitas regresaron recién a Montevideo, en corto número, después de 1840. En 1846 tomaron a su cargo el Colegio Oriental de Humanidades. En 1856, al cabo de una sorda rivalidad con la Universidad naciente, todavía dirigida por católicos, pero adversarios de los jesuitas, trasladaron su colegio al pueblo de Santa Lucía, en el departamento de Canelones. En 1859, a raíz de sus actividades en dicho colegio, fueron expulsados del país por

un decreto del presidente Pereira. Esta expulsión, que puso fin a su segunda época en el Uruguay, fue promovida por el catolicismo masón, del que el propio Pereira era primaz, tendencia liberal de enérgica oposición a los ignacianos y a la corriente ultramontana pro-jesuita que éstos llegaron a formar. Clero y laicato católico quedaron así profundamente divididos.

Pero en ese mismo año 1859 de expulsión de los jesuitas, llegó a la jefatura de la Iglesia quien, sin pertenecer a la Orden, era, sin embargo, la cabeza visible de la corriente pro-jesuita: el sacerdote Jacinto Vera. Con los jesuitas se había formado en Buenos Aires. Cuando las dificultades de éstos en el Uruguay durante las décadas del 40 y el 50, fue su principal sostén, desde su curato de la ciudad de Canelones. El Vaticano apoyó por eso su candidatura al vicariato, y pudo imponérsela a Pereira, no sin serias resistencias, en el citado año 59. A partir de entonces Vera se aplica a una paciente y sistemática tarea de reorganización del clero y de depuración ideológica de la Iglesia, llevando una campaña a fondo contra curas y laicos masones o pro-masones. Tuvo que pasar por el gran conflicto eclesiástico de 1861-63, en el que conoció el destierro. Pero triunfó. El catolicismo masón, como fuerza, resultó aplastado. En 1865 un decreto de Flores autorizó la vuelta de los jesuitas, que se instalan de nuevo en Montevideo en 1872, dando comienzo a su tercera y actual época en el Uruguay.

Merced a Vera, secundado por un activo núcleo de lugartenientes que constituyeron su primera guardia, su guardia vieja, el catolicismo solucionó su problema interno, restableciendo su unidad dentro de la inspiración jesuística. Pero paralelamente debió ir haciéndose cargo de adversarios externos que surgen y se desarrollan a medida que el catolicismo masón decae: el racionalismo deísta de la religión natural, el evangelismo metodista, el positivismo. También a Vera le toca aquí dirigir la lucha, en campo católico. Sólo que al finalizar la década del 70, una nueva guardia, constituida por elementos jóvenes, formados en el extranjero y especialmente preparados para

las exigencias de los nuevos tiempos, suplanta a la vieja, y da el tono al catolicismo renovado.

A través de esta nueva guardia, fruto ella misma de la obra de Vera, se consolida el sesgo jesuita y ultramontano que toma oficialmente la Iglesia después del 59. A ella pertenece en primer término Mariano Soler, el ilustre sacerdote, discípulo predilecto de Vera, llamado a ser su principal continuador en la jefatura de la Iglesia. Pertenecen además, en el clero, los sacerdotes Ricardo Isasa y Norberto Betancur, formados, como Soler, en Roma, a diferencia de todo nuestro sacerdocio católico anterior. Pertenecen, en fin, en el laicato, Juan Zorrilla de San Martín. Soler y Zorrilla formarán la gran pareja combatiente de primera fila.

Para comprender bien la posición de Zorrilla de San Martín en el catolicismo de la época, hay que tener en cuenta los mencionados antecedentes: por un lado, las vicisitudes de la tendencia jesuítica, ausente del país antes del 40, débil y muy resistida dentro del propio catolicismo durante las décadas del 40 y el 50, dueña de la dirección de la Iglesia, pero todavía cercada de obstáculos, después del 59, con imperio interno incontrastable recién en la década del 70; por otro lado, la renovación dirigente católica que se opera a fines de esta última década, en la misma línea ideológica del jesuitismo. A hacer parte de esta renovación dirigente, en la oportuna hora, llegó Zorrilla en 1878, el mismo año en que la Iglesia nacional, como signo de su afianzamiento, logra la conversión en obispado del viejo vicariato.

Venía formado en Argentina y Chile. La naturaleza de su formación en estos países estuvo, empero, condicionada por las circunstancias del expresado proceso nacional del catolicismo. Su familia era de las integrantes del sector pro-jesuita que rodeaba a Vera. El ideal educacional para estas familias lo ofrecía, desde luego, la Compañía de Jesús, tanto más cuanto que, en el terreno abonado por el catolicismo disidente, prendía cada vez más en Montevideo la planta del racionalismo. El padre, entonces, lo envía a cursar estudios primarios en el colegio de los jesuitas de Santa Fe; luego, a completar el bachillerato en

el mismo colegio; en fin, a seguir estudios de derecho en la Universidad de Santiago de Chile, con residencia durante un tiempo en la casa de los jesuitas de la capital chilena.

Los jesuitas de Santa Fe y de Santiago de Chile, en aquel entonces, formaban parte del mismo movimiento misionero de restauración de la Compañía en la América del Sur, a que pertenecían los jesuitas que actuaron en el Uruguay hasta 1859. Sin este movimiento no se explican, ni las personalidades religiosas de Jacinto Vera, Mariano Soler y Zorrilla de San Martín, ni las características de la evolución católica uruguaya de la segunda mitad del siglo XIX. Los ignacianos que lo llevaron a cabo nunca pasaron en total de un puñado. Iniciaron sus actividades en 1835 en Buenos Aires, siendo ésa la época en que fue su discípulo Vera, quien concurre al efecto desde Montevideo; caso aislado el suyo, fue el primer, y por mucho tiempo único, sacerdote uruguayo formado con los jesuitas. Luego se extendieron éstos por Brasil, Chile, Uruguay y Paraguay. En la década del 60 estaban reducidos a Argentina, Chile y Brasil. Y en la Argentina, después de la persecución de que los hizo objeto Rosas, es recién entonces que llegan a organizar colegios: uno en Córdoba y otro en Santa Fe, inaugurados ambos en el correr del año 1862.

Vuelto a Montevideo de su destierro, en 1863, Jacinto Vera, paladín siempre de los jesuitas, puso sus ojos en el colegio de Santa Fe, el más próximo a Montevideo. Ese mismo año envió en calidad de seminaristas —plantel de su futuro nuevo elenco de colaboradores— a varios jóvenes orientales, con los cuales el colegio inició su sección de Seminario. Figuraban entre ellos, Soler, Betancur e Isasa. Al mismo tiempo las familias católicas montevideanas que estrechaban filas a su alrededor, recién solucionado el conflicto eclesiástico, depositaron en aquel colegio, sin duda que por sugestión personal del propio Vicario, grandes esperanzas educacionales. Para Vera y para ese grupo de familias, el colegio de Santa Fe venía a ser el sustituto del de Santa Lucía, cerrado hacía bien poco en el Uruguay al ser expulsados los jesuitas. Esta expulsión

en el 59, y el destierro del Vicario del 61 al 63, eran heridas todavía abiertas, que mantenían caldeados los espíritus. Enviar los hijos a estudiar a Santa Fe, mientras no se conseguía la apertura de otro colegio jesuita en Montevideo, constituía, después de todo, una forma de lucha contra la secta masónica todavía poderosa.

Fue en esas circunstancias que Zorrilla de San Martín, como tantos otros niños compatriotas fué enviado allí en compañía de un hermano, a cursar estudios primarios, lo que hizo del 65 al 68. Se produjo entonces su primer encuentro con Soler. "Yo conocí al arzobispo de Montevideo —dirá mucho más tarde— allá por los años 65 y 66, en el Colegio de los PP. Jesuitas de Santa Fe, en que ambos nos formamos. Era yo niño en aquel entonces: nueve o diez años; él, joven: dieciocho o veinte. Yo estaba en la bulliciosa sección de los más pequeños; él en la de los seminaristas, que nosotros veíamos sólo desde lejos" ¹.

Soler permaneció en Santa Fe de 1863 a 1869. Este último año pasó a Roma a continuar sus estudios, junto con Betancur e Isasa, llevados personalmente todos ellos por el propio Jacinto Vera. Regresó, terminada su carrera, a fines de 1874, para convertirse en seguida en brazo derecho del Vicario al mismo tiempo que en impulsor personal de un verdadero renacimiento de las energías católicas. En cuanto a Zorrilla, después de pasar por el colegio montevideano de los Padres Bayoneses y de iniciarse en la Universidad de Montevideo, tuvo una nueva estancia en el colegio de Santa Fe, donde completó el bachillerato durante los años 72 y 73. De allí pasó a Chile, en el 74, a cursar estudios de derecho. Convivió entonces con los jesuitas de Santiago, otro de los contados núcleos de la misión llevada a cabo por la Orden, en estos países, a mediados del siglo XIX. Según Lauxar, fue de ese contacto que surgió la inspiración inicial del *Tabaré*, a raíz de una leyenda que le fué narrada a Zorrilla por el padre Francisco Enrich, integrante de la misión e historiador de la Compañía de Jesús en Chile.

(1) *Huerto cerrado*, 1900, págs. 94-95.

Tal la formación católica jesuítica recibida por Zorrilla, en una época en que el jesuitismo, sostenido por menudadas huestes misioneras en los países del sur de América, constituía una fuerza combatiente y combatida dentro y fuera de la Iglesia. Al llegar a Montevideo en 1878, tenía que consustanciarse de inmediato, y en efecto se consustanció, con el beligerante catolicismo del mismo cuño que había organizado Vera y en el que ahora apuntaba como cabeza la figura de Soler. Para toda la vida le quedó una devoción personal muy grande por ambos jefes sucesivos de la Iglesia nacional, sólo comparable, en el mismo orden de ideas, a la que tuvo por los miembros de la Compañía de Jesús. El reencuentro con Soler fué decisivo: "Nos separamos entonces (en Santa Fe), para volvernos a encontrar, andando el tiempo, en Montevideo: él de regreso del colegio Pío Latino-Americano de Roma, en que terminó brillantemente su carrera y recibió las sagradas órdenes; yo de vuelta de Chile en que terminé la mía: él, sacerdote, caudillo de Cristo; yo, modesto soldado de su ejército, y ferviente admirador de mi esclarecido capitán" ².

Por tres órganos principales se expresó el movimiento de la nueva generación católica: el Club Católico, fundado en 1875 por inspiración de Soler; el Liceo de Estudios Universitarios, inaugurado en 1876 por iniciativa y bajo la dirección del mismo Soler; el diario *El Bien Público*, dirigido por Zorrilla de San Martín, cuyo primer número salió a luz el 1º de noviembre de 1878, como heredero de los dos periódicos precedentes, también de la época de Vera: la *Revista Católica* y *El Mensajero del Pueblo*.

En el aspecto polémico y propagandístico, la actividad favorita de Soler fué la de las conferencias, fuente de opúsculos y libros. Del 78 al 80, entre otros: *El Génesis y la Geología*, 1878, que recoge una controversia con Manuel B. Otero; *El Catolicismo, la Civilización y el Progreso*, 1878; *La gran cuestión en páginas de la historia*, 1879; *Racionalismo y Catolicismo*, 1880; *El darwinismo ante la filosofía de la naturaleza*, 1880; *Ensayo de Paralelo entre*

(2) *Ibidem*, págs. 95-96.

el *Catolicismo y el Protestantismo*, 1880. Aparece ahí la lucha del catolicismo con sus tres adversarios entonces en acción: racionalismo, positivismo y protestantismo. Por su parte, Zorrilla, sin perjuicio de conferencias y discursos, se consagró esencialmente, en aquellos años, a la lucha periodística.

El diario por él dirigido, *El Bien Público*, iba a ser el único católico frente a una abundante prensa adversaria. En primer lugar *La Razón*, el órgano de la juventud racionalista, fundado apenas unas semanas antes. Luego *El Siglo*, ya veterano. Después, *La France*, *La Reforma*, *L'Italia Nuova*, *El Correo Uruguayo*, *La Colonia Española*. Zorrilla prefiere habérselas con *El Siglo*, dirigido a la sazón por el sereno Jacinto Albistur, antes que con *La Razón*, briosa y agresiva. Pero, a su pesar, el verdadero duelo tiene que ser con ésta, vanguardia entonces del racionalismo deísta.

El 28 de diciembre del mismo año 78, en medio de una incesante guerrilla con el diario católico, *La Razón* explicaba de este modo lo que llamaba "La evolución católica":

"¿Por qué se discuten hoy con preferencia las cuestiones religiosas? ¿Es que ha entrado en moda atacar las vetustas creencias? ¿Estamos todos atacados de alguna monomanía contra la Iglesia? Nada de eso. La cuestión ha sido puesta sobre el tapete de la discusión por los mismos católicos. Toda esta agitación ha sido producida por dos jóvenes, que en su impaciencia, trataron de llegar a saltos y con la cabeza erguida a una meta que indudablemente habrían alcanzado conservándose ocultos y arras-trándose mañosamente.

"Los doctores Soler y Zorrilla son los protagonistas de la acción. Educados ambos fuera de su país, en centros eminentemente católicos, creyeron que podrían aquí implantar las ideas que bullían en sus juveniles cabezas. Juzgaron a los sacerdotes católicos de este país, como unos posmas, unos pobres hombres que no se animaban a asumir una actitud enérgica, sin ver que la práctica y los años les habían enseñado que el catolicismo no podía enseñorearse aquí a banderas desplegadas y que esa actitud

pacífica era lo que les había granjeado el respeto y simpatía de que generalmente gozaban.

"Al principio de la acción esos mismos sacerdotes prudentes se entusiasmaron con el nuevo impulso dado por los jóvenes adalides. Se fundó el Liceo, se estableció el Club Católico, se empezaron a hacer venir barcadas de hermanas de caridad y expediciones de jesuitas, y ya creyeron haber tocado el cielo con las manos. Desgraciadamente para ellos, no echaron de ver que todos esos aprestos bélicos no podían menos de llamar la atención del partido liberal, que aunque adormecido, vigilaba las acciones de los ultramontanos. La reacción empezó a iniciarse lentamente al principio, pero fue creciendo a medida que el enemigo se hizo más osado."

Tiempo después, el 21 de marzo del 79, bajo el título de "Viejos y Nuevos", volvía el mismo diario a referirse al cambio operado en el catolicismo nacional:

"En el campo católico viene produciéndose un fenómeno que hasta cierto punto explica esa falta de iniciativa, esa postración en que hoy se encuentran sus hombres. El elemento nuevo ha suplantado al viejo. Los Yéregui, los Conde, los Brid, los Pérez, etc., han sido relegados a segundo orden, ocupando su puesto los Soler, los Isasa, los Betancur. Éstos, venidos del centro católico, educados en la Roma papal, han creído que el indiferentismo religioso de este pueblo era hijo de la mala dirección que le daban sus representantes, y empezaron a ladear el elemento antiguo, ocupando ellos las primeras filas... Que siga adelante *El Bien Público* con sus artículos y los doctores Soler y Betancur con sus sermones y pronto veremos realizada la separación de la Iglesia y el Estado."

La campaña de los racionalistas no pudo dejar de hacer blanco en los jesuitas. En su defensa, Zorrilla acudió a otra arma que el artículo periodístico. A mediados de 1879 publicó un opúsculo titulado *¡Jesuitas!*, que contenía la introducción del libro de Paul Feval del mismo título, con unas páginas preliminares suyas en las que hacía la apología de los ignacianos a través de sus recuerdos del colegio de Santa Fe. "Dedico este folleto a los jóvenes racionalistas", dijo al frente. Y luego consignaba: "Cinco

años he pasado con los jesuitas, he vivido con ellos bajo el mismo techo; he tenido con ellos la intimidad del amigo. He bebido sus enseñanzas, seguido todos sus pasos, conocido su vida y sus actos... He pasado al lado de los jesuitas tres años de mi niñez, del 1865 al 1868 y dos de mi juventud del 1872 al 1874. De entonces acá no he perdido ocasión de tratarlos.”³ Es fundado en esa experiencia personal que hizo de los miembros de la Compañía de Jesús, lo que en aquella oportunidad fue en él, más que otra cosa, una exaltación afectiva.

Mientras el catolicismo, al cabo de su evolución interna, se presentaba con esa faz, en aquellos años del 78 al 80 el protestantismo levantaba también su tribuna periodística y entraba a polemizar con católicos y con racionalistas.

En términos generales cabe distinguir dos tipos de protestantismo en el país. Un protestantismo que puede llamarse de colonia, y un protestantismo que puede llamarse de misión. El primero se halla sustentado por los miembros de colonias extranjeras y sus descendientes uruguayos, que profesan su culto sin procurar, de manera sistemática, la conquista de adeptos en el resto de la población; así, típicamente, los anglicanos, los luteranos, los metodistas de habla inglesa. El segundo es un protestantismo de acción misionera proselitista en el seno de nuestro pueblo, mediante una prédica en idioma español, aunque su origen inmediato o mediato se halle en el extranjero (de hecho, siempre en Estados Unidos). A esta forma de protestantismo pertenecen las sociedades bíblicas tradicionales; pertenecen además varias sectas de penetración relativamente reciente; pertenece, en fin, desde mediados del siglo pasado, la más importante expresión del protestantismo entre nosotros, aquella que ha encontrado más acogida en el elemento nacional, con manifestaciones intelectuales en ciertos momentos históricos: el evangelismo metodista.

El metodismo tuvo su origen en Inglaterra, en el siglo XVIII, como un movimiento de protestantismo a se-

gundo grado en filas de la iglesia anglicana, inspirado por John Wesley. Pero fue en Estados Unidos donde alcanzó su mayor éxito, hasta llegar a ser allí la secta protestante más numerosa. Surgió desde el primer momento con un gran impulso misionero, en el que lo religioso y lo social se combinaban oportunamente, adaptándolo a las condiciones del mundo moderno. Eso hizo que Estados Unidos se convirtiera en el siglo pasado en un poderoso centro de irradiación metodista sobre la América Latina. En Montevideo, la propaganda misionera del metodismo, en idioma español, organizada desde Estados Unidos, dio comienzo en 1868. Con el nombre de Iglesia Evangelista, la fundó entonces —en el mismo año del Club Universitario y de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular—, el pastor Juan F. Thomson, nacido en Escocia, criado en la Argentina y formado ministro de su culto en la Universidad Wesleyana de Ohio, Estados Unidos.

De 1868 a 1877, Thomson, hombre joven entonces, llevó a cabo fogosas campañas polémicas contra el catolicismo, el racionalismo y el darwinismo, inicial modalidad del positivismo entre nosotros. Fueron sus escenarios el local de su iglesia, la Universidad y el Club Universitario. En el seno de éste, que llegó a presidir, sostuvo numerosos duelos verbales con Justino Jiménez de Aréchaga, Carlos Ma. de Pena, Pablo De-María y muchos otros representantes de la juventud racionalista. En 1877 fue sustituido por Tomás B. Wood; pasó a la Argentina, de donde volvería a fines del siglo para promover entre los jóvenes, en una nueva fase de la acción metodista, el movimiento protestante uruguayo del 900 por el que se interesó Unamuno.

La sustitución de Thomson por Wood, en 1877, se produjo en momentos, precisamente, en que se cerraba un período y se abría otro en la historia cultural del país. Es cuando empieza a actuar, como se ha visto, una nueva plana de dirigentes católicos; cuando el Club Universitario se metamorfosea en el Ateneo, por la acción de una nueva generación universitaria; cuando se define un nuevo movimiento racionalista; cuando el positivismo se lanza al asalto en los medios intelectuales y educacionales;

(3) Págs. XV-XVI.

cuando se cumple la reforma varelana; cuando surge la Facultad de Medicina y con ella la enseñanza superior de ciencias naturales. Tomás B. Wood, norteamericano de origen, pero con dominio del español, será en campo protestante el hombre del nuevo período. En tanto Thomson prefirió la polémica oral, él preferirá la escrita. Empezará por fundar un periódico, *El Evangelista*, que de 1877 a 1887 será el "órgano de la verdad evangélica en el Río de la Plata".

Antes del 80 las principales polémicas de Wood fueron contra Soler en el sector católico y contra Vázquez y Vega en el sector racionalista. De Soler criticó a fines del 77 sus conferencias sobre el protestantismo; de Vázquez y Vega, en el 79, sus artículos racionalistas de *La Razón* y el texto de la nueva Profesión de Fe Racionalista, lo que hizo desde su periódico y desde la tribuna del Ateneo. Todas las producciones de Wood son notables, por la lógica ceñida de sus argumentaciones, su inusual versación y la incisiva penetración de su estilo. Fue uno de los polemistas más temibles que intervinieran en los debates filosófico-religiosos de la época, a los que contribuyó a dar verdadero brillo. Formado en Estados Unidos, en el clima histórico en que se gestaba el pragmatismo, expuso una noción de "experiencia religiosa" afín a la que iba a desarrollar el próximo James. Tuvo larga actuación posterior en nuestro país y en el metodismo latinoamericano.

Cuando apareció el diario de Zorrilla, a principios de noviembre de 1878, lo recibió con estas palabras: "¿A qué necesidad responde tan inmenso y aparatoso diario, para representar los intereses papales en un país como éste? *El Estandarte Católico* de Chile (con 2:000.000 de católicos) es un pigmeo a su lado; la *América del Sud* de Buenos Aires, más insignificante aun; y el órgano clerical del imperio del Brasil sólo sale tres veces por semana y es mucho menos pretencioso que el gigantesco campeón del ultramontanismo uruguayo. Para completar el simulacro, este pomposo defensor de la dominación papal se titula *El Bien Público*". Por su parte, éste ignoró al semanario protestante hasta marzo del año siguiente. Al men-

cionarlo por primera vez, dijo: "Se titula *El Evangelista*, está escrito con miel y con hiel y parece que a los de su laya se refería el Salvador cuando nos mandaba precaverlos de los falsos profetas que se nos llegan con piel de oveja siendo interiormente lobos rapaces"⁴.

Del racionalismo en ese período, se ha visto ya en lo que antecede algunos elementos. Se asiste entonces al último y más importante movimiento del racionalismo uruguayo del siglo XIX. En su sentido de época, como doctrina que sustenta la religión natural del deísmo, el racionalismo cubrió entre nosotros un período comprendido entre los años 1865 y 1880. Antes de la primera fecha no tiene manifestaciones activas; después de la última, declina y se desvanece. Entre una y otra lleva a cabo tres campañas sucesivas a cargo de distintas promociones juveniles. Por los años 65 y 66, la campaña inicial encabezada por José Pedro Varela; después del 70, la de los jóvenes que se organizan en el Club Racionalista y emiten la histórica Profesión de Fe Racionalista de 1872, suscrita, entre otros, por Justino Jiménez de Aréchaga, Carlos Ma. de Pena, Pablo De-Maria, los hermanos Ramírez, Juan

(4) Por referirse a Zorrilla, y por lo que ilumina el ambiente espiritual de aquellas luchas, vale la pena exhumar el siguiente fragmento de una nota publicada por *El Evangelista*, en agosto del mismo año 1879: "Publicamos a continuación una composición poética notable no sólo por su mérito intrínseco sino también por las circunstancias especiales con que está relacionada, y que explicaremos brevemente para aquéllos de nuestros lectores que residen fuera de la República Oriental. Su autor, el Dr. D. Alejandro Magariños Cervantes, es uno de los más ilustres *literatos* uruguayos, y actualmente rector de la Universidad de Montevideo. El autor de la popular *Leyenda Patria*, a quien está dedicada, es el doctor Juan Zorrilla de San Martín, redactor del diario ultramontano y presidente del Club Católico. Salió a la luz pública por primera vez en una conferencia del Ateneo del Uruguay, el centro científico más distinguido en la República, donde florece toda especie de incredulidad religiosa, y reina un sentimiento anticatólico acérrimo. La poesía fué leída por el Dr. Zorrilla de San Martín. Raro es el espectáculo de un campeón del papismo presentándose ante un auditorio racionalista, pidiendo sus aplausos para una nueva versión de la vieja leyenda de la caída de los ángeles. Su éxito fué igualmente raro. La maestría del cantor, el arte del lector, y la profunda enseñanza moral que envuelve el tema, vencieron la antipatía del auditorio, tocando el sentimiento de alta liberalidad y el aprecio por el mérito que caracterizan la juventud ilustrada e independiente del país. El Dr. Zorrilla de San Martín tuvo una ovación. Entre algunos de los primeros talentos de la República que tomaron parte en la fiesta literaria referida, él fué el héroe de la ocasión. El fenómeno de los racionalistas de Montevideo, aplaudiendo una composición de este género leída en su propia tribuna por el campeón más expectable del catolicismo del país, pone de relieve uno de los resultados magníficos del *libre examen*" (t. II, pág. 396).

Carlos Blanco, Eduardo Acevedo Díaz; del 78 al 80, en fin, la que realiza el grupo juvenil fundador del diario *La Razón*.

El Club Racionalista había desaparecido en el 73. La propaganda del racionalismo había continuado en el seno del Club Universitario, aunque perdiendo vigor poco a poco, sustraídos sus adeptos por los intensos acontecimientos políticos a través de los cuales cae el civilismo principista y se entroniza el militarismo. En setiembre de 1877 el Club Universitario desaparece para constituir, junto con otras sociedades menores, el Ateneo. Casi en seguida se erigió éste en teatro de un poderoso renacimiento del racionalismo, por la entrada en acción de una nueva juventud a cuya cabeza figuraban Prudencio Vázquez y Vega, Daniel Muñoz, Manuel B. Otero, Anacleto Dufort y Álvarez, José Batlle y Ordóñez.

El 13 de octubre de 1878 los jóvenes racionalistas lanzan el primer número del diario *La Razón*. Días después, el 1º de noviembre, Zorrilla de San Martín ponía en circulación *El Bien Público*. Un choque frontal entre las dos fuerzas, catolicismo y racionalismo, con combatientes de refresco una y otra, tiene lugar desde entonces en la lucha diaria que sostienen los dos órganos. El Ateneo y El Club Católico, con sus tribunas de conferencias y sus debates públicos, actúan a la vez como cuarteles generales de uno y otro bando.

Inicialmente *La Razón* puso el acento en la crítica del catolicismo, bajo dos aspectos: el histórico, de enjuiciamiento de los hechos y prácticas de la Iglesia, y el filosófico, de enjuiciamiento del cristianismo como doctrina. En el correr del año 79 trasladó el acento a la propaganda afirmativa de las ideas y creencias del racionalismo como filosofía y como religión —o simplemente como religión filosófica— reeditando con retoques la Profesión de Fe Racionalista del 72. En este orden, la pluma de primer plano fue la de Vázquez y Vega, el profesor de filosofía del Ateneo. La filosofía espiritualista dominante hasta entonces en los medios universitarios, que servía de fundamento al racionalismo, se renovó por su intermedio. El espiritualismo krausista, difundido por Tiberghien, Ahrens

y los krausistas españoles, sumó su aporte al espiritua-
lismo ecléctico francés, tradicional en nuestras aulas desde el origen de la Universidad; y en el propio campo de éste, el viejo Cousin cedió la jefatura, aquí como en Francia, a Paul Janet, campeón del nuevo eclecticismo.

Es con esos elementos filosóficos que, por la gestión principal de Vázquez y Vega, se alimenta la corriente racionalista en acción en la cátedra y la tribuna del Ateneo, en el diario *La Razón* y en la revista *El Espíritu Nuevo*, sostenida por el mismo grupo. Su lucha contra la Iglesia, y en especial contra los jesuitas, llegó a ser violentísima en aquellos años del 78 al 80. Zorrilla de San Martín y Vázquez y Vega, casi de la misma edad, personificaron entonces uno en *El Bien Público*, el otro en *La Razón*, las respectivas renovaciones en la dirección intelectual del catolicismo y el racionalismo. Pero éste tuvo que vérselas también con los otros contendientes, el protestantismo y el positivismo. Tanto como al católico Zorrilla, Vázquez y Vega debió enfrentar, en aquellos mismos años, al protestante Wood, lo que ya se vio, y a los positivistas Costa, Jurkowski y Arechavaleta.

Llegamos así, en fin, al positivismo, fuerza ésta que fue también la última en aparecer. La penetración de las ideas positivistas empezó a hacerse efectiva poco antes de 1875, por obra de Ángel Floro Costa en escritos para nuestro país desde Buenos Aires, y de José Pedro Varela, cada vez más inclinado al evolucionismo sajón después de su viaje a Europa y Estados Unidos. En 1876 esa penetración recibe un nuevo empuje, merced a una doble circunstancia. Por un lado, la publicación del libro *De la legislación escolar*, de Varela, en el cual, así como en la polémica que a su propósito mantuvo con Carlos Ma. Ramírez, exployó el Reformador sus convicciones filosóficas, inspiradas en Darwin y Spencer. Por otro lado, la fundación de la Facultad de Medicina, en la que aparecen profesores que se aplican allí, en el Club Universitario y luego en el Ateneo, a propagar las mismas doctrinas. Fueron ellos, especialmente, Julio Jurkowski y José Arechavaleta.

En 1878, a raíz de la conversión de Gonzalo Ramírez al darwinismo, Angel F. Costa le dirige desde Buenos Aires, una extensa carta que se publica en una revista montevideana con el título de *La Metafísica y la Ciencia*. En 1879, de regreso al país después de una prolongada ausencia, la reedita en opúsculo, dedicándola a los profesores Jurkowski y Arechavaleta. Vázquez y Vega pronunció entonces una conferencia en el Ateneo, rebatiendo desde su posición espiritualista y racionalista, el trabajo de Costa. Le replicaron desde la misma tribuna, en sendas conferencias, Jurkowski y Arechavaleta. Es un momento culminante de la lucha en la etapa de penetración del positivismo. Otros choques entre espiritualistas y positivistas tuvieron también lugar en aquellos años. Paralelamente Varela cumple su obra de reforma de la escuela, hasta que muere a fines del 79. Vázquez Acevedo llega en el 80 al rectorado de la Universidad en calidad de jefe reconocido del positivismo, y alienta desde allí a una juventud de sus mismas ideas en la que se destacan Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez, rivales ideológicos, en las aulas universitarias, de Vázquez y Vega. De esta manera se completaba por sus cuatro costados el singular cuadro polémico que del 78 al 80, al iniciarse Zorrilla, conmueve y transforma a la conciencia nacional.

Después del 80 un nuevo panorama se abre. El positivismo, triunfante, impone nuevas características a la lucha filosófico-religiosa. El racionalismo entra en una decadencia fatal, cesando definitivamente en las columnas de *La Razón* y fuera de ellas, la fervorosa prédica de los años precedentes, realizada en nombre del deísmo de las viejas escuelas metafísicas. Sus adeptos se dispersan. Surge el liberalismo en el sentido de época que toma a fines del siglo pasado y principios del actual, como forma de lucha política contra la Iglesia, enjuiciada, antes que en sus creencias dogmáticas, en el clericalismo como fenómeno social. El protestantismo se incorpora a ese liberalismo y su acción decae también hasta el nuevo empuje del 90. Filosóficamente, el adversario mayor del catolicismo deja de ser el racionalismo espiritualista, para ser el evolucionismo positivista. Alguna vez —en el 90— Zorrilla y otros

católicos entrarán en alianza ocasional con viejos adversarios racionalistas, para echar abajo, en nombre del espiritualismo que los unía, la dirección positivista de la Universidad.

Las “Obras Pedagógicas” de Varela *

I

La educación del pueblo apareció en 1874; *La legislación escolar*, en 1876. Bajo el título común de *Obras pedagógicas* fueron reeditadas en 1910 por la Dirección General de Instrucción Primaria; nuevamente se publican ahora bajo el mismo título común establecido entonces.

La reunión de ambos libros ha venido impuesta por razones más profundas que las obvias de autor y materia. Si bien tiene cada uno su fisonomía propia, forman entre

(*) Este trabajo sirvió de prólogo a la edición que de las *Obras Pedagógicas* de José Pedro Varela hizo la Biblioteca “Artigas” de Clásicos Uruguayos, en 1964.

los dos una unidad bibliográfica que no deriva sólo de la secuencia temática, inmediato antecedente doctrinario de la Reforma Escolar. Un complejo y memorable conjunto de circunstancias, biográficas e históricas, culturales y políticas, materiales e ideológicas, determinaron en la existencia de su autor, de mediados de 1874 a mediados de 1876, un indiviso ciclo personal que lo lleva en un solo impulso del comienzo del primer libro a la conclusión del segundo. En el centro de esas fechas se halla la gran crisis institucional del 75, abierta por el Motín del 15 de enero. Fue su prólogo la trágica elección de Alcalde Ordinario el día 10. Que Varela haya estado este día en el centro de los sucesos, como candidato y bandera de una de las tendencias, no altera la continuidad íntima de aquel ciclo personal. Al contrario: tal turbulento episodio, con sus consecuencias, entre los dos retiros intelectuales que dieron por fruto a uno y otro libro, es, en cierto modo, el nexo decisivo que unifica a éstos.

Para su debida comprensión, importa recortar dicho período en la trayectoria total de la vida pública de Varela.

Esa vida pública, que es al mismo tiempo vida de publicista, empezó el 7 de mayo de 1865 —recién cumplidos sus veinte años de edad—, al abrir en el primer número de *La Revista Literaria* una serie de artículos de polémica religiosa sin precedentes en el país; y terminó con su muerte, el 24 de octubre de 1879, en el desempeño de su cargo de Inspector Nacional de Instrucción Pública. Se reparte naturalmente en dos etapas: hasta y desde su formal consagración al ideal educacional. O sea, hasta y desde setiembre de 1868, cuando inicia su prédica y funda con Carlos María Ramírez, Elbio Fernández y otros, la célebre Sociedad de Amigos de la Educación Popular.

La breve primera etapa de la vida pública de Varela —poco más de tres años—, comprende sin discontinuidad: una ardiente campaña racionalista bajo la influencia del chileno Francisco Bilbao, en *La Revista Literaria* y en el diario *El Siglo*, colaboraciones literarias en una y otro; el viaje a Europa y Estados Unidos de setiembre del 67 a agosto del 68, motivo de crónicas publicadas

también en *El Siglo*. Culminación afortunada del viaje fue en Estados Unidos el encuentro, amistad y consejos de Sarmiento, compañero además en el barco que lo trajo de regreso. Semejante vínculo en el teatro mismo de la gesta de Horacio Mann, encendió, más que alumbró, la que iba a ser para siempre su pasión, más que vocación. Debe desterrarse, sin embargo, la habitual imagen del despistado joven lírico, que a vueltas de una visita a Víctor Hugo con unos versos bajo el brazo —los *Ecoss perdidos* que editaría en Nueva York—, tiene entonces la súbita revelación del drama educacional de su país y de su tiempo. En julio de 1865, tres años antes de la relación personal con Sarmiento, cuyo carácter decisivo el propio Varela destacó, había anticipado en uno de sus artículos veinteañeros de *La Revista Literaria*, el título del primero de sus libros reformistas y una de las claves sociológicas del segundo. Al frente de esta nueva edición de ambos, no podría omitirse la fijación de esa lejana, latente semilla en el espíritu de Varela, que los contenía en germen tanto como a la Reforma misma:

“No necesitamos poblaciones excesivas; lo que necesitamos es poblaciones ilustradas. El día en que nuestros gauchos supieran leer y escribir, supieran pensar, nuestras convulsiones políticas desaparecerían quizá. Es por medio de *la educación del pueblo* que hemos de llegar a la paz, al progreso y a la extinción de los gauchos. Entonces el habitante de la campaña a quien hoy embrutece la ociosidad, dignificado por el trabajo, convertiría su caballo, hoy elemento de salvajismo, en elemento de progreso, y trazaría con él el surco que ha de hacer productiva la tierra que permanece hasta hoy estéril, y las inmensas riquezas nacionales, movidas por el brazo del pueblo trabajador e ilustrado, formarían la inmensa pirámide del progreso material. La ilustración del pueblo es la verdadera locomotora del progreso.”¹

(1) *La Revista Literaria*, 1865, artículo “Los gauchos”, pág. 206 (El subrayado es nuestro). Sobre la actuación de Varela en este período nos remitimos a nuestro *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo, 1962, págs. 206 a 233.

La segunda etapa, la definitiva del Varela convertido en apóstol de la educación común —poco más de once años—, pasa a su vez por tres definidos períodos: un primero, desde setiembre de 1868 en que se hizo la mencionada fundación de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, hasta mayo de 1874: Varela anima la acción de la Sociedad en todo el país, impulsa su escuela experimental “Elbio Fernández”, actúa en el Club Universitario, se prodiga en el periodismo, alternando campañas políticas principistas y prédicas educacionales; un segundo, desde mayo de 1874 en que emprende la redacción de *La educación del pueblo*, hasta marzo de 1876, en que, pasando por el episodio político del 75, ha concluido *La legislación escolar*; un tercero, desde que asume la dirección de la instrucción pública en marzo de 1876, bajo el flamante gobierno de Latorre, hasta que acontece su muerte en octubre de 1879, en plena tarea reformista. El primer período (1868-1874), fue fundamentalmente de propaganda y preparación; el segundo (1874-1876), de maduración teórica y programación efectiva; el tercero (1876-1879), de realización oficial de la Reforma.

En el primero y el tercero de esos períodos, produjo Varela numerosos escritos de materia pedagógica o de política educacional, sin la condición de libros propiamente dichos: artículos, discursos, conferencias, informes, traducciones, y todavía, en el tercero, la célebre polémica que en el Club Universitario le promovió Carlos María Ramírez sobre *La legislación escolar* inmediatamente después de su publicación, y sus no menos célebres *Memorias anuales*, verdaderos volúmenes de documentación administrativa de la Reforma. Distinto es el carácter de aquellos libros doctrinarios del segundo período. En ellos se condensa y sistematiza el pensamiento vareliano, con la profunda unidad de inspiración que los hace dos partes de una sola obra.

No se explica del todo su génesis, sin la determinación de lo que significó para su autor la experiencia del que hemos llamado primer período de la etapa de su vida entregada a la causa educacional.

Desde la creación de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, la paralela acción periodística y política de Varela había sido intensísima. Del 68 al 69 en *El Siglo*, como colaborador; del 69 al 73 en *La Paz*, como redactor y director. Suspendido este órgano en algún período, estuvo en otro, en cambio, duplicado en una segunda edición diaria con el nombre de *El Hijo de La Paz*. Se trataba para Varela de una tarea inseparable de la educacional. No esperaba un verdadero saneamiento político del país mientras no se hubiera radicado la educación popular; pero piensa entonces que la educación popular no podía cimentarse y extenderse mientras no se contara con un mínimo de libertad en la paz. De ahí la bandera política que hizo de ésta.

Por ella luchó temerariamente bajo el gobierno de Lorenzo Batlle, convulsionado por la guerra civil. Conoció la prisión, el destierro en Buenos Aires, el confinamiento en Córdoba; tuvo que batirse a duelo. Cuando la paz advino al fin en abril de 1872, organizó para celebrarla el histórico Banquete de la Juventud, que fue todo un acontecimiento nacional. Amigos y adversarios lo reconocían y consagraban el héroe juvenil de la hora. Con esa euforia se apresta a participar en la lucha electoral parlamentaria de noviembre del 72, desde el Club Radical, que encabeza Carlos María Ramírez; pero el Club se ve empujado a la abstención. Una mayor desilusión le esperaba en marzo del 73, cuando con el sorpresivo apoyo de los *candomberos* es elegido Presidente de la República el supuesto principista José Ellauri, fracasando José María Muñoz, el candidato del auténtico principismo sostenido tenazmente por *La Paz*, es decir, por Varela. Tendrá consecuencias. Su existencia va a cambiar, no de norte, pero sí de ritmo. Al cabo del incesante, enloquecido torbellino que había sido ella durante casi un lustro, desde el día en que pisó en Montevideo de regreso de su viaje, se aparta de la arena periodística y política en marzo, se casa en junio, reorganiza su vida privada y se reconcentra en el único y grande asunto que era el suyo: el de la educación del pueblo. Va a ahondar más que nunca en su estudio y a consagrarse más que nunca también a la

Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Tenía entonces veintiocho años de edad.

Un año más tarde, año que hay que suponer decisivo en la concreción de su ideario filosófico y pedagógico, no desligado de su reflexión sobre la realidad política y social del país en pleno apogeo de las Cámaras principistas, una perspectiva nueva se abrió a su actividad. Comienza el período de su culminación intelectual, prólogo de la efectiva Reforma. En mayo de 1874, la Comisión Directiva de la Sociedad de Amigos, encargó a una comisión especial un informe sobre los estudios a seguirse en una escuela superior, ampliamente dotada, que por un gesto filantrópico de particulares iba a establecerse en Villa Colón. Por escuela superior se entendía lo que en términos generales constituye hoy el primer ciclo de nuestra enseñanza secundaria. La comisión especial, de la que formaba parte Varela, encargó a su vez a éste la preparación del informe. Desbordando el asunto inicial para atacar de manera orgánica toda la cuestión educacional en el país, su pluma lo convirtió en el extenso libro *La educación del pueblo*. Lo escribió febrilmente, en las condiciones que él mismo explica en la Introducción, temeroso de verse en cualquier momento arrastrado de nuevo al tumulto de la plaza pública: "los ciudadanos orientales podemos ocasionalmente reposar tranquilos; a cada minuto puede vibrar en el aire la campana de alarma". Presentado en agosto a la Sociedad de Amigos, a principios de noviembre apareció impreso en dos tomos bajo los auspicios de la misma, con gran repercusión en la prensa de la época. Síntesis de la impresión general era este juicio de *El Siglo*, que repetiría la prensa de Buenos Aires: en su materia, "lo más completo y acabado que se ha escrito en español".

Agustín de Vedia, diputado principista, acababa de presentar un importante proyecto de ley educacional. Recordándolo, decía Varela en la introducción de su libro: "creo que ha llegado el momento de que los poderes públicos emprendan, con éxito, la reforma del malísimo sistema de educación que tenemos en la República". Y formulaba esta profecía que se iba a cumplir muy pronto:

"abrigo el convencimiento de que estamos en vísperas de grandes reformas y de grandes transformaciones educacionistas en la República". Se iba a cumplir muy pronto pero por una vía que en esos momentos no podía imaginar. Porque antes se iban a cumplir también los temores que a la vez había expresado sobre la vida política del país. Éste se deslizaba vertiginosamente a la crisis mayor de toda su historia. Su nombre y su persona iban a estar en el vértice mismo de ella.

El 19 de noviembre, convertido ya su libro en el centro del comentario público, se lo envía a Sarmiento con carta en que le pide apoyo para un vasto proyecto de una *Enciclopedia de la Educación*. Una nota del sanjuanino insertada en un diario de Buenos Aires y reproducida en Montevideo, informa que aquél ha remitido el libro a Italia como muestra de la preocupación educacional en estas tierras. El 3 de diciembre le alcanza otro ejemplar y vuelve a escribirle sobre la idea de la *Enciclopedia*, adjuntándole ahora el proyecto en que ha dado forma a su pensamiento: comprendería hasta veinticinco volúmenes con trabajos originales y traducciones de idiomas extranjeros, distribuidos en trece secciones. Se halla obsesado y absorbido por la cuestión educacional. Pero he aquí que apenas trece días más tarde se lee en *El Siglo*:

"José Pedro Varela es una personalidad simpática que constituye por sí sola todo un programa de principios [...] al frente del Juzgado Ordinario hará honor a Montevideo, por sus ideas, por sus antecedentes y por sus relevantes e indisputables méritos. —Concurrir a elegirlo es un acto de dignidad y patriotismo. —Para sacudir una vez por todas la inercia en que yacen los elementos sanos y robustos del país, preciso es levantar una bandera que simbolice las generosas aspiraciones del pueblo, en el sentido de la regeneración política y social."

De nuevo y de golpe estaba Varela en el combate político. Se trataba de la disputa de un cargo judicial, pero hasta hacía poco con injerencia en materia de registro cívico, y provisto por elección popular. El sentido político que por eso conservaba agudizó entonces ocasionalmente el verdadero clima de guerra civil que de tiempo atrás

se venía viviendo. El antagonismo entre *principistas* y *candomberos*, tal como había quedado establecido en el 72, llegaba a su desenlace. Detrás de los últimos se movían sin freno y sin riesgo, las fuerzas oscuras que incubaban el Motín. Todo el caudal político de los primeros residía en frágiles posiciones parlamentarias y en la consecuencia de algunos ministros que rodeaban a un presidente con el que no se podía contar. Es en esas circunstancias que levantan como bandera de la regeneración, al decir de *El Siglo*, el nombre de José Pedro Varela, políticamente reverdecido entonces con el fresco laurel de *La educación del pueblo*. “Conocido y apreciado ya anteriormente por su rectitud, laboriosidad e ilustración, acaba de granjearse nuevos títulos a la consideración pública, por la excelente obra que ha dado a luz recientemente sobre educación popular”, subrayaba el 17 de diciembre un editorial del mismo diario, impulsando la campaña electoral.

Antes del acto, fijado para el 1º de enero en el atrio de la Iglesia Matriz, los *candomberos* hicieron circular amenazas sangrientas. Bandas mercenarias, en efecto, lo interrumpieron a tiros, al ver que triunfaba la lista encabezada por Varela. Aplazada la elección, el día 10 se repite el episodio al triunfar de nuevo la candidatura principista. Esta vez, con el asesinato en medio de la Plaza Constitución de varios destacados ciudadanos, el ilustre Francisco Lavandeira entre ellos. Sólo se detuvo la matanza cuando entraron en la plaza, confraternizando con los asesinos, dos batallones al mando del entonces comandante Lorenzo Latorre. El día 15 deponía éste al impotente presidente Ellauri y lo sustituía por el *candombero* Pedro Varela (del mismo apellido, pero sin parentesco con el Reformador). El Motín —cuyo primer paso había sido dado el 2 de marzo del 73, cuando el mismo Latorre había llevado sus batallones a la misma Plaza Constitución para hacer que el mismo presidente Ellauri, recién electo, retirara su renuncia— quedaba así definitivamente consumado.

Notable resulta el simbolismo de aquella barbarie de puñal y trabuco, desatándose las dos veces consecutivas

en que el nombre precisamente de José Pedro Varela se imponía en las urnas. Para el autor de *La educación del pueblo*, más que para nadie, los acontecimientos debieron cobrar un hondo sentido. Sólo dos meses atrás, la aparición del libro con su programa de extirpación de la barbarie; hacía apenas unas semanas, su envío a Sarmiento con ilusionadas cartas sobre una *Enciclopedia de la Educación* que iba a ser única en lengua castellana. Ahora, el país en el abismo. Y la bandera en que había caído envuelto —otros lo habían dicho—, había sido su propio nombre. Si así era, no era, sin duda, por otra cosa que por su consagración a la causa de la educación popular. Ahora más que nunca, ésa antes que otra cualquiera tenía que ser su misión.

En medio de la persecución general emigra a Buenos Aires. Participa primero allí en la redacción de *¡El 10 de Enero!*, fogoso periódico de los proscritos. Pero allí mismo, donde se reencuentra con Sarmiento, toma pronto otro rumbo: con la decisión de apartarse de la política activa empieza a escribir un nuevo libro sobre educación. De regreso en Montevideo en setiembre, como lo han ido haciendo los perseguidos, se encierra a concluirlo. Será en cierto sentido continuación del anterior, pero inevitablemente condicionado por los acontecimientos del *año terrible*. Lo tiene listo en diciembre, apenas un año después de la publicación de aquél, comprendiendo dos partes: un estudio sobre el estado actual del país, y sus causas; consideraciones teórico-prácticas sobre la organización de la instrucción pública. Más tarde le agregaría un proyecto de ley de educación común, por lo que su título iba a ser *De la legislación escolar*. ¿Qué suerte podía esperar para el manuscrito de este libro bajo la situación en que el país se hallaba? El 10 de noviembre, mientras lo escribía, era nombrado Director de Instrucción Pública José María Montero, su viejo compañero de armas periodísticas, gerente y en algún momento director de *La Paz*, ahora colaborador de los motineros. No iba a ser eso una burla irónica del destino.

El 10 de marzo de 1876, Latorre desplazó al presidente títere y se proclamó directamente gobernador, es decir

dictador. Al hacerlo, designó ministro de Gobierno a su íntimo amigo José María Montero. De inmediato éste se dirigió a su antiguo compañero Varela para ofrecerle la Dirección de Instrucción Pública. Sobre la negativa primera, el día 27 esta respuesta que iba a modificar el curso de la historia nacional: "Volviendo en nombre de elevadas consideraciones de patriotismo sobre una primera resolución, tomada ya, e imponiéndome al hacerlo el arduo sacrificio de legítimos escrúpulos y fundadas resistencias, acepto el puesto para el cual se me nombra, con el firme y decidido propósito de servirlo fielmente en la medida de mis facultades, mientras crea poder hacerlo en pro de los intereses públicos y sin mengua de la dignidad del ciudadano y del hombre". El 28 lo asumía. El mismo día imponía una nueva Comisión de Instrucción Pública, integrada por miembros de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular: Francisco Antonio Berra, Ildelfonso García Lagos, Pedro Ricaldoni, Juan Álvarez y Pérez, Federico Balparda, Enrique Estrázulas y Emilio Romero. La Reforma Escolar había comenzado.

Escuetamente expuesto, he ahí el sorprendente proceso del 10 al 28 de marzo del 76, tan vertiginoso como aquél del 1º al 15 de enero del 75, cuyos términos, desde el punto de vista de la misión histórica de Varela, venía a invertir. En enero del 75, Latorre se amotina cerrando el paso a una fuerza que no había encontrado más expresiva bandera que el nombre de José Pedro Varela, apóstol de la reforma educacional; en marzo del 76, el mismo Latorre inaugura su dictadura personal dando plenos poderes a José Pedro Varela para realizar la reforma. La regeneración nacional simbolizada por Varela, de que hablaban los principistas al ser aplastados por Latorre en enero del 75, pasaba en marzo del 76 del símbolo a la realidad, paradójicamente franqueada por el mismo Latorre. ¿Sería de olvidar que en sus orígenes éste perteneció al cenáculo de *El Siglo*, siendo en cierta hora el militar de confianza de los principistas? Cuando tantas figuras, como la del propio dictador, resultan juguete de los acontecimientos en aquel inmenso remolino de la nacionalidad, con Varela sucede a la inversa. Es en torno suyo, firme-

mente plantado, que vienen los acontecimientos a girar, y en definitiva a entregársele. No hubiera sido así, seguramente, de no haber escrito sus dos libros. El primero le dio la verdadera estatuta nacional con que entró, llamado por unos, al episodio de enero del 75; el segundo lo habilitó para conducirse con tranquila resolución, llamado por otros, en el de marzo del 76.

La Comisión Directiva de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular había dispuesto en 1874 la publicación por su cuenta de *La educación del pueblo*. La nueva Comisión de Instrucción Pública —una especie de Comisión de la Sociedad de Amigos oficializada— dispondría en 1876 la publicación por su cuenta de *La legislación escolar*. El proyecto de ley que incluía, lo acababa de articular Varela para presentarlo al gobierno que lo había designado. "En cuanto al volumen que lo acompaña —explicaba en Advertencia al frente del libro, fechada el 28 de junio— lo escribimos durante el año 75, ocupando en su redacción las largas y monótonas horas de una prolongada reclusión, que los sucesos políticos de aquella época nos obligaron a soportar, ya que no queríamos tomar en ellos una parte activa. Los sucesos políticos de marzo de 1876, nos encontraron con nuestro trabajo completamente concluido: y al publicarlo ahora, no hemos querido introducir en él modificación alguna, temerosos de que, si lo hubiéramos hecho, hubiesen ejercido influencia en nuestro espíritu los acontecimientos que actualmente se desarrollan en nuestro país".

Íntimamente entretejido con la candente realidad nacional, en su contenido de ideas, en su realización material, en las circunstancias de su publicación y hasta en el dramatismo de las situaciones personales que le prestaron marco, *La legislación escolar*, continuación de *La educación del pueblo*, tenía un destino señalado. En los meses que siguieron a su aparición, enfrentaría a Carlos María Ramírez y a su autor en la más memorable polémica intelectual que haya tenido lugar en el país. En cuanto al proyecto de ley de educación común que formó su tercera parte, fue sancionado en forma de decreto-ley, con retoques, recién el 24 de agosto de 1877, diecisiete meses después del comienzo real de la Reforma.

El título de *Obras Pedagógicas*, bajo el cual se reunieron en 1910 los dos libros de Varela, mantenido en la presente edición, es adecuado en tanto se conceda al término pedagogía su más lato significado: metodología de la enseñanza, pero también teoría general de la educación.

De ambos aspectos participan las obras de Varela, aunque no sea siempre fácil trazar la línea que los separa. De ahí que su contenido ofrezca una gran diversidad de perspectivas. Por vía de análisis, es posible distinguir ideas filosóficas, religiosas, sociales, políticas y pedagógicas en sentido estricto. Todas ellas se dan íntimamente correlacionadas en una doctrina única. Pero esta doctrina se presenta en distintos planos, de donde la presentación en distintos planos también, de aquellas ideas. El pensamiento educacional de Varela aparece así con una complejidad que ha oscurecido a menudo su verdadero significado.

Esa complejidad obedece, antes que a razones doctrinarias en sí mismas, a razones históricas. A integrar el pensamiento vareliano concurren dos grandes corrientes educacionales del siglo XIX, de naturaleza y proyecciones muy diferentes: la de la *educación popular* y la de la *educación científica*.

Una era ya universalizada desde la primera mitad del siglo; la otra era novísima, originada en la segunda mitad, en lucha todavía por abrirse paso cuando Varela elabora su ideario y lo pone en acción. Dos corrientes que fueron a la vez etapas, aunque para nuestro país resultaron entonces tan nuevas la una como la otra. Varela entra al campo educacional por el cauce de la primera, la más inmediata y ostensible, la más universal, un lugar común casi a esas horas; pero muy pronto se encuentra con la segunda, en pleno empuje expansivo en esos momentos, como naciente revolución mental que era. Colocado en la confluencia histórica de ambas, realiza sobre la marcha su síntesis. De tal síntesis resultó todo el sentido profundamente innovador de su obra teórica y práctica, su gran Reforma, que no fue sólo de la Escuela sino también de

la Universidad, y en cierto modo, de la inteligencia nacional.

La primera corriente, que llamamos de la *educación popular*, puede ser llamada también de la educación común, o educación del pueblo, o instrucción del pueblo, o ilustración del pueblo, para nombrarla con algunas de las distintas expresiones que desde las primeras décadas del siglo sirvieron de título a infinitos artículos, conferencias, opúsculos y libros de propaganda educacional. Es un caudaloso movimiento de ideas, cuyo verdadero origen se halla en la centuria anterior. Derivaba en línea directa del programa de las "luces", del "luminismo", de la "ilustración", acicateado en el siglo XIX por el doble apremio de la civilización industrial, fundada en la producción técnica, y la democracia política, fundada en el sufragio universal. Ese movimiento alcanzó su culminación institucional tanto como doctrinaria en Estados Unidos, resumido allí en el nombre y la obra de Horacio Mann, en las décadas del 30 y el 40. Es en Europa la hora de apogeo de la conciencia romántica, adversa a las coordenadas filosóficas básicas del siglo XVIII, pero heredera de éste en los ideales de progresismo, filantropismo y demócratismo, condensados en un concepto que llega entonces, entre las revoluciones del 30 y el 48, a su clímax histórico: *el pueblo*. La "educación del pueblo" se convierte así en una consigna que es motivo de emulación entre las naciones más adelantadas. Países como Alemania y Suiza se ponen a la cabeza. Las obras de Jules Simon *La escuela* y *La instrucción popular en Francia*, recapitulaban y culminaban tardíamente en la década del 60, ese movimiento de ideas y sus repercusiones prácticas y legislativas en el país de la Revolución. *La educación popular* de Sarmiento, libro publicado en Chile al regresar su autor de Europa y Estados Unidos, oportunidad en que tuvo su primer contacto con la experiencia educacional norteamericana junto a Horacio Mann, lo había inaugurado en 1849 en la América del Sur.

La segunda corriente, que llamamos de la *educación científica*, lo era en un doble sentido, en cuanto educación por la ciencia y en cuanto ciencia de la educación. Así

como la primera fue inseparable de la entonación mítica del concepto *pueblo* en el seno del romanticismo, ésta lo es de la entonación igualmente mítica del concepto *ciencia* en el seno del positivismo. La constituye un movimiento de ideas que se injerta en el anterior transformándolo y revitalizándolo sustancialmente. Para el movimiento clásico de la educación *popular* nunca se trató, es cierto, de la alfabetización por la alfabetización, de la ilustración por la ilustración. Se trataba ya de la emancipación de los espíritus por la doble vía de la exclusión de la enseñanza dogmática y la inclusión de la enseñanza democrática. Pero ahora se trata de algo más, de la modelación de esos mismos espíritus conforme a la disciplina y el método de la ciencia positiva. La educación debía ser *científica*, ante todo porque debía transmitir en los niveles correspondientes el saber acumulado por la ciencia; y después, porque debía ella misma conducirse científicamente, fundándose en el estudio científico de su propio objeto y ejerciéndose de acuerdo con métodos también científicos. Este nuevo ideal educacional venía a reactivar los gérmenes cientistas de la pedagogía del iluminismo, sofocados hasta cierto punto en el espíritu de las generaciones románticas. Su centro de irradiación será la Inglaterra darwiniana del tercer cuarto del siglo. De Spencer a Bain, el evolucionismo positivista aplicado a la pedagogía trae al campo de ésta una verdadera revolución doctrinaria que se propaga en Europa y Estados Unidos, tanto más rápidamente cuanto que vino a inscribirse en la misma onda del ya veterano y prestigioso movimiento de la educación popular.

En el dominio pedagógico en sentido estricto, en el de la metodología de la enseñanza, el movimiento de la educación científica resultó muy influyente. Ese dominio era favorito de los norteamericanos, colocados a la cabeza en la materia. Ellos fueron también los que más aprovecharon e impulsaron el cientismo metodológico. En el dominio de la teoría general de la educación, favorito de los europeos, aquel movimiento no fue menos influyente, renovando profundamente las orientaciones filosóficas, sociales y políticas que habían guiado en su hora ascensio-

nal al movimiento de la educación popular. En lo filosófico, no se trató más del espiritualismo metafísico de la conciencia romántica, sino del evolucionismo agnóstico de la conciencia positivista, que marcó una nueva etapa en la historia de la enseñanza laica. En lo social y político no se trató ya del mero igualitarismo y democratismo en que se había fundado el ideal de la enseñanza obligatoria y gratuita, sino del criterio realista, antropologista y sociologista, con que la nueva pedagogía vino a encarar el viejo principio de la educación del pueblo.

En 1868, en Estados Unidos, junto a Sarmiento, entonces al final de su segunda estada en el país del norte, tuvo Varela la iniciación educacionista de que resultó en setiembre del mismo año en Montevideo, recién desembarcado, la fundación de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. En aquellas circunstancias, ese nascente movimiento educacional no era sino un tardío brote uruguayo del universal movimiento que hemos venido llamando, precisamente, de la *educación popular*, el término estampado en el nombre de la nueva asociación. Lo era en todo sentido. Programa de enseñanza democrática, obligatoria, gratuita y laica, con profusión de escuelas comunes y bibliotecas populares, por un lado; métodos prácticos y eficientes de alfabetización e instrucción, inspirados en las técnicas pedagógicas norteamericanas, por otro. En esencia, nada nuevo respecto al programa del libro *La educación popular* de Sarmiento, de 1849. Ahora Sarmiento regresaba nuevamente de Estados Unidos, para hacerse cargo de la presidencia de la República. No traería de aquel país más que "Escuelas, escuelas, escuelas", le reprochaban por anticipado sus opositores, aludiendo a su prédica vieja ya de veinte años, y él lo admitiría en seguida con orgullo y desafío. Varela y sus compañeros, al organizar simultáneamente en Montevideo la Sociedad de Amigos, reflejaban el impacto sarmientino de aquella hora rioplatense, pero no hacían más que poner en hora el reloj nacional varios lustros atrasados.

La conciencia doctrinaria con que lo hacían, era, incluso en el propio Varela, la más clásica del movimiento de la educación popular. Aquel núcleo juvenil era el que

en el mismo año 68 fundaba el Club Universitario. La metafísica del espiritualismo ecléctico en filosofía, el racionalismo deísta en religión, el principismo individualista del 89 en política, el romanticismo en literatura; toda aquella conciencia cultural francesa que iba de Víctor Cousin a Víctor Hugo. Con esas directivas el movimiento se organiza y actúa durante varios años. Entretanto Varela, sin duda conmovida ya por el viaje su inicial formación que presidiera el racionalismo de Francisco Bilbao, ahonda en el estudio de la cuestión educacional. Paralelamente se ahonda su crisis filosófica. Y es entonces cuando poco a poco se encuentra, a la vez que con el evolucionismo en general de Darwin y Spencer, de que iba a ser pionero en el país, con aquella corriente pedagógica derivada del mismo evolucionismo, que hemos llamado de la educación científica, superpuesta a la de la educación popular. Esto era lo verdaderamente innovador. Seguido en este terreno por los miembros más pedagogos y menos políticos de la Sociedad de Amigos, Berra, Vásquez Acevedo, Romero, De Pena, se va distanciando cada vez más de la ideología inicial, para encarar la educación popular desde un nuevo ángulo. En el retiro del 73 al 74 ajusta sus cuentas doctrinarias. Cuando en el 74 escribe y publica *La educación del pueblo* —exactamente un cuarto de siglo después de *La educación popular* de Sarmiento— el modo de pensamiento positivista queda iraugurado en el Uruguay. Dos años después, *La legislación escolar* iba a contener su desarrollo sociológico, referido el problema educacional a la realidad del país, con un criterio que era fruto directo de aquel modo de pensamiento.

La educación del pueblo es tenida generalmente por una obra de pedagogía escolar, en el sentido de la enseñanza primaria. La verdad es que trata también, con pareja amplitud, de la enseñanza secundaria, encarada como “la escuela superior”. Y todavía, aunque en menor grado, de la enseñanza universitaria, a la que volvería con espíritu polémico la segunda obra de Varela. La conjunción o fusión de aquellas dos corrientes educacionales se produce en la consideración de las tres ramas. Pero mientras los ideales propios de la corriente de la educación popular

cargaron su acento en la primaria, los de la corriente de la educación científica lo hicieron en la secundaria y la universitaria.

Antes de entrar a estudiar en especial y por separado las ramas de la enseñanza, dedica Varela las dos primeras partes de su libro a los fundamentos de carácter general. La primera parte trata de “Fines y ventajas de la educación”, ilustrados, más que con desarrollos teóricos, con la recapitulación de la experiencia cumplida por los países más adelantados. La segunda parte trata de “La democracia y la escuela”. En ella está la médula doctrinaria de la obra. Sus cinco capítulos (VIII a XII), encierran las cinco direcciones fundamentales del ideario vareliano, manifiestas en los respectivos títulos: “La educación en la democracia”, “La educación obligatoria”, “La educación gratuita”, “La enseñanza dogmática”, “La educación clásica”. Los tres primeros títulos son afirmativos, los dos últimos negativos; aquéllos expresan lo que en el punto respectivo Varela preconiza, éstos lo que rechaza. Pero es posible volver a éstos afirmativos, invirtiéndolos conforme a su contenido natural: “La enseñanza laica”, en oposición a la enseñanza dogmática; “La educación científica” en oposición a la educación clásica.

De esos cinco capítulos, los cuatro primeros concretaban los cuatro puntos cardinales de la corriente de la educación popular: democratismo, obligatoriedad, gratuidad y laicidad. De acuerdo con ellos se había organizado en el 68 la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Era la doctrina compartida por el espíritu universitario de la época. Si había conflicto, era sólo con la tradición teológica por el lado del principio laico. Aquí radicará la fuente de la primera gran tendencia adversaria de Varela: la tendencia católica, o de un sector del catolicismo, cuya oposición iba a ser aguda en el campo de la reforma escolar, después del 76. El quinto capítulo, en cambio, el que hacía la crítica de la educación clásica en nombre de la educación científica, con desarrollos ulteriores en la misma obra y en la siguiente, imprimía un sesgo nuevo a la ya vieja corriente de la educación popular, e introducía en el movimiento general impulsado por la Socie-

dad de Amigos, un factor de discordancia, que iba a ser la fuente de la segunda gran tendencia adversaria de Varela: la tendencia del espiritualismo universitario. La oposición de esta tendencia se iba a agudizar cuando los "varelianos", es decir los positivistas, emprenden después del 80 la reforma de la Universidad, comprendida en ella la enseñanza secundaria, o como la llamaba Varela, la "escuela superior".

Que las doctrinas de Varela hayan sido vistas en general, sólo como doctrinas pedagógicas aplicadas a la reforma de la escuela primaria, guarda armonía con la circunstancia de que igualmente hayan sido vistas sólo como expresión de la corriente histórica de la educación popular. Se explica que así haya sido. Ambos aspectos, íntimamente correlacionados, son los más obvios y ostensibles de la obra vareliana. Por otra parte, la acción personal del propio Varela, en el plano institucional, se circunscribió a la escuela primaria. Pero su célebre Reforma, aun en ese plano, queda sin ser comprendida, si se la desarticula del conjunto sistemático de su concepción educacional. La educación científica, el cientismo pedagógico, no fueron en ese conjunto piezas agregadas para atender a las necesidades adicionales de las enseñanzas secundaria y universitaria, sino que constituyeron ya el espíritu mismo de la propia reforma escolar. Por eso fue el sector positivista de la Sociedad de Amigos, radicalizado a lo largo de la década del 70, el que acompañó hasta el final a Varela proporcionándole el equipo en que apoyó su acción oficial. Hacia 1878 dicho núcleo se dividirá a su vez en dos tendencias, una encabezada por el propio Varela y la otra por Berra, a propósito de la dosificación de teoría y práctica en la enseñanza normalista, pero sin menzua del común cientismo que los unía.

Ese cientismo se hacía sentir ya en la concepción de la misma educación como ciencia. Carlos María de Pena, que había secundado a Berra en aquel enfrentamiento en el seno de la Sociedad de Amigos, escribía en 1883: "El carácter científico de la pedagogía, no data de mucho tiempo. No hace muchos años que se oye hablar de la *ciencia de la educación*. Puede decirse, cuando menos, que

desde la aparición del darwinismo los estudios pedagógicos han tomado otro giro en armonía con la revolución operada en las ciencias biológicas. El mundo orgánico y el inorgánico aparecen como creados de nuevo al través de las luces vivísimas que arrojan las ciencias en los últimos treinta años. Se necesita llegar a los filósofos contemporáneos para encontrar los estudios fragmentarios que constituyen el cuerpo de la ciencia de la enseñanza, o de la *ciencia de la educación* como la ha llamado el filósofo inglés Alejandro Bain [...]."²

La obra de Bain que llevaba ese título, había sido publicada en 1878. Poco antes de morir Varela la había traducido, con destino a ser publicada como lo fue, en la *Enciclopedia de la Educación*, que alcanzó a fundar realizando su viejo sueño. Pero con anterioridad a dicha obra había escrito en la introducción a *La educación del pueblo*: "Soy de los que creen que la educación es una verdadera ciencia", para puntualizar en el capítulo XXXIX: "Ciencia, en la acepción moderna de la palabra, es la filosófica clasificación y arreglo de todos los hechos observados con respecto a una materia, y una investigación por medio de esos hechos de los principios que los regulan. La educación ofrece sus hechos, y ellos son tan numerosos y tan profundamente interesantes, como los hechos de cualquier otra ciencia; esos hechos son susceptibles de una clasificación y un arreglo tan filosófico como los de la química o de la astronomía: y los principios que los regulan son materia tan a propósito y tan provechosa para la investigación como los principios de zoología o de botánica o los de política o moral. Sé bien que algunos han dicho que la educación no es una ciencia, y que no puede reducirse a principios científicos; pero los que así hablan, o usan palabras sin asignarles ningún sentido definido, o confunden la idea de educación con el mero arte de enseñar. Aun en este sentido la afirmación es errónea".

El cientismo aplicado a la enseñanza primaria, como Varela lo hace con insistencia a lo largo de sus páginas,

(2) "La Razón", 10 de marzo de 1883 y ss.

no podía levantar resistencias. Difundir la cosmovisión traída por la moderna ciencia de la naturaleza, desde la astronomía a la física práctica, ahuyentando supersticiones y errores, se había convertido universalmente, desde el siglo XVIII, en uno de sus objetivos fundamentales, tanto más cuanto que en ese saber reposaba el aprendizaje de las nuevas artes liberales y mecánicas. Pero otra cosa iba a ser en el campo de las enseñanzas secundaria y universitaria. A mediados del siglo XIX, el renovado empuje de las ciencias naturales entra en conflicto con arraigadas directivas educacionales del humanismo retórico y especulativo en su modalidad tradicional. Fue en cierto modo, a la altura de la época, un nuevo episodio de la hoy olvidada "querella" de clásicos y modernos que en términos cambiantes se arrastró durante los siglos XVII y XVIII. Con otra apariencia, vino a reaparecer en ocasión de la insurgencia del positivismo contra las escuelas del espiritualismo metafísico. Del punto de vista de la educación, se trataba de recuperar para el saber científico el lugar que esas escuelas ocupaban, sea directamente, sea como inspiradoras o modeladoras de una forma mental. A través del enjuiciamiento de la educación clásica, con apoyo en planteamientos que procedían del naturalismo sajón, Varela iba a recoger esa tendencia como una manera de poner sitio al espíritu imperante en la Universidad de Montevideo.

Consecuencia pedagógica de esa dirección doctrinaria fue en *La educación del pueblo* el capítulo XXIX, dedicado al problema de los "Idiomas modernos" en la enseñanza secundaria. Lo plantea Varela así: "Reconocida la necesidad de aprender uno o más idiomas modernos, preséntase esta duda pidiendo ser resuelta: ¿A qué idiomas debe darse preferencia, y en el caso de que sea sólo uno el que se aprenda, ¿cuál es mejor, más conveniente y más útil? La práctica, en la generalidad de las repúblicas sudamericanas y en España, contestaría sin titubear: el francés. Vale la pena detenerse a observar si es racional esa práctica, si ella se ajusta a lo que realmente nos conviene, o si, por el contrario, nos sería más provechoso o más útil estudiar el inglés o el alemán". Después de dis-

tintas consideraciones, entre las que resulta decisiva la preferencia por el modelo cultural norteamericano, concluye: "Necesitamos pues, cambiar de rumbo, y tenemos el remedio a la mano: en vez de estudiar y enseñar el francés, estudiemos y enseñemos el inglés: aprovechemos la enseñanza fecunda que pueden ofrecernos los Estados Unidos: mucho tendríamos que aprender, ya que mucho haríamos, simplemente, con llegar a ser mañana lo que ellos son hoy".

Este punto, en apariencia uno más entre los que integran el rico temario de la obra, tocaba en realidad un aspecto decisivo de la política cultural que Varela venía a sustentar, inseparable del general espíritu filosófico que la informaba. Su pronunciamiento tenía el significado de una crítica severa al modelo francés que dominaba en nuestra Universidad y a través de ella en la cultura nacional. "El francés —escribe— nos ofrecería los libros necesarios para el estudio de las ciencias experimentales, y aun de las ciencias políticas y morales; pero, aquéllas en su parte de aplicación, éstas en su conjunto, adolecerían del inconveniente de estar subordinadas a un espíritu general que, hasta ahora, ha sido completamente estéril en sus resultados". Quería decir, al espíritu teorícista, abstracto y metafísico que era propio de la educación clásica, en contraste con la deslumbrante eficacia, en el doble orden de la civilización técnica y el civismo democrático, del naturalismo sajón. Más allá de la cuestión idiomática y del pedagogismo norteamericano, estaba ahí el punto de partida, rigurosamente vareliano, del intenso proceso de sajonización cultural, presidido por Darwin y Spencer, que dinamizó a la inteligencia uruguaya en el último cuarto del siglo XIX.

El penúltimo capítulo de la obra, el XL, trataba de las "Universidades". No tenía más objeto que el de abrir, ahora en forma expresa, el proceso a la de Montevideo. Dice allí al pasar: "Parece increíble, pero la verdad es que en la Universidad Mayor de la República las ciencias experimentales se enseñan lo mismo que la filosofía especulativa: leyendo el texto y disertando teóricamente sobre la materia: fácil es comprender cuáles serán los

resultados de un método semejante". A lo que añade: "Pero no nos proponemos comentar ahora la organización actual de nuestra Universidad, ni detenernos a observar los beneficios o los males que pueda haber producido. La materia daría tema para un interesante volumen, en el que sería necesario recorrer el campo agitado de nuestra existencia política, para encontrar en él las huellas de la oligarquía universitaria, más vana que sabia y más divagadora que fecunda. Tal vez, si otros no lo emprenden antes, algún día emprenderemos nosotros ese trabajo, que levantaría resistencias y heriría mal enterdidas susceptibilidades, y chocaría con hondas y arraigadas preocupaciones". Este pasaje encerraba el plan de la primera parte del libro que publicaría dos años más tarde con todas las consecuencias polémicas que entonces prevé y anuncia. Nada mejor que esas líneas ilustra el carácter de continuación de *La educación del pueblo* que, en efecto —enlazado el problema educacional con el social y político— tuvo *La legislación escolar*.

El sentido de esa continuidad queda establecido todavía en estas palabras del capítulo I de la nueva obra: "vamos a tratar en este libro de continuar nuestros estudios educacionistas, averiguando las causas radicales del estado en que nos encontramos, como base que nos sirva de apoyo para formular después nuestras opiniones con respecto a los medios de combatir los graves males que nos aquejan". Con el título de "De nuestro estado actual y sus causas", la primera parte de *La legislación escolar* contenía el histórico estudio sobre la realidad nacional, en el momento más crítico de su existencia independiente, que sirve de fundamento a las dos siguientes: la segunda, dedicada a los "Principios generales" de una legislación en la materia, y la tercera con la articulación concreta de un "Proyecto de Ley de Educación Común", llamado a dar su estatuto orgánico a la Reforma.

Elemento de enlace entre la primera y la segunda obra, esa primera parte encerraba además la formulación más definida del general criterio doctrinario que guía el pensamiento y la acción de Varela. Con realismo sociológico positivista analiza la crisis económica, la crisis polí-

tica, la crisis financiera. Del análisis resulta un enjuiciamiento del principismo político y el espiritualismo metafísico de las clases dirigentes de la época, de la alianza implícita de doctores y caudillos, y de lo que llama "el espíritu predominante en la Universidad", con un significativo pasaje de crítica a la enseñanza filosófica. Es entonces también que de manera más expresa opone al tradicional modelo académico francés, en crisis en la misma Francia, todo el programa de la cultura naturalista expuesto en el capítulo I bajo el título de "La ciencia en Inglaterra, según Herbert Spencer", primera presencia militante de este nombre en un país donde por varios lustros iba a reinar como pontífice intelectual. Ese programa iba a ser desarrollado en la Universidad de Montevideo, a partir de 1880, a través de los sucesivos rectorados de Alfredo Vásquez Acevedo, familiar de Varela y uno de sus colaboradores más estrechos en la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Vásquez Acevedo y sus compañeros entendieron siempre ser en ello los continuadores de la obra vareliana. Gran autor de la Reforma Escolar, Varela resulta así ser a la vez el primer gran inspirador de la Reforma Universitaria de la época³.

Lo que trascendiendo los límites de la cuestión educacional, esa primera parte del libro contenía de nueva filosofía política, fruto del positivismo, fue claramente advertido en la época, aunque después se olvidara. En 1885, el positivista Martín C. Martínez decía de Varela que "contra la grito de todos aplicó el primero entre nosotros, en las bien nutridas páginas de *La legislación escolar*, el nuevo criterio filosófico a las cuestiones sociales". El mismo año el también positivista Manuel Herrero y Espinosa escribía: "En política, *La legislación escolar* consagra una nueva fórmula, como la adopta en la ciencia: el evolucionismo"⁴. Esa nueva filosofía política con-

(3) Sobre la significación de Varela en el proceso ideológico nacional, nos remitimos a nuestro *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2ª ed., Montevideo - Buenos Aires, 1968, especialmente págs. 86 a 95, 255 a 259, 264 a 265. Véase además en el ya citado *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, págs. 261 a 264 y 278 a 281.

(4) "Anales de Ateneo", VIII, pág. 449. M. Herrero y Espinosa, *José Pedro Varela*, 1885, pág. 73.

La polémica Varela-Ramírez*

dujo a Varela a plantearse lúcidamente el problema de la independencia nacional, amenazada como la de "los demás pueblos que hablan nuestro idioma", por la naciente expansión colonialista de las grandes naciones industriales. "Amenazas para el porvenir" se titulaba el clarividente penúltimo capítulo de esa primera parte. Comentando las ideas de política de intervención, que se abrían paso en aquellas naciones, advertía: "Esas ideas que empiezan a germinar en Europa y que han de ir acentuándose a medida que sea mayor el número de individuos y de capitales que se hallen comprometidos en la suerte de los pueblos sudamericanos, aumentan los peligros que para nuestra nacionalidad entraña el porvenir, si persistimos en la funesta vía que hemos seguido desde que nos hicimos independientes". La vía de la anarquía y la turbulencia, fomentadas por la ignorancia y el atraso. Del "subdesarrollo", para decirlo con un término de nuestros días, pensaba con razón Varela que somos responsables nosotros mismos ante nosotros mismos.

La educación del pueblo y La legislación escolar contienen el ideario, no suficientemente valorado todavía, sobre el que iba a reposar por largas décadas, la evolución nacional. Mucho más allá de una doctrina pedagógica de reforma de la escuela primaria, como tiende a vérsese, ese ideario configuró, a partir de dicha reforma, una verdadera revolución mental que recreó desde sus cimientos mismos a la nacionalidad. Con tantos aspectos ofrecidos al análisis, apenas hemos podido aquí establecer su emplazamiento histórico y apuntar sus directivas más generales.

1964

De estas conferencias surgirá un libro, y este libro, cuyos materiales son constituidos por los artículos publicados en El Siglo por el Dr. Ramírez y el señor Varela, será en todo tiempo un timbre de honor para nuestro centro literario. Memoria de la Comisión Directiva del Club Universitario, presidida por Pablo De-María (El Siglo, 7 de febrero de 1877).

Por primera vez se reúne en volumen la célebre polémica sostenida entre Carlos María Ramírez y José Pedro Varela, con motivo de la publicación por este último de su libro *La legislación escolar*. Iniciada en la tribuna del Club Universitario y continuada en las columnas del dia-

(*) Este trabajo sirvió de prólogo a la edición que de la polémica entre José Pedro Varela y Carlos María Ramírez hizo por primera vez la Biblioteca "Artigas", de Clásicos Uruguayos, en 1965.

rio *El Siglo* —que recogió asimismo las conferencias pronunciadas en aquella tribuna— se extendió de principios de setiembre a principios de noviembre de 1876. Sólo fragmentariamente fue reproducida después en distintas ocasiones y épocas, en estudios sobre la obra de Varela o sobre la evolución intelectual y universitaria del país. Su publicación íntegra en volumen —incumplido propósito, en su hora, de las autoridades del Club Universitario— constituía un anhelo de los estudiosos y una verdadera necesidad de la historiografía nacional.

El interés de polémica tan extensa y de contenido tan variado y rico, es múltiple. Imposible, más que difícil, precisarlo en todos sus alcances. Cabe, con todo, referirlo a tres grandes aspectos: el estilo, los hechos, las ideas, de una época fundamental en el proceso de organización de la República.

En primer término, el episodio constituye, en la forma en que ha quedado documentado, una insuperable muestra de un modo o estilo de actividad intelectual que fue típico de nuestro siglo XIX, en su segunda mitad. Se dio entonces aquí —como también en la Argentina, y a veces de país a país— una sucesión de memorables polémicas, sin parangón en este siglo. La etapa decisiva de nuestras nacionalidades, que se atravesaba; la entrega sin tasa de las primeras ilustraciones a una acción pública cargada de urgencias de toda índole; el sitio que la prensa periódica y las publicaciones circunstanciales de combate sustrajeron al libro orgánico o académico; la sensibilidad y el temperamento, propicios al duelo oratorio o periodístico, de las generaciones románticas y posrománticas: he ahí algunos factores que condicionan, en los actores y en los públicos, la prodigalidad de aquel espíritu polémico. El encuentro entre Ramírez y Varela constituye muestra insuperable del mismo, por la jerarquía de los protagonistas, por la significación de la audiencia a que se dirigían en el centro y el diario que sirvieron de teatro, por las circunstancias históricas, por los temas debatidos. A cargo de las dos inteligencias militantes más representativas, a la vez que contrapuestas en sus modalidades de lógica y de expresión, fue, sin duda, la mayor de

las polémicas de entonces. Por su solo desarrollo formal, pues, es ya una preciosa introducción al alma de la época.

En segundo término, el interés de esta polémica deriva del importante acopio de informaciones y datos que proporciona sobre materias de hecho. Están los hechos constitutivos de la polémica misma, en cuanto fue un capítulo saliente de la biografía de dos hombres públicos de primera fila, teniendo por fondo los acontecimientos históricos del año 76, la exaltación de Latorre al directo poder personal y el comienzo de la Reforma Escolar; y están los hechos, mucho más complejos y variados, a que profusamente se hace referencia a lo largo de las piezas cruzadas entre los polemistas. Esos hechos van desde la vida política y económica a la social y cultural del país, en los años inmediatamente anteriores, sin perjuicio de remontarse a veces más atrás, hasta los propios orígenes de la nacionalidad. Media, claro está, la interpretación subjetiva de los contendientes, a través de un debate por momentos apasionado. No por eso deja de ofrecerse una abundante cantera para el historiador o el sociólogo, tanto más valiosa cuanto más próximos son los hechos al momento de la polémica. Sometidos a la debida crítica, confrontados con materiales de otras procedencias, abren numerosas perspectivas para el estudio y la comprensión de aquel período. Insustituible resulta la polémica, por ejemplo, para el conocimiento de lo que fue por dentro la llamada Universidad Vieja, en vísperas de la honda transformación que iba a experimentar en los lustros siguientes, y de que fue planteamiento histórico, precisamente, la polémica misma. Y acaso insustituible también para determinar, en el estricto terreno de los hechos, la conciencia que nuestras clases intelectuales tuvieron de la gran crisis nacional de la década del 70, el repertorio de sus problemas, su manera de plantearlos, el sentido de las soluciones propuestas, o concebidas, o simplemente esbozadas. Por todo ello, la polémica que ahora se exhuma está llamada a prestar, en condiciones de consulta meros precarias que hasta ahora, muy importantes servicios como fuente de información sobre hechos capitales de nuestro pasado.

En tercer término, el aspecto en que reside, sin ninguna duda, el interés mayor de la polémica, lo constituyen las ideas y doctrinas enfrentadas. Su distinción respecto a los hechos en juego, y aun a la misma forma del encuentro, es obviamente convencional. Las ideologías se entrelazan con los hechos e influyen en los estilos personales de los polemistas. Todo el episodio tiene un contexto indivisible, al cual en definitiva habrá que remitirse siempre, cualquiera sea el enfoque que de él se haga. Pero más allá del choque pasional, y después de todo accidental, de dos vigorosas personalidades, y de la vasta masa de hechos, grandes y pequeños, llevados y traídos en las conferencias, artículos, apéndices, anexos y notas aclaratorias, lo que ese episodio expresaba era un esencial conflicto teórico, en última instancia filosófico, por el que se estaba transformando radicalmente la cultura y la inteligencia nacionales: el conflicto entre el tradicional espiritualismo romántico, de cuño histórico-político, y el insurgente positivismo evolucionista, de inspiración científico-naturalista.

El hecho de que la polémica fuera motivada por el libro de Varela *La legislación escolar*, ha generado la difusa idea de que las divergencias fueron a propósito de la reforma educacional. Nada de eso: en este terreno, como había acontecido en tantos otros, Varela y Ramírez se hallaban estrechamente solidarizados, desde que juntos fundaron en 1868 la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. El hecho de que aquel libro se publicara en relación directa con el comienzo de la gestión oficial de Varela bajo la dictadura de Latorre, ha predisposto también a creer que la polémica fue sobre el colaboracionismo del Reformador. Nada de eso tampoco. En vísperas de la muerte de Varela, lo mismo que después, sin perjuicio de importantes reservas políticas, sería Ramírez su más encumbrado panegirista, aun frente a los que lo negaban invocando aquel colaboracionismo. La nacionalidad entera, sumida en profundas crisis, y no tal o cual actitud personal, tal o cual reforma, fue, en verdad, la gran cuestión debatida.

Como parte privilegiada de la nacionalidad misma, la propia inteligencia dirigente lo fue también, a través del examen crítico de la institución universitaria y de su ideología dominante, en momentos en que una universal revolución filosófica llegaba a nuestras playas. Desde el interior de sí misma, la inteligencia uruguaya se reacomodaba a una realidad nacional dramáticamente desquiciada en sus cuadros sociales e institucionales. En la vanguardia, la mentalidad autodidacta de Varela decretaba la ruptura con un modo tradicional de pensamiento que, en su hora, había sido también el suyo; a través de un doloroso desgarramiento, la mentalidad académica de Ramírez acusaba el impacto en nombre de todo un sector universitario llamado, al fin, a asimilarlo. En ningún otro momento del país puede observarse en términos tan nítidos el reajuste dialéctico de pensamiento y realidad.

Ese carácter o significado de la polémica, en lo que tuvo de más sustancial, no se manifiesta en forma expresa. Lo oculta o disimula a cada paso la enmarañada discusión en torno a las realidades vernáculas. Nada más lejos de un debate académico sobre escuelas o doctrinas consideradas en sí mismas. Más que el enfrentamiento definido de tesis o teorías, aunque se halle implícito e inevitable en cada uno de los desacuerdos decisivos, lo que se produce es el choque entre los respectivos modos de pensamiento resultantes de filosofías opuestas, entre las respectivas aplicaciones prácticas de éstas al esclarecimiento y solución de los problemas nacionales. Por otra parte, ninguno de los antagonistas se propone abogar en términos de pensamiento puro por una determinada tendencia. Varela, avanzado de la mentalidad positivista que principalmente por su intermedio hacía su entrada en el país, expresaba sobre la marcha el desenlace cada vez más categórico de su propia crisis filosófica personal; Ramírez, portavoz en la ocasión de las tradiciones universitarias espiritualistas, expresaba a su vez, en las alternativas del debate, con conciencia o no de ello, una incipiente crisis, también personal, que iba a conducirlo con el tiempo, prácticamente, al campo de su adversario. En lo que tenía de filosófico, la polémica que los enfrentaba estaba

instalada en la intimidad de cada uno de ellos, aunque fuera en el propio curso del encuentro —tal vez— que se produjo para Varela su superación definitiva, y para Ramírez su definitiva formalización.

En 1885, después de haber señalado la filiación evolucionista —en política como en ciencia— de *La legislación escolar*, el libro de Varela que motivó la polémica, decía de esta misma Manuel Herrero y Espinosa: “Fue la lucha de dos épocas en la hora penumbrosa de la muerte de una y de la alborada de otra... fue la lucha de dos épocas, de dos sistemas, de dos ideales políticos en la República Oriental”¹.

En el orden político, y en el léxico de entonces, la lucha fue entre el *principismo*, solidario del espiritualismo romántico, representado por Ramírez, y el *evolucionismo*, producto político del evolucionismo filosófico, representado por Varela. Varela, sin embargo, procedía de las filas del principismo, cuyo candidato y bandera electoral, nada menos, había sido en los trágicos recientes comicios del 1º y el 10 de enero de 1875, prólogo del Motín y su secuela. Ciertamente es que al publicar semanas antes de esos comicios, en noviembre de 1874, su primer libro fundamental, *La educación del pueblo*, estaba ya tácitamente divorciado en doctrina de sus viejos compañeros principistas, de los que el más íntimo había sido precisamente Carlos María Ramírez; pero sería recién en 1876, con la publicación de *La legislación escolar*, después de las comunes peripecias cívicas del 75, que aquel divorcio doctrinario se iba a volver expreso. El principista Ramírez, por su parte, iba a orientarse en lo sucesivo, cada vez más, hacia el evolucionismo político, cuya exaltación llegaría a hacer. Nada mejor que esta comprobación, a propósito de las concepciones políticas, para ilustrar la relación guardada en el campo de la filosofía general, por las respectivas posiciones de Ramírez y Varela. Es decir, lo que más allá de la pugna ostensible, había de dialéctica personal en el espíritu de cada uno de ellos.

(1) Manuel Herrero y Espinosa, *José Pedro Varela*, Montevideo, 1885, págs. 73, 74, 80.

II

Considerada en su esencial médula ideológica, la polémica Ramírez-Varela constituye, en el ocaso del Club Universitario, el más importante de los choques iniciales en el país entre el espiritualismo y el positivismo.

En esos choques iniciales, que se extienden de 1874 a 1877, Carlos María Ramírez fue invariablemente el personero de la hasta entonces filosofía oficial de la Universidad. En 1874, desde Río de Janeiro, refutó en la prensa de Montevideo manifestaciones positivistas de Ángel Floro Costa, hechas desde Buenos Aires. En 1876 enfrentó a Varela en el Club Universitario. En 1877 impugnó en el mismo Club a los positivistas Francisco Suñer y Capdevila y Julio Jurkowski, profesores fundadores de la Facultad de Medicina, instalada el año anterior. Costa, Varela, Suñer y Capdevila y Jurkowski, son los primeros propagandistas del positivismo; hasta 1877, Ramírez es el único espiritualista que les hace frente. De entonces en adelante, transformado el Club Universitario en el Ateneo del Uruguay, y formalizada en éste y en la Universidad una vasta contienda entre espiritualistas y positivistas, se sus trae, significativamente, a la misma. En el carácter de cabeza de la resistencia espiritualista lo reemplaza un hombre de la generación siguiente, Prudencio Vázquez y Vega, no sólo con una especialización filosófica, sino también con una rigidez doctrinaria que él no había tenido. Desde el principio, la actitud de Ramírez, si bien polémica, había sido de amplitud y comprensión. En los años que siguieron, no pudiendo escapar al hondo influjo de las nuevas corrientes, deja de oponérseles.

Su mayor despliegue polémico en ese breve período en que actuó como resistente del espiritualismo, lo llevó a cabo ante *La legislación escolar* de Varela. No fueron sólo razones doctrinarias las que lo movieron. Una pasión profunda, por momentos enconada, vibra en sus palabras. Aquella obra incluía una severa crítica a la Universidad y a la clase universitaria de los doctores, que él, su encarnación más brillante, sintió como ofensa personal. La sintió así, tanto más cuanto que convertía de golpe en

abierta ruptura, el progresivo distanciamiento filosófico y político de Varela respecto a círculos universitarios con los que había mantenido numerosos y antiguos vínculos, de los cuales ninguno más poderoso, ninguno más estrecho, que la amistad y el compañerismo fraternales con Carlos María Ramírez.

No se dio seguramente en nuestro siglo XIX, un ejemplo igual de amistad y solidaridad entre figuras públicas de primer plano, como el protagonizado por Varela y Ramírez. Poco mayor en edad el primero, habían sido camaradas desde niños. Juntos hicieron poesía y literatura en *La Revista Literaria* del 65, periodismo en *El Siglo* en los años siguientes, propaganda educacional desde el 68 en la Sociedad de Amigos que encabezaron; y también desde entonces política activa, sancionada por la persecución y el destierro apenas salidos de la adolescencia, hasta compartir en el 72, después de la Paz de Abril, la aventura principista del Club Radical. Pudo decir Ramírez al iniciar la polémica: "Mi amistad con el Sr. Varela data desde los primeros años de la infancia. La sonrisa de los primeros amores y la nostalgia de los primeros destierros, hirieron a un mismo tiempo nuestras almas, confundiendo nuestras vidas en una estrecha comunión de emociones generosas y pensamientos graves". Y pudo Varela al responderle, hablar de "la antigua y estrecha amistad que me ha ligado y me liga aún, a pesar de todo, al Dr. don Carlos María Ramírez". No se puede escribir la biografía de ninguno de ellos sin mezclar a cada paso el nombre del otro².

(2) Cuando a los veintitrés años Varela publicó su libro de versos *Ecos perdidos*, en 1868, en Nueva York, dedicó la primera parte a su madre y la segunda a Carlos María Ramírez. La dedicatoria a éste decía: "Querido Carlos: Juntos hemos caminado los primeros años de la vida y juntos, espero, caminaremos en el porvenir. Nuestras ideas, nuestros sentimientos, han sido siempre los mismos. Yo he aplaudido tus triunfos: he admirado tu genio. Tú, con críticas tan severas como justas, has hecho desaparecer infinitos errores de mis pobres versos. Es por eso que te dedico estas "Meditaciones". ¡Cuántos de los errores que hay aún en ellas no desaparecerían si, antes de salir a la prensa, pudieran pasar por el crisol de tu crítica! Pero el tiempo y la distancia se oponen. Sin embargo, aun con sus abismos y con sus sombras, ellas serán un homenaje de admiración al poeta y una prueba de sincero afecto al amigo. Siempre tuvo. — José Pedro. — Nueva York, febrero 19, 1868".

Aflojados desde hacía algún tiempo los lazos políticos, doctrinarios y, sin duda, personales; acaso traídas de golpe a la superficie soterradas rivalidades juveniles, el choque de 1876 fue muy violento. Tenían entonces, Varela 31 años, Ramírez 28. La dura requisitoria del primero contra la Universidad y los graduados, entonces sólo abogados, provocó la respuesta más dura todavía del segundo. Como aquella requisitoria, más allá de la pasión a que no fue extraña, obedecía a una profunda evolución de la ideología de Varela, evadido del racionalismo metafísico y el principismo político que había compartido antes con Ramírez, el choque se elevó naturalmente a planos de doctrina. Y andando el tiempo, Ramírez tomaría una y otra vez la palabra o la pluma para defender con nobleza, de injustos ataques, el nombre y la obra de su viejo amigo.

La legislación escolar se coronaba con un proyecto articulado de Ley de Educación Común (3ª parte), al que precedía una amplia exposición de sus principios o fundamentos (2ª parte). De ahí su título. Pero el autor creyó del caso iniciar la obra con un extenso estudio sociológico que denominó "De nuestro estado actual y sus causas" (1ª parte), de relación sólo indirecta con aquel título general. En ese estudio iba a radicar todo el conflicto con Ramírez. Por la pugnacidad de sus páginas —cuyo núcleo lo constituía la mencionada crítica a la Universidad y a los letrados— dicha primera parte de la obra es al mismo tiempo la primera parte de la larga polémica que iba a seguir. No le faltaba, pues, razón a Ramírez al decir que "la primera piedra" la había tirado Varela.

Al enviar su primera conferencia a *El Siglo*, se declaraba Ramírez "cruelmente ofendido en el libro *La legislación escolar*, a la par de mis compañeros de profesión y de mis hermanos de ideas". Ya había dicho en el curso de la misma conferencia: "Vengo a ocupar esta tribuna bajo las impresiones de la ofensa". Y al final dejaba aclarado en qué lugar la ofensa se anidaba: "¿Por qué agregar al proyecto de educación común, a sus comentarios, a su defensa, esa primera parte que no habla de la educación común, ni del proyecto, y por manera alguna era necesaria o pertinente a los comentarios del proyecto? ¿Por

qué incrustar ese trozo de polémica, y de polémica violenta, en una obra de paz y de concordia? [...] Si hubiera dejado en sus archivos secretos esa malhadada introducción sobre *nuestro estado actual y sus causas*, todos habríamos recibido su libro con extremada benevolencia, con verdadero júbilo, porque su nombre nos es simpático y su causa, la de la educación, es nuestra causa”.

Esa reacción de Ramírez no pudo tomar de sorpresa a Varela. Dos años atrás, en el penúltimo capítulo de *La educación del pueblo*, dedicado a las “Universidades”, había dicho: “Pero no nos proponemos comentar ahora la organización actual de nuestra Universidad, ni detenernos a observar los beneficios o los males que pueda haber producido. La materia daría tema para un interesante volumen, en el que sería necesario recorrer el campo agitado de nuestra existencia política, para encontrar en él las huellas de la oligarquía universitaria, más vana que sabia y más divagadora que fecunda. Tal vez, si otros no lo emprenden antes, algún día emprenderemos nosotros ese trabajo, que levantaría resistencias y heriría mal entendidas susceptibilidades, y chocaría con hondas y arraigadas preocupaciones”. No tardó en escribirlo él mismo, y era precisamente esa parte primera de *La legislación escolar* por la que, de acuerdo con su propia previsión, tan herido se sentía Ramírez como representante sobresaliente de la clase universitaria.

Al comienzo de su segunda conferencia expuso Ramírez el programa que iba a desarrollar. La *primera* había versado sobre “Juicio crítico e idea general del libro” y la *segunda* tenía por tema “Injusticias que el señor Varela comete con su propio país”. Añadía: “El de la *tercera*, será esa descomunal paliza que *La legislación escolar* aplica a la Universidad y a todos los que hemos estudiado en ella. Me ocuparé en la *cuarta* de esa falsa y funestísima teoría que formula ese libro, acerca de la influencia subalterna de las instituciones y de los gobiernos en los destinos de las sociedades humanas. Examinaré en la *quinta*, las ideas económico-financieras del Sr. Varela, comparándolas con las que en nuestra Universidad enseñaba o ha mucho el inolvidable Lavandeira, y enseña actualmente su digno

sucesor D. Carlos María de Pena. En la *sexta* estudiaré el Proyecto de Educación Común, y en la *última* estableceré un paralelo entre ese Proyecto y el que presentó a las Cámaras constitucionales nuestro distinguido compatriota don Agustín de Vedia”. En total, siete conferencias.

Ese programa quedó trunco y la polémica inconclusa. Cuando fue suspendida al cabo de dos meses, para ser luego abandonada,³ Ramírez había pronunciado sólo cuatro conferencias: las dos primeras arriba mencionadas, y otras dos sobre “La paliza a la Universidad y a los graduados”. Como la cuarta no fue más que una continuación de la tercera, dejó pendientes las cuatro últimas previstas en el plan inicial; y todavía alguna más complementaria que anunció más adelante (en un apéndice a la segunda), sobre “La doctrina de la evolución y sus aplicaciones a las ciencias morales y políticas”. Varela, por su parte, contestó las conferencias de Ramírez, una vez desde la misma tribuna del Club Universitario y luego en artículos de prensa.

Conforme a su desarrollo efectivo, y a sus resortes intelectuales y emocionales más íntimos, la polémica desembocó finalmente en el neurálgico tema de la Universidad, su enseñanza y su influencia. Pero, expreso o tácito, el antagonismo filosófico actuó desde los primeros pasos del debate, resultando, así, del principio al fin, su verdadero hilo conductor.

III

A primera vista, el *Juicio crítico e idea general del libro*, expuestos por Ramírez en su primera conferencia, respondieron a un enfoque puramente literario:

“De algún tiempo a esta parte viene el señor Varela haciendo propaganda enérgica contra las influencias de la literatura francesa y pregonando la necesidad de pasarnos

(3) La polémica iba a continuarse, como lo anunciaron los polemistas al suspenderla y lo reiteró la Directiva del Club Universitario en su memoria fechada en enero de 1877 (y publicada en *El Siglo* el 7 de febrero). En su abandono definitivo debió influir, aparte de otras posibles motivaciones, el grave accidente de caza sufrido por Varela en el mismo mes de enero, que lo alejó de sus actividades hasta mediados de año.

con armas y bagajes a la literatura inglesa, o mejor, a la literatura alemana". De ahí "el defecto primordial" de su libro: no se hace leer fácilmente. "Parece que el señor Varela, aferrado cada vez más a su nuevo sistema literario, hubiese querido aplicarlo rudamente en su obra *La legislación escolar*. Parece que hubiera abrazado temerariamente el partido de escribir un libro a la inglesa, un libro a la alemana. Ha querido a todo trance ser profundo, profundo, como los filósofos ingleses, profundo como los sabios alemanes". Grande equivocación, piensa Ramírez: "Mientras no podemos —y por mi parte entiendo que no podremos en mucho tiempo—, mientras no podamos, digo, aspirar a la originalidad poderosa, a la facultad creadora de la literatura inglesa y de la literatura alemana, creo muy conveniente y muy loable que, en la modesta medida de nuestras débiles fuerzas, tratemos de asimilarnos la claridad y el encanto de la literatura francesa, para divulgar y popularizar entre nuestras jóvenes sociedades, las ideas que encontramos hechas, las conquistas que encontramos realizadas en el seno de las grandes sociedades europeas".

Detrás de esa en apariencia inocente oposición de formas literarias, era en realidad toda la cuestión doctrinaria de fondo la que quedaba planteada en el riguroso punto de partida. Ya en *La educación del pueblo* había hecho Varela la crítica del modelo cultural francés, vigente en el país con la Universidad por bastión, proponiendo en su reemplazo el inglés y el alemán, muy especialmente el primero, en su doble versión europea y norteamericana. Pero era por la médula doctrinaria de unas y otras formas de cultura, en lo que tenían de predominante, que hacía semejante prédica. El modelo oficial francés de la época, se remitía en última instancia a la metafísica romántica del espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin y su escuela; el modelo sajón era el de la filosofía naturalista del evolucionismo de Darwin y Spencer, que estaba renovando profundamente el saber positivo de las ciencias físicas y sociales.

Por eso, en el comienzo mismo de *La legislación escolar*, describiendo "nuestro estado actual", utiliza Varela

un pretexto cualquiera para intercalar un trozo de Spencer, extenso de varias páginas, sobre una cuestión aparentemente tan alejada como el estado de "la ciencia en Inglaterra". Por más que sean páginas ajenas, traducidas y transcritas, configuran uno de los pasajes clave para la interpretación de la ideología de su obra. Era la primera vez que el jefe del evolucionismo, muy pocos años después patrono de la Universidad de Montevideo, aparecía invocado por el naciente positivismo uruguayo. Y lo era a través de páginas de polémica, ellas mismas, en una refutación de Spencer a su compatriota Arnold a propósito de los respectivos valores de las culturas francesa e inglesa de la época.

En aquel trozo de Spencer se hacía recuento de las conquistas inglesas, tanto en el campo de la filosofía general, la lógica, la ética, la psicología, como en el de las ciencias positivas, vistas esas conquistas desde el ángulo naturalista del positivismo. El estado mayor inglés de éste, estaba representado, fuera del obvio del propio Spencer, por nombres como los de Darwin, Mill, Huxley, Bain. De Darwin emitía Spencer opiniones cuya reproducción por Varela —en las condiciones en que lo hacía— venía a constituir en Montevideo el primer desafío del revolucionario darwinismo al espiritualismo universitario. En 1885, impuesto ya abrumadoramente el evolucionismo en la Universidad, declaraba en un discurso el rector Vásquez Acevedo: "En pocos países la teoría moderna de la evolución ha hecho más rápido camino que en nuestra pequeña república. Mientras viejas naciones europeas todavía ponen trabas a las verdades que el eminente Darwin ha enseñado, nosotros nos atrevemos a adelantarlas, llevando las aplicaciones y las consecuencias filosóficas más lejos que el mismo sabio inglés"⁴. ¿Cómo, entonces, no conferir verdadero carácter histórico a aquel primer desafío del darwinismo realizado por intermedio de Varela apenas nueve años antes? El trozo de Spencer intercalado en *La legislación escolar*, decía en ese punto:

(4) *El Siglo*, 7 de octubre de 1885.

“Más recientemente hemos tenido el gran progreso que Mr. Darwin ha hecho hacer a la Biología. El abuelo de Mr. Darwin se había adelantado a Lamarck formulando la concepción general del génesis de las formas orgánicas, por la adaptación al medio, pero no había cavado esta idea como lo hizo Lamarck. Mr. Darwin, siguiendo las huellas de su abuelo, se apercibió de que éste se había equivocado, lo mismo que Lamarck, atribuyendo las modificaciones a causas en parte verdaderas, pero, sin embargo, insuficientes para explicar todos los efectos. Reconociendo la causa más profunda, que ha llamado la selección natural, Mr. Darwin ha conseguido traer la hipótesis, de una fórmula que no era más que parcialmente sostenible, a una fórmula enteramente sostenible. Esa idea, que ha desarrollado de una manera tan admirable, ha sido adoptada por la gran mayoría de los naturalistas: está en tren de operar una revolución en las concepciones biológicas del Universo entero, haciendo más inteligible la marcha de la evolución orgánica. Tomando las palabras del profesor Cohn: «ninguna obra de nuestra época ha ejercido sobre las concepciones de la ciencia moderna una influencia comparable a la de la primera edición de *El origen de las especies*, de Carlos Darwin».”⁵

No era, pues, por meras preferencias formales o estilísticas, que al iniciar Ramírez la crítica del libro de Varela, impugnaba la severidad de la literatura inglesa en nombre de la claridad y encanto de la francesa. Ese primer ataque, en apariencia literario, era ya un ataque ideológico. Por eso, en la misma primera conferencia, como anticipo de lo que vendría más tarde, desliza intencionadas alusiones al nuevo credo filosófico de Varela. Para desacreditar intelectualmente a éste ante el clásico auditorio espiritualista del Club Universitario, querrá ponerlo en evidencia desde el principio como un “positivista”; y aun como un “materialista”, conforme a la consabida identificación polémica que los espiritualistas hacían entre uno y otro término.

(5) *La legislación escolar*, edición de la Biblioteca “Artigas”, 1964, t. I, págs. 55-56. La totalidad del trozo de Spencer reproducido abarca 15 páginas.

Recogiendo el desafío doctrinario de Varela, muy directamente denunció Ramírez la inspiración spenceriana y darwinista de *La legislación escolar*:

“Esa disposición de ánimo [desencantos personales y políticos], ha hecho también a mi juicio que el señor Varela acogiese con demasiado entusiasmo, con ciega convicción, las principales doctrinas de una obra reciente, que cita dos veces en su libro y hubiera podido citarla en casi todos los capítulos de la primera parte. Me refiero a la *Introducción a la ciencia social*, por Herbert Spencer. Este filósofo inglés, que es uno de los que más llaman la atención europea, se ha formado una especie de sistema cosmogónico, combinando con innovaciones atrevidas la metafísica de Augusto Comte y la biología de Darwin. El mundo de la ciencia ha recibido con admiración esa *Introducción a la ciencia social*, que es, según entiendo, la última de las obras de Spencer, pero sin aceptar, ni aun con beneficio de inventario, la mayor parte de sus doctrinas sociales. [...] Spencer aplica cruelmente [...] iba a decir brutalmente, los principios de la filosofía natural que se llama el darwinismo. La lucha por la existencia, la concurrencia vital, es el espectáculo universal de la creación. La selección es su ley. [...] He ahí, señores, el libro, sabio y célebre, sí, muy sabio y muy célebre, en que ha ido a buscar inspiraciones el autor de *La legislación escolar*. ¿Quién no descubre luego que las ideas y las tendencias dominantes en la primera parte del libro *La legislación escolar*, son reflejo directo de las ideas y tendencias que campean en la obra del filósofo inglés? ¿Cuán fácil no sería marcar a cada paso la teoría *spenceriana* que está escrita en esa primera parte, después de haber desalojado una teoría opuesta, y cien veces predicada, del espíritu del señor Varela?”

En armonía con eso dirá, por ejemplo: “Para que el auditorio pueda juzgar de la fidelidad de mis impresiones, que acaso el *hoy positivista* autor del libro califique de románticas [...]”; “pero yo, que no he adelantado lo bastante para ser *materialista* como Enrique Taine y el señor Varela [...]”; “*sociológicos* prefiere decir el autor em-

pleando el lenguaje de su filosofía predilecta [...]”; “su naufragio por las costas de la filosofía *spenceriana* [...]”.

Ese esencial empujamiento filosófico del debate hecho por Ramírez desde su primera conferencia, fue de buena gana aceptado por Varela. Era, sin duda, lo que más íntimamente deseaba, dado el carácter de provocación doctrinaria que había tenido su libro. En la conferencia que fue su primera réplica, atendiendo ante todo aspectos personales del conflicto, lo resumió en cuanto a lo demás en estos términos: “es grande nuestra divergencia de opiniones con respecto a varias de las *principales cuestiones filosóficas y sociales*”. En relación con tal divergencia, se limitó a hacer de pasada esta defensa del jefe del evolucionismo: “Dichoso él que tiene autoridad bastante, para tratar con tanto desenfado y tan magistral desdén, al *último de los metafísicos ingleses*, como ha llamado la *Revista de Ambos Mundos* a H. Spencer”. En cambio, en su réplica a la segunda conferencia de Ramírez, réplica que ya no fue oral sino periodística, entrará en materia, y a fondo.

IV

La segunda conferencia de Ramírez tuvo por tema: *Injusticias que el Sr. Varela comete con su propio país*. Desde el enfoque del crítico, no se trató allí de desacuerdos filosóficos, aunque al pasar señalara las lecturas positivistas y materialistas de aquél: “No tiene estudios universitarios; pero ha leído extraordinariamente, y en el campo de la filosofía moderna, Stuart Mill, Spencer, Darwin, Buchner, Moleschott y Madame Royer, le son en cierto modo familiares”. En la réplica, su adversario desplazó, sin embargo, el debate a planos teóricos, al punto de que será en esta parte donde el antagonismo filosófico de la polémica alcance —desde el enfoque de Varela— su formulación más radical y de mayor entidad.

A las críticas de Ramírez empezó por oponer el capítulo de *La legislación escolar* que aparecía comprometido, transcribiéndolo íntegro. Era el capítulo VI, donde había denunciado los peligros que para la existencia mis-

ma de nuestra nacionalidad —como de las demás hispano-americanas— derivaban de su estado de turbulencia y atraso. A continuación amplió y fundamentó su tesis. Pero en seguida llevó la discusión a dos grandes cuestiones teóricas: el concepto de patria y el problema del origen y diversidad de las razas humanas. La primera le dio pie para hacer la crítica del dogmatismo político principista; la segunda, la exposición y defensa de la doctrina de la evolución. Sin más rodeos, se llegaba así a la médula de la polémica.

El dogmatismo político principista, fundado en el culto de “principios” absolutos de derecho natural, era un definido producto de las tradiciones del constitucionalismo liberal francés. Sobre esas tradiciones se había modelado el principismo uruguayo. En la propia Francia positivista de la Tercera República, había entrado en crisis. Para enjuiciarlo, Varela se apoya en un escritor también francés:

“El dogmatismo político, dice un distinguido escritor (G. Valbert, *Del dogmatismo en política*), es hoy un fenómeno extraño, un verdadero anacronismo, que asombra a la Europa y le disgusta. Desde hace algunos años la política se ha hecho más que nunca una ciencia experimental, que desconfía de las doctrinas, que examina en cada caso particular lo que es útil o lo que es posible, y se ocupa sobre todo de los hechos y de la lógica de los hechos. Como lo ha hecho notar el ingenioso autor de un libro sobre la Constitución inglesa, vivimos en una época de realismo, y los hábitos de nuestro espíritu se han modificado por el considerable desarrollo que han tenido las ciencias de observación; por el desarrollo más considerable aun que se ha dado al comercio. Antes, la filosofía razonaba mucho sin creerse obligada a observar los hechos; hoy, para descubrir los secretos de la creación, Darwin cuenta con las experiencias minuciosas y repetidas que pueden hacerse con las palomas [...]. En Inglaterra, como en Italia, como en Prusia, los hombres de Estado no se ocupan ya de la metafísica, se consideran esencialmente como hombres de negocios, y para tener éxito en sus empresas, están prontos a entrar en conversación con todo el mundo, aun con los hombres cuyas opiniones, cuyo ca-

rácter y cuya figura les gusta poco. Este modo de entender el arte de gobernar, es útil en todas partes, y lo sería particularmente en un país como la Francia, donde la ontología política ha caído en el más profundo descrédito, donde ahora se desconfía mucho de los principios, sobre todo de los principios que son intratables [...].”

Esa crítica del dogmatismo político principista, en nombre de un realismo relativista, hecha suya por Varela, era un capítulo accesorio de la crítica más genérica que el positivismo de la época, cada vez más imbuido de evolucionismo, venía haciendo del dogmatismo metafísico espiritualista. La impugnación por Ramírez de las ideas que sobre riesgos de los pueblos de raza latina había expuesto Varela en su libro, empujan a éste a ese plano general de la filosofía. Con el título “De la inteligencia y el instinto”, expone largamente la tesis naturalista de que entre el hombre y los animales existen “similitudes notables no sólo en la parte física, sino también en la parte intelectual”. Siguen a ello estas palabras, que subrayamos porque apuntan lo que fue el corazón mismo de aquel encuentro singular: “*Con estas observaciones no opino, indico; trato de llamar la atención sobre ciertas cuestiones, como paso previo para ocuparme de desenvolver la doctrina de la evolución; y las doctrinas que conceptúo más aceptables con respecto al origen del hombre*”.

La trascendencia histórica de ese planteamiento se mide por la circunstancia de que por primera vez tales revolucionarias doctrinas —que se venían conociendo a través de publicaciones europeas— se iban a exponer y defender en el país. El antes mencionado pasaje sobre Darwin, del trozo de Spencer intercalado en *La legislación escolar*, fue lo que hemos llamado el primer desafío del darwinismo a nuestro espiritualismo universitario. Corresponde entenderlo así, habida cuenta de la intención polémica que animaba ya a Varela al hacer aquella transcripción. Pero ahora, sólo unos meses después de la aparición del libro, se trataba de otra cosa. Recogido el desafío por Ramírez a través de diversos flechazos al darwinismo de Varela, pasaba éste a presentar *in extenso* las doctrinas del sabio inglés.

Consciente del efecto que producirían, explicaba de este modo aquel desarrollo previo sobre la inteligencia y el instinto: “me sirve de introducción, con el objeto de que no sorprendan demasiado las doctrinas que voy a exponer en el párrafo siguiente, al que pongo, como portada, estos largos, pero magníficos párrafos de Carlos Martins”. Y esos a su juicio magníficos párrafos tomados de la obra *Pruebas de la teoría de la evolución*, del francés Martins, por los que venía a enfatizar su propia definición personal, terminaban así:

“La teoría de la evolución emitida por Lamarck en 1809, filosóficamente comprendida por Goethe, definitivamente formulada por Carlos Darwin y desarrollada por sus discípulos, liga entre sí todas las partes de la historia natural, como las leyes de Newton han ligado entre sí los movimientos de los cuerpos celestes [...]. El principio de la evolución no se limita a los seres organizados, es un principio general que se aplica a todo lo que tiene un comienzo, una duración progresiva, una decadencia inevitable y un fin previsto. La aplicación de ese principio está destinada a apresurar el progreso de todas las ciencias positivas, y a iluminar con nueva luz la historia de la humanidad: sistema solar, globo terrestre, seres organizados, género humano, civilización, pueblos, idioma, religión, orden social y político, todo sigue las leyes de la evolución: nada se crea, todo se transforma [...]. La inmovilidad, un retroceso definitivo, son imposibilidades demostradas por la historia, y confirmadas por la experiencia de todos los días. Los cambios bruscos, las restauraciones violentas, o los sacudimientos completos, sin raíces en el pasado, no tienen probabilidades de éxito en el porvenir. El tiempo es el auxiliar indispensable de toda modificación durable, y la evolución de la naturaleza viviente es el modelo y la regla de todo lo que progresa, en el orden físico, como en el orden intelectual y moral.”

El extenso párrafo siguiente, titulado “La doctrina de la evolución y el origen del hombre”, constituyó lo que hace unos años llamamos manifiesto inicial del darwinismo en el Uruguay. Explicando la fuente y el método utilizados, decía Varela:

“Al emprender la publicación de la primera edición francesa de *La descendencia del hombre* de Carlos Darwin, el editor Mr. Reinwald, pidió a Carlos Vogt, el distinguido naturalista ginebrino, que le enviara un prefacio para esa nueva obra que estaba destinada a llamar la atención del mundo científico, en el que habían producido una revolución de inmensa trascendencia los trabajos de Darwin y de sus discípulos distinguidos. Y Carlos Vogt contestó con estas palabras, que traduzco textuales a veces, a veces extractándolas, para exponer la doctrina darwinista en su enunciación. Lo sigo con tanto más gusto cuanto que a la vez que expone la doctrina, hace resaltar el espíritu general que en ella domina y las inmensas consecuencias que está llamada a producir.”

En parte a través de Vogt, en parte a través de desarrollos personales, expuso Varela ampliamente a Darwin. Después de llamar a éste “el más profundo sabio y el más robusto pensador de nuestros tiempos”, la exposición se cerraba con las palabras también terminales de *La descendencia del hombre*:

“Se puede excusar al hombre porque experimente cierta fiereza por haberse elevado, aunque no sea por sus propios esfuerzos, a la verdadera cima de la escala orgánica; y el hecho de haberse elevado así, en lugar de haber sido colocado en ella primitivamente, puede hacerle esperar un destino aun más elevado, en un porvenir remoto. Pero no tenemos para qué ocuparnos aquí ni de esperanzas ni de temores, y, sí, solamente de la verdad en los límites en que nuestra razón nos permite descubrirla. He acumulado las pruebas tan bien como he podido. Ahora bien, me parece que debemos reconocer que el hombre, a pesar de todas sus nobles cualidades, de las simpatías que experimenta por los más groseros de sus semejantes, de la benevolencia que extiende no sólo a sus semejantes, sino aun a los seres vivientes más humildes; a pesar de la inteligencia divina que le ha permitido penetrar los movimientos y la constitución del sistema solar —a pesar de todas sus cualidades de un orden tan eminente— debemos reconocer, digo, que el hombre conserva aún en la

organización corporal el sello indeleble de su origen inferior.”

La cuestión del origen del hombre interesaba a Varela por las consecuencias que quería extraer —y que en efecto a continuación extrajo— en el problema de las razas humanas, que a propósito del porvenir de nuestras nacionalidades discutía con Ramírez. Como se lo reprochaba éste, era remontarse demasiado lejos para justificar la tesis de que nuestra población corría peligro de extinguirse: “Se traduce tres columnas sobre el instinto y la inteligencia; diserta por cuenta ajena sobre los castores, las hormigas y los escarabajos; reproduce largos párrafos de Darwin sobre el origen de la especie humana, y se ostenta partidario de la teoría que nos hace primos hermanos de los monos”. Llevado por el irreprimible impulso de la gran revolución filosófica de la época, a la que el Uruguay todavía permanecía ajeno —radicalizado acaso en el curso de la polémica misma—, más que el concreto punto discutido en ese momento importaba a Varela la presentación de las nuevas doctrinas. Y es esto lo que va dando al encuentro su sentido más profundo.

Cuando Varela concluyó de publicar su réplica periodística a la segunda conferencia de Ramírez (6 de octubre), en que figuró la referida exposición general de la teoría de la evolución, su crítico había pronunciado ya, aunque no publicado todavía, sus conferencias tercera y cuarta (26 de setiembre y 3 de octubre). No pudo éste, por lo tanto, tomar en cuenta en las mismas aquellos planteamientos filosóficos. Pero, recogiendo también este nuevo desafío, se propuso alterar su plan para responder con una inmediata conferencia sobre el tema: “La teoría de la evolución y sus aplicaciones a las ciencias morales y políticas”. Así lo anunció en uno de los apéndices (5 de octubre), a la segunda. Hemos dicho ya, que, como otras anunciadas desde el comienzo, quedó en proyecto, al hacerse abandono de la polémica por ambos contendientes.

No obstante, como va a verse, tendría todavía oportunidad de hacer la defensa del espiritualismo, al ocuparse de la enseñanza de la filosofía en la Universidad.

V

Las conferencias tercera y cuarta de Ramírez versaron sobre un mismo tema: "La paliza a la Universidad y a los graduados". Del punto de vista de su desarrollo concreto, la polémica entró entonces en una nueva fase, que iba a ser la culminante.

El enjuiciamiento de la Universidad, en sus relaciones con la realidad ambiente, que Varela hizo en *La legislación escolar*, constituía pieza clave en su explicación sociológica de la gran crisis nacional. Deficiente en su estructura orgánica, la institución —a su juicio— no lo era menos en su espíritu, resultado de concepciones y doctrinas caducas. El fruto de esa planta era la oligarquía o casta universitaria de los doctores, tan dogmática y presuntuosa como ignorante y vacua. La raíz de esa misma planta era lejana: estaba en Francia, "la nación que nos ha servido de tipo para la organización de nuestra Universidad, y en la que ésta ha bebido sus ideas filosóficas y políticas"⁶. En apoyo de su crítica, transcribe Varela extensamente la que de la Universidad francesa acababa de hacer el economista Courcelle Seneuil, centrada en la tesis de que era un conservatorio de las ideas y del espíritu de la antigüedad clásica. En tácita alianza con los caudillos para perpetuar los privilegios de unos y otros, a través de todo un sistema social y político, los doctores tenían gran responsabilidad en el drama que vivía el país.

En sus dos últimas conferencias hizo Ramírez una admirable defensa de la Universidad, remontando la polémica a sus momentos más brillantes. Con espléndido señorío intelectual de fondo y de forma, sorprendente a su edad de veintiocho años, evidenció en su alegato que no enseñándose entre nosotros el griego, ni el derecho romano, y dándose del latín sólo un barniz, no existía "la enseñanza clásica que los economistas franceses dan por primordial fundamento de sus juicios sobre la instrucción secundaria y profesional de su país". Y que, en cambio, se enseñaba desde hacía quince años como disciplina fun-

damental y orientadora la economía política —resistida todavía su admisión en la Universidad francesa al hacerse aquellas críticas— ciencia esencialmente moderna, que impone "principios diametralmente opuestos a los de la enseñanza clásica". Aceptaba que la Universidad tuviera numerosas deficiencias e insuficiencias, pero rechazaba que la animara un espíritu de casta.

Sin duda —lo hemos dicho ya otras veces —en su radicalismo polémico, no hacía justicia Varela, hasta donde la merecía, al liberalismo filosófico y político de la Universidad, en lo que tenía de democrático y de progresista.⁷ Pero más allá de las exageraciones e incomprensiones en que uno y otro, aquí como a lo largo de todo el encuentro, incurren, estaba el real fondo de la cuestión: el conflicto entre dos grandes formas intelectuales, de las cuales una, a través de la Universidad, había sido hasta entonces la dominante, y otra irrumpía con el designio de imponerse en su lugar. Al discutirse la institución universitaria, ese conflicto de fondo volvió necesariamente a la superficie en sus términos filosóficos.

En el capítulo de *La legislación escolar* dedicado a la Universidad, figuraba una severa crítica de la enseñanza que se hacía de la filosofía, de la que dan idea estos párrafos: "No nos proponemos apreciar las doctrinas filosóficas que se enseñan en la Universidad, doctrinas que, en cuanto nosotros sabemos, están mandadas retirar del mundo de la ciencia, por erróneas unas y por insuficientes otras, hace ya largo tiempo: no es tampoco nuestro objeto ocuparnos del método que se aplica a esa enseñanza [...]. El espíritu de secta filosófica ¡y de qué secta!, se eleva para los jóvenes estudiantes a la categoría de ciencia profunda, y poco a poco van pervirtiéndose así los procedimientos mentales hasta el punto de que llega el caso de que sean

(7) En el mismo sentido puede verse dos importantes y diferentes enfoques de la discusión de Ramírez y Varela sobre la Universidad, en M. Blanca París de Oddone, *La Universidad de Montevideo en la formación de nuestra conciencia liberal*, Montevideo, 1958, págs. 303 a 324, y en Juan Antonio Oddone y M. Blanca París de Oddone, *Historia de la Universidad de Montevideo. La Universidad Vieja. 1849-1885*, Montevideo, 1963, págs. 291 a 294. La totalidad de ambas documentadas y capitales obras es de consulta obligada para formar juicio sobre lo que fue nuestra Universidad Vieja, y por lo tanto sobre la polémica misma de Ramírez y Varela en torno a ella.

(6) *Ibidem*, pág. 114.

incapaces de libertarse de la tiranía de la secta a que pertenecen”⁸. La secta a que se aludía, como lo corroboran todavía otros pasajes, era, claro está, aunque no se la nombrara, la francesa del espiritualismo ecléctico, que imperaba en la cátedra oficial de la Universidad. En conjunto, esa crítica de Varela marcaba en la evolución de la enseñanza filosófica en el Uruguay, el fin de una época y el comienzo de otra. Las páginas de *La legislación escolar* que la contenían, deben ser consideradas en la materia, el punto de arranque de la reforma que cuajó en el histórico programa de filosofía de 1881, redactado por los “varelianos” Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez.

Ramírez se hizo cargo de la crítica en el correr de la cuarta conferencia: “Y ya que he nombrado a Darwin, me parece oportuno preguntarme a mí mismo, si no siendo criterio inequívoco de atraso o de adelanto tal o cual sistema general de legislación, entre los que imperan en las naciones cultas, podrá serlo entonces la resistencia o el asentimiento al darwinismo. Sugiéreme esta duda el desprecio con que el autor de *La legislación escolar* habla del sistema filosófico que se enseña en la Universidad, y más aun lo mucho que se lamenta de ver a estudiantes de dieciséis años, afirmando con ciega convicción, entre otras cosas tan arduas, *la existencia de un mundo ulterior y de una divinidad soberana*. Me confirma también en esas dudas el entusiasmo triunfal con que el señor Varela ha apelado a las teorías de Darwin para poner a cubierto de la crítica las aberraciones de *La legislación escolar*”.

Aprovecha la ocasión para emitir sobre el darwinismo un juicio que ilumina magníficamente el dramatismo filosófico de la polémica:

“Debo ante todo declarar que no me causan pavor los señores materialistas; y que muy pocas ilusiones perdería por el solo hecho de adoptar tal o cual teoría sobre el origen de las especies vivientes. Me inclino a creer que no descendemos de Adán y Eva; y no veo que por convenirme de nuestras ramificaciones genealógicas con el mono en remotísimo pasado, pueda cambiar sensiblemente lo

que pienso sobre la fisonomía actual y los destinos futuros de la raza humana. Con esta disposición de ánimo, no seré yo quien excomulgue el materialismo o me escandalice de los darwinistas, como si estuvieran en pecado mortal; pero no por eso me siento inclinado a justificar que se califique de *atraso* la fidelidad a las doctrinas espiritualistas, y la resistencia a tomar como dogmas de fe todas las teorías de Darwin. Me parecería un poco temerario colocar en el rango de los atrasados al ilustre Agassiz, ídolo científico de los Estados Unidos, que fue sorprendido por la muerte en la comenzada tarea de refutar el darwinismo; al gran sabio alemán Burmeister, que califica de fantasía ese sistema; a Quatrefages y Blanchard que lo rechazan, y a tantos sabios renombrados que no lo aceptan sino como brillante hipótesis, dependiente todavía de las revelaciones del porvenir. Vemos, en otra esfera, que el jefe del partido liberal inglés, el eminente Gladstone, ha fulminado por diversas veces la teoría de la evolución, y es fama, señores, que Thiers, una de las grandes inteligencias de este siglo, emplea las últimas horas de su vida en preparar, como su testamento filosófico, la refutación de los principios sociales y políticos que, con atrevida impaciencia, han señalado los discípulos de Darwin como corolarios lógicos de los principios naturales del maestro. Ni en Inglaterra, ni en Alemania, ni en Francia, ni en los Estados Unidos, es medida de progreso o de retardo la popularidad del darwinismo; mal podría serlo aquí para demarcar el atraso comparativo de los graduados, cuando tan escasos adeptos cuenta ese sistema entre las demás personas de la sociedad oriental.”

En apartado sobre *el estudio de la filosofía*, en el primer apéndice a la tercera y cuarta conferencias, completó Ramírez su posición. “Estoy por mi parte persuadido —dijo— de que esas doctrinas (las espiritualistas), necesitan rectificaciones y ampliaciones considerables; como reconozco que deben introducirse modificaciones importantes en la enseñanza de la filosofía”. Se explayó al respecto, para concluir: “Tales son las concesiones que de buena gana hago al autor de *La legislación escolar*; pero al ha-

(8) *La legislación escolar*, ed. citada, t. I, págs. 128-130.

cerlas no dejaré de tener una palabra de aliento para las doctrinas filosóficas que se enseñan en la Universidad. En su fondo, no están, no, mandadas retirar del mundo de la ciencia; y con oportunas reformas en su método de enseñanza; alcanzarían brevemente todo el desarrollo compatible con el estado de la verdadera ciencia. En medio de las corrientes poderosas que empujan a la negación de todas las creencias, aun de las más racionales, aun de las más santas, sería una gran conquista moral de nuestro país, que su Universidad salvase el dogma progresivo del espiritualismo en el alma de las generaciones presentes y futuras". Con una larga transcripción de Paul Janet, a quien llama "primer espiritualista contemporáneo", cerraba su alegato.

Al final de esta reconstrucción del espinazo doctrinario de la polémica, es obligado recordar que en anexo a sus últimas conferencias incorporó Ramírez declaraciones que había formulado dos años atrás, en carta abierta desde Río de Janeiro a Ángel Floro Costa, residente entonces en Buenos Aires. Muy importantes son esas declaraciones para documentar, junto a tantos giros y salvedades en el duelo con Varela, lo que había de incipiente crisis de su conciencia filosófica. Esas notables páginas salidas de su pluma juvenil, encerraban una autocrítica del dogmatismo principista, tan severa, en verdad, como la crítica que desde su campo iban a desplegar los positivistas. Y anunciaban aquel su gradual pasaje al evolucionismo exteriorizado en su última época de *La Razón*. A la hora de su muerte, en 1898, pudo escribir Alberto Nin Frías: "Y ya que abordamos la palabra evolución, recordemos la doctrina del que fue nuestro maestro en el apostolado político de la prensa: su sereno y fino pensar se inclinaba por la aplicación de la teoría darwinista al desarrollo del progreso humano [...]"⁹.

VI

A través del cruce de definiciones filosóficas entre Ramírez y Varela, se tendían en 1876 las líneas para la

(9) *La Razón*, 21 de setiembre de 1898 (ed. de la tarde).

gran batalla que en los años inmediatos, espiritualistas y positivistas iban a librar en el país. Todo lo demás traído y llevado en el debate, por importante que sea tal o cual aspecto particular del mismo, resulta accesorio o subordinado a aquella cuestión fundamental.

Sólo cuatro años más tarde, en 1880, los positivistas llegaban a la dirección de la Universidad, encabezados por el rector Alfredo Vásquez Acevedo, familiar y colaborador de Varela. A la Reforma de la Escuela, llevada a cabo por el propio Varela del 76 al 79, sucedió entonces, como siguiente etapa de un mismo gran movimiento educacional, la Reforma de la Universidad, impuesta conforme a las directivas filosóficas y pedagógicas del evolucionismo de Darwin y Spencer, por quienes se sintieron allí los "varelianos".

Fue ése el verdadero desenlace histórico de la impar polémica de 1876, dramático prólogo de lo que aquellas reformas iban realmente a consagrar: una revolución mental en el Uruguay.

1965

El varelianismo universitario del 80*

Este volumen reúne un conjunto de escritos de Martín C. Martínez, producidos entre 1881 y 1885, de los veintidós a los veintiséis años de la edad de su autor.

Se trata, pues, de escritos juveniles. Su recopilación presenta un doble interés, que es a la vez una doble justificación en esta Biblioteca. En primer término, originados todos ellos en la Universidad o en el Ateneo, testimonian la formación doctrinaria de quien iba a ser, a través de una dilatada existencia, uno de los más destacados hombres públicos que haya tenido el país, representante por

(*) Este trabajo sirvió de prólogo a la recopilación que bajo el título de *Escritos sociológicos*, de Martín C. Martínez, hicimos en la Biblioteca "Artigas", de Clásicos Uruguayos, en 1965.

excelencia de un clásico tipo de estadista de escuela. En segundo término, por estos escritos se expresa, en uno de sus aspectos, la insurgencia en el medio académico de una dirección de pensamiento que, en su hora, revolucionó profundamente a la inteligencia nacional: la del evolucionismo positivista, llegado en 1880 al gobierno de la Universidad con el primer rectorado de Alfredo Vásquez Acevedo.

Esa dirección, por esencia cientista, se expandió, aquí como en todas partes, en dos grandes vertientes: la de las ciencias naturales, de las que sacaba toda su inspiración y su fuerza, y la de las ciencias sociales, en el muy lato sentido que esta expresión asume en la época. En nuestro medio, encontraron sus órganos respectivos en las dos únicas facultades entonces existentes: Medicina y Derecho. La primera fue, desde su tardía instalación en 1876, el primer baluarte universitario del positivismo, predicado por sus principales profesores fundadores, Jurkowski, Suñer y Capdevila, Arechavaleta. La segunda, de tradicional espiritualismo metafísico, sintió rápidamente el impacto, entrando en un proceso de mudanza ideológica que en pocos años se volvió vertiginoso. Pues bien, en este teatro de la Facultad de Derecho y en el campo de las ciencias jurídicas y político-sociales, abierto el camino a las nuevas tendencias, poco antes del 80, por profesores como Gonzalo Ramírez y Carlos María de Peña, fue en seguida Martín C. Martínez su más importante teórico, su intérprete más activo en el plano de las directivas filosóficas.

Ese papel desempeñado por Martínez, confiere a este volumen un interés histórico que no sólo se adiciona al biográfico, sino que se impone sobre él. En el proceso nacional, la etapa positivista propiamente dicha, que cubre el último cuarto del siglo pasado en la línea de Darwin y Spencer, tuvo manifestaciones orgánicas en el terreno pedagógico, con las obras de Varela y de Berra. No así en las ciencias naturales y en las ciencias sociales, si bien proliferan los breves escritos circunstanciales. Es el caso de los propios de Martínez aquí reunidos. Pero, fuertemente vinculados todos ellos por su definido espíritu doc-

trinario, su recopilación permite, para las ciencias sociales —como no se podría hacer con los trabajos de ningún otro de sus coetáneos— la concreción de un verdadero libro documental del pensamiento positivista militante, en su fase de penetración e imposición. De ahí el carácter único de este volumen, el hueco bibliográfico que viene a llenar en la reconstrucción de la historia de nuestras ideas.

Su significación histórico-doctrinaria tiene todavía otro pliegue, menos visible, pero no menos importante, en relación con lo que cabe llamar el *vareliano* de la Universidad montevideana del 80.

La expresada renovación universitaria positivista, se inscribe en un movimiento educacional que prolongó en la Universidad la reforma escolar realizada por Varela. Ésta se cumplió entre los años 1876 y 1879. La reforma universitaria que tiene lugar de 1880 en adelante, fue su prolongación en más de un sentido. Ante todo, porque respondió a sus mismos planteamientos de filosofía y política de la educación, tales como se formulan en las propias obras de Varela, que encararon expresamente, tanto como la reforma de la Escuela, la reforma de la Universidad: *La educación del pueblo* (1874), *La legislación escolar* (1876) y *El destino nacional y la Universidad* título este último con el que acaba de recogerse en volumen la polémica que en 1876 sostuvo con Carlos María Ramírez. Pero además, porque esa reforma universitaria se llevó a cabo por un equipo que deliberadamente se propuso alcanzar la dirección de la Universidad para transformarla por la extensión a ella de las doctrinas y los métodos varelianos.

A la cabeza de ese equipo hubo tres hombres: en un plano, Alfredo Vásquez Acevedo, jefe reconocido del positivismo universitario, planeador e impulsor de la reforma desde su cargo de rector; en otro plano, Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez, los dos líderes de la juventud positivista, graduados en 1881. A Vásquez Acevedo y Eduardo Acevedo, familiares y colaboradores de Varela, se sumó Martínez para integrar en los primeros momentos una estrecha trilogía, tras la cual se fue aglutinando y consolidando la tendencia de los varelianos de la Universidad.

Esa tendencia hizo su aparición primera cuando la elección de rector en julio de 1880, levantando la candidatura de Vásquez Acevedo. En las incidencias electorales sus sostenedores insistieron en el propósito de promover una reforma universitaria análoga a la escolar. El más combatiente de ellos fue Martín C. Martínez. Inmediatamente después del triunfo, continuada la guerrilla polémica, le tocó redactar una nota firmada por "Varios electores", a la que pertenece este fragmento: "Se ha explicado ya públicamente por algunos de los que suscriben, y se ha repetido hasta la saciedad en privado, que el único objeto de esa candidatura era promover una reforma en los métodos y materias de enseñanza que pusiera en armonía la instrucción superior con la instrucción primaria; reforma cuya necesidad sienten todos los que concurren a la Universidad o examinan su plan de estudios y programa"¹.

Un año más tarde, en julio de 1881, la nueva orientación de la Casa de Estudios, personificada en la citada trilogía de Vásquez Acevedo, Acevedo y Martínez, tuvo oportunidad de exteriorizarse en un acto académico que separó dos épocas en la vida de la institución. Fue el acto de colación de grados en el que los dos últimos se doctoraron conjuntamente con su rival Prudencio Vázquez y Vega, el ardiente conductor juvenil de la opuesta tendencia espiritualista. El discurso que pronunció entonces Vásquez Acevedo, fue el primer discurso rectoral de inspiración positivista que se oyera en la Universidad. Las tesis de Acevedo y de Martínez fueron a la vez las primeras de la misma inspiración que se presentaron en una ceremonia de tal carácter. No faltaron testigos que advirtieran la significación histórica del episodio. En un extenso y lúcido editorial, el diario *El Plata* comentó la preparación científica y la escuela doctrinaria de Acevedo y de Martínez, saludando en ellos el advenimiento de un nuevo tipo de futuros estadistas².

(1) *La Razón*, 27 de julio de 1880.

(2) *El Plata*, 3 de julio de 1881.

La tesis de Martínez, *La teoría evolucionista en la propiedad territorial*, inicia la serie de sus escritos de doctrina positivista. Al frente de ella expresaba el deseo de que la juventud, "en vez de buscar la solución de nuestros problemas sociales y políticos en el nebuloso estudio de principios absolutos que se pretende aplicar inflexiblemente al tasmaniano y al inglés, procure hallarla en la observación de nuestro estado social, de las necesidades que se palpan y se ven. He trazado estas páginas con la idea osada de tender a tal fin, demostrando que la propiedad no descansa sobre principios absolutos, ni ha sido una institución inmutable; que ella ha revestido múltiples fórmulas según las necesidades económicas, sociales y políticas que surgían en la humanidad, obedeciendo en sus transformaciones a la ley de la evolución". De acuerdo con ello sostuvo en el mismo acto, por separado de la tesis, la siguiente proposición: "La política que se derive de la filosofía positivista, con la fe de que las instituciones se elevarán lentamente, operará un gran progreso en nuestros partidos de principios, atemperando las esperanzas exageradas y los desencantos prematuros". A la tesis de Martínez se refería el Rector cuando en su discurso, después de una cita de Spencer a quien llama "el gran filósofo de la época", decía: "Las instituciones, las ideas y las tendencias, como uno de vosotros lo ha demostrado muy bien en su tesis, deben conformarse con el estado social de cada pueblo, con su índole, con sus hábitos, con su modo de ser propio"³.

Ese conjunto de declaraciones, como otras análogas contenidas en la tesis de Acevedo sobre *El gobierno municipal*, no constituyeron la simple formulación académica de una posición doctrinaria. Con intención y entonación polémicas, introducían el nuevo criterio político del evolucionismo que Varela había levantado en 1876 frente a lo que llamaba *el espíritu de la Universidad*. Por la acción precisamente de la tendencia vareliana, "el espíritu de la Universidad" empezaba a ser otro. Resistiéndolo desde

(3) *El Plata*, 5 de julio de 1881.

el absolutismo principista, de fundamentos metafísicos espiritualistas, Vázquez y Vega había presentado en el mismo acto una tesis titulada *Una cuestión de moral política*, que enjuiciaba indirectamente la gestión oficial de Varela bajo la dictadura de Latorre, refutando, de paso, pasajes y citas de las tesis de Acevedo y de Martínez. En torno a la sombra del Reformador, la batalla filosófica, con implicaciones políticas, quedaba formalizada en la nueva Universidad dirigida por los positivistas.

En los meses inmediatos, con intervención de los mismos protagonistas, esa batalla iba a culminar en el decisivo episodio de la reforma de la enseñanza de la filosofía. Desde la instalación de la Universidad en 1849, esa enseñanza se venía cumpliendo conforme a un programa que reproducía el índice del manual espiritualista ecléctico del francés Eugenio Geruzez. En el segundo semestre de 1881, patrocinados por el Rector, los jóvenes Acevedo y Martínez presentaron un proyecto de nuevo programa.

“Se había conseguido —explicaba Acevedo muchos años después— que la Sala de Doctores, de la que entonces formaban parte también los bachilleres, pudiera llevar al Consejo Universitario, diez miembros de su seno, con voz y voto. Empezaban las doctrinas de Darwin y Spencer a provocar largas y vivas discusiones en las aulas y en el Club Universitario, dividiendo a los estudiantes en dos bandos: el positivista o evolucionista y el espiritualista de la escuela vieja. En las primeras elecciones fuimos entre otros al Consejo Universitario, Martín Martínez y nosotros; y apenas elegidos nos preocupamos de redactar un programa de filosofía grandemente innovador, que rompía los marcos del *Manual* de Simon y del *Manual* de Geruzez y daba a la enseñanza toda la amplitud de las nuevas doctrinas”.⁴

Prepararon, en efecto, para las cuatro ramas de psicología, lógica, moral y metafísica, un extenso y minucioso programa de inevitable orientación positivista, en el consabido espíritu del evolucionismo sajón. Inevitablemente

también, Vázquez y Vega les salió al cruce, entablándose una polémica periodística —prolongación del debate en el seno de las autoridades universitarias— que no impidió la sanción del programa, modificado el proyecto inicial en algunos aspectos de forma pero no en su significación de fondo.⁵

Fundamento y símbolo de la nueva cultura universitaria llamada a consolidarse en los lustros siguientes, ese programa vino a cerrar en la materia el ciclo revisionista abierto en 1876 por José Pedro Varela. En un histórico pasaje de *La legislación escolar*, había hecho éste una primera crítica de la enseñanza tradicional de la filosofía, en su contenido y en su método, a lo Geruzez, que continuó luego en la polémica con Carlos María Ramírez. Los varelianos de la Universidad venían ahora, en 1881, a homologar esa crítica, sancionando oficialmente la reforma por ella reclamada. No es así extraño que en el curso de la polémica con Vázquez y Vega, los autores del programa tuvieran un recuerdo para el Reformador, llamando “entre nosotros vareliano”, al método analítico e inductivo con que suplantaban al sintético y apriorista imperante hasta entonces.

Por el lado de Martínez, su participación en la redacción del programa de filosofía y en la polémica que éste motivó, responde, cronológica y doctrinariamente, al mismo impulso de que resultó la serie de escritos reunidos en el presente volumen. Forma unidad con ellos. Inmediatamente posterior —en el mismo año 1881— a su mencionada tesis de doctorado, es a la vez inmediatamente seguida por su lección inaugural, a principios de 1882, del aula de Derecho Natural e Internacional de la Facultad de Derecho: *Apuntes sobre el método de investigación en la ciencia social*.

Con la denominación impuesta por el jusnaturalismo clásico, la cátedra de Derecho Natural comprendía la filo-

(5) Véase: María T. Carballal de Torres, *La reforma positivista del programa de filosofía, en 1881*, apartado de *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, t III, Montevideo, 1964 (Incluye el texto completo del proyecto de programa, de la polémica y del programa sancionado).

(4) *El Siglo*, 5 de octubre de 1893.

sofía del derecho. La había inaugurado en 1864 Gregorio Pérez Gomar, y desempeñado de 1865 a 1880, Alejandro Magariños Cervantes. Desde entonces, con el rectorado de Vásquez Acevedo, pasa a manos positivistas. Primero de Carlos M. Sáenz de Zumarán, y en seguida de Martín C. Martínez. La desempeñó éste de 1882 a 1884, en que renunció a raíz de la intervención de Santos en la Universidad, y fue por su intermedio que el evolucionismo se consolidó en ella, al punto de volver anacrónica la vieja denominación, sustituida definitivamente desde 1887 por la de Filosofía del Derecho.⁶

De acuerdo con su formación doctrinaria, Martínez imprimió desde el primer momento una marcada orientación sociologista, tanto a la enseñanza de la filosofía del derecho, como a la del derecho internacional, anexado entonces a la misma cátedra. Bien puede decirse que fue nuestro primer profesor de sociología, la ciencia social general, cuya enseñanza sólo tres décadas más tarde se iba a independizar entre nosotros de la filosofía del derecho. Su lección inaugural, como los trabajos que le siguen en ese período en la Universidad o en el Ateneo, más que a la filosofía jurídica en los aspectos formales del derecho, pertenecen a la sociología; en el campo de ésta, sus inclinaciones lo iban a llevar todavía de preferencia a la sociología política.

Siempre en la línea del evolucionismo sajón, y por tanto lejos del positivismo de Comte, aunque hiciera alguna superficial referencia a su ley de los tres estados, se destaca en estos trabajos la personal ideología conservadora de Martínez en materia económico-social. Añade esto un nuevo aspecto al interés de documentación doctrinaria que el volumen ofrece.

En el período de reformas de principios de este siglo, promovidas por Batlle, con los consiguientes debates y luchas en torno a la extensión de los fines secundarios del

estado, fue seguramente Martínez, como estadista y político, la más encumbrada encarnación del conservadorismo teórico a la vez que militante. Notable resulta comprobar en sus escritos juveniles las vigorosas raíces doctrinarias de ese conservadorismo. Su postura individualista tenía que ver con los principios del darwinismo social sistematizado por Spencer, con la idea de selección por la concurrencia en el seno de la sociedad industrial sucesora de la sociedad militar.

Tal ideología conservadora, llevada del orden institucional al régimen económico-social, es separable, aunque él no la separase, de la filosofía evolucionista considerada en sí misma. Es ilustrativa en tal sentido la confrontación de su caso con el de su compañero Eduardo Acevedo. Afiliados ambos al Partido Constitucional, de un modo u otro estuvieron también ambos cerca de Batlle cuando su primera presidencia, en la que, incluso, Martínez fue ministro de Hacienda. Disuelto luego el constitucionalismo, mientras Acevedo se convierte en un estrecho colaborador de Batlle en la etapa de las grandes reformas económico-sociales, Martínez se incorpora al Partido Nacional para llevar a cabo en él su histórica gestión de signo conservador. En ese partido y en esa gestión, que culmina en el Consejo Nacional de la Constitución del 17, se iba a reencontrar, ahora como correligionario político, con su antiguo correligionario filosófico Alfredo Vásquez Acevedo.

Ausente de los escritos evolucionistas de Martínez se halla, en dicho plano ideológico, el sentido social de la democracia que alentaba en Varela. A éste, sin embargo, volvió una y otra vez, como fundador en el país de la filosofía capaz de cimentar sobre bases realistas la estabilidad de las instituciones democráticas. Con la invocación de su ejemplo de "adepto del evolucionismo", que "a la luz de la doctrina nueva pudo medir cual ninguno la intensidad de los males de la patria", concluía en 1884, en el Ateneo, una disertación sobre *Ideales positivistas*. Y en 1885, en el ensayo *Influencia del dogmatismo espiritualista en los problemas políticos*, que cierra este volumen, declaraba con relación al mismo asunto: "Por eso

(6) Sobre la historia de la cátedra de Derecho Natural, comprendida la actuación en ella de Martín C. Martínez, véase: Juan Antonio Oddone y M. Blanca París de Oddone, *Historia de la Universidad de Montevideo. La Universidad Vieja, 1849-1885*, Montevideo, 1963, págs. 193 y ss.

también me es altamente simpática la personalidad de José Pedro Varela que, contra la grito de todos, aplicó, el primero entre nosotros, en las bien nutridas páginas de su *Legislación escolar*, el nuevo criterio filosófico a las cuestiones sociales”.

Del principio al fin, el libro de Martínez resulta así, después de las obras del propio Varela, la más orgánica expresión del varelianismo, como versión nacional del evolucionismo filosófico.

1965

La independencia uruguaya como problema

I

Nuestra independencia vista como problema, lo ha sido en dos sentidos. Uno histórico, en cuanto interpretación del pasado: del proceso que condujo a ella, de sus figuras y episodios esenciales, especialmente —aunque no únicamente— de la personalidad de Artigas y el significado del 25 de Agosto. Otro político, en cuanto diagnosis del presente y previsión del futuro: posibilidad o capacidad del país para mantener su lograda condición de independiente.

Esos dos sentidos configuran en realidad dos problemas. No son el uno separable en absoluto del otro; por algo sus respectivos planteamientos han andado a veces

mezclados. Pero son, sí, discernibles, y a medida que pasa el tiempo, cada vez más autónomos. Así, por ejemplo, para el problema histórico seguirá siendo siempre válida la fórmula: *entre Brasil y Argentina*; mientras que para el problema político —político en acepción de política suprapartidaria, o política nacional, o todavía política internacional— esa fórmula, válida a lo largo del siglo XIX, ha perdido vigencia en el actual, sin que el problema mismo haya desaparecido.

Entre Buenos Aires y Río: tal fue el conflictual signo que rigió la suerte de este pedazo de tierra, desde los primeros tiempos del coloniaje. Detrás, hasta el estallido de la Revolución, y durante buena parte del curso de ésta, Madrid y Lisboa. Detrás todavía, desde antes de aquel estallido, pero sobre todo después de él, Londres. Entre Buenos Aires y Río, con Londres, y en algún momento París, detrás —fuera de combate las capitales de la península— se juega luego nuestro destino desde principios de la década del 20 hasta fines del siglo XIX. No es del caso aquí entrar en la dialéctica que relaciona los diferentes términos de semejante condicionamiento. Digamos sólo que, pese a él, lo verdaderamente decisivo para la fijación del estatuto internacional de nuestro territorio fue, en definitiva, la voluntad de la sociedad que lo poblaba, tal como ella se expidió desde el *Grito* del 11 a la *Jura* del 30, pasando —sin hablar de las luchas armadas— por los momentos culminantes de las *Instrucciones* del 13 y la *Declaratoria* del 25.

Para la inteligencia nacional, la independencia uruguaya se planteó por primera vez como problema histórico en las conocidas circunstancias que rodearon la erección, en 1879, del Monumento a la Independencia, en la villa de Florida, programado desde 1874. Lo fue por primera vez, en cuanto planteamiento expreso capaz de cuestionar, a través de una discusión colectiva, la significación del 25 de Agosto, consagrado ya por continuados pronunciamientos oficiales y populares. Primero Juan Carlos Gómez desde Buenos Aires, en el mismo año 1879, luego Pedro Bustamante desde la tribuna del Ateneo, en 1879 y

1880, negaron que fuera esa la fecha simbólica de la Independencia, en razón del simultáneo reconocimiento que la Asamblea de la Florida hizo de nuestra pertenencia a la Unión de las Provincias del Río de la Plata.

En el plano de la inteligencia, les respondieron Alejandro Magariños Cervantes, José Pedro Ramírez, Carlos María Ramírez, Francisco Bauzá; en el del sentimiento, Juan Zorrilla de San Martín y las muchedumbres que vibraron con el canto de *La Leyenda Patria* desde que se le oyó por primera vez al pie del Monumento, en el acto de su inauguración. La cuestión reapareció a principios de la década del 20 de este siglo, con motivo de la elección del Centenario, decidiéndose oficialmente con el clásico *Informe* de Pablo Blanco Acevedo, de 1922. Esporádicas insinuaciones de replanteamiento se producen todavía, de tanto en tanto.

Pero al lado de ese problema histórico, o de interpretación histórica, está el problema político. En términos de formalidad intelectual, surgió también por primera vez en la década del 70 del siglo pasado. Surgió por motivaciones ajenas a las de aquél, para luego mezclarse ambos en los debates de los años 79 y 80. Problema, sin embargo, planteado de hecho desde los comienzos de nuestra existencia constitucional, ha permanecido siempre latente, reapareciendo en nuestros días con fisonomía propia, en el marco de nuevas ecuaciones mundiales y continentales determinadas por el fenómeno del imperialismo moderno. Es éste el problema que quisiéramos enfocar aquí, con sólo las referencias imprescindibles a aquella cuestión histórica. Claro está que dicho problema político tiene él mismo su historia, y es en esta historia que pondremos el acento, como antecedente de su planteamiento actual.

II

La independencia fue declarada de derecho en 1825 y obtenida de hecho en 1828, al firmarse, con la mediación de Inglaterra —interesada en el estatuto de nuestra costa como llave que es de la cuenca del Plata—, la llamada Convención Preliminar de Paz entre la República de las

Provincias Unidas y el Imperio del Brasil. Por dicha Convención, el nuevo estado se separaba a la vez de uno y otro de los países contratantes: para el primero, había sido hasta ese momento, una de sus provincias, la *Provincia Oriental*; para el segundo, había sido también hasta ese momento una de sus provincias, la *Provincia Cisplatina*. Esa doble simultánea separación —guerra por medio— tuvo todos los caracteres de un doble desgarramiento, sentido a la vez, aunque de manera distinta, por Argentina y Brasil, y por nosotros mismos.

Política y militarmente, en las luchas cívicas y en las guerras civiles, en todos los cambios de gobierno y en todas las revoluciones, nuestros partidos y los partidos argentinos siguieron entrelazados todavía durante varias décadas. Tan nuestros como argentinos fueron el rosismo y el mitrismo, vastos fenómenos de signo contrario que actúan de clave en la etapa de la organización nacional.

El blanco Oribe —ex y a la vez futuro jefe de estado del Uruguay— guerra en el interior de la Argentina ayudando a Rosas a imponerse sobre los restos del partido unitario y luego invade el Uruguay con su apoyo; veinte años después el colorado Flores —igualmente ex y a la vez futuro jefe de estado del Uruguay— guerra en el interior de la Argentina ayudando a Mitre a imponerse sobre los restos del partido federal y luego invade con su apoyo el Uruguay.

En otro orden, como ex-provincia del antiguo Virreinato del Río de la Plata que había sido tributaria de los centros de cultura transplatenses, debemos seguir contando por mucho tiempo, en las corrientes de ideas y en el campo de la educación, para la preparación de las clases ilustradas y el reclutamiento de los primeros elencos profesoriales y profesionales, con el material intelectual y el elemento humano que proporcionaba la Argentina. Las sucesivas proscripciones políticas colaboraron en ello. Fue especialmente así durante todo el proceso fundacional de nuestra Universidad, desde 1833 hasta 1849. Es recién después de Caseros que se iniciará la verdadera bifurcación universitaria y cultural de los dos países del Plata.

Diplomática y militarmente, por otro lado, el Imperio del Brasil siguió interviniendo en nuestro país, en todos los gobiernos y en todas las revoluciones, también durante varias décadas. Ya en 1811 y 1816 habían tenido lugar las Primera y Segunda Invasiones Portuguesas, con preparación a la que no fueron ajenos los respectivos poderes políticos de entonces, de Montevideo y Buenos Aires. De la misma manera, en 1851 y 1864 acontecen las que pueden ser llamadas Primera y Segunda Invasiones Brasileñas; aquélla, resultado de una triple alianza entre el Brasil, Entre Ríos y el gobierno montevideano de la Defensa; ésta, resultado igualmente de un entendimiento triangular, entre Brasil, Argentina y el caudillo Flores, del que iba a surgir al año siguiente, para llevar la guerra al Paraguay, la tristemente célebre "Triple Alianza". Siguió a la invasión de 1851 la firma de vergonzosos tratados con el Brasil, entre ellos uno de límites que legalizó las sucesivas usurpaciones territoriales realizadas por el Imperio a costa nuestra, al norte del Cuareim. Siguió del mismo modo a la toma del poder por Flores en 1865 con el apoyo militar brasileño —holocausto de Paysandú por medio—, el restablecimiento de aquellos tratados que había quemado públicamente el gobierno caído.

De tal suerte, hasta la década del 60 inclusive, en alianzas o en conflictos, Argentina y Brasil —que por la Convención de 1828 se habían obligado a defender nuestra independencia e integridad— siguieron encontrándose sobre nuestro suelo, mezclados los suyos a nuestros partidos y a nuestros ejércitos. Fue como si continuáramos siendo, para aquélla, la Provincia Oriental, para éste, la Provincia Cisplatina. Más o menos veladas, más o menos ostensibles según los momentos, permanecían latentes las nunca abandonadas ideas, para Buenos Aires, de la reconstrucción del Virreinato; para Río, de la consagración del Plata como meridional límite arcifinio del Imperio. El viejo pleito colonial entre España y Portugal, del siglo XV al XVIII, del Tratado de Tordesillas en 1494 al de San Ildefonso en 1777, conoció a lo largo del período de la Revolución, con la participación activa de Inglaterra

—desde la apertura de Lord Strangford en 1811 hasta la clausura de Lord Ponsomby en 1828—, la nueva instancia que decidió al fin la Convención Preliminar de Paz. Tercera instancia en el mismo pleito, en el cuadro ya de nuestro ciclo independiente, vuelta posible por nuestro endémico estado interno de guerra civil, vino a ser, de hecho, aquella obstinada presencia argentino-brasileña en nuestra existencia nacional, hasta el desenlace mismo de la Guerra del Paraguay, al filo de 1870. Por algo Argentina y Brasil no llegaron a suscribir nunca el tratado definitivo de paz que debió seguir a la Convención sólo “preliminar” de 1828.

Producida en 1863 la invasión de Flores con el decidido concurso de Mitre, decía en Buenos Aires el diario de éste refiriéndose a nuestro 18 de Julio: “He ahí el aniversario de la independencia de la República Oriental. ¡Triste fecha! Ella rememora el triunfo del localismo que ha impedido por medio siglo la organización de la república y que ha ido desmembrando poco a poco la patria de 1810”. No es la única manifestación en el mismo sentido. De ahí que haya escrito Eduardo Acevedo: “Tenía el gobierno de Mitre la esperanza, de que participaban tantos prohombres de la época, de reconstruir las antiguas provincias del Río de la Plata mediante la reincorporación del Uruguay”. Pero Flores recibió también desde el primer momento la ayuda del Brasil; y por más que para éste, como para la Argentina, se encarara aquella aventura como el prólogo de una guerra contra el Paraguay, el Uruguay en sí mismo no dejaba de constituir uno de sus objetivos. A fines de 1861, un artículo publicado en un importante diario de Río, que la prensa de Montevideo atribuyó nada menos que al Ministro de Negocios Extranjeros del Brasil, había dicho: “Por lo que respecta al Estado Oriental del Uruguay o antigua Provincia Cisplatina, presa igualmente de tantas agitaciones y dificultades en el presente y de tantas incertidumbres y peligros en el futuro, si por ventura sus hijos más dedicados y más ilustrados apoyados por el sufragio universal, en toda la pureza y espontaneidad de su patriotismo, creyeran que les convenía más volver al gre-

mio de la familia brasileña antes de dejar consumir la patria en la vorágine de las luchas y ambiciones personales nunca satisfechas, tampoco podría dársele a esto el nombre de usurpación y de conquista, ni aun de anexión: sería cuando mucho una *restitución*, ya que es preciso que fuera alguna cosa”.

Cuando en 1864 la ayuda brasileña a Flores se convirtió en intervención armada, un conspicuo miembro del propio comité revolucionario que operaba en Buenos Aires, José Pedro Ramírez, se sintió obligado a declarar —y aclarar— que así como el Brasil no permitiría la absorción por la Argentina, tampoco la Argentina permitiría la absorción por el Brasil, recordando como prueba de esto último las siguientes palabras del Ministro de Relaciones Exteriores del gobierno de Mitre ante el Congreso argentino: “Desde el momento en que la actitud del Brasil se tradujese por una amenaza a la independencia de la República Oriental, el gobierno argentino vendría al Congreso a pedir autorización para declarar la guerra al Imperio, guerra en que todas las simpatías estarán con nosotros, como que el Brasil se cubriría de infamia”. No le faltaba, pues, razón a Alberdi cuando llamó a la Triple Alianza concertada al año siguiente, una “liga de tres enemigos natos, cada uno de los cuales desconfía más de su aliado que del enemigo común”.

III

La verdad es que pese a tantas vicisitudes, presiones, complicidades, confabulaciones, pasiones e intereses —de afuera y de adentro— por el lado uruguayo ninguna corriente política o intelectual, así fuera reducida, propició o admitió, hasta entonces, la revisión de nuestro estatuto independiente. Lo que llegó a sostenerse y hasta proyectarse fue, ya la protección, ya la neutralización internacional del país.

En 1840, bajo la amenaza rosista, el gobierno de Rivera envió a Europa a José Ellauri para gestionar de Francia e Inglaterra la firma de sendos tratados —entre otros— de garantía por ambos países de la independencia de la

República Oriental, durante un plazo determinado. En memoria presentada al gobierno francés, Ellauri destacaba la incesante intervención en las guerras civiles del Uruguay, en los pocos años transcurridos, de los dos países signatarios de la Convención de 1828; y al dirigirse poco después al gobierno inglés, luego de señalar nuestra necesidad de paz exterior y tranquilidad interior para el desarrollo del comercio por la multiplicación del trabajo, la población y por consiguiente los consumos, concluía: "Estamos convencidos que muy difícilmente lograremos tan grandes bienes sin la garantía y el apoyo al menos moral de una o más de las grandes potencias europeas interesadas en los mismos objetos [...]. Me consideraré muy feliz si contribuyo a que él [el tratado de garantías] se celebre entre la Gran Bretaña y la República que represento. Ésta podrá ratificarlo sin mengua de su nacionalidad e independencia". Los gobiernos a que se apelaba se desentendieron.

En 1856, en los comienzos de la presidencia de Pereira, el Brasil y la Confederación Argentina concertaron un tratado de amistad, comercio y navegación, incluyendo dos cláusulas que afectaban la soberanía del Uruguay: por una se comprometían a defender su independencia e integridad, renovando una obligación de la Convención preliminar de paz de 1828; por la otra establecían en qué casos se consideraría atacada la independencia e integridad del Estado Oriental. El Uruguay reclamó ante ambos gobiernos, por semejante tratado concertado sin su intervención.

En la nota cursada por su ministro en Río, Andrés Lamas, se decía: "La República Oriental del Uruguay será independiente mientras existan orientales. En este punto no hay partidos ni disidencias, y como lo decía el infrascripto al Gobierno Imperial en 1854, ningún proyecto de dominación encontrará en ellos, ni en ninguna parte de ellos, cooperadores, cómplices, ni aun indiferentes... Quieren ser, serán independientes, pero por su derecho, por su voluntad, no porque la independencia les sea impuesta, no porque inconsultos ellos, sus vecinos tengan la benevolencia de constituirse los campeones perpetuos de la independencia oriental". Los gobiernos de Paraná y Río declararon que el tratado no menoscaba el carácter abso-

luto y perfecto de la independencia oriental. Y como consecuencia de aquellos reclamos y de estas declaraciones, un tratado de neutralización de nuestra república se proyectó a principios de 1859 entre los gobiernos uruguayo, argentino y brasileño.

Se reconocía por el mismo que la incorporación o protectorado a favor de la Argentina o el Brasil, alteraría las condiciones de paz, equilibrio y seguridad de estos países, e igual peligro ocurriría con la incorporación o protectorado a favor de cualquiera otra potencia del mundo; asimismo, la superficie territorial del Uruguay no podría ser disminuida sin inconveniente para su fuerza y aun para su existencia. En definitiva, el Uruguay quedaba "declarado y garantizado como estado absoluto y perpetuamente neutro entre el Imperio del Brasil y la Confederación Argentina". El proyecto encontró resistencia en las Cámaras. Cándido Joanicó, entonces diputado, presentó otro proyecto, también de neutralización, en el que además de Brasil y Argentina se preveía como eventuales estados garantes, Francia, Inglaterra, España y Estados Unidos. Aconsejando su aprobación decía entre otras cosas la Comisión respectiva: "Colocada la república en medio de dos naciones relativamente poderosas, no necesita demostrarse como ella ha sido y tendrá que ser en lo sucesivo, agitada y conmovida por los intereses y cuestiones de sus vecinos, y que aun cuando no fuera más que en el interés de su equilibrio político, esas naciones no dejarán de disputarse en lo venidero, como lo han hecho en el pasado, la influencia o la dominación de nuestro país. En esta situación, la única solución favorable de las dificultades existentes, favorable para nosotros, para la Confederación Argentina y para el Brasil, es la neutralización". Aprobado en Diputados, el proyecto escolló en el Senado.

En el mismo año 1859, un pentagonal incidente diplomático y militar que tuvo por escenario principal el puerto de Montevideo, en el que anduvieron mezclados los respectivos gobiernos de Buenos Aires y de la Confederación Argentina —entonces separados—, el Imperio del Brasil, revolucionarios orientales y nuestro propio gobierno, im-

pulsó al presidente Pereira a dirigir un manifiesto al país preconizando “el principio salvador de la neutralización absoluta”. A su juicio, “colocada la república por su situación geográfica en medio de dos naciones que alternativamente y en tiempos no muy lejanos se disputaron su predominio [...] vino a costa de su sangre y de su tesoro a aprender que toda vez que por razones de conveniencia siempre transitorias, como lo es la de la política que no busca base real en intereses mercantiles y económicos, en intereses permanentes, se dejase arrastrar bajo la influencia de la una o de la otra, bien a las luchas fratricidas, bien a las guerras nacionales, sólo tendría que recoger por resultado la desmembración de su territorio, el empobrecimiento y la ruina de su bienestar”. Por el carácter presidencial de esta declaración, por el proceso que condujo a ella, y por su tenor mismo, puede apreciarse el grado de dramatismo a que había llegado, cuando se iba a iniciar la década del 60. el permanente problema de la salvaguardia de nuestra independencia nacional.

En 1861 la batalla de Pavón, ganada por Mitre con el eficaz concurso de Flores, abrió una nueva era en la historia del Río de la Plata: la de la hegemonía del mitrismo, en la que todos los temores por los que se había ido al proyecto de neutralización —justificado o no en sí mismo este proyecto— tuvieron una confirmación trágica: tras la unificación de la Argentina, el inmenso enredo argentino-brasileño con Flores y nuestro país por centro. En enero de 1865, caído Paysandú y definitivamente comprometida ya la plaza de Montevideo, el gobierno de Aguirre renueva aquella idea de la neutralización, enviando en misión ante las Cortes de Inglaterra, Francia, España e Italia, para proponerla, a su gran campeón del año 59, Cándido Joanicó. En el pliego de instrucciones se decía: “El objetivo primordial de la misión, es buscar un acuerdo entre las potencias cerca de las cuales va acreditada, para garantizar los legítimos intereses vinculados a la república, garantizando la independencia nacional y la estabilidad de los gobiernos legales por un período de 25 años si es posible. La causa de los desórdenes, de la anarquía y de sus funestas consecuencias, en que el fruto de los cortos

intervalos de paz que ha gozado el país ha sido dolorosamente perdido, está como V. E. lo sabe, en las aspiraciones del Brasil y Buenos Aires a anexarse este territorio, y en la conmixtión de los partidos de esos vecinos funestos, con los que desgraciadamente dividen la sociedad oriental [...]” No se trataba de establecer un protectorado. Bastaría “la garantía colectiva de la independencia absoluta y la estabilidad de los gobiernos regulares por un compromiso solemnemente de Inglaterra, Francia, España e Italia”.

Cada uno en su hora, los dos bandos históricos acuden a la desesperada idea de la neutralización. En 1840, en la era del rosismo, con su apéndice el oribismo, Misión Ellauri a Europa enviada por el gobierno colorado de Rivera; ahora en 1865, en la era del mitrismo, con su apéndice el florismo, Misión Joanicó a Europa enviada por el gobierno blanco de Aguirre.

Cuando la Misión llegó a su destino, Flores había entrado ya en Montevideo. Pero pese a las turbulencias por las que se había pasado, y las que todavía siguieron en la cuenca del Plata hasta 1870, con el lustro de la Guerra del Paraguay, el estatuto internacional del Uruguay permaneció incólume. Y no tanto porque las opuestas aspiraciones de Argentina y Brasil sobre nuestro territorio —¿Provincia Oriental?, ¿Provincia Cisplatina?— se hubieran anulado entre sí, como porque sobre unas y otras pesará indiscutida de ahora en adelante, como nunca desde los buenos tiempos de Canning y Ponsomby, la potestad eminente de Inglaterra. La década del 60 es la década en que el imperialismo británico deja definitivamente atrás la primaria fase mercantil, para ingresar en la de predominio del capital financiero monopolista, por su colocación en empréstitos, servicios públicos e industrias nacientes. El apogeo de la era victoriana se inicia, y con él, la incontestable preeminencia de Inglaterra en determinadas regiones del mundo, entre ellas el Plata. A este común condicionamiento ultramarino no fue diplomáticamente ajena la síntesis dialéctica de los contradictorios intereses entre Mitre y Pedro II, como no fue ajeno el fenómeno mismo del mitrismo —para nosotros florismo— en su génesis, desarrollo y desenlace, constituido este último por

el aniquilamiento del Paraguay, López y su política.

La hasta entonces tambaleante independencia del Uruguay iba a quedar asegurada en el futuro, sin necesidad de tratado de neutralización. En lugar de la neutralización *de jure* iba a sobrevenir una neutralización *de facto*, garantizada —hasta la Segunda Guerra Mundial— por la flota británica del Atlántico Sur, con sus bases reales o eventuales, en Las Malvinas por un lado, en Maldonado y Montevideo por otro.

IV

Todavía a principios de la década del 70 se exteriorizan amenazas brasileñas o argentinas para la independencia uruguaya. En plena guerra de Aparicio, ambos países limítrofes vuelven a mezclarse en nuestras contiendas internas, con distintos apoyos a la revolución o al gobierno.

Sacando partido de aquella situación, un importante diario brasileño llega a escribir en 1871: “En tales circunstancias, ¿conviene al Brasil la permanencia de este eterno centro de discordia? ¿No le será más conveniente ocupar militarmente el territorio al Norte del río Negro, casi exclusivamente habitado por brasileños, como garantía de lo que le adeuda el Estado Oriental? De cierto que es ésta la política que seguiría un gobierno verdaderamente patriota, que se interesara por el progreso material del Brasil, constantemente embarazado en su marcha por las eternas disensiones del Uruguay. Y si en un plazo dado no se resolvieran todas las cuestiones orientales, entonces el Brasil, asumiendo la posición que le compete como primera Nación de la América del Sur, borraría del mapa de las naciones a la titulada República Oriental y con su territorio formaría de nuevo la Provincia Cisplatina, con utilidad para ambos países y principalmente para el Estado Oriental”. Y en 1872, a la hora de la finalización diplomática, ya que no militar, de la Triple Alianza, nada menos que el diario de Mitre decía: “La historia es una maestra que cobra a altos precios sus lecciones, pero que las escribe para una eternidad, y la historia nos dice que si el Imperio no tiene el temple altivo de la potencia gue-

rrera, tiene la sagacidad de la zorra y la fiera del ave de rapiña... Que ha caminado con pies de plomo, pero siempre hacia adelante, en derechura a Constantinopla, con el ojo fijo en la tierra prometida, en este Edén soñado que no calcina el sol de fuego de la zona tórrida... La caída del Paraguay en vez de calmar su ambición la ha excitado”.

Tres años después entraba nuestra república en la profunda crisis abierta, con el ciclo del militarismo, por el Motín de enero de 1875. La inteligencia nacional, llegada a una etapa de madurez, se ve impulsada a pensar o repensar el país como no lo había hecho hasta entonces. En el mismo 75 escribe Varela su célebre libro *La legislación escolar*, publicado al año siguiente. Aborda allí la crisis económica, la crisis política, la crisis financiera, en sendos capítulos a los que sigue inmediatamente otro titulado “Amenazas para el porvenir”, cuyo primer tema es formulado así: “La Independencia amenazada”. Forzoso resulta transcribir sus lúcidos párrafos iniciales, apertura de un debate intelectual que se iba a mantener sobre el tapete durante un lustro:

“Que son graves los peligros que amenazan nuestro porvenir si continuamos como hasta ahora, es una observación que todos alcanzan y que se formula muy a menudo, aunque se proceda siempre como si no se creyera lo que se dice. Las amenazas son, sin embargo, reales y tanto más terribles cuanto se comprenden las que pueden interesar a los que sólo se preocupan de lo que está cerca, y las que interesan también a aquellos que siguen las evoluciones de los pueblos al través de los tiempos, y que quisieran que ni mañana ni más tarde desapareciera su país de la faz de la tierra.

“Los peligros inmediatos que pesan exclusivamente sobre nosotros como pueblo independiente, se refieren a la nacionalidad; los lejanos, que alcanzan igualmente a todos los que hablan nuestro idioma, y de los que participamos nosotros como miembros de una numerosa familia, se refieren al idioma, a la religión, a las costumbres, a todo, en fin, lo que presta a los pueblos españoles e hispanoamericanos una fisonomía propia.

"Como lo consigna la misma Constitución política que nos rige, la independencia de la República Oriental fue resultado del acuerdo realizado entre el Brasil y la República Argentina al terminar la guerra del año 28. Es porque ambos rivales se reconocieron impotentes para vencerse el uno al otro, que aceptaron, como término de conciliación, la fundación de una nacionalidad independiente, pero débil y pequeña, que sirviese, más bien que para resolver, para aplazar la solución del conflicto que entre españoles y portugueses primero, y entre argentinos y brasileños después, viene prolongándose desde hace siglos. Ambos aspiran al dominio de esta margen del Plata: la República Argentina como medio de dominar absolutamente el Grande Estuario y sus afluentes; el Brasil como medio de compartir con su vecino el dominio del Plata, y de asegurarse una entrada libre para sus vastos territorios del Alto Uruguay. Era, pues, evidente que la independencia efectiva y constante de la República Oriental sería contrariada, más o menos abiertamente, por sus límites, y que dependería casi exclusivamente de los esfuerzos realizados por los hijos de este país para variar las primitivas condiciones. Si hubiéramos permanecido en paz, y hubiéramos desarrollado por la educación las fuerzas vivas del país, habríamos consolidado nuestra nacionalidad, aminorando la distancia que nos separa, como poder, de nuestros límites, rivales entre sí. En vez de eso, mientras que el Brasil ha permanecido constantemente en paz, y ha seguido una marcha de envidiables progresos, y mientras que la República Argentina ha ido tranquilizándose más y más, y desarrollando su poder, nosotros hemos vivido en una anarquía permanente, juguetes hoy de aquéllos y mañana de éstos, debilitándonos, empobreciéndonos, aniquilándonos cada vez más y en consecuencia, haciendo cada vez menos viable nuestra nacionalidad.

"En la hora actual, el Brasil, después de continuados y pacientes esfuerzos, domina con sus súbditos, que son propietarios del suelo, casi todo el Norte de la República: en toda esa zona hasta el idioma nacional casi se ha perdido ya, puesto que es el portugués el que se habla con

más generalidad. De ahí que en nuestras luchas civiles hayamos visto a los partidos orientales necesitando del concurso de jefes brasileños para poner en movimiento a fuertes divisiones del Norte de la República, compuestas en realidad, no de orientales, sino de brasileños, que, aun cuando hayan nacido en nuestro territorio, conservan el idioma, las costumbres y el amor a la patria de sus padres, que es la suya también, aunque no hayan nacido en ella, ya que para conservarles hasta la nacionalidad, han ido a bautizarlos en las parroquias brasileñas de la frontera. En esas condiciones, que se produzca un conflicto armado entre el Brasil y la República Argentina, en el que forzosamente tendremos que tomar parte, y el Norte de la República será brasileño de hecho, por más esfuerzos que hagamos para impedirlo. La conquista pacífica de esa zona de la República, realizada por medio del capital y del trabajo, ha venido operándose desde hace tiempo, sin que ni las autoridades ni el pueblo oriental hayan sabido impedirlo.

"Por otra parte, las nacionalidades débiles y pequeñas tienen que reposar, para la conservación de su independencia, en el respeto que inspiren por la regularidad de sus proceder. En el estado actual de las sociedades humanas no hay más que dos medios para las naciones, de hacerse respetar: uno, la fuerza; el otro, la estimación que sepan conquistarse en el mundo, por su industria, por su inteligencia, por su moralidad. A nuestro juicio, la tendencia de la época es reunir ambas condiciones en cada nación, de manera que las pequeñas nacionalidades vayan fundiéndose en grandes confederaciones, capaces de hacerse respetar por la fuerza, cuando la regularidad de sus proceder no baste a asegurarles el respeto de los demás; pero, cualesquiera que sean las opiniones que se tengan a ese respecto, nadie negará que es contrario a la razón pretender que se puede ser débil y turbulento y anárquico, y a la vez propiciarse las simpatías de los fuertes, lo bastante para que ellos nos sirvan de protección."

El problema de la independencia nacional —pionero Varela una vez más— quedaba desde entonces planteado en otro terreno o desde otro ángulo: el de la sociología,

y aun de la filosofía de la historia. Pero agregaba todavía, Varela, en la aurora del imperialismo moderno, la preocupación por otro tipo de amenazas. Recordaba estas palabras, de pluma francesa, recién publicadas en la *Revue des Deux Mondes*: "La Inglaterra, la Francia, la Italia [...] son partes contratantes de una convención tácita que obliga a esos estados transoceánicos [los sudamericanos] a responder de la seguridad de los individuos que en provecho suyo han separado de la madre patria y a no comprometer en empresas locas los capitales tomados en prestamo para obras de progreso. El contrato, el día en que deje de ser fielmente ejecutado, impone a los viejos estados que han engendrado esas jóvenes repúblicas, el deber de intervenir y de impedir nefastos conflictos por su influencia moral y la autoridad que les confiere su grandeza material". Y comentaba Varela: "Esas ideas que empiezan a germinar en Europa y que han de ir acentuándose a medida que sea mayor el número de individuos y de capitales extranjeros que se hallen comprometidos en la suerte de los pueblos sudamericanos, aumentan los peligros que para nuestra nacionalidad entraña el porvenir, si persistimos en la funesta vía que hemos seguido desde que nos hicimos independientes".

Imposible pormenorizar aquí los desarrollos que a la cuestión daba Varela, especialmente cuando del caso aislado de nuestra nacionalidad se desplazaba al del conjunto de las hispanoamericanas. La a la sazón candente cuestión de las razas, pasa entonces por su pluma para hacer sonar la alarma ante el contraste ofrecido por la expansividad sajona y el estancamiento latino. Los desarrollos fueron todavía más extensos cuando debió enzarzarse en la inmediata polémica que sobre el contenido de *La legislación escolar* le promovió Carlos María Ramírez. El de la independencia nacional —que llevó desde la cuestión de las nacionalidades pequeñas hasta el sentido filosófico de la idea de patria— fue uno de los puntos tocados por ella.

V

Cuando en 1879 se inauguró en Florida el Monumento a la Independencia Nacional, un ya recordado debate tuvo

lugar en torno al hecho mismo de esa independencia. Lo suscitó la actitud asumida por Juan Carlos Gómez, entonces en Buenos Aires, al ser invitado por Alejandro Magariños Cervantes a asistir al acto de la inauguración. Buena parte giró en torno al que hemos llamado problema histórico, o sea la interpretación del proceso que condujo desde la gesta de Artigas hasta la Convención de 1828, pasando por las Actas de la Asamblea de 1825. No es esta cuestión histórica la que nos interesa en el presente trabajo. Pero el debate incluyó también la de la viabilidad presente y futura de la nacionalidad oriental, la de su posible subsistencia como país independiente.

Después de arremeter en los términos conocidos, contra el 25 de Agosto como fecha simbólica de la independencia, manifestó Gómez, primero en carta a Magariños Cervantes y luego en una serie de artículos en la prensa de Buenos Aires, profundas reservas sobre las nacionalidades pequeñas, indicando que nuestro porvenir se hallaba en la reconstrucción de la vieja unidad platense. No era nueva en él esta manera de pensar. En coincidencia con grandes argentinos, como Sarmiento, Juan María Gutiérrez, Mitre, venía exponiéndola desde décadas atrás. En 1859 escribía en "El Nacional" de Buenos Aires: "El Estado Oriental ha de venir a la unión. Es cuestión de tiempo. Veintinueve años de desgracias y desastres le han probado que la paz es imposible con esa ficción de nacionalidad que lo mantiene en la condición de provincia brasileña, con todas las cargas y sin ninguna de las ventajas de las demás provincias del Imperio". Sin embargo, pensaba entonces, como después, que tan necesaria como al Uruguay, esa unión lo era a la Argentina, como único medio de solucionar su propio gran problema del antagonismo entre Buenos Aires y las provincias.

En 1867, volviendo sobre el tema en la prensa de Buenos Aires, escribía: "Puesto que no podemos romper la comunidad de familia hecha por Dios: puesto que los sucesos de la Confederación Argentina han de refluir tan directamente sobre nosotros, querramos o no querramos, que el día que ella tenga un Rosas hemos de tener nos-

otros un asedio de diez años, coloquémonos en una posición tal que no se tire un tiro en la Confederación sin nuestro voto y nuestro conocimiento, asumiendo nuestra parte de dirección de los sucesos, para prevenir los adversos y encaminar los prósperos, sin que nos impongan sus errores y sus extravíos, gobiernos extranjeros y partidos ajenos". Aclaraba: "Yo no quiero anexión ni incorporación del Estado Oriental a la Confederación Argentina... ¡No! Hay dos fracciones de la patria que se pretenden naciones: la una se llama República Oriental, la otra República Argentina... Yo propongo que con la supresión de ambas se forme la nueva Nación". Y decía también —contrariando, no sólo la aspiración tradicional de Buenos Aires, sino también el sueño sarmientino de "Argirópolis", la utópica capital del Plata a fundar en la isla Martín García— que sólo Montevideo podía ser la capital definitiva de la Unión.

Al volver en 1879 sobre sus viejas ideas, cuando el episodio del Monumento, subió a la tribuna del Ateneo a contestarle, José Pedro Ramírez. Una conferencia dictó en octubre del mismo año. La mayor parte de ella fue dedicada a la cuestión histórica de la Asamblea de la Florida, pero rozó también —con promesa de tratarla en particular en una segunda conferencia— la cuestión política del restablecimiento de la perdida unidad. Antes de hacerlo, se le cruzó en la misma tribuna, en el mes de noviembre, defendiendo las ideas de Gómez, otra gran figura de la generación principista, Pedro Bustamante. Con cuatro interrogantes inició su conferencia. Es la cuarta la que nos interesa ahora. La formulaba así: "¿Es renegado o mal ciudadano don Juan C. Gómez por haber llegado buenamente a persuadirse que su país no cuenta con elementos de vida propia, y que sería más feliz formando, en unión de la República Argentina, los Estados Unidos del Plata?"

La verdad es que no abundó en su desarrollo; pero quedó bien en claro su escepticismo sobre las posibilidades de nuestra independencia: "Preciso es tener una fe bien robusta, no sé si en nosotros mismos o en el favor de Dios, para no haberse preguntado una vez al menos:

¿Somos un sol que se levanta o un sol que decae? ¿Tenemos elementos de vida propia? ¿Podemos sostener siquiera por otro medio siglo, este rol de nación independiente que, mal que bien, hemos sostenido hasta ahora?" A lo que agregaba: "O Platinos o Brasileños, mucho temo, señores, que en estos precisos términos se plantee al fin el problema que habrán de resolver... nuestros nietos, si no son los padres de nuestros nietos. Sí, digámoslo con entera franqueza: nuestro más vivo y constante anhelo es conservar nuestra independencia; pero nuestra confianza en poderla conservar, si no está en razón inversa, menos aun está en razón directa de nuestros votos".

En el correr de 1880, dos conferencias más dedicó José Pedro Ramírez en el Ateneo, a refutar a Gómez tanto como a Bustamante, quien por su parte pronunció una segunda. Fue recién en la última de las suyas que Ramírez abordó el problema de la posibilidad presente y futura de nuestra independencia, ocupado hasta entonces por la sempiterna cuestión histórica en la que el mismo Bustamante se había demorado y que fue, sin duda, capital para la generación a que pertenecían. A la vez que de exaltación de la independencia nacional, fueron aquellos los años decisivos de la destrucción de la leyenda negra que había rodeado al nombre de Artigas; años en que definitivamente se cimentó la conciencia histórica de la nacionalidad.

Hay en esa última conferencia de Ramírez un pasaje especialmente iluminador de un deslinde temático, con frecuencia desatendido, que es, por otra parte, el que hemos querido poner en la base de este trabajo. Declara Ramírez que mientras ha discutido los precedentes históricos y sostenido que la independencia del país tiene raíces profundas en el sentimiento público, no ha faltado quien lo haya interrumpido con frecuencia para decirle: *"Ésa no es la cuestión: sobre los precedentes históricos que explican y justifican la nacionalidad que surgió del tratado de paz de 1828 y sobre el sentimiento de la patria más o menos intenso que arde en el pecho de los ciudadanos nativos de este país, está el hecho sensible e irre-*

cusable de que esa nacionalidad carece de elementos y de aptitudes para conservarse y robustecerse”.

Públicamente, los más significativos sostenedores de la necesidad, o por lo menos conveniencia de la unión —ya hablaremos del caso de Ángel Floro Costa y Gregorio Pérez Gomar— habían sido hasta entonces Juan Carlos Gómez y Pedro Bustamante, el primero, por otra parte, desde Buenos Aires, donde transcurrió la mayor parte de su existencia. Sin embargo, la jerarquía intelectual de ambos y su reconocida autoridad moral, acrecentada en la materia por la nunca desmentida fidelidad al país, tenían que darles a sus palabras, y les dieron, una profunda resonancia. Al rebatirlas, en aquella su última conferencia —a nuestro juicio la más importante de las tres que pronunciara, al mismo tiempo que el documento fundamental producido en la totalidad del debate de aquella época— empezaba Ramírez preguntando: “¿Qué se dice, qué se arguye, qué se alega para demostrar que carecemos de los elementos constitutivos de una nacionalidad más o menos fuerte, más o menos floreciente, más o menos feliz?”

La respuesta, o conjunto de respuestas, resultaron repartidas en dos grandes aspectos. Uno, de carácter positivo, constituido por las razones que autorizaban a considerarnos una nacionalidad con existencia propia. Otro, de carácter negativo, donde se calificaba de utópico, del punto de vista de su realización práctica a la vez que como remedio de nuestros efectivos males, el pensamiento de sus contrincantes.

Bajo el primer aspecto consideró Ramírez, desde distintos ángulos, nuestras condiciones de territorio, población, producción, comercio exterior, recursos financieros, instrucción pública. Acudió principalmente a datos estadísticos. Del análisis se le imponía como evidente “la asombrosa vitalidad del país”. No era que disimulara, sin embargo, lo sombrío de los años transcurridos y del presente que se vivía. Escribiendo a mediados de 1880, después de la caída de Latorre y a la vista la próxima dictadura de Santos, continuaba:

“No es posible negar que el espectáculo que ha ofrecido este país desde su emancipación es verdaderamente

desconsolador; pero no adulteremos su significado, ni nos dejemos impresionar irreflexivamente por un hecho explicable bajo todos conceptos. ¿Podía, debía dar otros frutos la colonización española en el vasto continente de Colón?”

Seguía la exposición del explicable contraste entre los caracteres de las respectivas colonizaciones inglesa y española en América, continuado, como natural consecuencia, en el contraste entre los respectivos destinos en la etapa independiente de las Américas del Norte y del Sur. No éramos nosotros una excepción en el continente sudamericano, ni tampoco en el Río de la Plata, puntualizando Ramírez el caso de la Argentina, presa de la anarquía durante veinte años, dominada por la tiranía durante otros veinte y de nuevo en permanente guerra civil en los últimos treinta. “Luego, señores —concluía— si el espectáculo que ha ofrecido y ofrece nuestro país autoriza y justifica la solución que proclaman el doctor Gómez y el doctor Bustamante, el espectáculo que ofrecen las repúblicas sudamericanas nos llevaría a maldecir de la Revolución y a conspirar para que el yugo de una poderosa nación nos volviese a la servidumbre y nos restituyese a la plácida tranquilidad de los tiempos coloniales”.

Se alza contra semejante derrotismo: “Pero no: los desastres, las revoluciones, la anarquía, el despotismo de medio siglo, no son un argumento eficaz contra nuestra capacidad colectiva, porque existen causas diversas que explican estos hechos, y sobre todo porque la historia nos enseña que todos los pueblos en situaciones análogas han pasado por las mismas vicisitudes, han sufrido las mismas contrariedades y los mismos infortunios, sin desmayar por eso, sin abdicar, sin ocurrir al medio de suprimirse, confesando su incapacidad y su impotencia”. Y con profética lucidez agregaba:

“Los problemas sociales y políticos son gravísimos siempre; y resolverlos suele ser la obra de muchas generaciones... Los pueblos que no tienen más problemas a resolver que el de gobernarse por las instituciones juradas, no están condenados a sucumbir; la cuestión es de

tiempo; y de espíritus pequeños sería no hacerse cargo de que mal puede una generación encerrar dentro de sí misma los destinos de un pueblo. Y aun cuando la generación a que pertenecemos no alcanzase a resolver el problema, no dejaría de haber cumplido su misión. De ella, dirán por lo menos nuestros hijos: ¡creyeron, lucharon, padecieron, se inmolaron; dejan un grato recuerdo y son acreedores a nuestra simpatía y a nuestra veneración!”

En este preciso punto pasaba Ramírez al segundo aspecto de su exposición, aquel que hemos llamado de carácter negativo, porque se dirigía, luego de afirmada o reafirmada nuestra capacidad para la independencia, a mostrar la imposibilidad práctica de la supuesta solución unionista. A renglón seguido de las palabras últimamente transcritas, decía:

“Me apercibo de que vuelvo a caer en el defecto del lirismo que tan mal sienta a mi ilustrado competidor; pero a este respecto voy a permitirme decir al apóstol de aquí y al apóstol de allá, que los verdaderos *líricos* son los que sin darse cuenta de la realidad de los hechos, se abstraen en la región del ideal e imaginan soluciones de todo punto imposibles; y sobre todo que, lirismo por lirismo, el mío respondería a la cuerda eólica del patriotismo y el de mi competidor a la cuerda floja de la utopía.”

Que la propuesta unión era utópica como solución al problema interno de nuestra estabilidad institucional, lo fundamentaba Ramírez en dos grandes consideraciones. En primer término, tal unión, anexión o incorporación, no podía sino desencadenar un gran conflicto bélico en el Plata, con intervención acaso hasta de Chile, cuyo resultado fatal iba a ser el reparto polaco de nuestro suelo. En segundo término, aun en el supuesto, puramente hipotético, de que pasáramos a ser una provincia de la Confederación Argentina sin que el cambio provocara agitaciones, ni perturbaciones, ni guerras, no dejaríamos por eso de ser lo que éramos. Los detenidos razonamientos en que despliega una y otra de esas dos consideraciones, constituyen la culminación feliz de su notable alegato, tan lamentablemente olvidado por no decir desconocido. Concluía:

“No me hago ilusiones respecto a nuestra situación; no quiero disimularme sus inconvenientes y sus peligros; pero sostendré que el problema está planteado; que sus términos no pueden variarse y que es necesario perseverar en el propósito de resolverlo por más ruda y más ingrata que sea la tarea... El problema está planteado. La independencia de este país es un hecho producido por su voluntad consciente, afirmado por un tratado que es en sí mismo una solución de paz entre los países limítrofes y confirmado por medio siglo de vida nacional; este país se ha dado instituciones que no funcionan o funcionan mal; el problema está circunscripto a restaurar el imperio de esas instituciones, a popularizarlas e imponerlas como una necesidad suprema, como el único medio de radicar la paz, de conservar la nacionalidad, de hacer libres, felices y dignos a los ciudadanos que se agrupan bajo su bandera.”

VI

A lo largo exactamente de un año, de mayo de 1879, fecha de la inauguración del Monumento en la Florida, a mayo de 1880, fecha de la tercera y última conferencia de Ramírez, corrió aquel ciclo de polémica intelectual en torno a nuestra independencia, que acaba de verse. Por un lado, allí, la cuestión histórica: Artigas, los Treinta y Tres, las Actas de la Florida, la Convención Preliminar de Paz; por otro lado, la cuestión política: nuestra capacidad, a los cincuenta años de jurada la Constitución, para subsistir como país independiente. Con la última conferencia de Ramírez, que con el tiempo resultó ser la verdadera sentencia de aquel gran pleito, debió éste quedar cerrado. Tuvo, sin embargo, la cuestión política, antes de terminar el mismo año 80, un inesperado epílogo a cargo de Ángel Floro Costa. Lo constituyó su libro *Nirvana*, fechado en Buenos Aires en el mes de setiembre, el único libro dedicado entonces al acuciante problema de nuestra independencia. Es otra de las piezas de aquella generación, sobre tal problema, prácticamente desconocida por las generaciones actuales.

Después de una permanencia de tres lustros en Buenos Aires, había regresado Costa a Montevideo en 1878. Al año siguiente, invitado por Magariños Cervantes, formó parte del jurado que presidió el certamen histórico y literario que solemnizó la erección del monumento a la Independencia. De tiempo atrás era, sin embargo, como Juan Carlos Gómez, partidario de la reconstrucción de la unidad platense, por la unión de nuestro país con la Argentina. Por lo menos ya en 1875 se había manifestado así en el capítulo noveno de su libro *Defensa de las instituciones de crédito de la provincia de Buenos Aires*. Más que aconsejar dicha unión por la necesidad de salvaguardar nuestra supervivencia nacional, lo que había hecho allí era afirmar su ineluctabilidad como fenómeno histórico rigurosamente determinado. Lo guiaba su viejo y definido criterio de interpretación económica de la historia, del que, siguiendo a Alberdi, fue él en su época tal vez el principal campeón en el Río de la Plata. Partía entonces de la tesis contenida en estos párrafos:

“La ignorancia, la pasión y el egoísmo de nuestros gobiernos, explotados por la insidiosa política de enemigos comunes, han podido partir en dos pedazos una grande y hermosa nacionalidad, que sería hoy la envidia del mundo y la admiración de la América; han podido fraccionarla para la vida política, debilitarla para su vida de relación; pero no han podido fraccionarla para su vida económica y comercial, que hace de ella un solo y único organismo. Ha podido hacerse un monstruo de dos cabezas; pero no han podido violentarse las leyes naturales, hasta el punto de romper sus vísceras digestivas, para formar dos estómagos del gran estuario del Plata. *El Plata* es un solo y único pueblo en su vida económica y comercial; solidarias son ambas márgenes, de su progreso, del incremento de su riqueza y hasta de los hechos culminantes que afianzan o comprometen la paz y la tranquilidad pública, base de toda prosperidad futura.” Después de ilustrar con diversidad de argumentos esa tesis de la identidad económica, concluía:

“El comercio y la economía política crearán la liga rioplatense, como crearon a las orillas del Báltico la li-

ga hanseática y el Zollverein. La política y la diplomacia, esos dos grandes artificios de la naciente sociabilidad de las naciones, podrán hacer lo que quieran: acelerar o retardar estas soluciones; pero ellas fueron, aquí como en todas partes, impotentes para contrarrestar las leyes naturales del mundo económico en que están archivados los verdaderos secretos de la historia, y que aún hoy encierran los arcanos de la actividad del mundo moderno.”

Después de haber participado en los actos de inauguración del monumento a la Independencia en 1879, había regresado a Buenos Aires a raíz de persecuciones políticas de que fuera objeto por la dictadura de Latorre. Habiendo seguido desde allí la polémica que el hecho mismo del monumento había suscitado, se decidió a contribuir al debate escribiendo el mencionado libro *Nirvana*.

Es en su género un libro único en la historia de nuestras letras. Estaba dividido en tres partes, de las cuales el propio Costa dijo en el prefacio: “la primera interesa sólo al autor y a un estrecho círculo de amigos personales”, la segunda “al lector honrado de la República del Uruguay”, siendo la tercera “de interés general para los países del Plata”. En la segunda edición hecha en 1899 suprimió con buen acuerdo la primera parte y debió haber suprimido también la segunda, no porque carecieran, una y otra, de interés propio, sino porque refiriéndose a las andanzas políticas del autor y a problemas internos del país, desentonaban con la tercera, dedicada por entero al problema de la independencia nacional. Sólo esta tercera parte constituye por sí misma un libro orgánico y es la que un día, por tercera vez, habrá que reeditar como tal, bajo aquel título de *Nirvana* que también sólo a ella se refería. Así se titulaba el libro porque en él —después de aplicar al problema nacional todo su bagaje científico de consagrado doctrinario del positivismo— llegaba Costa a la nihilista conclusión de que el país marchaba rápidamente hacia su disolución definitiva.

“Hay en los viejos libros de la India —decía en las últimas páginas, explicando recién entonces la razón de ser del título— una filosofía útil y cómoda a la mente, cuando ha sido trabajada por el desencanto y herida por

el triunfante rayo de la mentira y la barbarie. Esa filosofía es el aniquilamiento extático del espíritu por las iluminaciones panteístas de la ciencia. Especie de sonambulismo seráfico, o mejor dicho de catalepsia voluntaria que nos sustrae a las realidades dolorosas del mundo en que vivimos, y nos circunda de luz en la intimidad de nuestra propia conciencia, es *el Nirvana* [...]. Acaso tenía razón Buda, cuando creía que el Universo se reducía a una pura vanidad, a una pura ficción [...]. *Maya*, tal fue la palabra que inventó para sintetizar sus juicios. Contra ella, no hay a veces nada mejor que el *Nirvana*: olvido, aniquilamiento, éxtasis, pero también iluminación constante de la verdad. ¡Única compensación, único consuelo, la ciencia! ¿No será acaso el Nirvana lo que habrá empezado a invadir ya mi espíritu? [...]. ¿No será él lo que invade ya los espíritus selectos de mi patria? [...].”

Precioso es el valor documental de este libro. Del punto de vista de las posiciones sustentadas en la época, la última conferencia de José Pedro Ramírez constituyó, sin duda, la pieza más clarividente, la que encerraba —en armonía, por otra parte, con la avasalladora emoción patriótica que puso en acción el canto de Zorrilla— el secreto de un porvenir que es ahora un pasado casi secular. Pero el libro de Costa, único estudio ordenadamente sistemático y despiadadamente crítico del conjunto del problema, quedará siempre como el testimonio más completo de las tribulaciones profundas a que fue sometido el sentimiento nacional de aquella generación.

Los trece capítulos de la mencionada tercera parte —que pasó a ser segunda en la segunda edición, y que es la única que tenemos en cuenta cuando decimos el libro— se repartían ellos mismos así: “El pasado” (cinco capítulos); “El presente” (un capítulo); “El porvenir” (seis capítulos); “Nirvana” (un capítulo). Los relativos al pasado se referían a tres temas: “Artigas”, “El Brasil”, “Buenos Aires”. Los relativos al porvenir encaraban tres soluciones para el magno problema, cuya sola formulación manifiesta con toda elocuencia el espíritu, y al mismo tiempo el desenlace, por cierto inesperado, de la obra: “Primera solución: la Independencia”; “Segunda solución:

la reconstrucción de los Estados Unidos del Plata”; “Tercera y única solución probable: la Provincia Cisplatina”. Todo esto a fines de 1880.

Prescindamos aquí una vez más, conforme al método que nos hemos impuesto en este trabajo, del que hemos llamado problema histórico; aunque no sin dejar apuntado que no compartía Costa el juicio negativo de Gómez sobre Artigas y la Asamblea de la Florida, patrocinante y orador como fue en el episodio de erección del Monumento, en 1879, junto a Magariños Cervantes, a quien dedicó, en incisivas páginas, el libro de 1880. O sea, prescindamos de lo que llamaba “El pasado”. En cuanto a lo que llamaba “El presente”, limitémonos a consignar sus conclusiones, sobre las cuales se basaría el planteamiento del problema proyectado al porvenir. Escribiendo como escribía, desde Buenos Aires, después de la caída de Latorre y en vísperas del ascenso de Santos, decía: “Diez años hace que el sentido moral de aquel país cede visiblemente a la acción lenta de un hundimiento general. Los más notables espíritus han plegado ya sus alas ante la implacabilidad del destino. Una extraña niebla cósmica, semejante a la penumbra que precede al eclipse total, comienza ya a invadirlo todo... ¿Y es bajo tan reales y desalentadores auspicios que pretende mi excelente amigo el doctor Ramírez, que aún podemos ser una nación independiente, libre, feliz y respetada?”

Entraba en seguida en los capítulos referentes a “El porvenir”, exponiendo derechamente, en la primera página, las distintas alternativas que consideraba en juego: “Tres soluciones igualmente posibles, pero *no igualmente probables*, se ofrecen a mi espíritu para el porvenir: O la consolidación y robustecimiento de nuestra nacionalidad e independencia, bajo el imperio de las libres instituciones republicanas; O la unión con la República Argentina, reconstruyéndose bajo una enseña común los Estados Unidos del Plata; O la unión al Brasil, entrando en la categoría de una de las tantas provincias del Imperio. Examinaré rápidamente las respectivas probabilidades de estas *tres únicas soluciones*”.

En todo el debate de la época, promovido por la propaganda de Juan Carlos Gómez, nadie había hecho un planteamiento en tan rotundos y explícitos términos. De modo curioso, ese planteamiento especulativo hecho desde Buenos Aires por un escritor uruguayo independiente, cincuenta años después de la Jura de la Constitución, coincidía punto por punto con el que, nueve años antes de ella, había hecho oficialmente en Río, como ministro de Negocios Extranjeros de Juan VI, el ilustre filósofo y estadista liberal portugués Silvestre Pinheiro Ferreira. En su histórico oficio de abril de 1821 al Barón de la Laguna, ordenando la convocatoria del que se iba a llamar Congreso Cisplatino, decía: "Siendo una verdad de primera intuición que las cosas no pueden ni deben quedar allí en el estado y modo como actualmente se encuentran, *tr s son únicamente las hipótesis que es lícito admitir sobre la futura situación de ese país*, que hoy se encuentra ocupado por las armas portuguesas. O él se une de una vez cordial y francamente al Reino del Brasil, o prefiere incorporarse a alguna de las otras Provincias, o finalmente se constituye en Estado Independiente". Quería que lo decidiese con libertad el Congreso a convocar.

Fue en esos precisos términos, en 1821, al año de la proscripción de Artigas y de la consumación de la conquista portuguesa, que por primera vez se planteó en un formal acto oficial, la alternativa de nuestra independencia, no propuesta todavía, aunque sin duda de algún modo ya concebida, por nosotros mismos. Y lo fue a través de aquella opción triangular que luego, antes y después de la Convención suscrita en 1828 por los gobiernos de Dorrego y Pedro I, se discutiría tantas veces sobre los campos de batalla, en la mesa de las negociaciones, o por la pluma de los periodistas y los escritores. El libro *Nirvana* iba a contener su formulación postrera. En 1821 y 1880, dos intelectuales de raza —el iluminista Pinheiro Ferreira, discípulo de Locke y Condillac, y el positivista Costa, discípulo de Darwin y Spencer— apoyándose en fundamentos filosóficos derivados de sus respectivas escuelas (cuestión en la que lamentablemente no podemos entrar aquí), jalonan el punto inicial y el punto terminal

del ciclo histórico de aquella opción triangular. Antes de 1821 la opción se había circunscrito al dilema Argentina o Brasil; después de 1880 no habrá más opciones en el sentido clásico, ni entre dos ni entre tres términos: queda definitivamente franqueado el camino único de la independencia.

Resulta notable contrastar las opuestas previsiones de Pinheiro Ferreira y de Costa frente a aquella triple opción, naturalmente que en contextos históricos distintos. Decía el primero en 1821: "Si el Congreso, *como es lo probable*, determina que el país hoy ocupado por las tropas de Su Majestad se constituya en Estado Independiente, V.E. ajustará con el Gobierno que elijan..." Decía el segundo en 1880: "Y nuestra historia, y nuestra geografía, y los precedentes análogos de otras naciones, convencen de que, por más que sea grata a las ambiciones del patriotismo la solución de nuestra independencia, ella ha sido, es y será absolutamente ilusoria; y por lo tanto, la nación oriental es factible que marche por las vías de una constante y rápida desorganización y decadencia hasta su completa eliminación del mapa de América. Aunque es posible, pues, esta solución, *es la más improbable de todas*".

La segunda solución que encaraba Costa era la de la unión con la Argentina por el establecimiento de los Estados Unidos del Plata, nuevo nombre sustitutivo del tradicional Provincias Unidas del Río de la Plata. Aquel nombre era el que venía proponiendo también Juan Carlos Gómez, para quien, como para Costa, no se trataba de "incorporación" o "anexión" a, sino de "unión" con la Argentina, distinción terminológica no desprovista de importancia, pero que sus adversarios pasaban por alto manejando siempre, para impugnarlos más fácilmente, los vocablos anexión y anexionismo. Aquella denominación propuesta por Gómez y Costa para la Unión, variaba apenas la lanzada por Sarmiento en su ya citado libro *Argirópolis* de 1850: Estados Unidos de la América del Sud, que incluirían además al Paraguay, posibilidad que Costa admitía también. Era esta de la Unión, a su juicio, de las tres soluciones la más conveniente, tanto para el

Uruguay como para la Argentina, llegando a defender esa conveniencia —económica, política y moral— con verdadero entusiasmo.

La capital no debía ser problema: “Si Buenos Aires quiere ser la capital que lo sea. Tiene la preeminencia, tiene la tradición, tiene los mayores elementos, tiene, por consiguiente, el derecho. Si no le conviene serlo, en razón de preferir su autonomía, que sea entonces Montevideo, como ya antes que yo lo propuso el doctor Gómez. Si Montevideo no quiere serlo, o si surgen celos y dificultades que se opongan a ello, entonces entre San Nicolás, el Rosario, Belgrano, Las Piedras o Martín García (Argirópolis), que distintamente se han propuesto. Yo me permitiría aconsejar fuese Nueva Palmira, o Punta Gorda, que por las condiciones de su puerto sería, como Fray Bentos, en pocos años, una gran ciudad”. Pero después de dedicar a la defensa de esta solución de la Unión, tres capítulos con extensos enfoques desde muy diversos ángulos, terminaba Costa su estudio con un cuarto así titulado: “La Unión del Plata es improbable”. Síntesis de los razonamientos en que se basaba son estas palabras: “¡Convencer a orientales! ¡Convencer a argentinos, y muy especialmente al elemento localista de Buenos Aires! ¿Quién es el necio que lo pretende?”

Sólo le quedaba por residuo la tercera solución: “La poca probabilidad, pues, de que se realice ninguna de las dos soluciones que dejo estudiadas, deja por el hecho en el tapete de la discusión la única solución que ofrece probabilidades de realizarse en época más o menos cercana, nuestra incorporación al Brasil, como *Provincia Cisplatina*”. Esa incorporación la preveía bajo la forma de una conquista, más o menos violenta, más o menos pacífica. “El Imperio del Brasil, como lo ha dicho Alberdi, y lo confirman la geografía y la historia, es el Tántalo de estos países, y ha sido y será invasor y ha sido y será conquistador, porque en ello, más que a una ley de raza, cede a una ley de clima, a una suprema necesidad económica, para satisfacer la cual, sus claros y tradicionales instintos, como la aguja imantada, aunque tengan variaciones, se

dirigen siempre a un punto, al Sur, a *Montevideo*, que es y será siempre el polo magnético de su diplomacia”.

Ciencista, o científicista, como era —lo que le mereció a principios de este siglo algunos alfilerazos de Unamuno— era sobre bases científicas que quería colocar sus pesimistas conclusiones sobre nuestro destino nacional: “Si, como pienso, la historia y la política, o mejor dicho toda la ciencia social, es una ciencia positiva, las conclusiones a que he llegado podrán ser erróneas por exceso o defecto de enumeración de los factores que las autorizan, pero nadie dirá que son aventuradas, improvisadas, ni fantásticas”. No le resultaban, por otra parte, gratas. Le dolían como patriota aquellas conclusiones a que se sentía obligado a llegar como científico: “Acaso no está lejano el día que el pabellón *auriverde* se extienda como un sudario sobre las reliquias de nuestra desventurada raza [...]. Leo con claridad el fatal horóscopo y me anticipo a llevar por mi patria luto eterno en el corazón”.

Alejandro Magariños Cervantes le escribió a Costa: “El mérito que para mí tiene *Nirvana*, el mejor elogio que podría hacer de ese libro, es que con todos sus lunares y defectos, ningún otro, escrito en el Río de la Plata, me ha impresionado ni hecho pensar tanto como la 3ª parte y algunas páginas de la 1ª y la 2ª”. Por su parte, le escribió Alberdi: “Mi respeto a la geografía consagrada, que nos hace ser dos países, no excluye el gusto con que recuerdo que hemos sido uno solo, y el que tendría que volviésemos a serlo sin guerra ni violencia alguna”. Más significativo fue el comentario que al libro dedicó Mitre en su diario *La Nación* de Buenos Aires en octubre del mismo 1880; Mitre, el de las bélicas aventuras platenses de la década del 60. Sus palabras de entonces sobre el problema de la unión, tienen todo el valor de una confesión personal y de un testamento generacional:

“La idea de reconstruir el antiguo Virreinato del Río de la Plata, es un sueño que todos los argentinos han abrigado más o menos en sus días de entusiasmo juvenil, en que la política se hace con la imaginación y el patriotismo se alimenta con perspectivas de grandeza fantástica. El tiempo, la propia experiencia, la escuela austera del

dolor, la elaboración difícil de nuestra propia nacionalidad y la responsabilidad solemne ante las generaciones presentes y futuras, nos han dado una razón más evidente de nuestra razón de ser como nación, una percepción más clara de nuestro destino y nuestra misión, así como una conciencia más equilibrada de los elementos que constituyen nuestra vitalidad en el tiempo y en el espacio. Si alguna vez las partes o el todo de lo que antiguamente formó el Virreinato del Río de la Plata volviesen a reunirse en un solo cuerpo de nación, sería por su propia gravitación, como la Alemania se ha condensado y la Italia se ha unido por sus afinidades electivas; pero nunca por combinaciones artificiales ni acciones violentas que comprometerían su propia vida, atrofiando sus órganos, sin transmitir vida robusta a las partes así apegadas y no asimiladas.”

Sin embargo, todavía en 1881 el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, Dardo Rocha, se pronunciaba en un discurso oficial a bordo de un acorazado, por la reconstitución de la vieja unión platense, si bien por evolución natural y pacífica. Ángel Floro Costa que había regresado a Montevideo y ocupaba la Fiscalía de Hacienda, publicó un artículo elogiándolo. Siguió su inmediata destitución. El hombre fuerte de la situación, ministro de Guerra y Marina y próximo dictador, coronel Santos, se dirigió a la prensa declarando: “Prefiero ver a mi país pobre y miserable, pero libre e independiente, que es la mayor y más noble de las grandezas, antes que verlo esclavo del extranjero, por más que en este caso estuviera en el colmo de la prosperidad y del esplendor”.

VII

A partir de la década del 80, el problema mismo desapareció del tapete. En pleno ciclo polémico, Gregorio Pérez Gomar, uno de los raros partidarios de la posición sustentada por Gómez, Bustamante y Costa, de regreso de Europa, escribía al primero exaltando el caso de la unidad italiana como ejemplo para nosotros. “Pero —añadía— la idea no tiene ambiente en el pueblo y hay que dejar que

el tiempo haga su obra”. La obra del tiempo fue en sentido contrario.

Y no fueron meras razones sentimentales a partir de *La Leyenda Patria*, o de reconstrucción histórica por las plumas de Bauzá o Carlos María Ramírez, o de polémica ateneísta al estilo de José Pedro Ramírez, las que hicieron no más discutible el hecho de nuestra independencia nacional. Sin desconocer la significación de todos esos factores, fue lo decisivo la consolidación política y económica de la República, en un nuevo cuadro —político y económico también— de relaciones internacionales. Ya hemos hablado de la importancia que tuvo la hegemonía británica, dentro de las categorías del imperialismo moderno configurado en el último tercio del siglo XIX, para la reafirmación de nuestro estatuto territorial en los términos en que lo había definido la Convención de 1828.

La clásica incertidumbre de nuestra subsistencia como país independiente, amenazada por las antagónicas aspiraciones anexionistas de los dos grandes, Brasil y Argentina, se esfuma así después del 80. Eso no obstante, el estatuto internacional de nuestro país, reaparece cada vez más como problema, poniendo de nuevo en juego la idea de independencia. Ocurre ello en un cuadro histórico en que aquel conflicto, como tantos otros regionales del continente, se diluye en el conflicto máximo que contrasta al continente mismo con la superpotencia de la América Sajona, heredera de la hegemonía británica, incluso en el Plata, después de la Segunda Guerra Mundial. Entre la presión, o penetración, del imperialismo contemporáneo, por un lado, y la consiguiente exigencia de la Unión Latinoamericana, por otro, ¿en qué condiciones viene a presentarse para las generaciones actuales —y próximas— el renovado problema de la independencia nacional?

Gustaron Gómez, Bustamante, Costa y Pérez Gomar, hablar de *patria chica* y *patria grande*, entendiendo por ésta la Argentina. Hoy, como en realidad siempre, la verdadera *patria grande* es América Latina, la *Magna Patria* que decía Rodó. No se trata de pormenorizar aquí tal cuestión. Pero, paradójicamente, el problema político de la independencia así replanteado, nos retrotrae al problema

histórico que ha girado en torno a la interpretación de las célebres Actas del 25 de agosto de 1825.

La primera de ellas declaró nuestra *Independencia* de cualquier poder del Universo; la segunda, nuestra *Unión* con las tradicionalmente hermanas Provincias argentinas. Comentaba Pablo Blanco Acevedo en su fundamental *Informe* de 1922: "Las dos actas son de independencia y se complementan la una con la otra. *Unir no es incorporar* [...]. Se pueden *unir* dos países con un objeto determinado, conservando cada uno su independencia, soberanía e instituciones, sin que sufran ninguno de ellos menoscabo, pero no se pueden *incorporar* sin que los atributos diferenciales de uno al menos, desaparezcan en absoluto".

La segunda Acta del 25 de Agosto empezaba formulando un voto de *unión*, para decretar en seguida, en perfecta armonía de conceptos y de términos: "Queda la Provincia Oriental del Río de la Plata *unida* a las demás de este nombre en el territorio de Sur América, por ser la libre y espontánea voluntad de los pueblos que la componen [...]" Sustitúyase Provincia Oriental del Río de la Plata por República Oriental del Uruguay, y ese mismo texto histórico encierra la fórmula de nuestro futuro ingreso a la *Unión Latinoamericana* en el ejercicio de la independencia nacional.

Pero esto nos pone en el camino de otro tema, íntimamente relacionado con el de este trabajo —rozado en él pero soslayado a designio— que se emplaza en el campo de la filosofía de la historia nacional y americana: *la nacionalidad uruguaya* (no ya la independencia uruguaya) como problema.

1967

La evolución filosófica de Acevedo Díaz

En Acevedo Díaz se cumple, de manera típica, la evolución filosófica que en la segunda mitad del siglo XIX llevó a un sector de la inteligencia uruguaya del espiritualismo metafísico al evolucionismo positivista. Tiene ello que ver con su trayectoria literaria.

* * *

A los veintiún años de edad aparece militando activamente en el movimiento filosófico que, incubado en el Club Universitario, dio ser, en 1872, al histórico Club Racionalista. Sostenido ese movimiento por los más destacados elementos de la juventud universitaria —estudiantes y graduados noveles— representó la primera ma-

nifestación colectiva de la insurgencia racionalista contra la tradición católica, hecha sentir en el país desde la década del 60 bajo la subyugadora influencia de Francisco Bilbao.

Se trataba del racionalismo metafísico propio de las doctrinas espiritualistas del deísmo y la religión natural. Sus "dogmas fundamentales" quedaron consignados en la *Profesión de Fe Racionalista* dada a luz en julio de 1872. Entre ellos, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma:

"Profesamos la existencia de un solo Dios, Ser Supremo, creador y legislador del Universo, única fuente de razón de todo lo que existe; esencia de bien, de justicia, de amor, de razón y de belleza; ser inmutable; soberana y perfectísima inteligencia; luz de todas las luces, suma unidad, suprema armonía.

"Profesamos la inmortalidad del alma, la existencia más allá del sepulcro, necesaria al cumplimiento de la justicia divina; a la más justa, a la más eficaz y perfectísima sanción de las leyes de Dios; necesaria satisfacción de las facultades del hombre, de los deseos infinitos del corazón, de las divinas aspiraciones del alma sedienta de verdad, de bien y de belleza; fortaleza de la esperanza; amparo celeste de los que sufren persecuciones y castigos, por la predicación de la verdad, por la realización del bien y de la justicia; abrigo consolador de la inocencia calumniada y prenda segura de comunicación universal en el regazo espiritual de Dios."¹

Acevedo Díaz figura entre los firmantes de esa Profesión de Fe, como asimismo de la "Contra Pastoral" con que los jóvenes racionalistas replicaron a la Pastoral en que el vicario Jacinto Vera los anatematizó².

En setiembre del mismo año leyó en el Club Universitario un trabajo sobre "La Diosa Razón y el Racionalismo"³. Era una defensa de la Profesión de Fe y una nueva respuesta al anatema de Vera:

(1) Periódico *El Club Universitario*, 1872, t. III, pág. 361.

(2) *Ibidem*, pág. 409.

(3) Actas del Club Universitario (Archivo del Ateneo), sesión del 13 de setiembre de 1872. Se halla incluido en el volumen: Eduardo Acevedo Díaz, *Crónicas, Discursos y Conferencias* (Biblioteca Rodó), 1935.

"Vengo a depositar entre vosotros la humilde ofrenda del correligionario, elaborada en una conciencia sin sombra abrumadora y por una razón apenas abierta a las místicas y sagradas meditaciones. La aceptaréis como un sencillo tributo a la profesión de fe racionalista y como una expansión embrionaria de la pureza espiritual: sanción modesta pero sincera de nuestra alma convencida, a ese pensamiento elevado y digno del espíritu joven, consagrado tan espontáneamente a la entronización de la verdad.

"Creed, señores, que nuestra conciencia admite sin inquietud ni zozobra, el ideal grandioso de la propaganda iniciada, y que ella podrá originar apreciaciones divergentes, pero nunca separarse de ese ideal que enaltecemos.

"Voltaire, arrojado de la escuela en los años primeros de su joven vida, recibía imposable la imprecación de su maestro: ¡Tú serás el portaestandarte de la impiedad!

"Y como Voltaire, el Club Racionalista ha merecido idéntico anatema en el seno de un pueblo, cuyos centros pequeños, no poseen aún aquella llama vívida que en el sueño inmenso de los grandes pensadores parecía resplandecer, sobre el cerebro calenturiento de las jerarquías humanas: la utopía convertida en altar; en culto, la infinita grandeza de los principios inmutables."

Pero que no se confunda el racionalismo con el culto de la *Diosa Razón* que se predicó en medio de las turbulencias de la Revolución Francesa: "La diosa razón es una concepción informe; tiene su arranque en la materia y su fin en el ateísmo". Funesto error, con el que nada tiene que ver el ideal deísta y religioso del racionalismo:

"La depuración de la idea infinita es la ciencia del racionalismo, señores, de esa sublime religión del porvenir, de esa sanción unánime del entendimiento iluminado. Psicología de la verdad, tribunal del error, tiene por principio el hombre y por fin Dios, por origen el alma, por consumación la omnipotencia divina [...]. La deidad sombría de la revolución francesa, en cuyos altares se esparcía el perfume del delirio y se canonizaba a Marat, no es pues, señores, el racionalismo, culto rígido y austero en cuyos altares se quema el aroma de la verdad y se sublima a Dios."

Otros escritos racionalistas emitió Acevedo Díaz en el mismo año 72: "La mujer uruguaya y su educación religiosa", "Conceptos sobre religión"⁴. He aquí un fragmento del segundo:

"Antes de emprender esa gloriosa marcha al futuro, para la conquista del ideal respirable, la juventud emancipada tiene que llenar otra misión, la misión de concluir el desprestigio del Papado, en pie todavía sobre los ensangrentados escombros de la intolerancia, de arrancar su sacerdocio inicuo a los que anatematizan la sacrosanta libertad y degradan la más sublime concepción humana; de recorrer el velo tenebroso con que la Iglesia Católica cubre su gangrena; de contar una a una, en el templo de los suplicios pasados, las gotas de sangre destinadas a aplacar los manes vengadores; de invocar los legados memorables, que los mártires como poemas entonaron en vida, y de condenar a esa religión, a esa Iglesia, que no es madre sino déspota, a escuchar eternamente los lamentos de esos mártires bajo la diestra armada del verdugo!"

* * *

El positivismo era todavía prácticamente desconocido en el país.

Cierto es que ya había sentado sus reales en el espíritu de José Pedro Varela, como consecuencia de su viaje a Europa y Estados Unidos. Por eso rehusó incorporarse al Club Racionalista, pese a fructificar en éste la propaganda de la cual él mismo había sido el iniciador en Montevideo, en 1865, como ferviente discípulo de Bilbao. Pero sus nuevas orientaciones positivistas no se exteriorizarán sino después de 1874, y sobre todo después de 1876. En cuanto a Ángel Floro Costa, el otro pionero del positivismo uruguayo, es después de 1873 que formaliza —desde Buenos Aires— su prédica darwiniana.

En 1872 el racionalismo deísta de la juventud universitaria no encuentra más adversario que el catolicismo (para no hacer cuestión aquí de la intervención protes-

tante a través de la dialéctica elocuente del pastor Thomson, en el seno del propio Club Universitario). Pero en el correr de la década del 70, especialmente entre 1876 y 1880, debe enfrentar, por otro lado, a la ofensiva del positivismo, que hace su entrada torrentosa con las teorías naturalistas del evolucionismo sajón. Compartía éste la línea anticatólica del precedente racionalismo; pero rechazaba enfáticamente su metafísica espiritualista.

Al incidir en el cuadro ideológico de la época la corriente positivista, el granado núcleo del Club Racionalista de 1872 se escindió: un sector se mantuvo fiel a la filosofía espiritualista que lo informaba entonces; otro sector se convirtió a las nuevas ideas. Tipifican ambas reacciones Justino Jiménez de Aréchaga y Carlos Ma. de Pena, justamente los dos principales animadores del Club Racionalista, presidente y secretario del mismo y correctores de la Profesión de Fe; Aréchaga será hasta fines del siglo el líder universitario de la resistencia antipositivista del espiritualismo; de Pena será de los primeros en inclinarse al naturalismo evolucionista.

De los firmantes de la Profesión de Fe del 72, permanecieron como Aréchaga, adictos al espiritualismo, con mayor o menor rigidez, entre otros, José Pedro Ramírez, Pab'lo De-María, Juan Carlos Blanco. Se pasaron como de Pena al positivismo, con mayor o menor rapidez, entre otros, Gonzalo Ramírez, Carlos Ma. Ramírez, Eduardo Acevedo Díaz.

La primera noticia que poseemos de la inclinación de Acevedo Díaz al positivismo, corresponde a 1884. Surge de un juicio que ocasionalmente emitió ese año sobre la personalidad intelectual de Ángel Floro Costa, "uno de los jefes del positivismo uruguayo", como lo llamara Prudencio Vázquez y Vega⁵. Hacia el 80, Vázquez y Vega, Daniel Muñoz, Batlle y Ordoñez, luchaban contra Costa y demás positivistas, sosteniendo el mismo racionalismo espiritualista que habían definido los jóvenes de 1872, cuya Profesión de Fe reiteraron los nuevos casi textualmente en 1879.

(4) Se hallan también incluidos en el volumen citado. Véase además: "Derecho Natural. La idea religiosa", en *La Revista Uruguaya*, 1875, págs. 84-85.

(5) En "Crítica de la moral evolucionista", *Anales del Ateneo*, I, 1881.

Acevedo Díaz, que había sido uno de los jóvenes racionalistas del 72, escribe ahora, en 1884, en un olvidado artículo de crítica sobre la "Literatura nacional", enviado a Montevideo desde su refugio argentino de Dolores⁶:

"Cuando el doctor Ángel Floro Costa intentó introducir por medio de trabajos de aliento, las teorías evolucionistas en nuestras corrientes intelectuales, para generar nuevas tendencias que modificaran, o que afirmasen más aun, inclinaciones de antigua escuela, fue acogido con poca benevolencia.

"Y al recordar esto no es con el ánimo de sostener que no debieron impugnarse sus opiniones, ni tampoco que dejaran de aceptarse; sino que, prescindiendo de las afinidades que tales teorías pudiesen tener con la política, su exhibición por primera vez en debate formal, no carecía de importancia del punto de vista de un movimiento intelectual, más vigoroso y fecundo, que abría horizontes desconocidos a la juventud estudiosa, señalándole los tesoros que sirven de base a la economía de la naturaleza.

"Y dígase lo que se quiera, siempre hemos creído sinceramente que aquel escritor, asimilándose con provecho las ideas modernas, dio bifurcación a las corrientes de que hablamos, pasando por la prueba de todo innovador, y exponiendo su reputación a algunos quebrantos inevitables.

"De algún modo se corrige siempre la impaciencia, cuando rompe de improviso con la monotonía del hábito.

"Que eran muchos los que estaban en el orden de sus ideas, o que se consagraban simplemente a esos estudios, no lo dudamos; pero tampoco es menos cierto que él fue el primer propagandista declarado, que a manera de Schopenhauer, reveló en producciones meditadas y más que en pensamientos fundamentales —como se ha afirmado de aquél— en el desarrollo de estos pensamientos, la fuerza principal del sistema de que es intérprete.

"Distraer, interesar a las inteligencias hacia otros rumbos, conmoverlas, obligarlas a esforzarse y a discer-

nir sobre temas que entrañaban en sí, como madres fecundísimas, inmensas proles de ideas; tal fue, creemos, su objeto.

"En su lenguaje animado y desbordante de imágenes naturalistas, él ha podido decir entonces, con este motivo: *Véase ahí el hueso inter-maxilar del problema!*"

Acevedo Díaz elude en la oportunidad una declaración expresa a favor de las doctrinas evolucionistas. Pero como ha podido verse, no oculta la profunda simpatía con que las mira. Está ya tocado por ellas. Reitera y puntualiza análogas expresiones, poco después, en una desconocida carta que dirige al propio Costa⁷:

"Ud. ha de permitirme —le dice— que en estas líneas acentúe aun más lo que asevero, transcribiendo lo que, entre otras cosas, manifiesto a un ilustrado amigo y compañero de aulas al contestar su carta relativa a los artículos publicados y a lo que es personal a Ud." He aquí algunos párrafos de la transcripción que Acevedo Díaz hace a Costa:

"Cité al Dr. Ángel Floro Costa por incidencia, y porque he creído siempre con sinceridad que ha sido un precursor bien acentuado de las nuevas teorías; nuevas para nosotros, al menos. Sus estudios y ensayos filosóficos, sociológicos, económicos y demográficos, sea cual fuere la forma empleada para su publicidad, y el estilo usado en la defensa, le asignaban un lugar distinguido en las filas de los hombres ilustrados. Sus esfuerzos vienen de quince años atrás, y esto da algún derecho a la primacía sobre los que recién estudiábamos latín en Nebrija —al menos— cuando él ya meditaba sobre temas que no niego puedan ser hoy familiares a nuestra juventud inteligente.

"No he defendido sus doctrinas; he consignado un hecho. No he negado que otros se hubiesen colocado en el orden de sus ideas, antes o en la misma época que él; simplemente he dicho que él fue primer propagandista declarado de principios no bien discutidos y difundidos

(6) "Literatura nacional", artículo publicado en *El Nacional* el 10 de junio de 1884 (Siguió otro con el mismo título el 12 de junio).

(7) Fechada en Dolores (Argentina), el 15 de julio de 1884 (Se conserva el original en el Museo Histórico Nacional, "Archivo Ángel Floro Costa, t. I, Correspondencia").

aún; y que fue aceptado con poca benevolencia cuando, bien o mal inspirado, quiso reivindicar para sí la iniciativa de un movimiento impulsivo de nuestras fuerzas generadoras.”⁸

En ese mismo año 1884 la novelística de Acevedo Díaz da con *Brenda* su primer inseguro paso, para consolidarse a partir de 1888, fecha de la aparición de *Ismael*. Resulta así que sus grandes obras narrativas se producen definitivamente bajo las nuevas constelaciones de su conciencia filosófica. La comprobación es útil para el esclarecimiento de la debatida cuestión acerca de la filiación literaria —romanticismo o realismo— de sus novelas. El fallo de esta cuestión no debe admitir, sin duda, otros fundamentos que los intrínsecos de la obra literaria. Pero la situación filosófica del autor ayuda a determinar esos mismos fundamentos.

En nuestros días, Alberto Zum Felde, sin desconocer la presencia de elementos realistas, no vacila en adscribirlo al romanticismo: “La aparición de las obras de Acevedo Díaz —hacia el 90— marca la postrer llamarada y el ocaso definitivo de la época romántica en nuestras letras; y en nuestra cultura. Tras él, las corrientes positivistas y realistas cobran preponderante influjo. Comienza en la evolución intelectual del Uruguay un nuevo período”⁹.

Un juicio contemporáneo de Acevedo Díaz, que, con prescindencia de su valía crítica, tiene el indiscutible interés de su significación epocal, lo coloca, sin vacilar a su vez, fuera del romanticismo. Pertenece a Norberto Estrada y figura en *Nuestros novelistas*, opúsculo publicado

(8) A esta carta de Acevedo Díaz se refería Costa años después, en los siguientes términos: “Eduardo Acevedo Díaz, otro distinguido publicista del partido nacionalista, en una carta que conservo inédita, al transcribirme parte de la discusión que sostuvo acerca de mi personalidad con uno de sus ilustrados correligionarios, consigna en ella el hecho, para mí honorífico, de haber sido el precursor bien acentuado, el primer propagandista declarado de los principios y doctrinas sociológicas, que hoy son familiares a nuestra juventud inteligente y lo que todavía me fue más grato, que me reconociera en esa carta, y diera testimonio de verdad, de haber sido maestro e inspirador del malogrado Lavandeira” (Carta de Costa a José T. Piaggio, en *La Época*, 17 de julio de 1889, pág. 2, col. 8).

(9) *Proceso intelectual del Uruguay*, Ed. Claridad, 1941, pág. 191 (Véase además pág. 170).

en 1902.¹⁰: “[...] aquellos de nuestros escritores más geniales, se han olvidado del romanticismo completamente que tuvo su época de florecimiento en los comienzos del siglo pasado. Nuestros escritores se han consagrado a copiar a la Naturaleza toda la poesía que ella encierra con interesantes episodios y narraciones camperas, dando esplendor al artista al brillo de los pensamientos. Eduardo Acevedo Díaz, Carlos Reyles y Javier de Viana, fueron los escritores que mejor reflejaron esta tendencia, escribiendo páginas llenas de colorido y de sabor local”.

El propio Acevedo Díaz se consideraba igualmente al margen del romanticismo. En 1893 —el año de *Grito de Gloria* que siguió a *Ismael y Nativa*— escribía sobre Magariños Cervantes: “Aunque de una escuela literaria distinta por su fórmula, espíritu y tendencias: aunque mis gauchos melenudos y taciturnos no son sus gauchos caballerescos, líricos, sentimentales, ni mis heroínas hoscas y desgredadas son lo que sus angélicas mujeres: ni los amores silvestres que yo pinto, llenos de acritud o de fiereza, se parecen a sus castos idilios junto al ombú o a la enramada, ni llegan los odios que él describe hasta más allá de la muerte, como en mi modo de ver yo los descubro en el fondo selvático de una raza bravía [...]”¹¹.

Este juicio autocrítico de Acevedo Díaz coincide con el carácter de su conciencia filosófica de entonces. Las tendencias realistas y naturalistas fueron correlatos artísticos del positivismo filosófico, así como el romanticismo lo fue en su hora del clásico espiritualismo metafísico. El positivismo a que llegó Acevedo Díaz estaba asentado sobre el subsuelo romántico de la ardiente mocedad, al que permaneció siempre ligado, en literatura y en política, el fondo de su temperamento. Fue así forzoso que por su obra corrieran jugos subidos desde el terreno histórico en que su personalidad anímica hundía las raíces.

(10) Capítulo sobre “La novela naturalista”.

(11) Carta a Alberto Palomeque, fechada el 17 de marzo de 1893, cuyo original se conserva en el Museo Histórico Nacional, t. 361 de la Colección de Manuscritos (La publicó *El Siglo* el 25 de marzo de 1893 y la reprodujimos en *Marcha* el 18 de mayo de 1951). La comenta José E. Etcheverry en “Acevedo Díaz: Aportes para el estudio de su ideario estético” (*Marcha*, 29 de junio de 1951, 2ª sección).

Pero se empeñó a conciencia en que el fruto no fuera precisamente romántico.

Aunque Acevedo Díaz no haya hecho expresa militancia positivista, no es dudosa la definición filosófica y literaria de su madurez. En otro lugar hemos destacado la lucidez con que dejó documentada esa definición —con recóndito sentido de autobiografía intelectual— en su ensayo *La doble evolución*, de 1895¹². Se ocupó allí de Rousseau y de Diderot como fuentes respectivas, en el siglo XVIII, del romanticismo y el naturalismo del XIX. Sin perjuicio de reconocer la misión de Rousseau y la razón histórica del romanticismo, deja en claro su simpatía por Diderot y el naturalismo. El presente les pertenece:

“Cuando esta grande energía se extinguió —dice de Diderot— los métodos científicos de que echó mano para sus obras, sólo vivían en ella, y quedaron dentro de la misma evolución como moldes únicos de la fórmula que el tiempo debía madurar. El reinado del romanticismo, con sus innegables esplendores, mantuvo la tendencia contraria en la sombra; hasta que, disipada la embriaguez lírica al sople continuo de la realidad amarga, efectuóse el retorno a la naturaleza y la crítica exigente fue a buscar en los viejos archivos el documento humano que pudiera de relieve el principio, la razón y la lógica del movimiento evolucionista.”

Reproduce más adelante un fragmento de Zola en que se contrasta la índole filosófica de románticos y naturalistas, contraste que es el del Acevedo Díaz deísta metafísico de 1872 —en la línea de Rousseau—, y el Acevedo Díaz cientista evolucionista de entonces —en la línea de Diderot—:

“Filosóficamente los románticos se detienen ante el deísmo, conservan un absoluto y un ideal: no son ya los dogmas rígidos del catolicismo; es una herejía vaga, la herejía lírica de Hugo y de Renan que pone a Dios en

(12) En *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay*, le asignamos la fecha de 1900, año de su publicación en la revista *Vida Moderna*. Debemos a Roberto Ibáñez la noticia de su primera publicación; en *El Nacional*, 1, 2 y 3 de octubre de 1895 (Con el título modificado figura en el citado volumen de la Biblioteca Rcdó, págs. 71 a 95).

todas partes y no le deja en ninguna. Los naturalistas, por el contrario, van hasta la ciencia; niegan todo lo absoluto y no es el ideal para ellos más que lo desconocido que tienen la obligación de estudiar y conocer; en una palabra, lejos de negar a Dios, lejos de aminorarlo, lo reservan como la última solución que está en el fondo de los problemas humanos. Esta es la batalla.”

A esas palabras de Zola añade Acevedo Díaz de su cosecha, cerrando el ensayo: “Y sigue en todas partes oyéndose el rumor de esta batalla, que tiene en suspenso los ánimos y preocupados los espíritus; por cuanto la teoría nueva, de suyo expansiva y avasalladora, ha llegado a penetrar hasta los mismos dominios del derecho, abriendo con los estudios antropológicos vías no exploradas al criterio jurídico y ofreciendo más sólidas bases a la sanción penal”. La circunspección de las expresiones no disimula su sentido.

Un rastreo minucioso de las fuentes documentales acaso permita seguir más de cerca o con más detalles la evolución filosófica de Acevedo Díaz. Pero lo aquí consignado alcanza para mostrar nítidamente su tránsito del espiritualismo clásico al positivismo, y la relación que ello guardó con el carácter y el destino de su obra literaria.

La leyenda del positivismo de Batlle*

I

En el mismo año 1881 en que se produjo su regreso de París, contestándole una carta le decía Prudencio Vázquez y Vega: "Juzgo acertados sus proyectos sobre la Sección de Filosofía. Puede Ud. estar seguro de que no seré yo quien dejará de escribir sobre el punto que me indique. Por el momento creo que es necesario combatir a todo trance el positivismo utilitario. Bien suponía yo

(*) En 1951 publicamos *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico*, libro dedicado a destruir la difundida leyenda del positivismo de Batlle, que se había originado en una equivocada interpretación de su asistencia a algunas clases de un curso de Pierre Laffitte en la casa que había sido de Comte, cuando su estancia en París de fines de 1879 a principios de 1881. A los

que si Ud. hubiera estado aquí en el segundo semestre del año anterior, no hubieran galleado tanto. ¡Ya tomaremos la revancha!"¹.

II

En junio de 1892, siendo Batlle diputado, en ocasión de discutirse en Cámara una fórmula de juramento en la que se incluía la invocación a Dios, hizo uso de la palabra en estos términos, que sobrarían —a falta de otros elementos de juicio— para descartar radicalmente su supuesto positivismo:

"Haría moción para que se dijese simplemente: «¿Juráis por la Patria desempeñar bien y fielmente el cargo de Convencional para que habéis sido electo? [...]» Esto no quiere decir que yo no crea en Dios; pero es indudable que hay escuelas filosóficas, como la positivista, por ejemplo, que no quiere ocuparse de Dios, ni niega ni afirma su existencia; y otras escuelas como la materialista, que niega la existencia de Dios en absoluto. Esta fórmula es una imposición para aquellos que no creen en Dios, o que no quieren afirmar su existencia ni negarla: es una imposición análoga a la que existe actualmente en nuestra Constitución con respecto al que cree en Dios, pero no en la Iglesia Católica. Estas escuelas, la escuela positi-

abundantes documentos y testimonios que allí acopiamos, añadimos en un artículo de 1956 la mención de dos documentos y un testimonio corroborantes, llegados a nuestro conocimiento con posterioridad. Registramos aquí sólo los fragmentos respectivos de dicho artículo, en carácter de breve complemento de aquel libro, al cual, desde luego, nos remitimos sobre el fondo del asunto: la dedicación juvenil de Batlle a la filosofía, sus convicciones metafísicas espiritualistas, su definida actuación antipositivista en las ardorosas luchas filosóficas de la época.

- (1) Ver "Los Escritos y Discursos de Prudencio Vázquez y Vega", por Próspero Fernández Prando, en Suplemento de *El Día*, 6 de setiembre de 1953. La Sección de Filosofía a que Vázquez y Vega se refiere en su carta, era del Ateneo. Sus actas conservadas (cuyo texto puede consultarse en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, N° 5, 1950), llegan sólo hasta febrero de 1881. Sin embargo, en los *Anales del Ateneo* esta Sección —verdadero reducto espiritualista— figura con delegados en la Junta Directiva hasta fines de 1884. Después de haber sido uno de sus presidentes, Batlle fue su delegado hasta fines de 1883. En este mismo año, cuando murió Vázquez y Vega se aprestó para ser su sucesor en la cátedra de filosofía del Ateneo. Lo dice así el general Lorenzo Batlle en una carta a su hijo Luis, que se conserva en el archivo de Batlle y cuyo conocimiento debemos al señor Próspero Fernández Prando.

vista sobre todo, está grandemente extendida: hay entre nosotros muchos hombres ilustrados que profesan esa doctrina. Creo que no debe imponerse ni a unos ni a otros una fórmula que ellos no podrían aceptar."

Como la moción fuera calificada por alguien de ultra-liberal, Batlle contestó así:

"Creo que el calificativo no le corresponde, que no lo merece: no soy ultra-liberal; soy modestamente liberal, y nada más. Es, en efecto, simplemente liberal, no querer imponer las propias creencias a quien profesa las contrarias; y es liberal también no hacer que escuelas filosóficas completamente distintas a las que uno profesa, tengan que abatirse ante una fórmula impuesta de antemano para venir a expresar un juramento en el recinto de una Asamblea Constituyente. No es simplemente un símbolo. El positivista no quiere hablar de Dios, no quiere mentarlo porque dice que no es asunto de que debe ocuparse. ¿Y por qué hemos de obligar nosotros al positivista a que jure por una entidad a la cual no quiere tener en cuenta, su fidelidad a la patria, de que ha de cumplir estrictamente sus deberes? [...]. Pero más allá del positivista está el ateo, que yo creo que puede ser ciudadano y que puede venir al recinto de una Asamblea Constituyente, que no cree en Dios y que no querrá, por tanto, jurar por Dios, ¿y por qué hemos de dar una fórmula que lo excluya? [...].

"Sobre todo, para mí es muy sencilla la cuestión. Creo en Dios: de manera que no sería ésta una imposición para mí; pero creo que es una imposición para los que no creen, y sobre todo, para una escuela filosófica muy difundida, QUE NO ES LA MÍA TAMPOCO, que no cree tampoco en Dios, que no quiere ocuparse de Dios, que no quiere ocuparse de estas cuestiones, considerándolas como divinas, ni considerándolas como naturales, que no se ocupa más que de los términos relativos de la situación de las cosas, y no de las cosas en presente."²

- (2) Todos los subrayados son nuestros. Ver *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, t. 119, año 1892, págs. 360-361 y 363-364. La valiosa noticia de estas manifestaciones parlamentarias de Batlle, las debemos también a una gentileza del señor Próspero Fernández Prando.

III

Sólo por una lamentable confusión se ha podido ver en el pensamiento de Batlle la influencia del comtismo, doctrina que, a diferencia de lo ocurrido en otros países de América, no tuvo ninguna acción en el Uruguay. Nuestro fuerte positivismo de fines del siglo pasado procedió enteramente del evolucionismo sajón de Darwin y Spencer. El ideario de Batlle no derivaba de Comte, pensador a quien no lo relacionó ningún vínculo, ni en la filosofía teórica ni en la filosofía práctica, como no derivaba tampoco de aquellos positivistas sajones. Pudo, por otra parte, ese ideario, no derivar de ningún pensador o escuela en particular, forjándose con elementos ideológicos que, en verdad, estaban en el aire de la época. Sin embargo, sabemos que hubo un libro que en este plano ejerció en Batlle una influencia fundamental.

Ese libro fue el *Curso de Derecho Natural* del krausista Enrique Ahrens. Lo sabemos por el propio Batlle, quien en 1913, en plena segunda presidencia, configurada ya entera su personalidad de estadista, anotó un ejemplar de dicha obra nada menos que con estas palabras: "*Este ejemplar de la obra de Ahrens me ha sido regalado por Areco. Es un obsequio que aprecio mucho, porque en esta gran obra he formado mi criterio sobre el derecho y ella me ha servido de guía en mi vida pública. — JBO - 1913*".

En nuestro libro sobre este tema publicamos por primera vez este autógrafo, incluso con su reproducción facsimilar. Mencionamos allí diversos testimonios corroborantes. A ellos añadimos hoy el del doctor Alfredo L. Palacios. Nos ha referido estos días que años antes de 1913, en una entrevista que tuviera con Batlle, le preguntó concretamente qué libro había influido más en él. Después de meditar un instante, Batlle le dió esta categórica respuesta: "*el Curso de Derecho Natural de Ahrens*".

Esa obra, expresamente antipositivista, expresamente anticomtiana, inspirada del punto de vista filosófico en el espiritualismo de Krause, es, en efecto, la fuente directa del ideario de Batlle. Repetimos aquí lo que hemos dicho antes. Embarcado en la corriente espiritualista nacio-

nal de fines del siglo, de la que el krausismo fué una de sus dos grandes fuentes, no puede sorprender que Batlle y Ordóñez se haya sentido atraído por la obra de Ahrens. Sería forzado pretender explicar la totalidad de su acción pública por las doctrinas sustentadas en ella. Sería igualmente forzado pretender que la totalidad de estas doctrinas fueron adoptadas por él. Pero es forzoso tomar a dicha obra como su fundamental inspiración en el campo de la filosofía práctica, desde el momento en que el citado autógrafo resulta confirmado al confrontarse su acción de político y de estadista con el contenido doctrinario de aquélla.

1956

III

Del positivismo al idealismo

Unamuno y el protestantismo uruguayo del 900

La presencia espiritual de Unamuno entre nosotros, en el 900, tiene un preciso significado que luego se desdibuja y diluye, al agrandarse y universalizarse su figura. Fue por su intermedio, más que de ningún otro, que la inteligencia española consolidó la conquista, o reconquista, aquí, de posiciones de ascendiente e influjo que no pudo tener, o mantener, a lo largo del siglo XIX.

Antiespañola había sido en el primer cuarto del siglo, la generación de la Independencia, dominada por el iluminismo revolucionario francés, sin perjuicio de la resonancia del liberalismo de Carlos III; antiespañola en el segundo cuarto, la primera generación romántica, dominada por el romanticismo francés, sin perjuicio de la reso-

nancia del liberalismo de un Mariano José de Larra; anti-española en el tercer cuarto, la segunda generación romántica dominada por el antiespanolismo de Francisco Bilbao, sin perjuicio de la resonancia del incipiente liberalismo krausista de Sanz del Río y su escuela; anti-española en el último cuarto, la generación positivista, dominada por el espíritu sajón del evolucionismo, sin perjuicio de la resonancia de las nuevas promociones españolas krausistas y naturalistas. La actuación en España de Magariños Cervantes a mediados del siglo, y la más fugaz de Zorrilla de San Martín a fines del mismo, con todo el calado afectivo que tuvieron, no alteraron el profundo divorcio existente en la dirección histórica de una y otra inteligencias nacionales en la pasada centuria; es que los tradicionalistas Magariños y Zorrilla, al margen de su significación literaria, estuvieron lejos de representar, a su turno, las tendencias filosóficas imperantes en el espíritu uruguayo de sus épocas respectivas.

El efectivo acercamiento comienza cuando en la década del 90 se produce la gran renovación de conciencia que iba a dar por fruto, allá el 98, acá el 900. Después del 95, la atención de españoles como Leopoldo Alas y Rafael Altamira, al movimiento juvenil uruguayo que se expresa en la *Revista Nacional* de Rodó, Pérez Petit y los Martínez Vigil. Desde el 900, la vehemente irrupción de Unamuno en nuestra escena espiritual, profundamente interesado en nuestros libros, que lee y comenta, y en nuestros autores, con quienes entabla cálida relación epistolar. En 1909 la visita de Alejandro Lerroux, Rafael Altamira y Vicente Blasco Ibáñez, y en 1910 la de Adolfo Posada, entusiastamente recibidos y escuchados todos ellos, en Montevideo, como heraldos de la España liberal. Desde mediados de la década segunda, la presencia intelectual, y a veces física, de Ortega y Gasset, que impone con la *Revista de Occidente* y su biblioteca una influencia muy activa hasta 1936. Después, la vivencia íntima de la tragedia española en todas sus dimensiones.

En nuestro reencuentro con España, Unamuno no fue, desde allá, el iniciador, pero fue, sí, la figura decisiva. Por primera vez lo español contemporáneo adquirió con

él, para nosotros, la categoría de universalidad que sin dificultad conferíamos a lo francés, lo sajón o lo germano. 1905 con *Vida de Don Quijote y Sancho* y 1913 con *Del sentimiento trágico de la vida*, señalan los momentos culminantes. Cuando esta última obra aparece, Vaz Ferreira la agrega a su famosa lista de lecturas "fermentales"¹, cuya primera versión de 1908 no comprendía ningún título español. Puede este hecho ser tomado como pauta del definitivo establecimiento —o restablecimiento, si nos retrotraemos al materno período colonial— de una recepción de la inteligencia hispana en categoría de primer plano, por parte de la nuestra.

La relación estrecha y el recíproco interés inmediato entre Unamuno y los escritores uruguayos con los que personalmente se vinculó, corresponden a los años que van de 1900 a la Primera Guerra Mundial. No es que después los lazos desaparezcan. En 1924, cuando Unamuno es desterrado por la dictadura, nuestros intelectuales cursan al Directorio militar el telegrama que redactó Vaz Ferreira, proclamando: "Todos los escritores de América hablaremos por Unamuno". Y el mismo año 1924 Carlos Quijano recogía de éste, en su exilio en París, declaraciones que revelan su sostenido interés por nuestras cosas. Pero se trataba, entonces de un interés menos directo que el de antes, con mucho de evocación retrospectiva, de balance de una etapa que para él, y para nosotros, había quedado irremisiblemente atrás. 1924 es, casualmente, también el año en que concibe la tercera de sus tres obras fundamentales, *La agonía del cristianismo*, publicada al año siguiente en francés, para serlo en español recién en 1931. Pero todo esto ocurre dentro de una nueva situación de conciencia, bajo otra constelación personal e histórica de Unamuno y de nuestra inteligencia nacional.

Sólo un aspecto muy particular de sus relaciones con la generación uruguayo del 900 apuntaremos aquí: el que

(1) A propósito de esta expresión, tan querida de Vaz Ferreira, es de interés observar que en idéntico sentido espiritual la utiliza Unamuno en su ensayo *Mi Religión* fechado en noviembre de 1907: "Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo sugerir más que instruir. Ni yo vendo pan, ni es pan, sino levadura o fermento".

lo vinculó a nuestras inquietudes protestantes de la época, punto al cual sirve de prólogo su posición frente a Rodó.

* * *

En 1900 mismo, a raíz de la lectura de *Ariel*, Unamuno escribe a Rodó por primera vez².

Ha simpatizado con el libro y con el autor, se lo dice con toda espontaneidad, y no cabe dudarle. Pero en seguida, la reserva doctrinaria. Reserva por lo que hay en *Ariel* de helenismo, latinismo y galicismo. Por lo que hay todavía en el fondo, en su personal interpretación —desde luego arbitraria, como que era resultado de ese tipo de rápidas generalizaciones e identificaciones tan brillantes como simplistas—, de catolicismo. Y esto es lo que de veras importaba a Unamuno, dominado definitivamente por el problema religioso y su lucha contra la Iglesia Católica.

Defendiendo al puritanismo de las críticas de Rodó, le dice: “¿Pero que el sentimiento religioso puritano no levanta sus vuelos en alas de un espiritualismo delicado y profundo? El que yo creo que no lo levanta es el sentimiento religioso católico o sea latino (catolicismo y latinismo son una misma cosa), pagano siempre, puramente estético, sin profundidad real”. Esto, el esteticismo, la falta de profundidad real, apreciadas una y otra cosa en función de las exigencias de su conciencia religiosa, antes que filosófica, es lo que objetará, entonces y después, a *Ariel* y a Rodó.

Sigue en la misma carta, a propósito del pensamiento hispanoamericano, una requisitoria contra el genio francés: racionalismo, “en el más hondo sentido de esta palabra y el racionalismo me es poco simpático”. Más adelante, refiriéndose a la situación española, estas frases: “Creo que nuestra desgracia es no haber tenido un Lutero nuestro, español [...]. Me llaman protestante y hay algo de ello. La concepción de la fe que doy en el tercero de mis *Tres Ensayos* es en el fondo genuinamente luterana [...].

(2) Cartas de Unamuno a Rodó en revista *Ensayos*, Montevideo, 1936, Nº 1, págs. 15-30.

Apenas me interesa ya más que el problema religioso y el del destino individual: repelo toda concepción esteticista del mundo”. Era indirectamente seguir dando, y cada vez más fuerte, contra el discurso de Próspero, desde el ángulo de lo que llamaba entonces su protestantismo.

En otra carta a Rodó de fines del mismo año, vuelve sobre los mismos tópicos, siempre en torno a *Ariel*: “Culmina a mi entender el espíritu latino en el catolicismo, hasta tal punto que aun los librepensadores latinos son católicos sin saberlo [...] y yo me siento protestante, en lo más íntimo del protestantismo [...] me siento con alma de luterano, de puritano o de cuáquero [...] mi alma es luterana”.

Por esas fechas se complacía todavía Unamuno en llamarse protestante y luterano. Muy pronto iba a desdenar esas etiquetas para colocarse en su característico cristianismo puro, adogmático, problemático, agonista, como diría mucho más tarde en una obra que queriendo expresar, en el sentido que él reivindicó para la palabra, la “agonía” —la lucha— del cristianismo, no expresó acaso sino la de su propia alma sufriente y desesperada. Ocurre pensar que fue al escribir *Vida de Don Quijote y Sancho*, que se afirmó en él la conciencia mesiánica de lo que creyó, y acaso fue, su misión: la de ser, más allá de todo protestantismo histórico, el personal autor, en su pueblo y en su siglo, de la Reforma religiosa que en su oportunidad España no pudo conocer.

Es también el momento en que volviendo sobre su propia creencia de que había que europeizar a España, empieza a sostener la necesidad inversa de españolizar a Europa. Este cambio de frente en su política cultural es inseparable de aquella transformación religiosa.

* * *

Fue en íntimo enlace con esas relaciones personales y doctrinarias con Rodó, en torno al problema religioso, que se dieron en los primeros años del siglo sus singulares relaciones con Alberto Nin Frías. Esta desventurada figura de nuestro pasado intelectual, desaparecida en triste olvido, casi en abandono, en 1937, fue el escritor uru-

guayo, y aun sudamericano, a quien en cierto momento más distinguió Unamuno, en quien mayores esperanzas depositó como llamado a realizar por estas tierras una misión religiosa coincidente con la suya.

Alberto Nin Frías pertenecía a un granado núcleo de juventud que protagonizó en Montevideo, en la primera década del siglo, el más importante movimiento intelectual llevado a cabo en cualquier época, en el país, por el protestantismo nativo. Animado por el célebre pastor Juan F. Thomson, veterano polemista del Club Universitario de los años setenta, se organizó este movimiento en la llamada "Liga de Cristianos para la Emancipación de América Latina del Yugo Papal". Lo integraron además de Nin Frías, entre muchos otros, Manuel Núñez Regueiro, César y Santín Carlos Rossi, Luis Enrique Azarola Gil, Justo Cubiló, Enrique Crosa, Antonio Rubio, Emilio Gilarro, Guillermo Ingold. De 1901 a 1909, editaron *El Atalaya*, órgano de prédica evangelista en el que colaboraron también protestantes uruguayos de promociones anteriores, como Oscar Julio Maggiolo, Eduardo Monteverde y Celedonio Nin y Silva, los dos últimos, editores en 1893 de *El Crucero*, precursor de *El Atalaya*. Este movimiento protestante actuó entonces en solidaridad con las organizaciones del liberalismo anticlerical, contó con la simpatía espiritual de Rodó, y fue precisamente para contrarrestar su prédica que Mariano Soler dio a luz en 1902 su obra *Catolicismo y Protestantismo*.

Vuelto al país después de haber recibido educación en Inglaterra y Suiza y viajado por Europa, Nin Frías publicó en Montevideo en 1902, su primer volumen de ensayos³. En noviembre de ese año Unamuno le consagra en *La Lectura* de Madrid, un caluroso comentario⁴. Su adhesión es muy expresiva, declarando francamente las

(3) *Ensayos de Crítica e Historia y otros escritos*, Montevideo, 1902.

(4) Poco antes, en agosto del mismo año 1902, *El Atalaya* había empezado a publicar en folletín un "Ensayo sobre la filosofía de la historia de España", de Nin Frías, dedicado por su autor a Miguel de Unamuno. El comentario de Unamuno al primer libro de Nin Frías figura como prólogo en dos volúmenes posteriores de éste: *Nuevos Ensayos de Crítica Literaria y Filosofía*, Montevideo, 1904, y *Ensayos de Crítica e Historia*, Ed. Sempere, Valencia, 1907.

razones religiosas de la misma. "Es —dice de Nin— entre los escritores de mañana, entre los que apuntan, uno de los más simpáticos y atractivos, para mí el más simpático acaso, por razones que expondré [...] Tiene Nin Frías (y esto a la vez que le da tono y sentido propio entre los jóvenes escritores americanos, me lo hace el más simpático de ellos), tiene Nin Frías la preocupación religiosa".

En el mismo artículo establece el cotejo con Rodó, tanto más inevitable cuanto que en sus ensayos incluía Nin uno sobre *Vida Nueva* y otro sobre *Ariel*. Comparando a ambos autores escribe: "Y he aquí dos uruguayos movidos por altos y serenos ideales, más propenso a la concepción estética el uno, a la religión el otro", para manifestar, desde luego, su inclinación a este último, es decir a Nin Frías, cuyas críticas a *Ariel*, del mismo sentido que las ya conocidas de Unamuno, éste subraya complacido. Tenían entonces, Unamuno 38 años, Rodó 31, Nin Frías 23.

Casi en seguida, en febrero de 1903, en carta a Rodó, Unamuno le menciona *Las Variedades de la Experiencia Religiosa* y *La voluntad de Creer*, de William James. Y le añade: "Son obras que creo le interesen y que interesarán de seguro a Nin Frías, a quien, en mi nombre, se las recomienda"⁵. En octubre del mismo año dirige una extensa carta al propio Nin Frías, publicada luego en *El Atalaya*⁶. En uno de sus pasajes le dice Unamuno de sí mismo:

"Estoy muy contento, contentísimo, porque creo haber escrito mi obra capital y comprensiva, aquella en que he puesto más alma, más pensamiento y más vida, y a la vez un ensayo de genuina filosofía española y no esos miserables engendros escolásticos.

"El caso es que hará cosa de dos meses cogí un día el Quijote y una cuartilla de papel, encabezando ésta así:

(5) Lugar citado en la nota 2.

(6) *El Atalaya*, 17 de setiembre de 1904. Fue también publicada por Nin Frías en su obra *El Cristianismo del punto de vista intelectual*, Ed. de 1908, Apéndice, pág. 5. Ambas publicaciones fueron fragmentarias, complementándose en parte. La carta de Unamuno está fechada el 13 de octubre de 1903 (Es posible que Nin Frías haya reunido allí fragmentos de más de una carta de Unamuno).

“La vida de D. Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes, explicada y comentada por M. de U.”. Abrí aquél, y empezando por su primera línea fui entretejiendo con sus pasos y pensamientos culminantes mis libres meditaciones, y trabajando en ello a diario, y hasta cinco horas algún día, he terminado mi labor, que redondeo ahora. Me ha resultado una filosofía y más bien una teología a la española, a la genuina española...

“Ahora me preocupa el buscar el hondo pensamiento español, el que apuntó en los místicos y ahogó la Inquisición, el que circula por debajo de nuestros mezuquinos comentadores escolásticos. Quiero que mi obra resulte obra nacional.”

En otro pasaje de la misma carta exalta y convoca a su corresponsal en estos términos:

“Deseo ver su libro en la Biblioteca Sempere [...]. Espero con verdadera ansiedad trabajos suyos porque usted tiene para mí, en la literatura americana, el atractivo de un «merle blanc», es usted un caso único, por su sentido religioso y cierta orientación espiritual que ahí falta de ordinario. Y como yo, según voy haciéndome viejo, voy corroborándome en mi manía por los estudios religiosos, de aquí lo que su obra de usted me interesa [...]. A esta literatura americana le hace falta un soplo de honda seriedad y de preocupación por las grandes inquietudes íntimas de la conciencia. Del ordinario y tosco catolicismo a la española han pasado a un indiferentismo demoledor y esterilizador. Usted puede hacer mucho y espero que hará [...]. Inútil decirle que sus *Nuevos Ensayos* me ofrecerán ocasión de decir ciertas cosas apoyándome en las que usted diga. Usted es uno de los escritores que más me conviene examinar, porque usted me da pie como muy pocos para las reflexiones de que más gusto. A la tarea, pues, y Dios le dé salud.”

En aquellos años de *Vida de Don Quijote y Sancho*, que señalan acaso la crisis protestante, en sentido estricto, de Unamuno, después de su juvenil crisis católica, el uruguayo Nin Frías fue el latinoamericano que él sintió, y que efectivamente estuvo, más cerca suyo. En 1906 le escribe: “Ahí solo en Montevideo tengo tres amigos de los

de primera, de aquellos con quienes me gustaría departir de largo, que son: don Juan Zorrilla de San Martín, don José Enrique Rodó y usted”⁷. Ni con el católico Zorrilla ni con el agnóstico Rodó, buenos amigos desde luego, personales y literarios, podía sin embargo tener la afinidad religiosa que con Nin Frías. Por eso le añade: “Con usted querría departir —a ver si llevo a ir por esas tierras, que lo deseo— muy en especial del cristianismo en esa América”.

El protestantismo de Nin, con todo, empezaba a ser un punto de desacuerdo. En la misma carta le dice Unamuno:

“Yo no sé por qué el protestantismo histórico no acaba de satisfacerme y me parece poco adecuado para los pueblos que llamamos latinos⁸. Cierta estrechez de criterio y por mucho que quieran sacudirse de ello siempre conservan un supersticioso culto a la letra. Tal vez en el fondo sea el católico más racionalista por ser más pagano, que el protestante que es más fideísta. Los cristianos educados en el catolicismo, cuando dejan éste siguiendo cristianos están más prontos a aceptar los resultados de la exégesis libre.

“Lo que creo se prepara es un cristianismo a secas, un cristianismo amplio y universal, igualmente elevado sobre catolicismo y protestantismo, sin dogma católico ni protesta protestante [...]. Hay que ir al cristianismo puro,

(7) Su relación con Vaz Ferreira no se había iniciado aún. Esta carta fue publicada por Nin Frías al frente de sus libros *El Cristianismo desde el punto de vista intelectual*, Montevideo, 1906, y *Estudios Religiosos*, Ed. Sempere, Valencia, 1907. Está fechada el 13 de diciembre de 1906.

(8) Observación análoga, también en 1906, formulaba Rodó a Nin Frías: “Forma parte —decía de éste— de ese simpático grupo evangelista que cuenta en nuestra juventud con espíritus tan generosos y bien dotados como los de Santín y César Rossi, Martínez Quiñes, Nin y Silva, Emilio Gillardo, etc. Bien sabe Nin Frías —y no hay por qué callarlo aquí— que yo no creo en el acierto y eficacia de este movimiento, tal como está encauzado y supeditado a una ortodoxia religiosa. Comprendo y aplaudo el fondo cristiano; pero no me explico el apego a dogmas que constituyen una «impedimenta» enorme para la propaganda racional, ni me place la vinculación con el carácter protestante, que creo no se adaptará jamás —por razones étnicas invencibles— al ambiente de nuestros pueblos, y que, históricamente representa una tradición contraria a las raíces de nuestro espíritu, al genio de la raza, a las voces que gritan desde cada gota de la sangre de nuestras venas. Mucho más me agrada un cristianismo puramente humanitario, a lo Channing o a lo Tolstoy” (Prólogo de Rodó a *El Cristianismo desde el punto de vista intelectual*, de Nin Frías, ya citado).

dejando hasta el dogma de la divinidad de Jesús en que no creyó Jesús mismo.”

La respuesta de Nin fue su volumen de *Estudios Religiosos*, publicado por Sempere en 1907. Explica: “Estos *Estudios* han nacido de una carta que mi maestro y amigo Miguel de Unamuno me dirigiera exponiéndome su opinión sobre el cristianismo. Con ellos le contesto. La palabra favorita del filósofo de Salamanca es inquietar; yo recojo su pensamiento: inquietémonos, vivamos también en lo eterno y de su energía inmortal”⁹. El mismo año *El Atalaya* publicaba el siguiente fragmento de otra carta de Unamuno a Nin Frías:

“Todo lo que usted me dice del cristianismo americano me parece de perlas y me recuerda una preciosa poesía de Cristina Rosetti, respecto a los terrenos fríos y a los ligeros. Bajo la nieve pueden nacer flores; en la arena no. Ahí lo que creo hace falta es afirmar el suelo moral y que el sucederse de generaciones de espíritus vaya dejando humus espiritual. Ahí, en América, «civilización» significa «cristianización», digan lo que dijeren los espíritus ligeros enamorados de Nietzsche y lo que es peor, de Max Nordau (¡qué horror! ¡Dios mío!). Es necesario que aprendan a meditar los hombres que corren todo el día tras el negocio pasajero [...]”¹⁰

Esas mismas expresiones de aliento a la prédica cristiana de Nin Frías y sus compañeros, reaparecen poco después en uno de los libros de Unamuno, *Contra Esto y Aquello*:

“Mi buen amigo el joven uruguayo Alberto Nin Frías, que no siente vergüenza de profesar a todos vientos su cristianismo, se me lamenta de la indiferencia con que es acogida la labor suya y de otros animosos compañeros suyos, y de la rabia con que le atacan los nietzschianos y

(9) Pág. LV del ensayo preliminar.

(10) *El Atalaya*, 14 de abr'l de 1907. La redacción presentaba así dicho fragmento: “En una de las interesantes cartas que Nin Frías recibe periódicamente de Miguel de Unamuno, el severo pensador español, hallamos el hermoso párrafo que transcribimos, debido a la gentileza de nuestro distinguido compañero de causa”. En 1944, siete años después de muerto Nin Frías, se publicaron en Santa Fe, Argentina, *Trece Cartas Inéditas del muy Vascongado don Miguel de Unamuno al uruguayo Alberto Nin Frías*, entre 1900 y 1913.

anticristianos de por allá. Y yo le aconsejo que no haga caso de los espíritus rebañegos que, no encontrando su humanidad, se han agarrado a lo de la sobrehumanidad, y que siga tranquilo y confiado su labor constante.”¹¹

A otro joven uruguayo del núcleo protestante de Nin Frías, escribió también Unamuno en aquella época. Comentando el opúsculo anticatólico *El Cáncer de la Raza Latina* (1903), de Luis Enrique Azarola Gil, dirige a éste una carta prácticamente desconocida, publicada también en *El Atalaya*¹², en la que le dice:

“En mi obra capital, *Vida de D. Quijote y Sancho*, verá usted cuán de acuerdo estoy con las ideas que en su folleto desarrolla.

”Hay en él, sin duda, puntos parciales que discutiría, y el primero, el que haya una superioridad «genérica» de unas razas sobre otras. El pueblo A que es en algo superior al pueblo B le es inferior en otro aspecto. Lo que sí creo es que es el catolicismo el que impide que nuestras superioridades se desarrollen.

”La educación católica, cuya base es delegar lo más íntimo, ha producido la muerte del espíritu público en España. El catecismo dice: «eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder». Se ha hecho de la religión teología y ésta una especialidad de curas. Nos ha matado esa horrenda fe implícita o fe de carbonero —contra la que trueno en el libro de que hago arriba mención— ese tomarlo todo pensado, y lo que es peor, creído. La falta del libre examen religioso nos ha matado todo libre examen en cualquier otro respecto, y así sucede que los educados católicamente no salen de la fe de sus padres, más que para ir a dar en un tosco librepensamiento falto de espiritualidad.

”Lo peor de la América Latina es, me parece, que ni fanatismo católico queda en ella. Lo que de catolicismo haya allí es por bien parecer, es cosa de señoras, es puro pseudo-aristocratismo. Se lleva el credo de los mayores

(11) *Contra Esto y Aquello*, 1912, ensayo sobre “Rousseau, Voltaire y Nietzsche”.

(12) *El Atalaya*, 15 de abril de 1906. La carta está fechada el 8 de enero de 1906.

como se lleva una corbata. Es de mal gusto renegar de él. Todo lo cual es horrible.

"He dicho una porción de veces que España no levantará cabeza mientras no haya algo que en el orden religioso sea para ella lo que fue la Reforma para los pueblos sajones, germanos y escandinavos. No una traducción de ella, sino una reforma religiosa nuestra, indígena. Algo así apuntaba en el movimiento de los místicos —San Juan de la Cruz, etc.—, pero la Inquisición lo ahogó. Será el único modo de que aquí despierte la conciencia pública y las gentes sientan que cada uno lleva sobre sí la responsabilidad de la vida propia y hasta de las ajenas. El catolicismo, al hacernos rebaño, nos ha des-solidarizado. Nos separa al juntarnos. Nuestra asociación es mecánica, no dinámica. Cientos de hombres se juntan en un local a oír, sin oírla, una misa que dice uno, y se separan sin haberse siquiera conocido. No hay más unidad que la del sitio. Con profundo sentido se llama iglesia al local. No hay comunión de espíritus.

"En el libro que le he citado, he desarrollado muchos de estos puntos, sobre todo el de la cobardía y la mentira ambientales. Siga usted su obra."

Los jóvenes protestantes de *El Atalaya*, los de mayor afinidad espiritual y religiosa con Unamuno en el Montevideo del 900, leídos y alentados por él algunos de ellos, se dispersaron muy pronto, física e ideológicamente. El más significativo de todos en aquellos momentos, Alberto Nin Frías, abandonó el protestantismo y se desvaneció sin responder a las grandes esperanzas, religiosas e intelectuales, que Unamuno y otros, con excesiva buena voluntad depositaron en él. Es de preguntarse si las arremetidas de Unamuno contra el propio protestantismo histórico pudieron ser completamente ajenas a aquella dispersión¹³.

1953

(13) En el caso de Nin Frías es indudable que Unamuno siguió de cerca y estimuló la crisis de su protestantismo (Véase Hernán Benítez, *El Drama Religioso de Unamuno*, 1949, págs. 138 y 234).

La conciencia filosófica de Rodó

I

Rodó no fue un pensador sistemático. No lo fue en los planos psicológico y ético, aquéllos en los que, desde el punto de vista filosófico, más se detuvo. Menos pudo serlo en el de la filosofía primera, al que evitó siempre deslizarse cada vez que la pluma lo condujo hasta él. Pero si no hay sistema elaborado ni doctrina orgánica en sus escritos, un conjunto coherente de meditaciones, esporádicamente ofrecidas, nos aproxima de alguna manera a sus convicciones fundamentales. Aunque no gustara nombrarlas, se van revelando a través de la persistente inquietud gnoseológica y metafísica que pasa, en un estrechamiento de espiritualidad entrañable, por entre los mármoles y los bronces de su prosa.

No existen dudas respecto a donde se hallan sus fuentes filosóficas iniciales. Se hallan en el positivismo.

Como en toda América, el positivismo tenía gran ascendiente en la Universidad de Montevideo en los años de su formación. Al largo reinado del espiritualismo ecléctico había seguido en las aulas, en las dos últimas décadas del siglo, la entronización del espíritu cientista, especialmente en la dirección del evolucionismo spenceriano. El influjo sobre Rodó se hace ya visible en la asiduidad y reverencia con que cita, desde los escritos primerizos de la *Revista Nacional*, de 1895 a 1897, hasta las páginas más maduras de su obra, a los primaces positivistas de Francia e Inglaterra. En particular a Renan y Spencer, los autores de quienes, junto con Guyau y Taine, más se benefició en el campo de las ideas generales.

Pero él mismo se encargó de reconocerlo expresamente. Lo hizo en términos formales en 1899, al finalizar su ensayo sobre Rubén Darío: "Yo pertenezco con toda el alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo; a la reacción que, partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas".

No se puede exigir, dentro de la síntesis, mayor precisión. Toda su trayectoria espiritual, anterior y posterior, se halla encerrada en esa frase. Surgido en el seno del positivismo —del cual el realismo naturalista llegó a ser, en cierto momento, su modalidad estética— militó en el movimiento finisecular que quiso, sin negarlo esencialmente, superarlo. Sus ideas sobre el conocimiento como su actitud frente a lo real, aspiraron a ser, en una preocupación que atraviesa toda su obra, las de un positivista emancipado. Un positivista que conduce a su doctrina, *sin desvirtuarla en lo que tiene de fecundo, a disolverse en concepciones más altas*.

II

Lo que a su juicio *tenía de fecundo* el positivismo lo explicitó en 1910 en un estudio sobre el colombiano Car-

los Arturo Torres, recogido en *El Mirador de Próspero*¹. Señaló allí lo evidente de su oportunidad histórica: "[...] ya en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles; ya en el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras; ya, finalmente, en el de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad".

Oportunidad histórica que ha dado sus frutos:

"La iniciación positivista dejó en nosotros, para lo especulativo como para lo de la práctica y la acción, su potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas; el respeto de las condiciones de tiempo y de lugar; la cuidadosa adaptación de los medios a los fines; el reconocimiento del valor del hecho mínimo y del esfuerzo lento y paciente en cualquier género de obra; el desdén de la intención ilusa, del arrebató estéril, de la vana anticipación."

Ese reconocimiento de los aspectos favorables de la doctrina iba unido en su espíritu a una veneración profunda por la ciencia experimental, asentada en una lúcida comprensión de su metodología lógica, su historia, sus contenidos y sus resultados. Su adhesión a la ciencia es manifiesta en las páginas de *Ariel*. La defiende allí del reproche de fomentar el espíritu de utilidad, o de dañar el de religiosidad o el de poesía, sosteniendo que es, por el contrario, uno de los dos insustituibles soportes sobre los que descansa nuestra civilización; el otro es la democracia que, a su vez, recibe poderosos fundamentos de la propia ciencia, fuente inagotable de inspiraciones morales.

Pero muestra especialmente su identificación con el espíritu de la ciencia en *Motivos de Proteo*, cuando exalta el temperamento científico de Leonardo, cuando trata de los viajes en la revelación y el desenvolvimiento de las vocaciones científicas, y, sobre todo, cuando discurre a propósito de la aptitud científica haciendo un penetrante

(1) *Rumbos nuevos*.

análisis de las relaciones entre filosofía y ciencia, entre ciencias abstractas y ciencias concretas, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, entre ciencia teórica y ciencia aplicada, desarrollado en una feliz combinación de los puntos de vista lógico y psicológico, que revela, como pocas de sus páginas, la severidad de su disciplina mental².

Declara, empero, en el citado trabajo sobre Torres: "El positivismo, que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona". Sucumbe a dos exigencias fundamentales del espíritu, relativa una al conocimiento y otra a la acción: "así como, en la esfera de la especulación, reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la permanencia indómita, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve, así en la esfera de la vida y en el criterio de sus actividades, tendemos a restituir a las *ideas* como norma y objeto de los humanos propósitos, muchos de los fueros de la soberanía que les arrebatara el desbordado empuje de la utilidad".

Leal, no obstante, a sus grandes maestros, cree necesario hacer la salvedad de "que si el espíritu positivista se saborea en las fuentes, en las cumbres, un Comte o un Spencer, un Taine o un Renan, la soberana calidad del pensamiento y la alteza constante del punto de mira infunden un sentimiento de estoica idealidad, exaltador, y en ningún caso depresivo, de las más nobles facultades y las más altas aspiraciones".

La insatisfacción frente a la estrechez positivista la había expresado magistralmente desde la primera hora en *La novela nueva* y en *El que vendrá*, escritos aparecidos en la *Revista Nacional*, en 1896, antes de que los reuniera en un opúsculo al año siguiente.

En el primero de ellos manifestaba:

"La dirección de nuestro pensamiento, la nota tónica de nuestra armonía intelectual, el temple de nuestro corazón y nuestra alma, son hoy distintos de lo que fueron en tiempos en que sucedía el imperio de una austera ra-

zón a la aurora bulliciosa del siglo, y sólo estaba en pie, sobre el desierto donde el fracaso de la labor ideal de generaciones que habían sido guiadas por el Entusiasmo y el Ensueño parecía haber amontonado las ruinas de todas las ilusiones humanas, el árbol firme y escueto de la ciencia experimental, a cuya sombra se alzaba, como el banco de piedra del camino, la literatura de la observación y del hecho. Un soplo tempestuoso de renovación ha agitado en sus profundidades al espíritu; mil cosas que se creían para siempre desaparecidas, se han realizado; mil cosas que se creían conquistadas para siempre, han perdido su fuerza y su virtud; rumbos nuevos se abren a nuestras miradas allí donde las de los que nos precedieron sólo vieron la sombra, y hay un inmenso anhelo que tienta cada día el hallazgo de una nueva luz, el hallazgo de una ruta ignorada, en la realidad de la vida y en la profundidad de la conciencia."

Nuevas fórmulas estéticas reclama y anuncia. Pero para que traduzcan los estremecimientos y presagios de la conciencia de su tiempo, descreída de los dogmas positivistas sin que la fe nueva le hubiera llegado todavía. Es lo que hace particularmente en *El que vendrá*, verdadera joya ideológica, fuera de artística, que si en su intención inmediata fue una profecía estética, en un sentido más profundo fue una confesión filosófica. En sus párrafos conmovidos, era una generación la que hablaba. Con acento patético y en un lenguaje universal, expresaba el vacío que siguió en los espíritus a la caída del positivismo como visión científica del universo y concepción mecanicista de la existencia humana. Difícilmente en otro documento, americano o europeo, se recoge como en esas páginas suyas la dramática vivencia de aquella desolación filosófica finisecular, para la que no encuentra otra salida que el entusiasmo y el amor *inspirados por la virtud de una palabra nueva*.

Su pluma juvenil pasa allí revista, a través de las escuelas literarias, a la parábola moral del siglo. Después de la gran fiesta romántica, el imperio de la escuela naturalista. La acusación que le dirige apunta directamente a la filosofía de que era engendro: "Quiso ella alejar del

(2) Fragmentos XLI, XCVII, CVIII.

ambiente de las almas la tentación del misterio, cerrando en derredor el espacio que concedía a sus miradas, la línea firme y segura del horizonte positivo; y el misterio indomable se ha levantado, más imperioso que nunca en nuestro cielo, para volver a trazar, ante nuestra conciencia acojonada, su martirizante y pavorosa interrogación”.

Estallaron las protestas. Unos se alzaron “poseídos de un insensato furor contra la realidad, que no pudo dar de sí el consuelo de la vida, y contra la Ciencia, que no pudo ser todopoderosa”. Otros “volvieron en la actitud del hijo pródigo a las puertas del viejo hogar abandonado del espíritu, ya por las sendas nuevas que traza la sombra de la cruz, engrandeciéndose misteriosamente entre los posteriores arboles de este siglo en ocaso, ya por las rutas sombrías que conducen a Oriente”.

Nada de eso lo conforma:

“El vacío de nuestras almas sólo puede ser llenado por un grande amor, por un grande entusiasmo; y este entusiasmo y ese amor sólo pueden serles inspirados por la virtud de una palabra nueva. Las sombras de la Duda siguen pesando en nuestro espíritu. Pero la Duda no es, en nosotros, ni un abandono y una voluptuosidad del pensamiento, como la del escéptico que encuentra en ella curiosa delectación y blanda almohada; ni una actitud austera, fría, segura, como en los experimentadores; ni siquiera un impulso de desesperación y de soberbia como en los grandes rebeldes del romanticismo. La Duda es en nosotros un ansioso esperar; una nostalgia mezclada de remordimientos, de anhelos, de temores; una vaga inquietud en la que entra por mucha parte el ansia de creer que es casi una creencia [...]. Esperamos; no sabemos a quién. Nos llaman; no sabemos de qué mansión remota y oscura. También nosotros hemos levantado en nuestro corazón un templo al dios desconocido.”

Desde el abismo, Rodó izaba la esperanza; el anhelante presentimiento de una revelación cuya divisa no podía, sin embargo, adivinar. Ese presentimiento, tal como lo formuló allí, no traducía una actitud racional, no definía una posición de la inteligencia. Era sólo, lo que acrece en cierto sentido su interés documental y humano, la efu-

sión afectiva de una nostalgia intelectual. Pero un pasaje de *La novela nueva* —del mismo año, según ya dijimos— encierra, en cambio, el desafío de la razón al enigma metafísico:

“Creo en los pueblos jóvenes. Pero si la juventud del espíritu significase sólo la despreocupación riente del pensar, el abandono para el que todos los clamores de la vida son arrullo, la embriaguez de lo efímero, la ignorancia de las visiones que estremecen y el desdén de la esfinge que interroga, sería bien triste privilegio el de la juventud, y yo no cambiaría por la eternidad de sus confianzas, un solo instante de la lucha viril en que los brazos fuertes desgarran jirones de la sombra y en que el púgil del pensamiento se bate cuerpo a cuerpo con la Duda.”

Perdura cuatro años más tarde la vibración de ese trance, vertido en expresiones que por momentos son casi las mismas, en el comienzo del *Ariel*. Rodó, que es Próspero, es también, a las veces, el grupo juvenil a quien el maestro adoctrina. El discurso de éste constituye, en cierto modo, un diálogo del autor con sus demonios interiores.

Les recuerda las pasadas tribulaciones: “Vuestras primeras páginas, las confesiones que nos habéis hecho hasta ahora de vuestro mundo íntimo, hablan de indecisión y de estupor a menudo; nunca de enervación, ni de un definitivo quebranto de la voluntad [...]. Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo de vuestro corazón, no lo habéis sofocado antes de pasar por vuestros labios, con la austera y muda altivez del estoico en el suplicio, pero lo habéis terminado con una invocación al ideal *que vendrá*, con una nota de esperanza mesiánica”.

Y en seguida agrega, dándole todo su imperio a la libertad crítica de la razón: “Por lo demás, al hablaros del entusiasmo y la esperanza, como de altas y fecundas virtudes, no es mi propósito enseñaros a trazar la línea inflexible que separe el escepticismo de la fe, la decepción de la alegría [...]. Ninguna firme educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento candoroso o en la ignorancia voluntaria. Todo problema propuesto al pensamiento humano por la Duda; toda sincera reconvención que sobre Dios o la Naturaleza se fulmine, del seno del

desaliento y el dolor, tienen derecho a que les dejemos llegar a nuestra conciencia y a que los afrontemos. Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la esfinge y no esquivando su interrogación formidable”.

Réplica a la evasiva filosófica del positivismo. Pero al mismo tiempo, arrogancia racional que erguía, con melancólico gesto, frente a la confortable atracción de la fe tradicional. Quedaba atrás la espera profética de *El que vendrá*, que había sido más que nada un angustioso llamado: “¡Revelador! ¡Revelador!”. La inteligencia asumía su responsabilidad; la empresa metafísica era postulada.

III

Partiendo del positivismo filosófico, había dicho Rodó en 1899, se trataba para el pensamiento de su época de conducirlo, sin desvirtuarlo en lo que tenía de fecundo, a disolverse en concepciones más altas. ¿Cómo entendía él esas concepciones? Las llamó con un nombre genérico que usó profusamente: el *idealismo*. La afirmación del idealismo está presente, expresa o tácitamente, en todas las producciones anteriores a *Ariel*; es la nota insistente del discurso de Próspero; y cuando el Rodó maduro arquea, en el estudio sobre Torres, la conciencia filosófica de su generación, es el término que encuentra para nombrar su carácter:

“No cabe duda de que las más interesantes, enérgicas y originales direcciones del espíritu contemporáneo, en su labor de verdad y de belleza, convergen dentro de un carácter de idealismo, que progresivamente se define y propaga.”

Recordando, no obstante, cuánto debe a la formación positivista —que era en lo especulativo, como vimos, *el potente sentido de relatividad; la justa consideración de las realidades terrenas; la vigilancia e insistencia del espíritu crítico; la desconfianza para las afirmaciones absolutas*— cree necesario precisar el alcance gnoseológico de aquella definición:

“Sólo que nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848. Se interpone, entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye [...]. Somos los neo-idealistas, o procuramos ser, como el nauta que yendo, desplegadas las velas, mar adentro, tiene confiado el timón a brazos firmes, y muy a mano la carta de marear, y a su gente muy disciplinada y sobre aviso contra los engaños de la onda.”

Por estos párrafos pasa su meridiano filosófico. Ellos lo sitúan en el campo del conocimiento en una característica actitud de cautela crítica. Se ha visto cuán exigente era su necesidad de crear, con qué fuerza rechazaba desde lo más íntimo la resignación escéptica. Un robusto instinto de equilibrio intelectual lo defiende, empero, de la especulación incontrolada, a base de generalizaciones abstractas y conclusiones absolutas. En el mismo pasaje saluda, entre las nuevas corrientes que llama idealistas, *el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson y Boutroux*. Pero no se enfeuda a ninguno. Apresando el sentido más sutil de las tendencias de su tiempo, huye de la construcción sistemática, comprensivamente advertido, de acuerdo con esas mismas tendencias, de las celadas encubiertas en las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, así como entre la psicología y la lógica de la inteligencia. Merece subrayarse de especial modo este aspecto de su posición mental.

“El lenguaje —escribe en *Motivos de Proteo*— instrumento de comunicación social, está hecho para significar géneros, especies, cualidades comunes de representaciones semejantes. Expresa el lenguaje lo *impersonal* de la emoción; nunca podrá expresar lo *personal* hasta el punto de que no queden de ello cosas inefables. las más sutiles, las más delicadas, las más hondas [...]. Piedras, piedras irregulares con que intentamos cubrir espacios ideales, son las palabras.”

El intelectualismo abstraccionista del lenguaje es denunciado ahí teniendo en cuenta, ante todo, la subjetivi-

dad del sentimiento. En otro pasaje lo es desde el punto de vista de las propias ideas:

“No ya la inmutabilidad del dogma en que una idea cristaliza, y la tiranía de la realidad a que se adapta al trascender a la acción: el solo, leve peso de la palabra con que la nombramos y clasificamos, es un obstáculo que a menudo basta para trabar y malograr, en lo interior de las conciencias, la fecunda libertad de su vuelo. La necesidad de clasificar y poner nombre a nuestras maneras de pensar, no se satisface sin sacrificio de alguna parte de lo que hay en ellas de más esencial y delicado [...]. Para quien piensa de veras, ¡cuán poco de lo que se piensa sobre las más altas cosas, cabe significar por medio de los nombres que pone a nuestra disposición el uso! No hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar, sino superficial o pobremente, la complejidad de un pensamiento *vivo*.”³

Sobre el espíritu de sistema, en relación con la insuficiencia del lenguaje, dejó todavía un expresivo texto de los que mejor pueden servirnos para captar la naturaleza de su temperamento filosófico. Se halla incluido, sin mención de fecha ni de procedencia, en un volumen póstumo de recopilación de trabajos suyos titulado *El que vendrá* por ser éste el ensayo que lo encabeza. Titúlase aquel texto, *Fragments*, y dice así en la parte que nos interesa:

“Es constante que, después de conocer de verdad a los grandes pensadores, leyéndolos directamente y por entero, y meditando lo leído, reconozcamos cuán insuficiente idea de su manera de pensar y del espíritu de su doctrina nos daban las clasificaciones usuales, que, para encerrar al pensamiento individual dentro de una fórmula conocida, le aplican un nombre de los que definen *grosso modo* determinado orden de ideas: *déismo* o *panteísmo*, *espiritualismo* o *materialismo*. Estas generalizaciones, que pueden definir satisfactoriamente las pocas y mal depuradas ideas que refleja un espíritu cerrado y estrecho, rara vez son aplicables, sin cierta inexactitud, al pensamiento perso-

nal, original y hondo; al pensamiento de aquel que ha laborado una concepción propia del mundo, la cual no se comprenderá jamás por la forma descarnada y escueta en que luego la resumen los expositores y los críticos, privándola, al pretender condensarla, de su nervio de originalidad y de su más profundo y delicado sentido. Cuando se ha trabado real y entrañable relación con la mente de un pensador de los que conciben honda y originalmente las cosas, vese la insuficiencia y la vanidad de aquellos términos de escuela, que groseramente identifican dentro de un mismo nombre genérico, espíritus separados por distancias enormes y profundas antipatías ideales, levantando, en cambio, impenetrable muro entre espíritus que tienen las afinidades más íntimas y verdaderas.”

Al leer éste y los anteriores pasajes transcritos surge imperativamente el recuerdo próximo de Vaz Ferreira. Notable resulta la afinidad que, bajo distintos aspectos, se descubre entre los espíritus de estos dióscuros de nuestro incipiente humanismo. Se revela ante todo en las dos ideas básicas de la ética intelectual de ambos: la idea de libertad y la idea de tolerancia; ideas cuyo dualismo cabe en el plano de la formulación conceptual y en el de las instancias activas, pero que nacen, sin duda, de una misma raíz del espíritu. Una concepción abierta e integradora de la personalidad, los conduce a destacarlas con parecidos acentos morales, para salvaguardia del pensamiento en su creación, tanto como en su expresión y su expansividad. Lugares comunes de la filosofía jurídica y de la moral práctica, esas ideas de libertad y de tolerancia adquieren, en las páginas de uno y otro, un enriquecimiento humanista que marca, históricamente, el ingreso de la inteligencia uruguaya a un excitante sentido de recepción y efusión de lo universal.

Pero la afinidad se muestra todavía en un plano más preciso, que nos interesa destacar aquí: el plano del conocimiento. Evadidos del positivismo, cuya limitación especulativa rechazan, asumen ambos, empero, una prudente actitud gnoseológica, basada en el análisis de las condiciones psicológicas de la razón. Es en Vaz Ferreira que del punto de vista técnico ese análisis alcanza profundi-

(3) *Fragments* CXLVI, CXXIX.

dad y rigor, a través de los sutiles esclarecimientos de la *Lógica viva*. Pero Rodó se nos revela solidarizado con el espíritu de esta obra. En el prólogo de la misma, aludiendo a uno de sus temas capitales, decía Vaz Ferreira: "Quizá se está efectuando actualmente (y no la sentimos porque estamos en ella), la revolución o evolución más grande en la historia intelectual humana, más trascendental que cualquier transformación científica o artística, porque se trata de algo aun más nuevo y más general que todo eso: el cambio en el *modo de pensar* de la humanidad por independizarse ésta de las palabras. Se habría confundido mucho el lenguaje con el pensamiento: se habrían aplicado a éste, propiedades y relaciones de aquél. Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente". Tan lo era, que se reflejaba en vigorosos atisbos, como se ha podido apreciar, en las páginas de *Motivos de Proteo*, aparecido por una coincidencia digna de anotarse, en el mismo año 1909 en que fue dictado el curso de la *Lógica viva*.

Como Vaz Ferreira, Rodó se orienta así a la valoración de lo concreto, lo real, lo vivo del pensamiento, en consonancia con el renovado empirismo de la época. Para mencionar una aplicación expresiva de semejante paralelismo mental, *Retórica viva* podría haber sido el título —por la similitud de fondo con la intención didáctica de la *Lógica* de Vaz Ferreira— de la obra cuya necesidad denunciaba en *El Mirador de Próspero*:

"Abatir esa armazón vetusta de clasificaciones y jerarquías; probar a distribuir el variadísimo contenido de la actividad literaria propia de la civilización y la cultura modernas, según un orden fundado en las formas que realmente viven y en la subordinación que les señala su grado de importancia actual, su mayor o menor adaptación a las condiciones de nuestro espíritu y de nuestro medio; podar la parte convencional y estrechamente *retórica* de la preceptiva, y vigorizar la que reposa sobre alguno de los dos seguros fundamentos de la ciencia estética y de la historia de las literaturas; adaptar a la expresión didáctica los principales resultados y adquisiciones

de esa labor inmensa y prolija que la crítica del pasado siglo ha realizado en el estudio de la obra literaria y de sus vinculaciones con el ambiente social y físico en que se produce: tales serían los lineamientos generales de un texto de teoría literaria que hablase al estudiante, no, como los textos actuales, del concepto clásico de las letras, sino del tipo de literatura que el natural desenvolvimiento de la vida ha modelado para nosotros."⁴

La expresión *vivo* en alusión al pensamiento —típicamente vazferreiriana— la hemos visto subrayada por el propio Rodó en uno de los párrafos de *Motivos de Proteo* transcritos más arriba. Insistiendo, dice todavía en el mismo fragmento:

"Una idea que *vive* en la conciencia es una idea en constante desenvolvimiento, en indefinida formación: cada día que pasa es, en algún modo, cosa nueva; cada día que pasa es, o más vasta, o más neta y circunscripta; o más compleja, o más depurada; cada día que pasa necesitaría, en rigor, de nueva definición, de nuevo credo, que la hicieran patente; mientras que la palabra genérica con que has de nombrarla es siempre igual a sí misma [...]. Cuando doy el nombre de una escuela, fría división de la lógica, a mi pensamiento vivo, no expreso sino la corteza intelectual, de lo que es en mí, fermento, verbo, de mi personalidad entera; no expreso sino un residuo impersonal, del que están ausentes la originalidad y nervio de mi pensamiento y los del pensamiento ajeno que, por abstracción, identifico en aquella palabra con el mío."

Es sugestivo el empleo —hecho también en otros pasajes— para caracterizar el aspecto viviente y germinal de la idea, de la expresión *fermento*, tan cara en idéntico sentido a Vaz Ferreira, el filósofo de *Fermentario*⁵.

Como Vaz Ferreira también, no obstante pasar por los mismos riesgos, evita la caída en el intuicionismo irracionalista. De la intuición dijo, profundamente, *que sabe el secreto del orden de la naturaleza, no siendo ella mis-*

(4) *La enseñanza de la literatura.*

(5) Repite su empleo con igual significación en los fragmentos CXXXVII y CXLVII de la misma obra.

ma, quizá, sino el oculto poder constructivo de la naturaleza que obra en el alma sin injerencia de la reflexión. Pero reduce su imperio a la invención poética y a la inspiración moral, a la concepción de lo bello y a la realización de lo heroico. El árbitro supremo en el campo del conocimiento será siempre la razón, cuya autoridad puede exigir de tí el abandono del error que ella ha disipado y el amor por la verdad que ella te enseña. Sólo que la razón ha de marchar constantemente junto a la vida. La parte noble y elevada del espíritu que Ariel representa, en oposición a los bajos estímulos de la irracionalidad, es, a un tiempo mismo, la razón y el sentimiento. Tanto como la austera razón experimental de la era positivista, desdeña la razón razonante de Descartes; exalta junto a la del entendimiento, la sabiduría del corazón, y admira a Goethe, cuya filosofía es, con la luz de cada aurora, cosa nueva, porque nace, no de un formalismo lógico, sino del vivo y fundente seno de un alma⁶.

En esa compenetración de la razón con la vida reposa la concepción de la verdad axiológica que ofrece en *La despedida de Gorgias*, la más excelsa de sus parábolas, aquella cuya moral va contra el absolutismo del dogma revelado de una vez para siempre.

Pone estas palabras en boca de Gorgias:

“Yo os fui maestro de amor: yo he procurado daros el amor de la verdad; no la verdad que es infinita. Seguid buscándola y renovándola vosotros, como el pescador que tiende uno y otro día su red, sin mira de agotar al mar su tesoro. Mi filosofía ha sido madre para vuestra conciencia, madre para vuestra razón. Ella no cierra el círculo de vuestro pensamiento. La verdad que os haya dado con ella no os cuesta esfuerzo, comparación, elección: sometimiento libre y responsable del juicio, como os costará la que por vosotros mismos adquiráis, desde el punto en que comencéis realmente a vivir [...]. Las ideas llegan a ser cárcel también como la letra. Ellas vuelan sobre las

leyes y las fórmulas; pero hay algo que vuela aun más que las ideas, y es el espíritu de vida que sopla en dirección a la Verdad.”

El lenguaje —palabra, fórmula— es incapaz de asir la intimidad del pensamiento que siempre lo trasciende; la razón —concepto, idea— no lo capta a su vez sino a costa de una renovación continua, porque el pensamiento es, en definitiva, uno solo con la corriente de la vida. Sólo cuando se llega realmente a vivir se alcanza nueva verdad y es por verdades nuevas cada día que se expresa la verdad infinita. He ahí su concepción vivencial de la verdad, cuya inspiración había recibido, indudablemente, aunque para darle un sello personal, de la filosofía de la vida y de la acción característica de su época, en especial el bergsonismo. A ella se vinculan estrechamente todavía las ideas que emitió sobre las relaciones entre el conocimiento, la acción y la voluntad, dentro de la visión temporalista y dinámica del ser que constituye el fondo de *Motivos de Proteo*.

El tiempo es el supremo innovador —escribe al frente de dicha obra—. *Su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas. Corcepto éste en el que funda la que él mismo llama su filosofía de la acción y de la vida, en otros términos, la doctrina proteica de la personalidad. Conocimiento de sí mismo, mas no en inmóvil contemplación, ni por prurito de alambicamiento y sutileza; no como quien, desdeñoso de la realidad, dando la espalda a las cien vías que el Mundo ofrece para el conocimiento y la acción, vuelve los ojos a lo íntimo del alma, y allí se contiene y es a un tiempo el espectador y el espectáculo [...]. Yo te hablo del conocerse que es un antecedente de la acción, del conocerse en que la acción es, no sólo el objeto y la norma, sino, también, el órgano de tal conocimiento. Por este conocimiento, renovarse, transformarse, rehacerse, a través de inventos de la voluntad bajo la mirada vigilante de la inteligencia —la voluntad es tanto como el pensamiento una potencia inventora— para dar forma a lo potencial e inconsciente de nuestro ser; reserva inexhausta de la realidad, incomparablemente*

(6) Los últimos motivos de Proteo, págs. 277 y 313. *Motivos de Proteo*, CXXXIII, LXXXII. *Ariel y Liberalismo y jacobinismo* (Ed. Cervantes, Barcelona, 1930), págs. 14, 33, 110, 190, 205. *El que vendrá* (Biblioteca Rodó, Montevideo, 1941), págs. 115 y 119.

más honda y rica que lo superficial y actual de la conciencia⁷.

IV

Del positivismo al idealismo; tal la curva filosófica de Rodó, según él mismo la indicara. Como hemos visto, habló alguna vez de neo-idealismo para hacer la distinción con el clásico. Era distinta la actitud en el campo del conocimiento; en lugar del dogmatismo de la razón abstracta, el alerta sentido crítico —debido, como lo reconocía, a la propia iniciación positivista— de una razón identificada con la experiencia vital.

Descartada esa prevención gnoseológica, de que ocasionalmente daba cuenta con el prefijo neo, ¿qué sentido asumía en él la definición esencial de *idealismo*? Se hace necesario precisarlo. Pocos términos filosóficos tan vagos y equívocos como éste. Por otra parte, nadie más dispuesto que Rodó, como ya sabemos, a reconocer que “no hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar, sino superficial y pobremente, la complejidad de un pensamiento vivo”.

Nada tiene que ver con el suyo, sea dicho ante todo, el idealismo ontológico que disuelve el mundo en la conciencia, que reduce toda la realidad a pensamiento o *idea*, entendida ésta ya como ente conceptual, ya como contenido psicológico de la percepción. Semejante problema no se lo planteó Rodó de un modo expreso, lo que no significa que no tuviera noción de él. En una cita de Hartmann alude al reconocimiento que éste hace de “la superioridad de la filosofía cristiana, en cuanto afirma la realidad del mundo, sobre el idealismo nihilista que ha detenido la evolución de los arios asiáticos”. Referencia harto escueta y sin duda indirecta, pero que alcanza a mostrar, no sólo que poseía el sentido metafísico del término idealismo, sino también que no era precisamente ése —actualizado entorces por ciertos aspectos de la restauración filosófica de su tiempo— el que lo seducía. De la Realidad —escrita

con mayúscula— reclamó “una concepción amplia y armónica, la que comprende lo mismo el vasto campo de la vida exterior, que la infinita complejidad del mundo interno”⁸.

Su idealismo, en cuanto expresión filosófica, no procede directamente de idea, como en aquel sentido metafísico, sino de *ideal*. Este término deriva a su vez de idea, pero aquí no como adjetivación o predicado, sino con la significación sustantiva de idealidad. La idealidad es, para Rodó, una esfera generada por la existencia plural del ideal, que su pensamiento distingue y opone con insistencia a la de la realidad. El ideal existe, aunque sólo en idea; mas no en calidad de representación abstracta o concepto puro, engendro formal de la lógica. Existe, para decirlo con el término que ha hecho fortuna en la filosofía contemporánea y cuya proyección Rodó no tuvo tiempo de conocer, como *valor* que apunta a la realidad aspirando y exigiendo ser trascendido de algún modo a ella. Es por esta afirmación, y sólo por ella, del ideal como valor, que oponía el idealismo al positivismo, considerado éste en todas sus manifestaciones —estéticas, éticas y especulativas— como realismo.

En primer lugar, en el orden estético, concibe el arte de su tiempo como una reacción idealista contra el realismo naturalista de las generaciones anteriores. Reacción idealista constituida, en esencia, por la búsqueda de la belleza en el ensueño, rescatado de una proscripción que no se pudo soportar. En sus críticas tempranas de la *Revista Nacional*, destaca a menudo, con simpatía, los anhelos de “restauración ideal”, la “infinita sed de un ideal”, las “nostalgias ideales”, que estremecen a las manifestaciones artísticas de fines del siglo; y de la obra de Rubén Darío declara poco después que “es en el arte una de las formas personales de nuestro anárquico idealismo contemporáneo”⁹.

Pero este renacimiento estético idealista no ha de ser a costa de la realidad bien entendida. Uno de los terrenos

(7) *Motivos de Proteo*, I, II, VII, XVI, XVIII, XIX, XXXV.

(8) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 149; *El que vendrá*, ed. citada, pág. 122.

(9) *El que vendrá*, ed. citada, págs. 14, 29, 40, 61, 62, 127.

en que se había hecho sentir la oportunidad histórica del positivismo, era “el de la imaginación artística, a la cual libertó, después de la orgía de los románticos, de fantasmas y quimeras”. Esa conquista debe defenderse. El arte debe tener un “contenido humano”, guardando “solidaridad y relación con las palpitantes oportunidades de la vida y los altos intereses de la realidad”. Explicitaba todavía así la nota realista de su idealismo estético:

“¿Necesitamos, los que tenemos la sed de una nueva fuente espiritual para nuestro corazón y nuestro pensamiento, desandar el camino andado, volver la espalda a aquellas fuentes que brotaron ayer de los senos de la Realidad? [. . .]. Comienza la cuestión del arte contemporáneo —ha dicho un crítico— cuando una vez sancionada como una condición general la Realidad, dirígese el alma humana al artista y al pensador y le pregunta: ¿Qué género de realidad vas a escoger? ¿Qué aspecto de la vida vas a tomar como base de inspiración y de trabajo? Viene, pues, el espíritu nuevo a fecundar, a ensanchar, no a destruir”¹⁰.

En segundo lugar, ese sentido de idealismo, con punto de partida en la realidad, en la vida, para sublimarlas, reaparece enriquecido en el campo de la ética. Aquí también el idealismo se opone al realismo positivista, que se había llamado utilitarismo, como allí naturalismo. El positivismo, interpretado con un criterio estrecho —en especial como llegó a divulgarse en América— “llevaba a una exclusiva consideración de los intereses materiales; a un concepto rebajado y mísero del destino humano; al menosprecio o la falsa comprensión, de toda actividad desinteresada y libre; a la indiferencia por todo cuanto ultrapasa los límites de la finalidad inmediata que se resume en los términos de lo *práctico* y lo *útil* [. . .]”. La crítica del utilitarismo, como positivismo práctico, es uno de los asuntos centrales del *Ariel*, donde se particulariza en el enjuiciamiento de los Estados Unidos, “encarnación del verbo utilitario”. La prédica moral de Próspero se orienta

así a exaltar el ideal desinteresado, a revelar “la fe en el ideal”, a “devolverle a la vida un sentido ideal”¹¹.

Pero aquí tampoco, como en el arte, el idealismo ha de importar el sacrificio de la realidad; antes bien, se la ha de tener constantemente en vista, no ya para transfigurarla por la imaginación, sino para mejorarla por la inserción activa de la idealidad en lo real. El positivismo había sido también oportuno “en el terreno de la práctica y la acción, a las que trajo un contacto más íntimo con la realidad”. Ésa es conquista que también debe defenderse. Sin duda que “donde quiera que elijamos la potencia ideal, y aun cuando nos lleve en dirección de algo vano, equivocado o injusto, ella, con sólo su poder de disciplinarnos y ordenarnos, ya encierra en sí un principio de moralidad que la hace superior a la desorientación y el desconcierto”. Pero es a encarnarse en la realidad que se dirige esencialmente. Es a la acción, con frecuencia invocada, que Próspero refiere *el pensamiento idealizador*. Por eso admira en Atenas —modelo imperecedero de la humanidad— el que haya sabido “engrandecer a la vez el sentido de lo ideal y de lo real”¹².

En tercer lugar, en fin, no sólo en los campos del arte y de la acción el idealismo de su tiempo renovaba al positivismo. También, dijo, “en la esfera de la especulación reivindicamos, contra los muros insalvables de la indagación positivista, la sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve”. El idealismo se opone aquí, igualmente al realismo; a aquel realismo que en el campo del conocimiento se daba por satisfecho con la superficialidad aparente del mundo de los sentidos. Pero no para afirmar, por discursos más o menos lógicos, al estilo de la vieja metafísica, la existencia de un orden ideal suprasensible, fundamento último de la experiencia: el positivismo había sido evidentemente oportuno “en el terreno de la pura filosofía, donde vino a abatir idealismos agotados y estériles”. Es en la noción de ideal como valor que re-

(10) *El que vendrá*, ed. citada, págs. 122, 123, 149.

(11) *Ariel*, ed. citada, págs. 16, 17, 18, 22, 23, 29, 32.

(12) *Motivos de Proteo*, CXI. *Ariel*, ed. citada, págs. 31, 108.

posa también en este aspecto el idealismo de Rodó. Esa "sublime terquedad del anhelo que excita a la criatura humana a encararse con lo fundamental del misterio que la envuelve", se confunde en él con la necesidad de alcanzar la fuente última de los ideales, es decir, de los valores. Su idealismo se presenta entonces como una axiología; una axiología que, al mismo tiempo que fundamenta su filosofía de la acción, se relaciona íntimamente con su visión metafísica del ser.

Afirma los valores como *aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza*. Al igual que las ideas platónicas, esas altas nociones, "elementos superiores de la existencia racional", se corresponden entre sí, convergiendo hacia un centro armonioso constituido por "el sentimiento de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas". Dar a sentir lo hermoso es obra de misericordia y también de sabiduría. "Aquellos que exigirían que el bien y la verdad se manifestasen invariablemente en formas adustas y severas, me han parecido siempre amigos traidores del bien y la verdad". Pero tal correspondencia no es como en Platón producto de un orden trascendente; y mucho menos conclusión discursiva imponiéndose por su validez lógica. Es, simplemente, la creencia "en el encadenamiento de todos aquellos altos fines del alma", considerándose "a cada uno de ellos como el punto de partida, no único, pero sí más seguro, de donde sea posible dirigirse al encuentro de los otros".

Es que los ideales —los valores— no tienen un fundamento a priori, ni racional ni teológico. Surgen de la experiencia. Los crea la vida en el seno de la Naturaleza. Lo alcanzó a decir, rápida pero expresivamente, en la oración de Próspero.

En nombre de aquella esfera ideal obra Ariel. Y Ariel no es sino "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 [...]. 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".

Contrariamente a lo que suele decirse, estamos lejos de los platonismos y de los cartesianismos, de los arquetipos eternos y de las ideas innatas, derivados de un cerrado ordenamiento racional anterior a toda experiencia. Es el naturalismo evolucionista, ambiente en la filosofía de su época —Spencer había sido uno de sus grandes maestros— lo que sirve de fondo metafísico a su teoría de los valores; un naturalismo evolucionista refrescado por la naciente filosofía de la vida que procedía de él. Naturaleza, Evolución, Vida —escritos a menudo con mayúscula— son conceptos que recorren el *Ariel*, como por otra parte el resto de su obra, jalonando una concepción inmanente, al mismo tiempo que abierta, progresiva y optimista del ser. En nombre de la "causa del espíritu", que "corona la obra de la Naturaleza"; sin confiar más que "en la eterna virtualidad de la Vida", convoca a la juventud para "el aceleramiento continuo y dichoso de la Evolución", porque lo que a la humanidad importa salvar contra toda negación pesimista, es, no tanto la idea de la relativa bondad de lo presente, sino la de la posibilidad de llegar a un término mejor por el desenvolvimiento de la vida, apresurado y orientado mediante el esfuerzo de los hombres".

Portadora del espíritu, la humanidad culmina "el proceso de ascensión de las formas organizadas". Viene de la oscura raíz animal. La fraternidad con los animales que manifestó tan delicadamente en *Mi Retablo de Navidad*¹³, uníase en su espíritu a la convicción intelectual de la solidaridad biológica de las especies:

"La investigación científica, reduciendo considerablemente la distancia que el orgullo imaginara entre nuestra especie y las inferiores; patentizando entre una y otras las similitudes de organización y el parentesco probable, tiende a rehabilitar aquellas simpatías, nacidas del natural instinto, por cuanto ofrece, como ellas, fundamentos para la piedad y compasión respecto de seres que reconocemos

(13) *El Mirador de Próspero*.

dotados de todas las capacidades elementales de nuestra sensibilidad, muy ajenos del automatismo sin alma que en un tiempo se atribuía al animal, identificado casi por los cartesianos con los muñecos de resortes”¹⁴.

Inspirando “los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico” —no como reminiscencia de una perdida patria celeste— comenzó la gesta de Ariel. Él es, desde entonces, “el héroe epónimo en la epopeya de la especie, el inmortal protagonista”, acudiendo ágil, “como al mandato de Próspero, a la llamada de cuantos le aman e invocan en la realidad”. ¿De dónde su imperio? “Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la Vida”. El ideal —por tanto, el valor—, no reconoce otra fuente que la vida misma en su acción incesantemente creadora. Amado e invocado desde la realidad, interviene para modificarla, remontándola a un término mejor. Tal el fundamento último de su filosofía de la acción, de sus ideas sobre la relación entre el pensamiento y la vida y, en definitiva, de su doctrina proteica de la personalidad. Doctrina que tenía por centro la vocación, porque la vocación, orientada hacia un “ideal concreto”, marca en la profundidad viviente de la conciencia —en la *realidad*— “el polo de idealidad” que imanta al alma individual¹⁵.

V

La historia humana que Ariel protagoniza, expresión culminante del movimiento ascendente de la vida, no responde a un impulso ciego ni a un determinismo mecánico. Las “armonías de la historia y de la naturaleza” —más de una vez aludidas— no son resultado del azar ni tampoco de la causalidad. Hay en el universo una “oculta potestad que rige las cosas”, y en la historia, un “*nissus* secreto que empuja la conciencia de la humanidad a la realización de un orden, al cumplimiento de una norma de verdad y de belleza”. Un escondido finalismo, un igno-

rado plan, guía, pues, la obra de Ariel. Se alcanza, no obstante, el destino último de ese plan: el triunfo definitivo del espíritu sobre la materia.

Ariel... “cruzará la historia humana, entonando, como en el drama de Shakespeare, su canción melodiosa, para animar a los que trabajan y a los que luchan, hasta que el cumplimiento del plan ignorado a que obedece, le permita —cual se liberta, en el drama, del servicio de Próspero— romper sus lazos materiales y volver para siempre al centro de su lumbre divina”¹⁶.

Su lumbre divina... No es un tropo literario. Llegados a este punto nos sale al encuentro, en el pensamiento de Rodó, su vivencia religiosa de lo absoluto. La atracción del enigma lo persiguió desde la primera hora. El positivismo ortodoxo había querido alejar su tentación del ambiente de las almas. Pero, dice patéticamente en *El que vendrá*, “el misterio indomable se ha levantado más imperioso que nunca en nuestro cielo, para volver a trazar, frente a nuestra conciencia acongojada, su martirizante y pavorosa interrogación”. La frase es característica. Más que pensar a lo absoluto como problema lo sintió como misterio. Esta expresión, de raíz religiosa, reaparece constantemente en sus escritos, sirviendo de fondo a la contenida efusión emocional de aquella su “ansia de creer que es casi una creencia”, confesada también en *El que vendrá*.

Es inevitable reconocer en este plano de su espíritu, el poderoso influjo de Renan, su admirado maestro, quien presidió a fines del siglo pasado una profunda remoción del sentimiento religioso en el campo del libre pensamiento. Hace Rodó la declaración de que nadie ha definido de manera que mejor le satisfaga “[...] la posición de la conciencia libre frente al problema religioso [...]. Hay en la manera como este extraordinario espíritu toca cuanto se relaciona con el sentimiento y el culto del eterno Misterio, un tacto exquisito y una facultad de simpatía y de comprensión tan hondas, que hacen que se desprenda de sus

(14) “*El Rat-Pick*” (en *El Mirador de Próspero*).

(15) *Ariel*, ed. citada, págs. 110, 111. *Motivos de Proteo*, XII, XVIII.

(16) *Ariel*, ed. citada, págs. 19, 106, 111. *Motivos de Proteo*, XVI, XXXVI. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 208.

páginas —escépticas y disolventes para el criterio de la vulgaridad— una real inspiración religiosa, de las más profundas y durables, de las que perseveran de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica unción”¹⁷.

Pero la más profunda fuente de su religiosidad no fue, sin embargo, esa que le llegaba de los libros. Fue la existencial del Dolor, amarga deidad, nombrada casi siempre con mayúscula, cuya compañía no lo abandonaba y que acaso lo condujo al tránsito final.

“Esa otra común falsedad —escribió en *Los últimos motivos de Proteo*— que consiste en olvidarse del misterio del mundo y desdeñar las voces graves con que las cosas que nos rodean nos preguntan sobre la sombra de donde salimos y la sombra a donde vamos; esa falsedad que nos encierra dentro de lo temporal y sensible, sin un pensamiento trascendente, sin una nostalgia de lo alto, quizá sin una emoción de idealidad y de ternura, ¿quién la deshace como el dolor, de cuya inspiración nacieron siempre los supremos desprendimientos respecto de los bienes efímeros y las más puras consagraciones a la incorruptible virtud de las ideas? ¿Dónde, para la elevación del espíritu a alturas religiosas, habrá tan sublimador acicate como él? ¿Cuándo se piensa más en lo que sale fuera de la averiguación de las cosas naturales, que cuando la amargura del corazón sale a provocar ese inmortal apetito de la mente?”¹⁸

No obstante esa disposición de espíritu, se mantuvo racionalmente en una actitud agnóstica, de cuyas reservas da cuenta expresa en un pasaje de *Liberalismo y jacobinismo*:

“La preocupación del Misterio infinito es inmortal en la conciencia humana. Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aun cuando esta tentación pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio de las más honradas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento. Nos inquietarán siempre la oculta razón

(17) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 227.

(18) Pág. 228.

de lo que nos rodea, el origen de donde venimos, el fin a donde vamos, y nada será capaz de sustituir el sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral, porque lo absoluto del Enigma hace que cualquiera explicación positiva de las cosas quede fatalmente, respecto de él, en una desproporción infinita, que sólo podría llenarse por la absoluta iluminación de una fe. Desde este punto de vista la legitimidad de las religiones es evidente.”¹⁹

Guarda relación esa actitud con su convicción respecto a los límites de la razón en el campo del conocimiento. No creía que en este aspecto se pudiera refutar esencialmente al positivismo en la fórmula de Spencer, de la cual había sido anticipo la evolución final del propio Comte, “al transfigurarse el tono de su pensamiento y dilatarse los horizontes de su filosofía en la perspectiva ideal y religiosa”.

Spencer ha “remontado su espíritu soberano a la esfera superior desde la cual religión y ciencia aparecen como dos fases diferentes, pero no inconciliables del mismo misterio infinito [. . .]. *La posición central de las religiones es inexpugnable*, ha dicho en aquel maravilloso capítulo de *Los Primeros Principios*, que se intitula *Reconciliación*, y en el que la austeridad del pensamiento científico llega —sin otra fuerza patética que su propia desnuda eficacia— a producir en nuestro ánimo conmovido el sentimiento de concordia, de paz, de beatitud, con que el espectador del teatro antiguo asistía, en el solemne desenlace de la tragedia, a la solución y purificación de todo conflicto de pasiones [. . .]”²⁰.

El sentimiento religioso, en cuanto “amor de lo absoluto”, “amor de lo suprasensible”, es “la idealidad más alta”. Pero sólo es legítimo supliendo a la razón más allá de sus límites. Las cuestiones religiosas “son aquellas en que por más parte entra el fondo *inconsciente* e inefable de cada espíritu, y en que más se ha menester de esa segunda vista de la sensibilidad que llega a donde no al-

(19) Ed. citada, pág. 225.

(20) *Motivos de Proteo*, LIV. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, págs. 207, 226.

canza la perspicuidad del puro conocimiento". Hasta donde ésta alcanza, la razón es soberana.

Por eso condena las religiones históricas en cuanto ellas aspiran a ofrecer la verdad absoluta: "Flaquean en lo que tienen de circunscripto y negativo; flaquean cuando pretenden convertir lo que es de una raza, de una civilización o de una era: el dogma concreto y las formas plásticas del culto, en esencia eterna e inmodificable". Y por eso también habló alguna vez del "sentimiento de protesta y de angustia con que se asiste al espectáculo de un espíritu capaz de desplegar con amplia libertad su vuelo y a quien contienen y limitan las trabas de dogmas difícilmente conciliables con los fueros de la libre investigación y de la razón independiente"²¹.

En nombre de esa razón independiente abandonó la fe tradicional. A historiar, en el fondo, ese trance, al mismo tiempo que a suscitarlo en los demás como una superior emancipación del espíritu, dedicó algunos de los pasajes fundamentales de *Motivos de Proteo*: "Nubla tu fe una leve duda; la ahuyentas, la disipas; y cuando menos la recuerdas, torna de tal manera embravecida y reforzada, que todo el edificio de tu fe se viene en un instante y para siempre al suelo". Te acusarán de apóstata. Pero "el dogma que ahora es tradición sagrada, fue en su nacer atrevimiento herético. Abandonándolo para acudir a tu *verdad*, no haces sino seguir el ejemplo del maestro que, por fundarlo, quebrantó la autoridad de la idea que en su tiempo era dogma"²².

Semejante posición frente al sentimiento religioso por un lado, y a las religiones históricas por otro, expresaba en el plano de la inteligencia y de la doctrina, una dualidad radical de su espíritu: el racionalismo eminente y rector, en contraste con un oculto misticismo asentado en los estratos más profundos de la personalidad. Se sospecha que ese dualismo espiritual —del que fue reflejo estético e ideológico la simultánea devoción por el paganis-

(21) *Ariel*, ed. citada, pág. 79. *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, págs. 228, 226, 224.

(22) *Motivos de Proteo*, XXXV, CXXVI.

mo helénico y el cristianismo primitivo aprendida en Renan— se tradujo en un lacerante conflicto viviente, en una titánica lucha, presidida por aquellas sus deidades compañeras, la Duda y el Dolor. Fiel a una norma de equilibrio y armonía, lo veló cuanto pudo en la serenidad prodigiosa de su expresión intelectual y artística. No tanto, sin embargo, que no llegara a hablarnos directamente de él. Lo hizo en *Los últimos motivos de Proteo*, describiéndonos las dos personalidades que convivían en su alma, representadas estéticamente, una y otra, por lo que llamó la *noche sinfónica* y la *noche estatuaría*: la del "yo" más profundo y personal, con su morada en el sentimiento, y la de Glauco, pagano huésped, con su morada en la razón:

"Aun en el torbellino de la acción, aun en el seno de la multitud [...] la idea del enigma indescifrable, suele aparecérseme de súbito; y cual si fuera un llamado imperativo y angustioso, me sustrae a la preocupación del instante. Pero con Glauco esto pasa y se disipa. Cuanto reconozco mío en las ansiedades de un Pascal, en los estremecimientos de un Carlyle, deja de pertenecerme. Como si el viento se tornara, las campanas que suenan del otro lado del abismo quedan mudas. Todo lo de la tierra, en cambio, se magnifica y realza. Me complacen los límites de la naturaleza, amorosos brazos de la forma, que no dejan lugar a aspiración mayor, ni al impulso con que el alma busca su centro fuera de ellos [...] mas yo quiero también para mi alma aquella parte de mí que no es de Glauco. Porque con él están la claridad, la paz y la armonía; pero en la austeridad, en la sombra, que en el alma quedan fuera de su cerco de luz, hay manantiales y veneros para los que él no sabe el paso [...]. Allí nutre sus raíces el interés por el sagrado e infinito Misterio; allí brota la vena de amor cuya pendiente va a donde están los vencidos y los míseros; allí residen la comprensión de otra beldad que la que se contiene en la Forma, y la tristeza que lleva en sí su bálsamo y cuyos dejos son mejores que las dulcedumbres del deleite [...]"²³

(23) *Los últimos motivos de Proteo*, págs. 186, 168, 248 a 252.

VI

Tuvo la intención, o sintió la necesidad, de formular en términos explícitos su agnosticismo religioso. "Cuando me llegue el turno —escribió a alguien una vez— yo le hablaré con igual íntima verdad, de la manera como a mi alma se impone la atracción del formidable enigma, y de lo que creo y de lo que dudo". ¿Llegó acaso a hacerlo? No hay constancia en la parte éditada de su obra. Sólo incidentalmente insinuó sus convicciones sobre la inmortalidad del alma y sobre la divinidad. En cuanto a la primera —excluida la imagen estética que de la misma ofrece en *El Camino de Paros*— reveló una inclinación escéptica en *Ariel*, considerando que si la humanidad hubiera de deses- perar definitivamente de la inmortalidad de la conciencia individual, el sentimiento más religioso con que podría sustituirla sería el de la persistencia en las generaciones futuras de lo mejor que ella ha sentido y ha soñado²⁴.

En cuanto a la divinidad, en cambio, aunque bajo la forma de hipótesis, avanzó en una ocasión ideas afirmati- vas de un panteísmo evolucionista, cuya significación filo- sófica armoniza estrechamente con su visión metafísica de la realidad. Aquella que hemos llamado concepción abier- ta, progresiva y optimista del ser que sirve de fundamento a su axiología de cuño naturalista. Se encuentran dichas ideas en un pasaje de *Mi Retablo de Navidad*:

"Antes de lamentarse porque Dios no sea niño de ve- ras durante un día del año, acaso es preferible pensar que Dios es niño siempre, que es niño *todavía*. Cabe pensar así y ser grave filósofo. El Dios en formación, el Dios *in fieri* en el virtual desenvolvimiento del mundo o en la conciencia ascendente de la humanidad, es pensamiento que ha estado en cabeza de sabios. ¿Y hemos de conside- rarla la peor, ni la más desconsoladora de las soluciones del Enigma? [. . .]. ¡Niño-Dios de mi retablo de Navidad! Tú puedes ser un símbolo en que todos nos reconciliemos. Tal vez el Dios de la verdad es como tú. Si a veces parece que

está lejos o que no se cura de su obra, es porque es niño y débil. Ya tendrá la plenitud de la conciencia y de la sabiduría, y del poder, y entonces se patentizará a los ojos del mundo por la presentánea sanción de la justicia y la triunfal eficiencia del amor. Entre tanto, duerme en la cuna [. . .]. Hermanos míos: no hagamos ruido de discordia; no hagamos ruido de vanidad, ni de feria, ni de orgía. Respetemos el sueño del Dios-niño que duerme y que ma- ñana será grande. ¡Mezamos todos en recogimiento y si- lencio, para el porvenir de los hombres, la cuna de Dios!"

Y más no dejó entrever de la *Última Thule de su alma*.

1950

(24) *Liberalismo y jacobinismo*, ed. citada, pág. 229. *El camino de Paros* ("Y bien, formas divinas..."). *Ariel*, ed. citada, pág. 108.

La idea de tiempo en Rodó

[...] *lo mismo en lo que es aplicable a la conciencia de la humanidad que en lo que se refiere a la del individuo: no hay término final en el descubrimiento de lo verdadero, no hay revelación una, cerrada y absoluta; sino cadena de revelaciones, revelación por boca del Tiempo, dilatación constante y progresiva del alma, según sus merecimientos y sus bríos, en el seno de la infinita verdad. Motivos de Proteo, CXXVIII.*

La inmediata dedicación de José Gaos al estudio sistemático, a la vez que crítico, del pensamiento hispanoamericano, tan pronto se radicó en México en 1939, al término de la guerra civil española, fue de verdaderas consecuencias para este pensamiento. Lo fue en un doble sentido: en el de su historia, de cuya investigación en todo el continente se iba a convertir el maestro español en uno de los grandes animadores; y en el de su valoración, por el nuevo enfoque que vino a hacer de sus tendencias, fi-

guras y obras mayores. De esa coyuntura parte lo que cabe considerar una revisión del significado filosófico de Rodó y sus *Motivos de Proteo*. Se refleja ya en algunos pasajes de la caracterización de conjunto que del pensamiento hispanoamericano hizo Gaos en 1942-1943, en diversas entregas de *Cuadernos Americanos*, trabajo que pasó a encabezar su voluminoso *Pensamiento de lengua española*, de 1945. De este mismo año es su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, en cuya Introducción juzga al citado libro de Rodó, "una de las obras maestras del pensamiento de lengua española en todos los lugares y tiempos". Del *pensamiento*, prescendencia hecha ahí del aspecto literario.

Años después, en 1958, en su libro *Confesiones profesionales*, al cotejar ocasionalmente cuatro grandes de la tradición filosófica universal —Aristóteles, Spinoza, Kant y Hegel— representado cada uno por uno de sus títulos más clásicos, con cuatro pensadores hispánicos, también representados cada uno por una de sus obras, formó este último cuarteto con Rodó, Unamuno, Ortega y Caso, mencionando del primero, *Motivos de Proteo*. La prácticamente nula circulación entre nosotros del citado libro de Gaos, nos mueve a reproducir el fragmento: "La negación de la índole de filosófico al «pensamiento hispánico» es conclusión de razonamientos que pueden sintetizarse en esta fórmula: —Filosofía es la *Metafísica* de Aristóteles, la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la Razón Pura*, la *Lógica* de Hegel. Es así que los *Motivos de Proteo*, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, las *Meditaciones del Quijote*, *La Existencia como Economía*, *Desinterés y Caridad*, se parecen muy poco a aquellas obras. Luego éstas no son Filosofía. —Mas, ¿por qué no razonar de esta otra manera?: —Los *Motivos*, *El Sentimiento*, las *Meditaciones del Quijote*, *La Existencia*, se parecen muy poco a la *Metafísica*, a la *Ética*, a la *Crítica*, a la *Lógica*. Y son Filosofía. Luego Filosofía no es *exclusivamente* la *Metafísica*, etc., sino también los *Motivos*, etc." ¹.

Naturalmente, tan escueta lista hispánica, formada a vía de ejemplo, por expresiva que sea, no significa por

(1) Obra citada, Fondo de Cultura Económica, México, págs. 113-114.

sí misma la selección de los a juicios de Gaos cuatro principales pensadores y obras en el ámbito a que se refiere. Menos todavía tiene un significado de esa índole, dentro de la propia lista, el hecho de aparecer encabezada por *Motivos de Proteo*: resulta claro en este caso el ordenamiento puramente cronológico de las cuatro obras, publicadas respectivamente en 1909, 1913, 1914 y 1919. En el mismo año 1958, en cambio, desde otro ángulo, en un trabajo que vio la luz en la revista francesa *Les Études Philosophiques*, volvió a hacer Gaos una nueva mención filosófica de *Motivos*, esta vez, sí, expresamente prioritaria en su contexto. Retraducimos de la versión francesa de Alain Guy:

"Quien lee la primera parte del *Facundo* del argentino Sarmiento y no puede evitar acordarse de Taine, llega a curiosas conclusiones. O todavía, quien lee lo que dice de la asociación por semejanza la *Filosofía del Entendimiento* del venezolano-chileno Bello, y recuerda ciertos puntos de Bergson o de Husserl, hará reflexiones del mismo orden. Pero la obra de la que tal vez se puede decir más y mejor semejante cosa, es *Motivos de Proteo* (1909) del uruguayo Rodó. El comienzo de esta obra hace pensar en una paráfrasis demasiado «literaria» de los temas fundamentales de *La evolución creadora*. Pero pronto se comprende que Rodó los transfiere exclusivamente a la vida humana. Y es así que un uruguayo sacó de la visión bergsoniana de la vida biológica una visión de la vida humana, mucho antes de que los existencialistas franceses hubiesen pensado en deber sacar una visión de la existencia humana, no de Bergson sino de los filósofos alemanes" ².

Este pasaje replantea la vieja cuestión de la influencia, o si se quiere incitación, de Bergson en el *Proteo*; y lo hace desde una nueva perspectiva que tiende un puente entre Rodó y el existencialismo. Cuanto hemos verido diciendo hasta aquí, ha querido mostrar ante todo, a modo de introducción, el plano y el escenario en que una autoridad como la de Gaos —para no referir en esta oportu-

(2) Revista citada, 1958, Nº 3, pág. 295, José Gaos, "L'actualité philosophique au Mexique".

nidad a otros valiosos enfoques contemporáneos— ha colocado en nuestros días la significación filosófica de la obra del maestro uruguayo. Pero el pasaje transcrito nos sirve además para ponernos ya en el camino de nuestro tema.

La primera, y bien temprana, indicación de un vínculo entre *Motivos de Proteo* y *La evolución creadora*, fue hecha por Pedro Henríquez Ureña en 1910, en una clásica conferencia del Ateneo de la Juventud, de México: “La grande originalidad de Rodó está en haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida”³. *La evolución creadora* se publicó en 1907 y *Motivos de Proteo* en 1909, es cierto; pero es cierto también que por lo menos desde 1904 daba Rodó en su correspondencia amplias noticias sobre el contenido y la elaboración de su libro, hasta el punto de declarar ya entonces estar en sus “toques finales”. Por más que lo retocara, como lo retocó, hasta el momento de su aparición, no dándolo por concluido ni aun en el momento de publicarlo, para nada pudo influir *La evolución creadora* en lo que en aquel año 1904 y en 1905, llamaba con insistencia el “pensamiento fundamental” o la “tesis” de la obra⁴.

No fue, pues, no pudo ser, “de la visión bergsoniana de la vida biológica” expuesta en *La evolución creadora*, que, al decir de Gaos, arrancó la rodoniana “visión de la vida humana”. Y sin embargo, entre otras influencias, sugerencias e incitaciones ambientes en la época, la de Bergson fue capital. No ha sido arbitraria la vinculación que en diversas oportunidades, desde Henríquez Ureña hasta Gaos, se ha señalado entre el pensamiento del filósofo francés y las doctrinas de *Motivos de Proteo*. Sólo que esa vinculación —desde luego muy libre, por completo ajena a todo enfeudamiento de escuela—, no provino de

(3) *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, edición de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pág. 62.

(4) Véase especialmente el conjunto de cartas a su amigo Juan Francisco Piquet, las más comunicativas sobre esta materia, publicado desde 1920 en *El que vendrá* con el título de “La gesta de Proteo”. Más nutrido en *Obras Completas de Rodó*, Aguilar, 2ª ed., 1967, págs. 1336 y ss.

las concepciones bio-metafísicas de Bergson tales como cuajaron en *La evolución creadora*, sino de sus concepciones psico-metafísicas, tales como insurgieron en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en 1889.

Sin duda, las pocas páginas del primer apartado —dedicado a “La Duración”— del capítulo primero de *La evolución creadora*, podrán recomendarse siempre, a la vez que como majestuoso pórtico de la que se iba a llamar filosofía de la *existencia*, como una incomparable introducción a *Motivos de Proteo*. Finalizaban con estas palabras, justamente citadas por Henríquez Ureña en su mencionada conferencia sobre Rodó: “Para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo”. Pero no debe olvidarse que en su comienzo figuraban estas otras: “¿Cuál es para nosotros el sentido exacto del término existir? Recordaremos de modo breve las conclusiones de un trabajo anterior”. El trabajo anterior cuyas conclusiones recordaba Bergson, era el *Ensayo*.

La evolución creadora y *Motivos de Proteo* se fueron concibiendo, gestando y redactando paralelamente, en el tránsito del primero al segundo lustro del siglo. Bergson pudo editar su libro en el mismo año 1907 en cuyo mes de agosto Rodó —después de haber hablado ya en 1904, como se vio, de “toques finales”— aludía en carta a Unamuno a “un fragmento de la última parte de *Proteo*, mi obra inédita e inconclusa, que aún no sé cuándo podré revisar y terminar!”⁵. Pudo publicarla al fin en 1909, y no “fuera del país”, como también en 1904 decía tenerlo “decidido”. Con ese paralelismo cronológico de concepción y realización, coincide la comunidad de inspiraciones. Alguna vez se dijo que Bergson fue “un discípulo de sí mismo”, en cuanto el conjunto de su obra fue derivando espontáneamente de las intuiciones básicas del *Ensayo* del 89. En una personalísima dirección y con su propia originalidad filosófica, el *Proteo* derivó también, en sus fundamentos psico-metafísicos, de aquella misma fuente, que vino a fecundar, de modo consciente o no, directa o

(5) *Revista Número*, Nros. 6-7-8, pág. 244.

indirectamente, a muchos espíritus, tanto como al del propio Bergson. La clave decisiva está —y es a lo que queríamos llegar— en la profunda remoción doctrinaria de la idea de *tiempo* con que aquel juvenil ensayo del francés conmovió a la conciencia filosófica del 900.

Con su gran centro, o epicentro, en *Ser y tiempo* de Heidegger, 1927, la idea de tiempo —antes y después, dentro y fuera del existencialismo— alcanza en la filosofía del siglo XX la excepcional proyección que le ha dado a su rostro el tan, y por tantos, señalado rasgo de *temporalismo*. El hecho se inscribe en el ascendente prestigio, a lejano punto de partida en el siglo XVIII, en pleno iluminismo, de toda una sinuosa línea de ideas, sutilmente enlazadas por dinámicas connotaciones de movilidad, cambio y desarrollo. Mencionemos algunas, en parejas convencionales: progreso e historia; devenir y dialéctica; revolución y evolución; proceso y emergencia; vida y acción; existencia y praxis. Por su propia índole, ideas como éstas se han ido llamando y enriqueciendo las unas a las otras, alternada o sucesivamente, sin ser propias de ninguna escuela en particular, siéndolo en cambio, a menudo, de escuelas o tendencias muy opuestas entre sí en otros sentidos. Por su propia índole también, el conjunto de ellas, a su vez, vino a concentrar enérgicamente la reflexión filosófica en la idea de tiempo; y desde muy diversos ángulos e intereses, un generalizado consenso coincidió en revisar su clásica representación formal y abstracta, ligada a la cuantificación matemática, para reanimarlo y refundirlo en la concreta peripecia del ser real. En 1940 pudo así iniciar Francisco Romero un ensayo titulado precisamente “Temporalismo”, con estas palabras: “Al tiempo le ha tocado un extraño destino filosófico. Tras una postergación multiseccular, hoy se adelanta hasta reclamar para sí uno de los principales papeles en el drama metafísico”⁶.

Es habitualmente reconocido el puesto histórico de Bergson en ese decisivo sesgo temporalista. “El ingreso

triumfal y definitivo del tiempo en las intimidades del ser —se lee, sin ir más lejos, en el recién citado ensayo— ocurre sin duda en la metafísica bergsoniana”. Sin embargo, no se ha subrayado bastante, tal vez, el papel radicalmente originario que para la totalidad de las doctrinas de Bergson desempeñó por sí misma su revisión de la idea de tiempo. No es que en el seno de su metafísica, por su natural desenvolvimiento, entre otras ideas aparezca la de tiempo bajo una nueva faz; es que la nueva faz bajo la cual, en cierto momento de su conciencia filosófica en formación, se le presentó la idea de tiempo, vino a ser la semilla de que germinó, en instancias sucesivas, el *corpus* entero de su metafísica. Al final de su vida, recordando en las primeras páginas de la Introducción a *El pensamiento y lo moviente*, su juvenil adhesión a la filosofía de Spencer y su inicial propósito de “complementarla y consolidarla” por la profundización de las últimas ideas de la mecánica, declaraba: “De este modo, llegamos a ponernos frente a frente con la idea de Tiempo. Y allí nos aguardaba una sorpresa”. De aquella sorpresa iba a surgir su nueva concepción del tiempo real bajo la forma de duración. Añadía Bergson que se había preguntado entonces: “¿Cómo la filosofía de Spencer, doctrina de evolución, hecha para seguir lo real en su movilidad, su progreso, su madurez interna, pudo cerrar los ojos a la mutación misma? Esta pregunta nos llevó más tarde a rehacer el problema de la evolución de la vida [...] pero por el momento la única visión que nos absorbía era la de duración”.

El problema de la evolución de la vida orgánica, en efecto, lo abordó recién en *La evolución creadora*. Entre tanto, su nueva filosofía del tiempo —aplicada especialmente en el *Ensayo* al problema de la libertad, y luego en *Materia y memoria* de 1896 al de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, sin entrada en escena todavía del que sería más tarde evolucionismo biológico bergsoniano— impulsaba lentamente las primeras ondas del espíritu “temporalista” llamado a culminar, Heidegger por medio, hacia el primer tercio de este siglo. Fueron esas primeras y espaciadas ondas temporalistas las que muy rápidamente captó nuestro Rodó, de una manera que hoy resulta me-

(6) Ensayo recogido al año siguiente en el volumen del mismo Romero, *Filosofía contemporánea*, Ed. Losada.

morable, por todo lo que en la personal dirección que les imprimió, hubo de originalidad y a la vez de anticipación.

En los tres primeros años del siglo se produjo en el espíritu de Rodó el gran tránsito del *ariélismo* al *proteísmo*. Ese tránsito no implicó ruptura. En cuanto el *proteísmo* fue una doctrina de la personalidad, los iniciales elementos de ésta, contenidos —entre otras cosas— en el mensaje anterior, pasaron a él. La continuidad puede todavía pormenorizarse, y lo ha sido, en otros sentidos de fondo y de forma. Pero si no ruptura, hay, sí, una enorme distancia filosófica, bien que siempre en el seno de la filosofía de la vida, entre el *Ariel* de 1900 y el *Proteo* de 1904. Y decimos 1904 porque fue en el correr de este año que quedó definida, no sólo su concepción, sino su propia elaboración, aunque esta misma haya comenzado bien antes y se haya continuado mucho después, con los consabidos interminables toques y retoques hasta que vio la luz en 1909.

Por curiosa coincidencia, no desprovista de sentido, esa esencial elaboración del *Proteo* fue prácticamente paralela a la guerra civil de 1904, cuyo estallido tuvo lugar el 1º de enero y cuya paz se firmó el 24 de setiembre 7. El 19 de enero escribía a su amigo Piquet: “Yo procuro seguir trabajando en mi *Proteo* [...]”. El 31 de enero: “Leo poco. El tiempo de que puedo disponer lo consagro a seguir esculpiendo mi *Proteo*. Tengo fe en que ésta será mi obra de más aliento hasta hoy”. Seguía en la misma carta la mención de varias de las parábolas que el libro contenía, entre ellas alguna que figura en sus últimas páginas, lo que revela en qué medida lo tenía va adelantado. El 6 de marzo: “[...] y todo unificado además por un pensamiento fundamental que dará unidad orgánica a la obra [...]”. El 3 de abril: “Pero en fin, entre desalientos y desmayos la obra se va haciendo y *Proteo* reviste sus múltiples formas [...] todo ello relacionado dentro de un plan vasto y completo, sobre el que se cierne, como un águila sobre una montaña, un pensamiento fundamen-

tal”. El 20 de abril: “*Proteo*, entre tanto, avanza [...] es la obra que he escrito en plena posesión de mi reputación literaria [...]. Pero una vez escrito y publicado *Proteo*, que como ya sabe usted, será un libro de no menos de 500 páginas [...]”. En setiembre, sin indicación de día: “El tiempo que rescato para mí mismo lo consagro a *Proteo*; a los toques finales del libro en que he puesto lo mejor de mi alma”. Cartas posteriores al mismo Piquet y a otros, con nuevas referencias a la continuada gestación de la obra, en nada alteran el hecho de que sustancial y formalmente había cuajado ya.

Estas cartas a Piquet, de 1904, revelan bien, por otra parte, que al comenzar el año la conciencia filosófica de que el libro fue fruto estaba, ella misma, plenamente formada. O sea, que resultó ella de una breve pero intensa trayectoria espiritual recorrida por Rodó de 1900 a 1903. Clave de esa conciencia resulta, por fuerza, el *pensamiento fundamental* a que, según se ha visto, más de una vez alude, como unificador o director del conjunto de la obra. ¿Cuál era él? Procuremos condensarlo.

Una filosofía de la personalidad en lo que tiene de temporalmente dinámica y cambiante, por viviente, de modo expreso llamada una *filosofía de la acción y la vida*: hay, por la sola obra del tiempo, una creación o recreación incesante de la personalidad individual; inevitable en sí misma, imperativo es que semejante interior *transformación personal* se opere encauzada por la inteligencia y la voluntad; en lugar de ser cada uno mecánicamente renovado, transformado, rehecho por la sola y ciega fuerza de las circunstancias, “renovarse, transformarse, rehacerse” voluntaria y lúcidamente. “Rítmica y lenta evolución de ordinario; reacción esforzada si es preciso; cambio consciente y orientado siempre”. Expuesta en las primeras páginas del libro, he ahí la primera parte del “pensamiento fundamental”, o de la que en una de las cartas a Piquet llamaba también Rodó, “mi tesis”. Todo el resto de la obra tiene por objeto preparar para ese ejercicio, educar para esa tarea. Lo hace apoyándose principalmente, a modo de segunda parte de la tesis, en lo que podríamos llamar dos doctrinas que resultan ser esenciales piezas del pro-

(7) No por eso Rodó permaneció durante la guerra en torre de marfil; debió participar de la actualidad política como miembro que era entonces de la Cámara de Representantes.

teísmo: una doctrina de la *vocación*, coronación del conocimiento de sí mismo como autodescubrimiento de tendencias y aptitudes inconscientes en lo hondo de nuestro ser, destinadas a guiar la transformación personal; y una doctrina de la *emancipación*, como forma privilegiada de dicha transformación, en cuanto es por ella que la personalidad “enajenada” (muchos gustarían hoy que hubiera dicho “alienada”) por “dogma, escuela o partido” que sólo se profesan por imitación, costumbre, interés o irreflexivo sentimiento, alcanza su libertad. En el aspecto normativo, esta doctrina de la emancipación, que promueve el voluntario salto decisivo de la “personalidad ficticia” (muchos gustarían hoy que hubiera dicho “inauténtica”) a la “personalidad verdadera” de cada uno —en otros términos, de la necesidad a la libertad— constituye, sin duda, el desenlace del proteísmo, la parte medular de su lección.

Que esa doctrina ética de la emancipación, por el descubrimiento y *realización* de la personalidad verdadera o auténtica —para lo que apelaba a la voluntad tanto como a la razón— constituía la culminación del proteísmo, surge claramente todavía de otra referencia epistolar del propio Rodó. En sus cartas a Piquet no define o esclarece el unificador “pensamiento fundamental” a que alude, como tampoco lo hace cuando al publicar la obra, en palabras preliminares vuelve a atribuirle como centro “un pensamiento capital”. Pero en carta a Unamuno del 20 de marzo de aquel decisivo año 1904, revela lo que para él era el núcleo, por lo menos, de aquel pensamiento, el término hacia el cual todos los caminos del libro conducían: “El tema (aunque no cabe indicarlo con precisión en breves palabras) se relaciona con lo que podríamos llamar «la conquista de uno mismo»: la formación y el perfeccionamiento de la propia personalidad”⁸. La *conquista de uno mismo* por parte del ser enajenado.

Como puede verse, “la tesis de la obra abarcaba fundamentales cuestiones psicológicas y éticas”, para decirlo con palabras del propio Rodó en la citada correspondencia. Pero tenía una base metafísica. Papel decisivo de-

sempeñaba en ella la concepción, no ya meramente dinámica, sino temporalista, de la vida humana a la vez que de la totalidad de lo real; en otros términos, una determinada idea, que empezaba por ser vivencia, del tiempo consustanciado con el ser. “La grande originalidad de Rodó está en haber enlazado el principio cosmológico de la *evolución creadora* con el ideal de una norma de acción para la vida”, vimos que había escrito en 1910 Henríquez Ureña. La originalidad de Rodó viene a ser mucho más grande. Ya en 1904, por lo menos, o sea tres años antes de que Bergson lanzara *La evolución creadora* con su doctrina cosmológica de la vida orgánica, había llegado a dar un personal giro, como filosofía de la vida humana, de la existencia humana, al temporalismo naciente. Al temporalismo, desde luego naciente, porque sin aquel fondo metafísico del ser, toda la doctrina proteica, de la personalidad, queda privada de su fundamento capital. Recordemos el riguroso comienzo del libro:

“*Reformarse es vivir* [. . .]. Y desde luego, nuestra transformación personal en cierto grado, ¿no es ley constante e infalible en el tiempo? ¿Qué importa que el deseo y la voluntad queden en un punto si el tiempo pasa y nos lleva? El tiempo es el sumo innovador. Su potestad, bajo la cual cabe todo lo creado, se ejerce de manera tan segura y continua sobre las almas como sobre las cosas. Cada pensamiento de tu mente, cada movimiento de tu sensibilidad, cada determinación de tu albedrío, y aun más: cada instante de la aparente tregua de indiferencia o de sueño, con que se interrumpe el proceso de tu actividad consciente, pero no el de aquella otra que se desenvuelve en tí sin participación de tu voluntad y sin conocimiento de tí mismo, son un impulso más en el sentido de una modificación, cuyos pasos acumulados producen esas transformaciones visibles de edad a edad, de decenio a decenio: mudas de alma, que sorprenden acaso a quien no ha tenido ante los ojos el gradual desenvolvimiento de una vida, como sorprende al viajero que torna, tras larga ausencia, a la patria, ver las cabezas blancas de aquellos a quienes dejó en la mocedad.”

(8) *Obras Completas* de Rodó, Aguilar, 2ª ed., 1967, pág. 1393.

Explícita unas veces, implícita otras, esa idea del tiempo sumo innovador, seguirá presente del principio al fin. Si las recién leídas son las palabras que abren el libro, éstas son las que lo cierran: “[...] porque quien no cambia de alma con los pasos del tiempo, es árbol agostado, campo baldío. Criaré alma nueva en recogimiento y silencio, como está el pájaro en la muda; y si llegada a sazón, la juzgo buena para repartirla a los otros, sabrás entonces cuál es mi nuevo sentir, cuál es mi nueva *verdad*, cuál es mi nueva palabra.” Y todavía, cuando en las últimas páginas, fragmentos CLIV a CLVI, extiende a la personalidad de los pueblos su filosofía de la transformación individual, siempre la misma idea del tiempo como sujeto activo de la realidad humana —tanto como de la cósmica— aparecerá como esencial:

“Gran cosa es que esta transformación subordinada a la unidad y persistencia de una norma interior, se verifique con el compás y ritmo del tiempo; pero, lo mismo que pasa en cada uno de nosotros, nunca ese orden es tal que vuelva inútiles los tránsitos violentos y los bruscos escapes del tedio y la pasión. Cuando el tiempo es remiso en el cumplimiento de su obra; cuando la inercia de lo pasado detuvo el alma largamente en la incertidumbre o el sueño, fuerza es que un arranque impetuoso rescate el término perdido, y que se alce y centellee en los aires el hacha capaz de abatir en un momento lo que erigieron luengos años. Ésta es la heroica eficacia de la revolución, bélica enviada de Proteo a la casa de los indolentes y al encierro de los oprimidos.”

Si Rodó hubiera sido capaz de ceder al espíritu académico, es decir, si no hubiera sido Rodó, pudo titular su libro, por ejemplo, *Personalidad y tiempo*, lo que a mediados del siglo hubiera constituido una tentación difícil de resistir. Pudo titularlo, también, ¿por qué no?, *Ser y tiempo*, dicho sea sin ningún ánimo de comparaciones que estarían fuera de lugar. A ese título era posible llegar desde aquella filosofía de la existencia humana, que por más que apuntara insistentemente a la acción a través de pautas normativas, descansaba sobre una ontología temporalista. En tal sentido, sin perjuicio de las salvedades

arriba establecidas respecto al verdadero alcance de la incitación bergsoniana, le ha sobrado razón a Gaos al destacar la anticipación de Rodó sobre los existencialistas franceses, llegando a una original visión de la existencia humana a partir del maestro del Colegio de Francia.

“Es cierto —añadía Gaos en el mismo pasaje arriba citado— que la visión de Rodó es desarrollada con mucho menos técnica filosófica, y en cambio con quizás un abuso de literatura; sobre todo con un espíritu optimista muy propio de los años anteriores a la primera guerra mundial y muy lejos todavía de los estados de alma fundamentales y particulares del existencialismo”⁹. No es difícil estar esencialmente de acuerdo. Pero algunas precisiones se imponen:

En cuanto a lo primero, cabría observar que Rodó no se propuso hacer obra de filosofía pura, sino de arte a la vez que de pensamiento. Sin entrar ahora en su concepción de la literatura de ideas, baste recordar que la citada mención epistolar a Unamuno del tema de la obra, era seguida de estas palabras: “pero desenvuelto en forma muy variada, que consiente digresiones frecuentes y abre amplio espacio para el elemento artístico”¹⁰. Abrir amplio espacio para el elemento artístico es lo que han hecho los mismos existencialistas franceses; su jefe reconocido, Sartre, ha recurrido con abundancia a la novela, al teatro, al cine, para ilustrar el mensaje de sus tratados técnicos. Rodó prefirió reunir filosofía y arte, incluso el narrativo de las parábolas, en la misma obra¹¹. En cuanto a lo segundo, cabría también observar que ya en la etapa de su existencialismo puro, antes de su compromiso doctrinario con el marxismo, proclamaba Sartre la condición optimista de aquél: “no puede ser considerada (la existencialista) como una doctrina del quietismo, puesto que define

(9) Lugar citado en la nota 2.

(10) Lugar citado en la nota 8.

(11) “Y para devolver a la filosofía esta propiedad que en otros tiempos poseyó, cuando no se había separado aún de la poesía y del mito, es preciso que en ella hable el hombre entero y no sólo la inteligencia. Por ese motivo he dado a la obra presente el título de filosofía en *metáforas y parábolas*” J. D. García Bacca, *Filosofía en metáforas y parábolas*, México, 1945, pág. 13.

al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo" ¹². Palabras cabalmente aplicables al proteísmo de Rodó, sin perjuicio de otras afinidades, como la saliente del temporalismo, a la vez que de tantas notables diferencias entre una y otra filosofía de la existencia.

Pero la anticipación de Rodó tiene todavía otra significación, acaso en sí misma más importante: la de que a propósito de la idea de tiempo, como tiempo vital, en relación con el espíritu temporalista que iba a imantar cada vez más al pensamiento del siglo, hizo *Motivos de Proteo*, el primer gran aporte de toda la filosofía de lengua española, de España y América.

La filosofía de la existencia que surge en el segundo cuarto del siglo, desciende en línea directa, fenomenología por medio, de la filosofía de la vida que dominó en el primero. La creciente carga del acento en la vida humana, recortada de la totalidad cosmológica de la vida, conduce por múltiples caminos a ese resultado. De ahí que uno de los fundadores de la filosofía de la vida, Nietzsche, aparezca tan reclamado por los existencialistas; de ahí igualmente que un pensador como Unamuno, sea por un lado representante de la filosofía de la vida y por otro un adelantado del existencialismo. Una situación histórica de esa índole, bifronte o a dos vertientes, es la que ocupa también Rodó, como ha venido a sugerirlo Gaos. Pero es de destacarse que en ninguna de las otras grandes figuras de nuestra lengua que se movieron en la corriente de la filosofía de la vida, se dio una tan temprana, poderosa y original vivencia del tiempo como ingrediente metafísico de la vida humana.

En cualquier caso, existencialismo aparte, una verdadera historia del temporalismo contemporáneo tendrá que reservar un sitio propio, en el umbral del siglo, a *Motivos de Proteo*. Ahora, que hasta las más novedosas corrientes del marxismo se orientan a incorporar a sus temas la pro-

blemática existencial del individuo como individuo, intacto se conserva el interés de su singular pasaje de la *temporalidad psíquica del yo*, a la *temporalidad ética de la personalidad* (que no de la persona).

Puede no ser necesario agregar que cuanto queda dicho, muy lejos está de pretender, ni menos desear, encajillar a Rodó en la escuela o las escuelas del existencialismo. Puede serlo en cambio dejar aclarado que la mos-tración del temporalismo de Rodó y el mérito histórico del mismo, muy lejos está también del propósito de cohonestar sin reservas el espíritu temporalista, tal como ha venido manifestándose en algunas tendencias. No es éste el sitio de detenerse en ciertas difundidas exageraciones que llegan a concebir una temporalidad humana independiente del espacio, y que podrían reunirse bajo el rótulo de *la falacia temporalista*, en la que, ciertamente, Rodó no incurrió.

1967

(12) *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, pág. 62.

De ciencia y metafísica en Herrera y Reissig

En su hora ascensional del 900, la conciencia literaria del modernismo en el mundo hispánico, fue solidaria del movimiento de ideas que llevó más allá del ciencismo positivista. El naturalismo estético había sido hermano del naturalismo científico. La crisis de éste se había abierto, en rigor, como una crisis de la sensibilidad que le era propia. Decadentismo por medio, esa crisis conduce en los dominios del arte, del naturalismo a las nuevas formas de idealidad del modernismo, signadas por un impreciso, y por momentos angustioso, anhelo metafísico. No había, sin embargo, ruptura sino integración con el espíritu de la ciencia considerada en sí misma. En la obra de Herrera

y Reissig, poesía y prosa, se documenta ejemplarmente ese tránsito¹.

La iniciación formal de Herrera y Reissig, al cabo de tempranos ejercicios poéticos que más tarde desdeñó, se produjo en 1899, cuando saca a luz *La Revista*, publicación periódica de su dirección. Comienza el artículo-programa calificándola de literaria y científica. Y luego precisa: "Dado su carácter, se admitirán toda clase de trabajos literarios y científicos, aunque refiriéndose a esto último se dé preferencia a todo aquello que tenga parentesco con la filosofía y el derecho y, por lo tanto, que se halle en relación con las ciencias sociales". Conforme al sociologismo positivista imperante, por "ciencias sociales" se entendía entonces todas las ciencias hoy llamadas humanas, o de la cultura, o del espíritu. La filosofía misma quedaba comprendida en ellas. La revista de Rodó, Pérez Petit y los Martínez Vigil (1895-1897), se había denominado precisamente *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. La de Herrera y Reissig, abreviando el título, respondía al mismo concepto. Venía en cierto modo a continuarla. Y como ella, se vinculaba a la Universidad en que todavía señoreaba Spencer: contaba con la colaboración de "jóvenes que se han destacado en el grupo universitario", quería prestar servicio "a la juventud universitaria"².

Citas de autores positivistas campean en ese escrito inicial: Spencer, Taine, Mill. En otro, publicado semanas más tarde también en *La Revista*, hace una retórica profesión de fe modernista:

"A través de todas las intolerancias y aberraciones del mayor número, el modernismo en manos de un puñado de obreros ha horadado sus túneles en las montañas del pensamiento"³. Es exactamente el año —1899— en

(1) Desde otro ángulo, Emilio Orbe ha considerado la poesía filosófica de Julio Herrera y Reissig, en *Revista Nacional*, Nº 204, 1960, y en *Poética y Plástica*, 2ª edición, 1968, t. II, pág. 175.

(2) "Programando", en Julio Herrera y Reissig, *Poesías completas y páginas en prosa*, edición preparada por Roberto Bula Pírz, Aguilar, Madrid, 1961, págs. 726 y ss. Preocupaciones universitarias y educacionales en general, revela también en el programa de su segunda revista, *La Nueva Atlántida*, 1907: "En el circo", *ibidem*, págs. 734 y ss.

(3) "Conceptos", *ibidem*, pág. 655.

que Rodó declaraba al final de su ensayo sobre Rubén Darío, ser "un *modernista* también", por su pertenencia a la gran reacción finisecular que, "partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico", los conducía a "disolverse en concepciones más altas".

Esa definición, iba a valer también para Herrera y Reissig, pero no todavía. Su efectivo modernismo no había cuajado. Y su punto de partida positivista, no sólo se mantenía vigente, sino que, en cierto sentido, estaba destinado pasajeramente a fortificarse.

Cuatro años menor que Rodó, fundó su revista también cuatro años después que la de éste. Tenía en el 99, veinticuatro. Es con verosimilitud después del episodio de *La Revista*, desaparecida a mediados del 900, que se empeñó en sus estudios más intensos y, si puede decirse así en su caso, sistemáticos. En diciembre de ese año pronuncia y publica un encendido discurso de exaltación de su partido político tradicional⁴. Antes de dos años se decide, en un escrito revelador de una profunda crisis no sólo política sino también intelectual, que tuvo su epicentro en el año 1901. Fue *Epílogo wagneriano a "La política de fusión"*, publicado en setiembre de 1902, extensa crítica da un reciente libro histórico-político⁵. Se declara allí emancipado del tradicionalismo de blancos y colorados, al que rindiera culto cuando su pensamiento "no había sido nutrido con el áspero y grave tónico de ciencias como la sociología, la filosofía y la psico-fisiología". La frase es de neta marca positivista, ya por la condición y lugar en que es puesta la filosofía. Pero más todavía lo es todo el escrito, dirigido a explicar "científicamente" aquel tradicionalismo por pura "acción refleja". Respondía cabalmente a la expansión científicista de la sociología, la antropología, la psico-fisiología, la psiquiatría, la criminología y la economía, en la onda que, a través de históricas traducciones y ediciones de divulgación, recorre entonces el mundo hispánico.

(4) "Al Partido Colorado", *ibidem*, págs. 741 y ss.

(5) *ibidem*, págs. 763 y ss. Esa crisis de 1901 se halla confirmada por sus cartas de ese año a su amigo Edmundo Montagne (véase más abajo, nota 7).

Reprocha al autor del libro, su amigo Carlos Oneto y Viana —y extenderá el reproche a los historiadores tradicionales de estos países— que no se apoye en “las premisas de la ciencia [...] el análisis inductivo, el plan metódico que abarca los factores físicos, antropológicos y sociales. Hacer historia es hoy comparar, inquirir, correlacionar, disgregar, sintetizar, abstraer y generalizar. La psicología, la sociología, la economía política y la estadística, son hoy partes esenciales de la historia, aplicándose a los hechos en sus múltiples correlaciones”. Le reprocha que no se funde en “la filosofía de los hechos, en las leyes de la sociología, en los factores antropológicos, en el determinismo económico”. Transcribe pasajes de un extenso libro inédito sobre el país, “que saldrá a luz próximamente”, (pero que nunca publicó, si es que lo concluyó), donde se apoya —dice— “en Comte, Stuart Mill, Bain, Spencer, Lombroso, etc.”. Y más que a ningún otro autor invoca a Spencer, “el filósofo” por excelencia, haciendo frecuentes citas y transcripciones de sus *Principios de Sociología* ⁶.

En una nota al pie, escrita con otro pulso, dice: “Desciendo de Tomás Hobbes, hijo amado de Epicuro, padrino egoísta de La Rochefoucauld; luna negra de escepticismo que visitó las noches de Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche”. Estaba ahí en germen la decisiva renovación próxima. Pero sólo en germen. El epígrafe con una frase de *Así hablaba Zarathustra* no había tenido más objeto que el de enfatizar la promesa de decir la verdad; en el texto, una mención del “gran Federico Nietzsche”, había sido sólo para explicar su genio por un trauma cerebral, a fin de ilustrar el criterio psico-fisiologista. Tenía razón Raúl Montero Bustamante cuando al publicar este trabajo

(6) Refiriéndose a “los factores económicos en la Historia”, tiene frases como éstas: “Por otra parte, has de comprender, qué es lo que hubo en el subsuelo de las sociedades, en todas las grandes protestas de la Humanidad, desde la Revolución Francesa hasta las coloniales de este continente, devorado por la aureofagia de la metrópoli, por su sistema de administración, y por los privilegios vampíricos que abrumaron a sus pobladores: todo lo cual hizo de los oprimidos unos lobos acosados que se lanzaron a la libertad”. Curiosamente, a propósito de historiadores clásicos rioplatenses que nada tuvieron que ver con Marx, como Mitre, López y Carlos María Ramírez, dice más adelante en nota al pie: “Ninguno de los citados intelectuales conoció a Henry George, el genial economista norteamericano. Sólo llegaron a Carlos Marx”.

en su revista *Vida Moderna*, donde vio la luz, decía: “Sus puntos de contacto con el obsesivo por Zarathustra no son más que alardes de un *diletantismo* literario más o menos raro, más o menos sincero”. Y el propio Herrera y Reissig le dice en el texto a su amigo Oneto y Viana: “No vayas a entender por esto que soy un disolvente, un paradojista, un nietzscheano”. Los verdaderos elementos nietzscheanos de su conciencia filosófica, en la medida y en los aspectos en que realmente iban a darse, no se habían definido todavía. Si algún filósofo preside allí, es, como se vio, Spencer. De otra fuente, una carta de 1901, resulta aun que aquel libro inédito que consideraba de próxima aparición en setiembre de 1902, iba a ser un tratado de los atavismos nacionales “por el sistema de Herbert Spencer” ⁷.

En letra y en espíritu, domina soberana, la Ciencia, o como él mismo escribe, con buenas mayúsculas, los “Principios Científicos”, en el sentido más positivo de la expresión. Hay algo de ingenuo fervor de catecúmeno en toda esta euforia científicista, propia de una de las direcciones en que se diversificó el originario positivismo de escuela. Se adivina hasta qué punto resultaba de un breve e intenso período de fermentación ideológica, en el proceso todavía de su formación personal. En las mismas páginas lo vincula al ideario estético, puesto que era “el peplo modernista que abre sus pliegues soberbios al viento de las persuasiones”. La juventud del 900 tuvo una aguda conciencia del cambio ideológico, por la quiebra de un sistema tradicional de pensamiento y sensibilidad: modernismo era el término en que resumían aquel cambio en todos sus órdenes. Rotundo, afirmativo, aplomado en la certidumbre experimental, por ningún lado se descubre la inquietud metafísica, palabra esta última que ni siquiera asoma en el escrito.

Al año siguiente, una nueva crisis intelectual, de naturaleza muy distinta que no se explicaría sin tendencias y pugnas interiores de los años precedentes, le iba a dar

(7) José Pereira Rodríguez, “En torno a cartas desconocidas de Julio Herrera y Reissig”, en *Revista Nacional*, Nº 204, pág. 275.

al fin la plenitud de su conciencia modernista. La crisis de 1901 había sido de entonación *científica*; la crisis de 1903 iba a ser de entonación *metafísica*.

Fue en 1906 que Herrera y Reissig publicó en un diario montevideano su extenso poema filosófico *La Vida*. Pero a raíz de una famosa disputa con Roberto de las Carreras por la prioridad de una metáfora, declaró haberlo compuesto en 1903 y hecho conocer desde entonces en tertulias literarias. Es el poema síntesis de su conciencia filosófica en la fase definitiva de su existencia. Lo anticipa él mismo en la dedicatoria a Carlos Roxlo, revalidando expresamente sus significaciones en 1906, en la plenitud de su obra creadora: “[...] Alto Poema Apocalíptico —dice en tercera persona—, uno de sus más grandes esfuerzos de pensamiento y de labor, *trasunto filosófico de su vida espiritual*, sudado en largas horas visionarias, a orillas del Flegeton”⁸. Muy diversas alusiones filosóficas aparecen en la poesía y en la prosa de Herrera y Reissig, pero en ningún otro caso con tan declarado y dramático sentido de experiencia y definición personales como en este notable poema.

Lo que el poema, en su hermetismo, tiene en sí no sólo de filosófico sino también de autobiográfico, se halla explicitado por numerosas notas al pie, procedimiento que por inusual en Herrera y Reissig revela la importancia que le daba. La primera de esas notas informa que lo escribió “convaleciente de un gran dolor moral, en la margen del Olvido”. Entre el *Epílogo wagneriano* de 1902, y *La Vida* de 1903, espiritualmente tan distantes, se interpone el mayor vuelco sentimental en la vida del poeta⁹. Parece inevitable relacionarlo con la honda y decisiva renovación filosófica y estética, de hecho inseparables, que por entonces experimenta. En todo caso, con aquella peregrinación afectiva se relaciona retrospectivamente el otro gran documento autobiográfico en su producción artística, la pieza de teatro *La sombra* (o *Alma desnuda*), escrita

más tarde, que pudo igualmente titularse como el poema de 1903 y con el mismo sentido, *La Vida*¹⁰.

La segunda nota al pie, cuyo verdadero alcance se mide por su contraste con el científicista trabajo en prosa del año anterior, tiene este texto: “Representa este corcel simbólico el Yo consciente y audaz del Poeta, su Numen soñador y enfermo, su espíritu paradójico y revolucionario, su alma sedienta de Invisible y de Verdad Religiosa, el Genio investigador de la Causa Suprema a través de la Ciencia y de la Metafísica en dolorosa peregrinación”. Es esta nota un acabado compendio de la conciencia modernista en lo que tuvo de quiebra de las confiadas seguridades realistas del positivismo, de desconcertada búsqueda, de ansiosa espera, tal como había irrumpido en nuestras letras con *El que vendrá* de Rodó. En cuanto a Herrera y Reissig, ya no se trataba sólo de Ciencia, dogmáticamente confinada en sus formulaciones de determinismo experimental, como un año atrás, sino de Ciencia y Metafísica. Este último término se incorpora ahora definitivamente a su léxico, como sustantivo o como adjetivo, tanto en la prosa como en la poesía, aunque no asuma, por otra parte, ningún significado de conflicto con el primero.

En el cuerpo del poema hace menciones líricas de “el pensamiento y la duda” con referencia al conocimiento, o de “lo Absoluto” con referencia al ser, o del “inconcebible abstracto” con referencia a la relación entre uno y otro. Al pie de esas menciones, las notas se suceden con explicaciones como éstas: “Peregrinación intelectual del poeta a través de la filosofía”. “Ateísmo, Desesperanza, Caos”, “El espíritu investigador ahonda y se reconcentra ahuyentando con desdén gallardo los prejuicios que le acosan”, “El Pensamiento en lo Incognoscible”, “La razón avanza, avanza hacia la Metafísica”. Esta última nota resumía mejor que ninguna aquel tránsito filosófico. Naturalmente que toda su metafísica, más que otra cosa iba a ser un profundo anhelo de ella, como drama del cono-

(8) El subrayado es nuestro. Julio Herrera y Reissig, vol. cit., págs. 353 y ss.

(9) En el invierno de 1902 nació Soledad Luna, la hija que tuvo de María, antes de conocer a Julieta, su amor definitivo.

(10) Véase su publicación por Roberto Ibáñez en *Fuentes*, (órgano del Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios). Año I. Nº 1. Montevideo, 1961, y por Roberto Bu'a Píriz en su citada edición de Aguilar, Madrid, 1961. Hasta dicho año había permanecido inédita.

cimiento, como nostalgia de lo absoluto. Es bastante para que Herrera y Reissig quede inscrito en la ascendente curva de su época que infundía a la sola palabra metafísica, proscrita por el modo de pensamiento imperante durante varias décadas, una indefinible sugestión. Enigma, Esfinge, Duda, Incognoscible, Inconcebible, Impenetrable, en la esfera gnoseológica: Infinito, Absoluto, Ser, Nada, Dios, Causa Primera, Inconsciente, Gran Todo, Vida, Muerte, en la ontológica; Verdad, Bien, Belleza, Nirvana, Ilusión, Ideal, en la axiológica, son términos, algunos reiteradísimos, por los que desde entonces expresará un pathos metafísico sin par en la poesía modernista. Ese pathos tuvo un sentido.

Aquella vuelta histórica a la metafísica que, por estricta coincidencia, en el mismo año 1903 se condensaba en la *Introducción a la Metafísica* de Bergson, fue primero preparada y después cumplida por la compleja corriente que se llamó *filosofía de la vida*. De Spencer a Guyau o Haeckel, del actualizado Schopenhauer a Hartmann o Nietzsche, antes de que pasara al primer plano el mismo Bergson, distintos caminos conducían a biologismos o vitalismos. Por el lado francés el concepto de Ideal, por el lado alemán el de Ilusión, términos en apariencia tan vagos e indefinidos, cobran un preciso significado filosófico de época, en estrecha solidaridad con el de Vida, enraizado en nociones también entonces de frescura histórica como Instinto e Inconsciente.

También por estricta coincidencia, en el mismo año 1903 decía Dilthey: "Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la Vida, de boca sonriente y mirada melancólica". Admirables palabras para definir el intento de entonces de nuestro poeta en un remoto lugar de la América del Sur. En otra de las notas al pie dice Herrera y Reissig: "Esta Amazona emblemática que atrae al Poeta, significa la Ilusión soñada, el divino Ideal, la Forma Perfecta de la Belleza en el Arte y en el Pensamiento; la ansiada Felicidad terrenal que tanto se persigue a través de cien reveses y desangramientos; el Amor puro y metafísico que se acerca a Dios, reflejo radiante del Sumo Bien y de la Suma Her-

mosura; la *joie de vivre* más elevada, la sublime Esperanza y el ciego instinto de la Vida".

Más adelante, al pie de una estrofa que hace alusión unicista a "lo inmanente vital", apunta: "Monismo. Afinidad cogitacional con Haeckel y los principios positivistas de las nuevas ciencias naturales", es decir el biologismo en una de sus formas extremas, para subrayar finalmente en otra nota: "Triunfo magnético de la Vida, de la Ilusión, del Ideal, del superinstinto avasallador que mueve las facultades".

Se había llegado así a la clave fundamental del desarrollo hermético. No había sido, pues, un azar, ni menos una trivialidad, el título del poema¹¹.

Hasta allí, la amazona simbólica de Herrera y Reissig, Pentesilea, tiene el mismo sentido filosófico que Ariel, el geniecillo de Rodó, y Pandora, la deidad de Reyles. Son tres afines personajes míticos del vitalismo estético-filosófico de nuestra generación modernista. En el cauce de la misma filosofía en que la Vida aparece como la entidad engendradora y sustentadora del Ideal por la razón y de la Ilusión por el instinto, Ariel representa al Ideal, Pandora a la Ilusión, Pentesilea a ambos. En Herrera y Reissig, las sutilezas teóricas de la distinción entre "ideal" de estirpe renaniana, e "ilusión" de estirpe nietzscheana, a través de los compromisos entre razón, instinto y voluntad, se hallan líricamente fundidas. Por encima de todo otro mito, el común mito genérico de la Vida.

(11) En la pieza teatral arriba mencionada (véase nota 10), la Vida, casi siempre con mayúscula, aparece con reiteración en boca de los personajes centrales: Alberto, el "filósofo", y Mauricio, expresión entre los dos del propio Herrera y Reissig, como asimismo en Adelfa, la mujer de Alberto. Todas las menciones corresponden a un coherente sentido. En un notable parlamento de Alberto, un largo pasaje comienza así: "Por lo demás, todo es juego en la Vida". A ese pasaje pertenecen frases como éstas: "Juego es el pensamiento humano, sondeador de abismos, juego maravilloso de centros sensibles y de circunvoluciones, de células vivientes y de nervios motores; juego es nuestra vida, sí, la elaboración del gran horno psicoquímico del Gran Todo, desde el protoplasma al hombre, desde el pólipo al astro, el reloj perfecto de los diversos organismos de la materia; juego es la evolución compleja de los gérmenes y sus fenómenos, agentes de otros fenómenos, hacia el más allá Desconocido de las especies; juego es la eterna sucesión de las horas y de las estaciones, del Invierno y de la Primavera, del día y de la noche, de la vida y de la muerte, porque Invierno, Noche y Muerte (estas tres larvas de la Evolución) no son sino los eternos rejuvenecedores de la Naturaleza, de donde emergen las tres auroras sublimes de la Vida: luz, fecundidad y Belleza [...]"

La “voluntad de conciencia” en Reyles

Pero la amazona se metamorfosea finalmente en la Muerte, dando al poeta la estocada que constituye el desenlace dramático del poema. Introduce de ese modo Herrera y Reissig en el triunfo cósmico de la Vida, que cantara en tantos poemas de corte panteísta, el contraste trágico del destino individual. Condenado por la fatalidad de su corazón enfermo, vivió con la obsesión del fin temprano que realmente tuvo. Su filosofía de la vida iba a ser a la vez filosofía de la muerte. Y de la muerte como absurdo. Del mismo año 1903 es el poema *Desolación absurda*, donde la muerte, flor póstuma, absurda y maldita, convertida en entidad, resulta “la paradoja del ser en el borrón de la Nada”. Este poema, inseparable de la parte final de *La Vida*, inaugura en la obra del poeta la poesía filosófica de la muerte que culmina en *La Torre de las Esfinges* y *Berceuse Blanca*, de 1909 y 1910, cuando ya se moría.

La vida y el ser para la muerte; el ser y la nada; la desolación y el absurdo: una filosofía posterior iba a girar en torno a estos temas, como filosofía de la existencia humana, a punto de partida histórico, Nietzsche mediante, en la filosofía de la vida. Y recurriría a menudo al arte como medio de expresión.

De Pitágoras y Anaxágoras a Platón y Aristóteles, de Descartes a Kant, dispersas referencias a la filosofía clásica aparecen en Herrera y Reissig, especialmente en su ensayo de estética de 1905, *El círculo de la muerte*, de corte metafísico. Nada tan auténtico como su filosofía de la vida, en vínculo con la mencionada constelación de pensadores del 900, de Spencer a Nietzsche. En distintas y a veces opuestas versiones, esa filosofía iba a dilatarse en el Uruguay en autores como Rodó, Vaz Ferreira, Reyles y Figari. El nombre de Herrera y Reissig, en la esfera y el carácter de su creación, debe sumárseles.

1970

Sobre el asunto, a fuerza de considerarlo desde todos los ángulos, he tenido ciertas intuiciones y vislumbres no exentas de originalidad y gravidez [...]. Por ejemplo, Nietzsche no se percató que la voluntad de dominación, base de su filosofía, crea para dilatar su imperio, la voluntad de conciencia, protectora de las aspiraciones superiores del mortal, que aquélla parecía condenar, y que no sólo forja ilusiones durables, sino que éstas son nuestras realidades profundas porque salen del inconsciente, y la existencia pasada, presente y acaso futura de la humanidad, hablan por boca de ellas. *Carlos Reyles*, 1932.

Considerado el pensamiento de Reyles tal como aparece en sus ensayos —con resonancias en sus novelas— se observa una evolución en el tránsito de *La muerte del cisne* (1910) a los *Diálogos Olímpicos* (1918), consolidada en la etapa final: *Panoramas del mundo actual* (1932), *Incitaciones* (1936) y *Ego sum* (1939), este último publicado un año después de su muerte.

Esa evolución no concierne a los fundamentos últimos. Hay una dimensión básica de la conciencia filosófica

de Reyles que se da definitivamente integrada y formulada en la obra de 1910. La constituye su concepción materialista de la realidad, vista la materia como el atributo primero de un principio dinámico universal, la fuerza, en el que se fundan luego la vida y el espíritu. Dominada su cosmovisión por las categorías de conflicto y lucha, llega a adherir de modo expreso a las tesis generales del materialismo dialéctico de Marx y Engels, y aun, abstracción hecha de los aspectos ético-sociales, a su materialismo histórico. De esa metafísica materialista no se apartó nunca ¹.

La evolución aludida se produjo, ya que no en el campo de la filosofía del ser, en el de la filosofía de los valores, a partir de los éticos. Pero en este mismo campo la evolución fue sólo parcial, muy sutil y elíptica en los fundamentos, aunque resultara bien perceptible en las consecuencias. Hay aquí también una constante de su pensamiento que se resume en su moral de la vida, o "religión de la vida", como a veces prefiere decir. Es sin renunciar a lo que esta moral tenía de esencial, en cuanto moral de la vida, que se produce su evolución.

Por algunas vertientes, la *filosofía de la vida* del 900 fue tal en la propia metafísica, ontologizado su principio inspirador, en compromiso a menudo con la tradición espiritualista. Por otras, mantuvo respecto a la filosofía primera una cautela agnóstica, heredada con mayor o menor fidelidad, del precedente positivismo. Por otras, todavía, se apoyó en la metafísica del materialismo. Fue el caso de Reyles, cuyo enérgico vitalismo de primer plano expresa sólo una filosofía de la acción. Era sin menoscabo de su reiterado materialismo metafísico que se daba su igualmente reiterado vitalismo ético.

La constancia en Reyles del vitalismo como doctrina moral, es no sólo inseparable sino también solidaria de la constancia de su materialismo como doctrina metafísica. Este materialismo metafísico era un materialismo de la fuerza; el vitalismo ético era un vitalismo de la voluntad.

Pero esta noción de *voluntad* constituye, precisamente, el incommovible nexo entre su ontología y su ética, desde que por ella se manifiesta el principio universal de la fuerza en el dominio de la acción humana. Su moral de la vida era entonces, al mismo tiempo, una moral de la voluntad. El vitalismo culminaba en un voluntarismo, en la línea declarada de Schopenhauer y Nietzsche, sin que esta ascendencia, por muchas implicaciones metafísicas que tuviera, afectara las bases realistas y materialistas de su filosofía primera.

Si la metafísica materialista de Reyles se mantiene en pie en sus ensayos desde 1910 hasta el final de su existencia, también su moral vitalista y voluntarista. Pero esta última sólo en principio, en cuanto apego a las nociones capitales de vida y voluntad. En otro sentido, una variación se introduce desde los *Diálogos Olímpicos*, en la versión de la segunda de esas nociones, la noción de voluntad. Por esa variación, con la mayor economía conceptual, si bien con derroche literario, dio cauce expresivo a la evolución —acaso crisis— con que repercutió en su conciencia la Guerra del 14.

En *La muerte del cisne*, la adhesión de Reyles al principio de la *voluntad de dominación*, o de dominio, o de poder, de Nietzsche, no conocía reservas. Esta voluntad llevaba en el campo de los hechos humanos, al imperio natural de la fuerza, al triunfo de los fuertes sobre los débiles. La "moral de la Vida" resultaba ser la "moral de la Fuerza". Era Nietzsche, "el gran revolucionario de la filosofía", quien la colocaba sobre sus verdaderos fundamentos de lucha y egoísmo universales. Mientras el frustrado voluntarismo de su maestro Schopenhauer hacía caer a la "voluntad de vivir" en el abismo del nirvana, se aplicaba soberbiamente aquél a "embravecer en la criatura la voluntad de dominación".

En los ensayos posteriores, esa nietzscheana voluntad de dominación aparece rectificada por lo que llama Reyles la *voluntad de conciencia*. No invoca a ésta en lugar de aquélla. Se la adiciona. Pero en los términos en que lo hace, importa una revisión tan profunda del condicio-

(1) Nos remitimos al capítulo que dedicamos a Reyles en nuestro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, 1956.

namiento normativo de la conducta humana, que equivale, en el fondo, al categórico rechazo de la "trasmutación de valores" preconizada por el profesor de Basilea, que con tanto entusiasmo había saludado. En la fórmula de este acoplamiento de la voluntad de conciencia a la voluntad de dominación, se encierra todo el hondo giro experimentado por la doctrina moral de Reyles. Así como su metafísica siguió siendo materialista, su moral siguió siendo vitalista y voluntarista. Como voluntarista, todavía, siguió aferrada formalmente a la voluntad de dominación. Pero sólo formalmente. La inserción en ella de la voluntad de conciencia, aunque en apariencia fuera un matiz, y por momentos su estímulo, no era en realidad otra cosa que su negación, en el sentido y proyecciones que le había dado Nietzsche.

En *Panoramas del mundo actual*, ensayos con que inauguró en 1932 la Cátedra de Conferencias que se le creara a su regreso al país, reproducidos en *Ego sum*, de 1939, y por lo tanto su última palabra en la materia, dice: "Del egoísmo aguzado por las levaduras de la más vida, a la que tiende la vida fatalmente, la cual, dicho sea de paso, no acata otras pautas que las dictadas por ella misma para dilatar su propio imperio, brota, como flor en rama espinosa, el altruismo. De la voluntad de dominación, espoleada también por la más vida de las ilusiones vitales, nace lo que no vio Nietzsche: la voluntad de conciencia, acicate, no freno de aquélla [...]. Altruismo y voluntad de conciencia son dos cosas formidables inventadas por el animal más belicoso y que ignora el resto de la creación"².

A esa *voluntad de conciencia*, que no vio Nietzsche, habíase referido en *Diálogos Olímpicos*, como expresión del espíritu apolíneo, en contraste con la voluntad de la naturaleza (equivalente a la voluntad de dominación), expresión del espíritu dionisiaco. Ya en *La muerte del cisne*,

(2) *Panoramas del mundo actual*, pág. 48; *Ego sum*, pág. 89. Los ensayos del volumen de 1932 reaparecen en el de 1939 como una parte del mismo, con el nuevo título de "Mar de fondo de la crisis mundial", ligeramente retocada su forma.

conforme a la mítica antítesis nietzscheana, había encarnado en Dionisos la premiosa voluntad de dominación del instinto vital. En su nombre, traducido a los términos de la fuerza y el oro y expresamente referido al naturalismo germano, resultaba allí condenada "la flor latina", el idealismo de la cultura francesa. Ahora, al desenlace de la guerra que opuso a Francia y Alemania, es, a la inversa, la voluntad de conciencia representativa de Lutecia y encarnada en Apolo la que resulta triunfante.

Plantea Dionisos el dilema: "la despiadada y a la vez fecunda voluntad de la naturaleza, que mata, pero que matando vigoriza, vivifica y crea, o la artificiosa y sutil *voluntad de conciencia*, que lucha por libertarse de las tiranías de aquélla, refugiándose en las fortalezas del espíritu y el alma". Hablando por Germania, se pronuncia sin vacilar por la primera. Replica Apolo por boca de Lutecia: "[...] reconozco la voluntad de la naturaleza, pero en las cosas humanas no la acepto y erijo frente a ella la *voluntad de conciencia*; el fin de la civilización no es el hombre superior sino la dicha común y la superioridad de todos los hombres; más alta virtud que la fuerza es la gracia; más noble don que el pensar el sentir; más fuertes los derechos del hombre que los derechos del más fuerte".

No soslaya Reyles su pronunciamiento. "Lo importante es escudriñar una a una las recónditas causas del conflicto y ver lo que conviene más para la salud del mundo: si la razón de Germania o la razón de Lutecia. Después Zeus decidirá". Llegado el momento el cisne resucita. Zeus decide: "Yo quiero que la razón de Lutecia, por ser la más favorable a la ambición humana, impere y sea la razón del mundo; pero también que esa razón no olvide su olímpico origen y lleve siempre, como Palas, lanza y escudo"³. Era la afirmación de la *voluntad de conciencia* no vista por Nietzsche, a que vuelve en la década del treinta.

De esos pasajes se recoge la impresión de que la noción de voluntad de conciencia tiene su origen en el propio Reyles. Esa impresión se refuerza a través de un do-

(3) *Diálogos Olímpicos*, Ed. 1919, I, págs. 42, 43-44, 67; II, pág. 85.

cumento excepcional, por su carácter, en la historia de nuestras letras, como es *La conversación de Carlos Reyles*, por Gervasio Guillot Muñoz, testimonio de una frecuentación personal comprendida entre fines de 1929 y principios de 1933. Dice Guillot: "Acerca de la *voluntad de conciencia* (de que habla en *Diálogos Olímpicos*) Reyles hace reflexiones sobre el valor de lo deontológico, confrontándola con la *voluntad de dominación*". A continuación, estas palabras del propio Reyles: "«Lo que Nietzsche no vio ni vislumbró siquiera, es que de la *voluntad de dominación*, impulsada por las ilusiones vitales, surge la voluntad de conciencia, que es su acicate de buena ley. La voluntad de conciencia, tal como yo la concibo, nos impulsa a un mundo libertado de la inicua ley del cosmos". Y más adelante: "«Nietzsche, como me lo han oído decir más de una vez, no vio ni vislumbró siquiera que la voluntad de dominación (cimiento de su filosofía) engendra la voluntad de conciencia»"⁴.

Sin embargo, era de Fouillée que procedía. Con mención expresa de esa procedencia la había registrado Reyles de pasada en una página de *La muerte del cisne*; pero entonces para calificarla, como a la *expansión de la vida* de Guyau, de "una argucia" más del neoidealismo francés de su época, vanamente afanado en proporcionar fundamentos naturales a los valores clásicos del altruismo⁵. Sin volver a aludir a Fouillée, la hace suya a partir de los *Diálogos Olímpicos*, para contrastarla a la voluntad de la naturaleza o a la voluntad de dominación, como fórmula de una moral que si sigue siendo de la vida no es ya literalmente del principio agresivo de la fuerza.

La noción de voluntad de conciencia la había acuñado Fouillée en su *Moral de las ideas-fuerzas* (1907), para oponerla deliberadamente, en el terreno vitalista y voluntarista de Nietzsche, a la voluntad de poder. Era anterior a ésta y más decisiva: "Si es cierto que buscamos y que-

remos el *poder*, ¿por qué ceguera puede Nietzsche negar que por eso mismo tenemos más profundamente que todo lo demás, la voluntad de conciencia?"⁶. Reyles se referirá también luego a la misma ceguera. Pero lo que a su juicio "no vio Nietzsche" es que de la voluntad de dominación nace la voluntad de conciencia, cuando para Fouillée, a la inversa, lo que no había visto era que la voluntad de poder era menos radical que la voluntad de conciencia. Más allá de esa discordia, la noción de voluntad de conciencia era en Reyles, como en Fouillée, el fundamento de los valores morales que el altruismo impone a la natural gravitación egoísta del individuo sobre sí. Y también en Reyles como en Fouillée, servía siempre para trazar la línea divisoria con Nietzsche sin renunciar del todo al parentesco con él.

Fouillée entendía aun haber sido el inspirador inicial del alemán. Al final de su vida, en 1912, escribía: "Ya en el capítulo de *La libertad y el determinismo* (1872), titulado *Necesidad de una explicación de la inteligencia* habíamos basado la psicología en las nociones de poder y de voluntad, que Nietzsche debía pronto reunir bajo el nombre de *Voluntad de poder*. Habíamos hecho ver que el poder o fuerza, está comprendido en las ideas mismas, porque las ideas son, en definitiva, direcciones y determinaciones de la voluntad reaccionando frente a los objetos exteriores. «Esto es esencial, ha dicho Nietzsche mismo a propósito de nuestra teoría; se ha descuidado demasiado hasta ahora la fuerza creadora del pensamiento». A diferencia de Nietzsche, es la voluntad de conciencia y no el simple poder lo que a nuestro juicio constituye la explicación radical de la evolución psicológica [...]"⁷.

(6) A. Fouillée, *Morale des idées-forces*, 2ª ed., 1908, pág. 39.

(7) A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, prefacio a la edición de 1912 (la primera es de 1892). En el mismo sentido, Agustín Guyau en *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, 1913, pág. 224: "Se le deberá haberse anticipado a Nietzsche exponiendo en la primera edición de *La libertad y el determinismo* la teoría de la universal *voluntad de poder*, pero para superarla luego y completarla por su teoría propia de la universal *voluntad de conciencia*" (Véase también pág. 57). Fouillée se extendió sobre la noción de *voluntad de conciencia* en su obra póstuma *Esquisse d'une interprétation du monde*, París, 1913.

(4) Gervasio Guillot Muñoz, *La conversación de Carlos Reyles*, 1955, págs. 37 y 51. Este puntual testimonio de la universalidad de intereses humanos y filosóficos de Reyles, así como de su versación, se halla especialmente avalado por la calidad del testigo.

(5) *La muerte del cisne*, págs. 86-87.

Es muy poco después que Reyles toma posesión definitiva de esa noción de voluntad de conciencia para expresar con ella el sesgo de su filosofía moral. Las consecuencias de este sesgo fueron mucho más importantes de lo que pudiera sospecharse por la sola confrontación de las fórmulas, tan del gusto de una época que se complacía en resolverse por ellas. En la letra, se trataba apenas de una variante en el seno del voluntarismo ético vitalista. La voluntad de conciencia parece no ser más que una modalidad de la voluntad de dominación. Y sin embargo, por esa variante, invertía totalmente la solución del problema moral, sin salirse del planteamiento histórico que había sido su punto de partida.

Sin mengua de su diversidad de perspectivas, la antítesis nietzscheana de lo apolíneo y lo dionisiaco fue para Reyles antes ética que estética. Apolo personificaba la moral del idealismo espiritualista, la de la razón armonizadora; Dionisos, la moral del realismo vitalista, la de los instintos belicosos. El pronunciamiento en los *Diálogos Olímpicos* a favor de "la razón de Lutecia" sostenida por Apolo, significaba una inversión ética completa respecto a *La muerte del cisne*, por más que aparezca velada bajo la forma de compromiso de lo apolíneo con elementos dionisiacos. O para decirlo en otros términos, de la voluntad de conciencia con la voluntad de dominación. Todo el compromiso se encierra en una noción que de ahora en adelante pasa a primer plano en la ensayística como en la novelística reyleanas: la noción de *ilusión vital*. Eludiendo la recaída en el espiritualismo tradicional, sustituye la definición de idealismo por la de ilusionismo. No son valores de imperio ideal los que crean la voluntad de conciencia, sino ilusiones más o menos poderosas que ayudan a vivir.

Aunque esa noción de ilusión vital tuviera también su origen en Nietzsche, la solidariza ahora Reyles con la voluntad de conciencia para rectificar la nuda voluntad de dominación de aquél. Ergendradas las ilusiones por la vida en la dinámica de lo inconsciente a la conciencia, constituyen un triunfo de ésta sobre la belicosidad de los instintos. Se condensa el giro en un pasaje como éste: "Sobre el punto, a fuerza de considerarlo desde todos los

ángulos, he tenido ciertas intuiciones y vislumbres no exentas de originalidad y gravedad [...]. Por ejemplo, Nietzsche no se percató que la voluntad de dominación, base de su filosofía, crea para dilatar su imperio, la voluntad de conciencia, protectora de las aspiraciones superiores del mortal, que aquélla parecía condenar, y que no sólo forja ilusiones durables, sino que éstas son nuestras realidades profundas porque salen del inconsciente, y la existencia pasada, presente y acaso futura de la humanidad hablan por boca de ellas"⁸.

La ilusión vital es forjada por la voluntad de conciencia. Pero como no se trata del espíritu apolíneo en su sentido racional clásico, la representa Reyles por otro personaje mítico, si bien bajo el padrinazgo de Apolo, su introductor en la asamblea de los dioses; expresión, por lo tanto, de un metamorfoseado apolíneo frente al puro dionisiaco: Pandora. "Aquí urge declarar —explica el propio Reyles— que en la mitología griega, Pandora es una deidad maléfica; baja a la Tierra para esparcir los males y castigar a Prometeo, vale decir, a la humanidad, que le ha robado a Zeus el fuego de la inteligencia, la chispa divina. Pero va revestida con los encantos, hechizos y embrujos de la ilusión. A mi ver, el mito quedó trunco; no alcanzó a dar la flor culminal. En mi ficción, Pandora es, como la ilusión, la que convierte los males en esperanzas; tarea que está en íntima relación con los atributos y virtudes que le otorgaron los dioses"⁹.

La moral de *La muerte del cisne*, sin saltar de sus goznes, gira diametralmente sobre ellos. La ensayística de Reyles de la década del 30 —labor del final de su vida en su histórica Cátedra de Conferencias— se halla centrada en una reflexión sobre el gran tema contemporáneo de la condición humana, desde el ángulo de la voluntad de conciencia, la ilusión vital, el reconstruido mito de Pandora. La filosofía de los valores que había seguido a la filosofía del ser, es seguida a su vez por una filosofía del hombre. Fiel a su devoción estética por el lenguaje

(8) *Panoramas del mundo actual*, pág. 93; *Ego sum*, pág. 120.

(9) *Panoramas del mundo actual*, pág. 54; *Ego sum*, pág. 94.

de los mitos, glosa y profundiza ahora, de preferencia a los divinos clásicos, los modernos humanos de Don Quijote y Don Juan. De la abstracción olímpica, con la inevitable distancia del mármol, desciende a la cálida humanidad de los dos grandes mitos señoriales —en sentido hispánico y no nietzscheano, Don y Don— que dio España al espíritu universal. Si Don Juan representa a su modo la voluntad de dominación, posesión y creación, Don Quijote al suyo la voluntad de conciencia, con su cortejo de ilusiones, quimeras, mentiras y sueños que nos dan razones de existir, obrar, pensar, inventar.

Desde el intramundo de la soledad insondable de cada uno, es sólo fantasmagoría y locura lo que nos comunica y sostiene en la relación con los demás. Pero ese “maravilloso sonambulismo del hombre”, que encarna como nadie el personaje de Cervantes, avanza hacia una meta que no es ya ficción ni espejismo: la unión del género humano, obra de la voluntad de conciencia: “El espíritu, órgano prensivo de la voluntad, hará fatalmente la comunión, porque está en el rumbo fijo del destino”¹⁰. Del egoísmo agresivo de la fuerza, a la solidaridad universal por el espíritu. Es paradójicamente por esta optimista forma de donquijotismo que se cumple en el antiguo nietzscheano la postergación —ya que no abolición— ética de lo diorisiaco: la resurrección del cisne.

En la insistente filosofía uruguaya del ideal, de principios del siglo, *La muerte del cisne* había sido el anti-Ariel. El donquijotismo final de Reyles acorta distancias. Pandora se confunde casi con el geniecillo de Próspero, representando como él la esfera de idealidad que orienta a la acción humana, con la misma fundamentación inmanente de los valores en la vida. Así como Ariel “tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida”, y es “desde los débiles esfuerzos de racionalidad del hombre prehistórico [...], el héroe epónimo en la epopeya de la especie”¹¹, el sonambulismo de la vital voluntad de conciencia que debemos a Pandora “nos ha hecho salir de la

animalidad y forjar en las tinieblas con sudor, lágrimas y sangre nuestro propio y prodigioso destino”¹². Identidad en la raíz y en el fruto. Pese a todo lo que la expresión sugiere de vano e ineficaz, las *ilusiones* de Pandora se incorporan a la realidad no menos que los *ideales* de Ariel, para transformarla mejorándola. Si no le es dado al hombre “considerar sus grandes ensueños: libertad, justicia, amor, como verdades lógicas, cabe aceptarlos como ilusiones voluntarias, que sobre dar pábulo a la acción fecunda se transforman en los dominios de la conciencia en realidades morales y verdades vivientes”¹³.

Las consecuencias éticas se han aproximado hasta ser las mismas. Teóricamente, la ilusión vital del mito de Pandora, engendro de la voluntad al margen de la lógica, no es el ideal como valor del mito de Ariel, de estirpe racional. Por eso aquel donquijotismo, si se llama gustosamente ilusionismo o sonambulismo, rehúye cuanto puede la denominación de idealismo. Doctrinaria aunque inútil reticencia en nombre de la vida, en línea divergente del otro donquijotismo voluntarista de Unamuno. La voluntad de conciencia importaba, al fin, una inclinación ante el orden normativo de la razón.

1962

(10) *Panoramas del mundo actual*, pág. 98; *Ego sum*, pág. 124.
(11) *Ariel*, ed. 1930, Barcelona, págs. 110-111.

(12) *Panoramas del mundo actual*, pág. 60; *Ego sum*, pág. 98.
(13) *Panoramas del mundo actual*, pág. 82; *Ego sum*, pág. 113.

Figari en la generación uruguaya del 900

En contraste con lo común en nuestros países adolescentes, de tempranas realizaciones personales que luego se estabilizan o eclipsan, dio Figari el ejemplo de una sabiduría vital más en flor cuanto más en años. Tal vez por eso, al mismo tiempo que por la deslumbrante consagración del pintor, ha existido tanta dificultad en reconocer su verdadero puesto en la gran generación uruguaya del 900. En ella lo encuadran las típicas coordenadas culturales de época que la definen, en cuanto generación, por el consabido significado, antes que matemático, histórico.

Por paradoja, tiende a escapar en los dos opuestos extremos, de sus límites temporales. Nacido siete años

antes que los habitualmente considerados sus miembros mayores en edad, Viana y Reyles, ambos del 68, su efectiva creación intelectual comienza en el tránsito de la primera a la segunda década de este siglo, cuando la generación se hallaba en su apogeo, y culmina veinte años más tarde, cuando de ella no quedaban en actividad sino escasos sobrevivientes. Sin embargo, en la perspectiva histórica resulta ser no sólo uno de sus integrantes, sino, aun, *en el campo de la inteligencia*, una de sus tres primeras figuras, junto con Rodó y Vaz Ferreira.

A lo largo de la última década del siglo pasado y primera del actual, tuvo Figari intensa actuación política. Hizo periodismo, formó parte de corporaciones y autoridades partidarias, fue representante durante varias legislaturas, encabezó movimientos de reforma constitucional. Es también ésa la época de su mayor labor como abogado, en especial criminalista, que alcanzó resonancia con la destrucción célebre de un error judicial, y de su campaña contra la pena de muerte, de influencia en la abolición de ésta en 1907.

Pero hacia 1910, frisando los cincuenta años de edad, el político y jurista de acción varia e intensa, empieza a dejar sitio a otro personaje que le ha ido creciendo por dentro. Era, aunque postergado, su compañero de antiguo. Algunos hechos reveladores: frecuentación de talleres de pintura en Europa, antes del 90; proyectos de ley, siendo diputado, de creación de la Escuela de Bellas Artes, en 1900 y 1903; presidencia del Ateneo durante varios períodos, después de 1900, promoviendo actos artísticos e intelectuales, como el concurso que ganó Carlos Sáez, o el homenaje a Spencer, cuando su muerte, en que fue orador; acogida en su casa de intelectuales europeos de paso por Montevideo; trato asiduo y cooperación con artistas como Sáez, Beretta, Blanes Viale; crítica de arte; manejo dominical de los pinceles. Este Figari humanista, durante tantos años en segundos planos, le reclama cada vez con más imperio su conciencia y su tiempo, hasta desplazar, al fin, al dominante de ágora y foro.

Dos hechos resultaron decisivos para lo que fue el gran cambio de vertientes en su existencia: su ingreso

al Directorio de la Escuela Nacional de Artes y Oficios y su despedida de la política. Es entonces que se produce la más profunda y radical trasmutación de su personalidad. Bibliográficamente, está marcado el tránsito por dos piezas de apariencia modesta y de signo contrario.

Una, de 1910, *Reorganización de la Escuela Nacional de Artes y Oficios*,¹ objetiva el punto de partida del segundo gran ciclo de su vida. Reviviendo inquietudes pedagógicas de dos lustros atrás, queda allí firmemente orientado, no sólo a las reflexiones y tareas educacionales de sus próximos años, sino también a la inmediata indagación filosófica del concepto de arte, en el que subsumirá los de artesanía, técnica y aun ciencia, y a su realización personal luego, a través de formas plásticas y literarias.

La otra, de 1911, *El momento político*, objetiva, por su parte, la clausura del ciclo primero. Este folleto no quiso ser precisamente eso: su despedida de la política. Constituyó, por el contrario, una como postrera tentativa de aferrarse a ella, de encauzarse todavía en ella. Recogía diecinueve artículos publicados en *La Razón*, de diciembre de 1910 a enero de 1911 —importa fijar las fechas— en los cuales un Figari sereno y conciliatorio abogaba por la paz cívica amenazada y adhería con circunspección a la candidatura de Batlle para la que iba a ser su segunda presidencia. Las relaciones personales y políticas, en algunos momentos estrechas, entre Batlle y Figari, no han sido historiadas. En este folleto, el propio Figari proporciona referencias sobre su origen, así como sobre otros episodios que pueden servir de base para la determinación de acercamientos y alejamientos entre ambas poderosas individualidades, no llamadas finalmente a entenderse. Siguió el desencuentro definitivo, y para Figari el abandono, igualmente definitivo, de la política.

Quien haga su biografía podrá acaso determinar cómo la desilusión política se le fue instalando a lo largo del segundo lustro del siglo, cuando en febrero de 1905 dejó

(1) Opúsculo recopilado en el volumen póstumo *Educación y Arte*, N° 81 de la Colección de Clásicos Uruguayos, "Biblioteca Artigas", Montevideo, 1965.

de ser el legislador que había sido desde febrero de 1897. Se la adivina en las entrelíneas de aquellos artículos, escritos en actitud más de cátedra que de tribuna. Pero de ella iba a reaccionar por una honda vuelta sobre sí mismo. El "momento político" aludido en el título, y abordado, no obstante, con cierto aire de objetividad sociológica y de distancia histórica, se convertiría en el momento del gran giro de su existencia personal. Su trayectoria iba a tomar otro rumbo, y ello sucede justamente, literalmente, entonces.

En el mismo enero de 1911 en que publicó el último artículo, se puso a trabajar en la que iba a ser, sin que se lo propusiera al principio, su obra filosófica fundamental: *Arte, estética, ideal*. Al final del prefacio, fechado en setiembre de 1912, explicaba cómo la tarea —comenzada "en enero del año próximo pasado, casi dos años ha"— lo tomó, enardeció y comprometió, obligándolo a ir mucho más allá del "simple opúsculo" que había proyectado. La dedicación a ella durante todo ese tiempo fue casi total. Al cabo, entregaba el libro al lector "no sin cierta emoción". Porque podía decirle y le decía: "este libro es de observación y de asimilación; en otras palabras, por escaso que sea su mérito, es *mi libro*". No se necesita más para comprender hasta qué punto Figari salió de la emergencia, renacido, transfigurado.

En seguida, en 1913, el viaje a París, con establecimiento de vínculos intelectuales de los que iba a resultar la traducción de su libro al francés, y con experiencia directa de la renovación artística del siglo. En 1915, la dirección de la vieja Escuela Nacional de Artes y Oficios para transformarla conforme a sus ideas, a través de una actividad verdaderamente febril, de entusiasmo creador. La familia comparte no sólo el entusiasmo sino también la tarea. Y es allí que se produce el histórico *encuentro* con Juan Carlos, su hijo mayor, flamante arquitecto. Colaborador suyo en la Escuela, hasta que renuncia a su dirección por desinteligencias con el gobierno, en 1917, lo será también en la redacción de un ensayo sobre la enseñanza industrial proyectada a la totalidad de la instruc-

ción pública con el carácter de *Educación integral*, publicado en 1919².

Pero lo será sobre todo en la gran aventura artística a que entonces se lanza, inexplicable ella misma sin la reciente experiencia al frente de la Escuela. Su brusco desenlace no resultó una frustración. El mencionado ensayo y la carta abierta que en el mismo año dirigiera al gobierno uruguayo sobre *Industrialización de la América Latina; autonomía y regionalismo*,³ revelan la obstinación filosófica y militante de su ideal pedagógico, con vastos sueños sobre el destino nacional y americano. De ese ideal y de esos sueños, vitalmente remozados por el juvenil impulso del hijo, puesto ahora a pintar a su lado, surge un mundo de colores y de formas, que eran recuerdos e imágenes, pero a la vez ideas y significaciones.

De Montevideo a Buenos Aires, en 1921. De Buenos Aires a París, en 1925. Una nueva transfiguración. Entre la gesta del taller, en medio de las exposiciones resonantes, el diálogo de altura, primero con la inteligencia platense y luego con la francesa y la española e hispanoamericana de paso por París. En 1926, segunda edición francesa de su *Arte, estética, ideal*, con un cálido estudio preliminar de Desiré Roustan. Al cabo de tantas vicisitudes, Figari puede entonces divisar el panorama de su existencia como desde una cima. En esa cima, en 1927, inesperadamente, como piedra en el pecho, el golpe brutal de la muerte de Juan Carlos a los treinta y tres años de edad.

"Es una pérdida que sobrepasa a la del corazón", dijo el padre, en una conmovedora página que recogió en enero de 1928 la *Revue de l'Amérique Latine*. "Quiero que quede claramente establecido —añadía— que cooperó a mis investigaciones y a mis tentativas para crear un arte regional, para reconstruir la leyenda del Río de la Plata, y que me secundó eficazmente con un sentido estético, artístico y crítico, sano y muy agudo, al punto de que no puedo afirmar que yo hubiera podido, sin él, hacer la

(2) Opúsculo recopilado en el citado volumen *Educación y Arte*.
(3) Hoja suelta recopilada en el citado volumen *Educación y Arte*.

obra que resume las ansiedades y las aspiraciones de una vida larga y accidentada como la mía”⁴.

Una vez más, es por la creación, ahora poética, que Figari responde al desafío de su suerte. En el mismo año 1928 aparece en París, en español, ese incomparable volumen *El Arquitecto*, dedicado desde el título hasta el “Augurio” final, a la memoria del hijo. Muchas de las composiciones son de los meses anteriores a la muerte de éste. Pero es por la prosecución del noble canto filosófico que se alza sobre su dolor, en ofrenda “al camarada, al colaborador y al hijo amigo”. Ya volvería también a los pinceles. Entretanto, poeta. Por la índole de la inspiración, por los innumerables dibujos que contenía y por la voluntad de adoctrinamiento, aquel libro venía a resumir en una unidad —como poco después *Historia kiria*, publicado también en París en 1930—, todas las esenciales dimensiones del indivisible Figari creador. “Siempre desconcertante, siempre fuera de las leyes ordinarias, siempre más allá de los límites”, dirá entonces Francis de Miomandre.

En la plenitud de una madurez rebotante de experiencia y de sabiduría, ese Figari se fue realizando bajo la forma de sucesivas respuestas a peripecias de desilusión, de adversidad y hasta de drama. Hacia 1910, Rodó y Vaz Ferreira son ya los indiscutidos maestros de la generación del 900. Dos lustros mayor que ellos, sólo entonces inicia Figari la carrera creadora que lo colocaría al lado de ellos.

Aunque otros representantes de esa generación —Reyles, Viana, Herrera y Reissig, Sánchez, Quiroga, María Eugenia, Delmira, Vasseur, Ernesto Herrera, Pérez Petit— lo superen desde tal o cual particular punto de vista estrictamente literario, es junto a los de Rodó y Vaz Ferreira que su nombre se inscribe. Une a los tres la condición de maestros, con paralela significación, intelectual y ética, nacional y americana, de sus idearios y de sus vidas.

1970

(4) Carta recopilada en el citado volumen *Educación y Arte*.

Figari entre Le Dantec y Bergson

Con más desasosiego que nunca busca hoy nuestra especie descifrar el misterioso rostro de la Vida, de boca sonriente y mirada melancólica. *W. Dilthey* (1903).

I

Reiteradamente se ha hablado del “caso Figari” en la historia de nuestra pintura. Del mismo modo se ha empezado a hablar, y se hablará cada vez más, del “caso Figari” en la historia de nuestro pensamiento. En ambos aspectos de su personalidad, Figari se ha revelado a destiempo —destiempo de los otros, no suyo— como un fenómeno desconcertante por lo imprevisto. Figari pensador, desconcierta todavía hoy como Figari pintor desconcertó hace cuarenta años. Y, por paradoja, es la rápida asimila-

ción colectiva del desconcierto provocado por el pintor, lo que hoy determina la persistencia del que provoca el pensador.

A principios de la década del 20, a los sesenta años de edad, Pedro Figari, abogado de renombre, ex-legislador, lejano ateneísta, director de la enseñanza industrial y artesanal, clausuraba todo ese pasado para entregarse de lleno a la pintura. ¿Pintor, Figari? ¿Y gran pintor? Semejante imagen, que llegaba de Buenos Aires, y luego de París, no resultaba fácilmente superponible a la que del personaje tenía fijada el Montevideo de la época. Tanto más cuanto que aquel pintor sesentón encarnaba en el arte nacional de entonces, en tema y en técnica, lo nuevo. Andando los años, sustituida definitivamente la vieja por la nueva imagen, olvidado todo otro Figari que no fuera el pintor, asociado éste al nombre hasta el exclusivismo, las generaciones actuales se desconciertan de otra manera cuando se habla —las infrecuentes veces en que se hace— no ya de su arte sino de su pensamiento: ¿Pensador, Figari? ¿Y gran pensador? Pues bien, de eso se trata. Con el agregado de que ese gran pensador, que recién ahora se empieza a conocer en el país, se había expresado mucho antes que el pintor, a principios de la década del 10.

Los cincuenta años de edad, que Figari cumple en junio de 1911, lo encuentran protagonizando una insólita aventura filosófica. En enero de ese año, según sus propias palabras, había comenzado “a fijar ideas y a ordenar el plan” de un “simple opúsculo” acerca de problemas estéticos. Pero según él también lo explica, “enardecido por la ambición de aportar más completa una idea útil, y atraído, además, por las propias proyecciones de un derrotero que permitía dar un sentido racional a muchas cosas que parecían no tenerlo antes”, fue mucho más lejos. Durante largos meses llena cuartilla tras cuartilla, retirado en la quinta de Castro o en el castillo del Parque Rodó. Al cabo, lo que iba a ser un opúsculo se convirtió en un denso volumen de casi seiscientas páginas. Y lo que iba a ser un ensayo de estética, en un ensayo de filosofía general —“encarado de un nuevo punto de vista”, subrayaba el autor en la portada—. A fines de 1912 lo

entregaban al público las prensas de la clásica Imprenta Dornaleche, bajo el título de *Arte, estética, ideal*. El origen de la filosofía es el asombro, decían los griegos. “Por lo que a mí se refiere —concluía Figari en el prefacio de su libro— estoy ya compensado de este esfuerzo, como quiera que se le reputa, porque me deja ver con una conciencia propia, de un modo satisfactorio, y aun optimista, una serie de fenómenos que antes me llenaban de asombro y confusión”.

Una curiosa historia estaba llamado a tener aquel libro. Y puede llamársele una historia en dos ciudades: Montevideo y París.

En Montevideo, cayó en el más extraño vacío. En el solo término de tres años, entre 1909 y 1912, aparecen las cuatro obras más importantes de la que fue a principios del siglo nuestra filosofía de la vida: en 1909, *Motivos de Proteo*, de Rodó; en 1910, *Lógica viva*, de Vaz Ferreira y *La muerte del cisne*, de Reyles; en 1912, *Arte, estética, ideal*, de Figari. Filosofía de la vida en todos los casos, aunque el concepto de vida variara desde el biográfico al biológico, para decirlo aquí rápidamente con la distinción orteguiana. Mientras las tres primeras tenían inmediata resonancia y se incorporaban de golpe a nuestra tradición intelectual más frecuentada, la obra de Figari fue rodeada por el silencio. Rodó, Vaz Ferreira, Reyles, eran ya autores consagrados desde antes del 900. Figari, aunque inteligencia reconocida, era visto ante todo como jurista y hombre de acción. No se pudo concebir que a la vuelta de un desengaño político, escribiera un libro filosófico de valor. Por otra parte, el libro era de larga y difícil lectura. Lo prudente era ignorarlo. Y nuestra historia intelectual lo ignoró hasta mediados del siglo. Aisladas evocaciones empezaron entonces a sacarlo de la oscuridad.

En París, en cambio, el libro repercutió en seguida, en circunstancias que no han sido todavía historiadas. Dos hechos condicionaron esa repercusión. El viaje que Figari hizo a París en 1913, su segundo a Europa después del que había hecho en 1886, recién egresado de la Facultad de Derecho; y la existencia desde hacía poco en París de una organización latinoamericanista de especial sensi-

bilidad para las manifestaciones intelectuales de nuestros países: la "Agrupación de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las Relaciones con la América Latina". Esta agrupación, que había sido fundada en 1908, tenía —y tendría por muchos años, hasta la década del 30— por gran animador a Ernest Martinenche, profesor de Lengua y Literatura Españolas en la Facultad de Letras de la Sorbona. Un discípulo suyo, Charles Lesca, fue desde entonces su invariable e íntimo colaborador durante toda su larga actividad latinoamericanista. Cuando Figari llegó a París en 1913, la Agrupación había creado ya en la Sorbona una "Biblioteca Americana", convertida muy pronto, tanto como en un centro de estudio, en tertulia concurrida a la vez por franceses y por latinoamericanos, residentes o de paso por París. Todos los próceres de nuestra generación modernista desfilaron por ella. También Figari. Y de allí la relación con Charles Lesca, que llevó a éste a emprender la inmediata traducción al francés de *Arte, estética, ideal*.

En el mismo año 1913, en el "Boletín" mensual que publicaba la "Biblioteca Americana", dio a conocer Lesca, en francés, un fragmento del libro de Figari con el título de *Champ où se développent les phénomènes esthétiques*. La publicación, de la que se hizo una separata¹, estaba precedida por este epígrafe:

"Bajo el título de *Arte, estética, ideal*, Pedro Figari ha publicado una obra en la que abandona deliberadamente todos los senderos trillados de la filosofía del arte. Prefiriendo fiarse más, para el estudio de los fenómenos de la naturaleza, al método de observación directa que a la lectura de los libros, no consagra más culto que a la Realidad. El autor se aplica a desprender nuestra concepción del arte, de la estética y del ideal, de todas las brumas que la rodean y llega a conclusiones que algunos

encontrarán revolucionarias, pero que son de la más irrefutable lógica. Somos felices de poder ofrecer a nuestros lectores la primicia de un capítulo de la obra de Figari, cuya traducción francesa aparecerá próximamente en librería."

La guerra europea, sin embargo, dilató hasta 1920 esa anunciada aparición. Fue ese año que salió a luz la primera edición francesa del libro de Figari, bajo el título de *Art, esthétique, idéal*. Fue hecha por la misma "Agrupación" arriba mencionada, en traducción de Charles Lesca y con prólogo del eminente Henri Delacroix². El prefacio de Figari y algunos términos y pasajes del texto aparecían modificados con relación a la edición montevidéana de 1912, por obra sin duda alguna del propio Figari. En su prólogo, Delacroix llamaba la atención sobre "algunas de las numerosas e interesantes sugerencias de esta teoría estética", destacando en particular, como especialista en psicología del arte, los "excelentes análisis de la emoción estética".

En 1926 el libro conoce una segunda edición francesa, a cargo esta vez de la *Revue de l'Amérique Latine*, órgano que había sustituido al antiguo "Boletín" de la ya mencionada agrupación. Apareció con un nuevo título, *Essai de philosophie biologique*, convirtiéndose el anterior, en subtítulo. La traducción era exactamente la misma de Lesca, pero en lugar del prólogo de Delacroix, luce ahora una extensa nota preliminar de Désiré Roustan, el conocido filósofo francés de la escuela bergsoniana³. La nota de Roustan consideraba al mismo tiempo "el arte y las doctrinas de Figari". Había sido con posterioridad a la primera edición francesa de su libro que Figari se había revelado como pintor. Roustan toma en cuenta esa

(1) El opúsculo, de 32 páginas, tenía esta portada: Groupement des Universités et Grandes Ecoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine. BULLETIN de la Bibliothèque Américaine (Amérique Latine), Pedro Figari. *Champ où se développent les phénomènes esthétiques* (Extrait des numéros d'Avril et de Mai) 1913. Paris. Rédaction, Sorbonne, Secrétariat de la Faculté de Sciences. Administration, Librairie Hachette et Cie., 79 Boulevard St. Germain.

(2) Constaba de 600 páginas y tenía esta portada: Groupement des Universités et Grandes Ecoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine. Pedro Figari. *Art, esthétique, idéal*. Traduit de l'Espagnol par Charles Lesca. avec un avant-propos de H. De'acroix. Paris. Librairie Hachette et Cie., 79, Boulevard Saint Germain, 1920.

(3) Constaba de 512 páginas y tenía esta portada: Pedro Figari. *Essai de philosophie biologique*. *Art, esthétique, idéal*. Traduit de l'Espagnol par Charles Lesca. Préféré d'une Note sur l'art et les doctrines de M. Pedro Figari, par M. Désiré Roustan. Troisième édition. Paris. Editions de la Revue de l'Amérique Latine, 2, Rue Scrbe, 1926.

dualidad. Y explica el origen de su conocimiento de la misma, en ocasión de un viaje que hiciera a Buenos Aires en 1924: "No bastando a mi curiosidad una visita, frecuentaba el taller donde tantos sueños habían tomado forma y color, interrogaba al pintor mismo, y fui muy sorprendido al encontrar un filósofo".

Esa misma sorpresa de descubrir a un filósofo al conversar con el pintor Figari, la tuvo un tiempo después, en París, Ortega y Gasset. Ha sido fijada por Carlos Herrera Mac Lean, en una rota en que recoge el testimonio de un gran amigo de Figari, el argentino Alfredo González Garaño. La casa de éste en París era frecuentada por el filósofo español. Habiendo conocido allí numerosos cuadros de Figari antes de conocer al autor, no gustó de ellos. Un día, en una fiesta literaria se encontró con el hombre Figari. La impresión que le produjo motivó una inmediata visita a González Garaño para hacerle el cálido elogio de su amigo uruguayo, con una cordial salvedad: "Yo he venido —habría dicho Ortega— a hablarle del Figari filósofo, del Figari pensador americano y no del pintor"⁴.

En cuanto a Roustan, declara luego haberse enterado de que Figari "había condensado sus ideas sobre el arte, la estética, la ciencia y cien otros problemas considerables en una obra publicada en español antes de la guerra y recientemente traducida al francés". Y añade: "Al leerla, me pareció que comprendía mejor la obra del pintor. Pero los cuadros me ayudaron también a mejor entender las doctrinas". Después de referirse a aquéllos se vuelve sobre éstas:

"Abramos entonces el libro de Figari. Estaremos todavía asombrados: el índice nos promete toda una filosofía. El título nos hacía esperar reflexiones sobre el arte, la estética y el ideal, programa ya respetable. Pero notamos capítulos sobre la evolución, la vida, el instinto, la conciencia, la religión, la sustancia, la libertad, una teoría de la ciencia, una crítica del cristianismo, ideas sobre

el tiempo, sobre el progreso, sobre la inmortalidad, sobre la relación del hombre con la naturaleza. Por segunda vez nos preguntamos donde está el centro y la más superficial lectura nos persuade de que este centro existe, que estamos ante un pensamiento sistemático, no ante una yuxtaposición de tesis concebidas independientemente la una de la otra."

Roustan escoge luego para analizar en detalle sólo tres aspectos del pensamiento de Figari: su concepción biológica de la conciencia, su teoría de la emoción estética y su panteísmo. Lo hace manifestando una admiración muy grande.

Las tres publicaciones francesas del libro de Figari, en 1913, 1920 y 1926 —fragmentaria la primera, completas las dos últimas— se llevaron a cabo, como se ha visto, bajo los auspicios de la histórica "Agrupación de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las Relaciones con la América Latina". Fue en el seno de ella que Figari encontró los grandes amigos franceses que apadrinaron en aquel medio su obra intelectual y pictórica. Entre los que se ocuparon de ésta, fuera de los ya mencionados Lesca, Delacroix y Roustan, corresponde recordar especialmente a Jean Cassou, Francis de Miomandre, Georges Pillement y Raymond Ronze. Este último, verdadero veterano del latinoamericanismo francés dirige actualmente aquella Agrupación, en el antiguo puesto de Martinenche. En una reciente conferencia ha evocado en Montevideo a su viejo amigo Figari, en sus aspectos de filósofo y poeta, los menos conocidos en el Uruguay.

La producción figariana en este orden no se limitó al libro de que hemos venido hablando. Concurren todavía a integrarla, en la misma línea doctrinaria, los poemas filosóficos de *El Arquitecto*, libro aparecido en París, en 1928 e *Historia kiria*, libro de filosofía moral y social expuesta bajo la forma de crónica de un pueblo imaginario, que vio la luz también en París en 1930. Ambos fueron publicados en español, con numerosas ilustraciones del propio autor. Resultan indispensables para la comprensión cabal de la conciencia filosófica de Figari.

(4) Carlos Herrera Mac Lean, "Figari y Ortega y Gasset. Un episodio de hace un cuarto de siglo", en el semanario *Marcha*, Nº 798, Montevideo, 20 de enero de 1956.

No existe dificultad en relacionar a Figari con la característica filosofía de la vida, de su época, desde que hace de la categoría de la vida un principio ontológico universal: *Todo es vida*. Pero la dificultad sobreviene cuando se trata de situarlo en el cuadro de esa filosofía, por sí misma intrincada.

Borrada del universo por Descartes, al decir de Scheller, "de una sencilla plumada", aquella categoría de la vida había tenido su gran desquite en el contragolpe filosófico de la obra de Darwin. A la expansión de la biología en el terreno científico, acompañó en el campo de la filosofía una proliferación de biologismos y vitalismos de las más distintas entonaciones: metafísicas, antropológicas, axiológicas, éticas. De Nietzsche a Guyau; de James a Bergson; de Haeckel a Le Dantec; de Dilthey a Simmel; de Unamuno a Ortega. A principios del 900, la filosofía de la vida se ha vuelto tan caudalosa como heterogénea, arrastrando múltiples antagonismos, manifiestos o latentes.

Nada, tal vez, resume mejor la divergencia más radical producida entonces en su seno, que el duelo doctrinario entre Le Dantec y Bergson. En la polémica sostenida en 1907 entre el sabio de la Sorbona y el metafísico del Colegio de Francia, debe verse el punto histórico de máxima fricción entre aquellos antagonismos. Por un lado, el estricto biologismo de la vida orgánica, llevado a extremos de determinismo físico-químico mecanicista, con la versión francesa del epifenomenismo; por otro, la vida como impulso espiritual en el vitalismo intuicionista de la evolución creadora y de la libertad. El biologismo de cuño científico proclive al materialismo, en contraste con el vitalismo de cuño metafísico, proclive al espiritualismo.

Ese episodio del pensamiento francés resultará siempre útil, como punto de referencia, para la identificación de posiciones u orientaciones en el pensamiento latinoamericano coetáneo. Pero a condición de no trasladar sus términos de manera rígida. El prejuicio de que las ideas en América han sido meras copias de las europeas, tiene

su forma exacerbada en la creencia de que han sido, aun, malas copias. Leopoldo Zea ha observado con agudeza que ahí, precisamente, está muchas veces la originalidad de la filosofía americana. Es la variante introducida por la reflexión propia, lo que, a menudo, se ha interpretado como infidelidad de copistas.

Existe una fácil tentación de explicar a Figari por Le Dantec, que no es sino una forma más adulta de la de explicarlo por Spencer. Que fue en su hora un típico spenceriano, no cabe duda. Difícilmente no lo era el egresado, como lo había sido él, de la Universidad de Montevideo en la década del 80. En 1903, con los también spencerianos Carlos María de Pena, José H. Figueira, José Irureta Goyena y José Arechavaleta, fue orador en el acto de homenaje tributado por el Ateneo al filósofo inglés, a raíz de su muerte. Pero dejó muy atrás a Spencer cuando elaboró su propia filosofía. Fue igualmente el caso de Vaz Ferreira, como lo fue —cosa que suele olvidarse— de espíritus después tan alejados de Spencer como Bergson o Unamuno. Todos ellos fueron en su primera época decididos spencerianos. Figari, que también lo fue, se emancipó a su turno, aunque sin abandonar el cauce naturalista que no abandonaron tampoco en su generación esos otros emancipados que han sido Alexander o Santayana, Whitehead o Russell.

En cuanto a Le Dantec, que florecía a principios del siglo cuando Spencer declinaba, Figari fue su lector atento, tanto como lo fue, por su parte, Vaz Ferreira. En 1907, en la misma carta a Unamuno en la que concluía: "los dos estamos de vuelta de Spencer", Vaz Ferreira calificaba de "hermoso" un reciente libro de Le Dantec; y poco después, en un pasaje de *Lógica viva*, a propósito de la polémica con Bergson, equiparaba intelectualmente a ambos franceses, diciendo: "No sería extraño que fueran los dos más potentes razonadores que escriben en esta época". No por eso sus simpatías dejaban de ir hacia Bergson. Se sentía más cerca de éste por su filosofía vitalista que de Le Dantec por su filosofía biológica. Se equivocaría, sin embargo, quien lo supusiera un bergsonianismo de escuela, re-

sistiendo, como resistía, enfeudarse a la cosmovisión metafísica del *élan vital*.

La misma observación a la inversa, cabe hacer respecto a Figari. Filósofo de la vida, está más cerca de Le Dantec, en cuanto ponía el acento en la vida orgánica, que de Bergson, en cuanto lo ponía en la vida psíquica. No fue por lo tanto arbitraria, aunque no haya sido feliz, la sustitución que en la segunda edición francesa de *Artz, estética, ideal*, hizo de este título por el de *Ensayo de filosofía biológica*. Sin embargo, se equivocaría también aquí quien lo supusiera un secuaz de Le Dantec. Lejos de ello, se le opuso en puntos capitales, coincidiendo con Bergson, aunque por argumentaciones distintas, en la crítica de su mecanicismo, como teoría físico-química de la vida, y de su epifenomenismo como teoría determinista de la conciencia. Por ese motivo es que no fue feliz la expresión "filosofía biológica", demasiado ligada históricamente al cientificismo mecanicista.

Moviéndose con total libertad crítica y verdadera amplitud intelectual, cita o analiza a lo largo de cientos de páginas, por un lado, a autores como Darwin, Bernard, Spencer, Haeckel, Ostwald, Ribot, Binet, Le Dantec; pero también, por otras vertientes, a autores como Pascal, Bossuet, Hegel, Emerson, Renan, Taine, Nietzsche, Guyau, James, Poincaré, Bergson.

Por lo que al mecanicismo se refiere, radicalizado después de Spencer por la línea Haeckel-Le Dantec, Figari no se evadía de él menos que Bergson. Afiliado éste, en su juventud, a la concepción mecanicista de Spencer, declaró mucho después que fue todavía su propósito completarla y consolidarla, profundizando —como no lo había hecho el pontífice del positivismo, pero en su misma dirección— las últimas ideas de la mecánica. Puesto a la tarea, fue recién entonces, a través del análisis de la noción de tiempo, que se vio conducido a su personal concepción de la evolución. En lugar de "completado y consolidado", el evolucionismo mecanicista de Spencer resultó rectificadísimo. No es sino a partir de él, por lo mismo, que el evolucionismo bergsoniano se explica.

Del mismo modo, fue profundizando, en un esfuerzo personal, el evolucionismo mecanicista de los epígonos Haeckel y Le Dantec, que Figari elaboró y formuló su versión antimecanicista de la vida y de la evolución. Sólo que su camino fue distinto. Mientras Bergson oponía vida y materia como términos conflictuales, en el empeño de la primera por vencer la resistencia de la segunda, Figari las identificaba en la realidad primordial de la sustancia-energía, que era, tanto como materia, *vida*. Pero no las identificaba al modo mecanicista de Haeckel y Le Dantec, reduciendo hacia abajo la vida a la materia, sino a la inversa, reduciendo hacia arriba, con criterio dinamista, la materia a la vida. Promoción hilozoísta de la materia, y no su degradación, como en Bergson, a la condición de residuo y obstáculo de la vida, promovida ésta, por su parte, a un primordio espiritual.

El apartamiento del mecanicismo lo manifiesta luego Figari en su crítica de la teoría de la conciencia epifenómeno, o sea mero reflejo inútil del proceso orgánico, sin eficacia causal alguna sobre éste. Lo manifiesta, más que en el rechazo en sí de la teoría, que cabe hacer desde posiciones también mecanicistas, en la naturaleza de los argumentos que esgrime.

Atendidos sus representantes principales, el epifenomenismo tiene un comienzo inglés, a fines del siglo pasado, con Maudsley y Huxley, y una culminación francesa a principios del actual con Le Dantec. El gran crítico del primer episodio fue ya en 1890 William James, en un célebre capítulo de sus *Principios de Psicología*, donde ex-tierde la refutación a otros epifenomenistas sajones: Hodgson, Spalding, Clifford. El gran crítico del segundo episodio fue Bergson, después de quien, el epifenomenismo, como escuela, se desvanece. Su crítica asume forma polémica en su artículo de respuesta a Le Dantec, en 1907. Pero estaba contenida en sus obras mayores, tendientes todas a establecer, como él mismo lo dice en dicho artículo, que la conciencia es "eficaz y verdaderamente creadora". En 1912 la reitera, con más brillantez, pero acaso también con más temeridad que en ninguna otra parte, en la conferencia sobre *El alma y el cuerpo*. Es el

mismo año en que Figari hace la suya, desde un punto de vista distinto. De profunda la calificará años después Roustan al comentar las doctrinas del filósofo uruguayo.

Para Bergson, la razón decisiva en contra del epifenomenismo se halla en el —a su juicio— verdadero papel del cerebro en el ejercicio de la actividad psíquica: punto de inserción, solamente, de la conciencia en la realidad material. La conciencia no necesita del cerebro para existir, sino tan sólo para comunicarse con las cosas y adaptarse a ellas. Figari trae a colación algún pasaje de *La evolución creadora*, pero elude sus implicaciones metafísicas en cuanto la doctrina bergsoniana suponía a la conciencia ontológicamente independiente de su substratum material. Es sin hacer abandono de la ontología naturalista —aunque sí de la axiomática mecanicista— que realiza la crítica del epifenomenismo, partiendo de una concepción estructural de la individualidad bio-psíquica. En contra de lo que quiere Le Dantec, la conciencia no resulta de una adición cuantitativa de conciencias celulares, de igual modo que el organismo no es producto de una simple suma o agregado mecánico de células. De ahí que no sea un epifenómeno, carente de eficacia. Es, por el contrario, en su unidad totalizadora, un poderoso agente de acción y transformación de la realidad que la sustenta.

No por eso la conciencia se le aparece a Figari como sustancia o entidad. Tiene en esto, atisbos de la tesis de William James en su histórico artículo de 1904, *¿Existe la conciencia?*, que según Whitehead marcó la iniciación de una nueva era filosófica. No obstante su crítica del epifenomenismo, llegaba James a negar que la conciencia exista. "Permitidme que explique inmediatamente —añadía— que sólo pretendo negar que esa palabra denote una entidad, pero que admito, e insisto en ello enfáticamente que denomina una función [...]. Esta función es el conocimiento". En el mismo año 1912 en que ese artículo era recogido en el volumen póstumo de James, *Ensayos sobre el empirismo radical*, Figari escribía: "Nosotros no alcanzamos a percibir una diferencia entre conciencia y conocimiento [...] todo conocimiento, como todo acto de con-

ciencia, por rudimentaria que ella fuere, *siempre integra nuestra acción*".

Aunque aventure vistas metafísicas, Figari gradúa constantemente sus afirmaciones y negaciones, con reconocimiento de las oscuridades y misterios subsistentes. El pasaje de las partes al todo, la unidad de la conciencia, siguen inexplicables. Pero "el arte científico consistiría más bien en plantear problemas, y hasta dificultades, antes que en anticipar conclusiones y en darlo todo por explicado aun cuando no lo esté". Con esas palabras rechazaba el dogmatismo suficiente de Le Dantec. La humanidad, guiada por su buen sentido, espera una nueva lente de aumento que presente el asunto bajo aspectos inesperados, "más bien que el término de la batalla metafísica en el campo especulativo". Con estas otras rechazaba en Bergson la decisión declarada en las primeras páginas de *Materia y memoria*, de "cortar el debate"⁵. Acierto figariano en ambos casos.

Ni cientificismo, ni —tal su expresión— metafisicismo. Y con todo, salvadas las distancias con aquellos mayores, lo unía profundamente a ellos el culto común a una joven y desconocida deidad, representada por cada uno con un rostro distinto pero a la que todos daban el mismo nombre: la *Vida*.

1961-1962

(5) Véase *Arte, estética, ideal*, ed. 1960, t. III, págs. 85, 128 a 130.

“Arte, estética, ideal”, de Figari*

Por el título de esta obra, y, sobre todo, por la celebridad, que Figari alcanzó como pintor, se ha tendido a verla como un tratado o ensayo de estética. Esa misma celebridad de Figari artista ha llevado, por otra parte, a que la consideración de sus ideas estéticas, las raras veces en que se ha hecho, lo haya sido con expresa referencia a su creación pictórica. Sin perjuicio de la correlación que exista entre esta creación y las doctrinas de Figari, y por lo tanto de la legitimidad de tales enfoques, corresponde, sin embargo, un enjuiciamiento de su libro desde el ángulo

(*) Este trabajo sirvió de prólogo a la edición que de *Arte, estética, ideal*, de Pedro Figari, hizo la Biblioteca “Artigas”, de Clásicos Uruguayos, en 1960.

estricto de la filosofía. La doble dificultad mental de separar al pintor del estético y al estético del filósofo, debe ser vencida de una buena vez para alcanzar la justa valoración del pensador que coexistió con el artista.

La autonomía de lo filosófico puro en el libro de Figari, resulta en primer lugar, con respecto a su pintura, de la circunstancia histórica de que fue escrito y publicado, por una preocupación exclusivamente especulativa, años antes de que la obra artística fuera concebida y realizada; y en segundo lugar, con respecto a su estética, de la circunstancia doctrinaria de que la reflexión sobre el arte y la belleza, no sólo no es allí lo único sino que tampoco es lo fundamental. Lo fundamental es la metafísica y la antropología filosófica; la estética —con ser tan importante—, como la ética, la gnoseología, la filosofía de la religión, la filosofía social, manifiestas con profunda unidad a lo largo de sus páginas, es a partir de ciertas esenciales intuiciones y concepciones de filosofía primera que cobra todo su sentido.

El contenido del libro desborda así, con amplitud, al título. Esa desarmonía es resultado de la espontaneidad y autenticidad filosóficas de Figari. Como él mismo lo ha explicado en el prefacio, fue conducido a pensar y escribirlo por el deseo de ver claro a propósito del arte, la estética y el ideal. Pero puesto a la tarea, la reflexión lo llevó mucho más lejos. La universalidad de su inquietud, más todavía que la necesidad de encontrar fundamentos sólidos para sus ideas estéticas, lo fue desplazando insensiblemente de un dominio a otro de la realidad, que, en buena ley, es tanto como decir de la filosofía. Al margen de la tradición académica, hacia los cincuenta años de edad, sintió de pronto la imperiosa exigencia vital de poner en paz su conciencia filosófica. Y fue así como en torno al centro de interés de aquellos tres conceptos iniciales, toda una filosofía vino a surgir, ordenarse y expresarse en lo que en verdad constituyó un acto único de pensamiento. Fue sobre la marcha, que lo que iba a ser un opúsculo se convirtió en un grueso volumen, y lo que iba a ser un ensayo de estética se transformó en un ensayo filosófico general. Comprendiendo el autor la insufi-

ciencia del título, lo reemplazó en la segunda edición francesa por el de *Essai de philosophie biologique*. Expresaba mejor la generalidad a la vez que la orientación de la obra. Pero siguió siendo insuficiente.

Mirado desde cierto punto de vista, el libro es, por encima de todo, un ensayo de lo que ha venido a constituir la moderna antropología filosófica. Su tema esencial es el hombre. El propio Figari lo establece en el prefacio cuando dice que en la primera parte —“El Arte”— estudia los arbitrios y formas de acción del hombre; en la segunda —“La Estética”— sus formas de relacionamiento con la realidad; y en la tercera —“El Ideal”— la individualidad humana en sí y como entidad capaz de mejorar sus formas de acción. El libro responde de ese modo, cabalmente, a una de las mayores preocupaciones filosóficas de nuestro tiempo, aquella que apunta a la investigación y reflexión sobre el hombre y la cultura.

En *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, título que por más de un motivo pudo ser el de Figari, distingue Max Scheler los tres grandes círculos de ideas antropológicas que coexisten en el seno de la cultura occidental de hoy: el teológico, de ascendencia judeo-cristiana; el filosófico clásico, procedente del racionalismo griego; el naturalista, derivado de la ciencia moderna. Considerado el libro de Figari como una obra de antropología filosófica, es al tercero de esos círculos de ideas que hay que referirlo. Su pertenencia a él tiene, aun, un sentido polémico frente a los otros dos, en especial al teológico. Formado su autor en el positivismo spenceriano que dominó en la Universidad de Montevideo a fines del siglo XIX, permaneció fiel al radical naturalismo de dicha escuela. Trascendió, sin embargo, las fronteras del positivismo clásico, su cautela agnóstica, para internarse en una especulación teórica que, sin dejar de ser naturalista, lo situó en plena metafísica. A esta metafísica hay que acudir para encontrar la verdadera definición de su personalidad filosófica, al mismo tiempo que el criterio básico de interpretación de su antropología, tanto como de su estética y demás aspectos parciales de su pensamiento.

Los elementos metafísicos de la obra se hallan dispersos. Es posible, no obstante, determinar una serie de capítulos y subcapítulos donde principalmente esos elementos aparecen, referidos a problemas capitales de la filosofía primera. Así, en la primera parte, el subcapítulo titulado "El temor a la muerte"; en la segunda, el titulado "Realidad, ilusión"; en la tercera, el titulado "La individualidad" (con sus distintos apartados: "Ins into", "Conciencia", "Voluntad", "Opción"), y el capítulo final titulado "La vida". Los problemas del ser, de la nada, de la sustancia, de la materia, de la vida, del espíritu, de la inmortalidad del alma, del mundo exterior, del espacio y el tiempo, de la ley natural, de la libertad, entre otros, desfilan traídos a la punta de la pluma con toda naturalidad por el desarrollo del discurso.

Si hemos de atenernos a la terminología tradicional, forzoso es vincular el pensamiento de Figari a la corriente materialista, de cuya modalidad científica de fines del siglo pasado y principios del actual fue un característico producto. Se movió nuestro autor en una de las dos grandes direcciones que se manifestaron en el país, después del 900, al disolverse el positivismo de escuela, y que fueron, por un lado, el empirismo idealista, presidido por los nombres de Bergson y James, y por otro, el materialismo científico, que derivaba de los Haeckel, Ostwald, Le Dantec¹. La existencia de Dios y la inmortalidad del alma han sido las dos piezas clásicas del viejo espiritualismo. Respecto a ellas Figari no fue siquiera agnóstico. Negó derechamente a una y a otra. No admitió otra realidad que la de la naturaleza, y a ésta la redujo, conforme a la fórmula sacramental del materialismo de la época, a materia y energía. Pero, si en ese sentido fue materialista, lo fue a través de conceptos y puntos de vista que lo distinguen nítidamente de aquel estrecho materialismo de su tiempo que ha recibido la denominación de "cientificismo". Cuando se ahonda en su pensamiento, surge de modo espontáneo su relación con ciertas formas

(1) Véase nuestro *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956, que incluye un capítulo dedicado a Figari.

clásicas del espiritualismo. Y sin embargo, no con lo que esas formas tuvieron, precisamente, de espiritualistas. Éste no es, después de todo, más que uno de los tantos casos en que se muestra caduca, por simplista, la vieja antítesis espiritualismo-materialismo.

El propio Figari sintió esa insuficiencia al escribir: "Las dos escuelas filosóficas —la idealista y la materialista— pretendiendo ser comprensivas de la realidad integral, cuando la realidad es «inabarcable», pretenderían que la humanidad se rindiera a sus demostraciones más bien que a las evidencias que palpa en todo momento antes de que se presente una conclusión positiva"². Pero muy a menudo hace la defensa del materialismo y de los materialistas, y es a éstos a quienes en última instancia hay que referirlo. Sólo que su materialismo —ya que es forzoso denominarlo así— inspirándose como se inspira en el conocimiento científico, está lejos de confundirse con el físico-químico y mecanicista que se difundió en su época.

Contra este materialismo se alzó Figari con vigor. De sus diversos desarrollos en este terreno, destacaremos dos aspectos: su concepción estructural del organismo biopé- quico, coronada por una excelente crítica del epifenomenismo, y su concepción, también estructural, dinamista y aun vitalista del mundo físico. En otros términos, sus concepciones antimecanicistas de la vida y de la materia.

En el primero de esos aspectos impugnó la hipótesis mecanicista del organismo, concebido como una simple suma de unidades celulares: "El culto a la hipótesis integral, que parece ser un sucedáneo del idealismo místico, en el afán de explicarlo todo de una vez, va echando mano de la histología, de la bioquímica, de la mecánica, para dar una conclusión total, sin advertir que todavía el misterio que se va penetrando poco a poco, está muy lejos de haberse disipado por completo, y que, en consecuencia, puede haber muchos otros elementos ignorados que, al concretarse, permitan dar una solución más acorde, por lo menos, con la evidencia [...]. Si no hay más que

(2) *Arte, estética, ideal*, cit., t. III, pág. 86.

un agregado celular, no hay individualidad integral, sino más bien un conjunto de unidades, sin plan unitario [...]. Estos elementos «más simples» a que se acude para explicar el «compuesto» tan complejo y armónico como es, dejan de lado las manifestaciones más claras de la unidad individual: la conciencia entre otras. Si esas células se han reunido como se reúnen los granos de arena para formar las dunas, ¿cómo explicarse esos fenómenos congruentes, acordes, inteligentes y unitarios, si bien complejos y poliformes, que revela toda individualidad?»³.

La actividad de la conciencia constituyó para Figari la más poderosa razón en contra del mecanicismo físico-químico en el orden de la vida. Y no sólo la actividad de la conciencia humana. «Dentro de la hipótesis mecanista —escribe— tampoco se encuentra el modo de conciliar los fenómenos de conciencia o de conocimiento, que se manifiestan en el hombre, por lo menos, con tantas evidencias. Esta teoría, en resumen, no hace más que sustituir un misterio por otro misterio; un misterio más simple y más llano por otro más abstruso, más inextricable y abrumador. No hablemos del hombre, cuya conciencia (conocimiento) no podría ser puesta en duda sin caer de nuevo en el más radical y estéril de los escepticismos. Entre los propios insectos hay detalles que no pueden ser lógicamente explicados sin acudir a lo prodigioso, a lo contranatural, acaso como sucedáneo «científico», de lo sobrenatural»⁴.

Sobre esta crítica de la hipótesis mecanicista monta la de «la hipótesis de la conciencia-epifenómeno, que concibió Maudsley y adoptó Huxley», y que, «por más que cuente con tantos y tan esclarecidos partidarios, no ha podido, que sepamos, explicar la conciencia orgánica, unitaria, individual, que por todas partes se manifiesta, de una u otra manera, en los dominios biológicos»⁵. Imposible seguir aquí, punto por punto, el enjuiciamiento que a continuación lleva a cabo del epifenomenismo, desde

(3) Ob. cit., t. III, págs. 88-89.

(4) Ob. cit., t. III, pág. 114.

(5) Ob. cit., t. III, pág. 120.

posiciones filosóficas bien ajenas a las neoespiritualistas que, Bergson al centro, concurrían contemporáneamente, con argumentaciones distintas, a la misma crítica.

La oposición de Figari a la versión mecanicista del materialismo, dominante en su época, se manifiesta luego a propósito no ya de la vida sino de la materia. Después de haberse resistido a la explicación físico-química de la vida, se resistió a la explicación físico-química de la propia materia inorgánica, o anórgana, como es de su preferencia decir. De la materia sustenta una concepción dinamista. Su dinamismo de la materia es aún un vitalismo. La fuerza íntima que da razón del dinamismo físico no es otra que la fuerza de la vida. Resulta entonces que no sólo no se explica la vida por lo físico-químico, sino que, a la inversa, es lo físico-químico lo que se explica por la vida.

«Antes de aceptar —dice— la tesis del determinismo químico-mecánico, optamos por admitir que en toda sustancia existen, virtualmente, los mismos elementos que exhiben las formas vitales superiores más complejas, elementos que, al evolucionar, han llegado a acentuarse dentro de una identidad esencial, como arborescencias de ese principio matriz, y que sólo se trata, pues, de diversos grados de desarrollo de una misma sustancia [...]. Buscar un elemento particular dentro de una realidad esencialmente idéntica, que sólo se modifica «formalmente», es buscar lo imposible, y es así que la investigación ha ido encontrando «formas» y «grados» de organización vital, sin poder concretar ninguna diferencia esencial entre el reino mineral, el vegetal y el animal, sino tan sólo grados y variedades de organización, y peculiaridades propias a cada grado y variedad de las formas de la sustancia-energía, dentro de una identidad fundamental»⁶.

Hemos llegado con esto al monismo metafísico de Figari. Es el suyo un monismo o unicismo biológico, en el que la Vida constituye el principio que da forma a la materia y la energía; o, para emplear sus términos habituales, a la sustancia y la energía; o todavía, diciéndolo

(6) Ob. cit., t. III, págs. 100, 206.

con la expresión a que acudió a menudo para acentuar la nota monista, a la "substancia-energía". He aquí un párrafo representativo: "La vida debe encararse, pues, como un fenómeno morfogenético de la substancia-energía integral, desde que «la vida» es todo lo que existe, por más que se acuse de un modo particular en las organizaciones complejas, y por más que pueda entenderse que vida es el mantenimiento de algunas individualidades estructurales únicamente" ⁷.

El monismo de Figari, sin embargo, evoca, antes que el tipo clásico de monismo materialista, ciertas formas, también clásicas, de monismo espiritualista. Ya Roustan, en el ensayo que sirvió de prólogo a la segunda edición francesa de la obra, lo relacionaba con Spinoza, por lo que entendía ser el panteísmo de Figari. La particular concepción inmanentista de éste, lo lleva a llamarlo un "panteísta de temperamento", pese a su reiterada profesión de ateísmo. Después de acotar algunos aspectos de la doctrina, escribía: "Todo esto no autoriza, sin duda, a sostener que ha elaborado un sistema panteísta, pero esto define una tendencia, testimonio de una preferencia instintiva y de una forma de sensibilidad que no pueden dejar de revelarse también de alguna manera, en la obra del artista" ⁸. Muchos años después de publicada su obra, en el extenso poema filosófico "Cosmos", tan notable como poco conocido, que figura en *El Arquitecto*, Figari confirmaba expresamente esa tendencia apuntada por Roustan, al decir del cosmos que "es Dios" ⁹.

Por nuestra parte consideramos que, llevados a la metafísica del siglo XVII, más todavía que con el monismo de Spinoza, del que lo separan tan grandes diferencias, el pensamiento de Figari se emparenta con el monismo, también espiritualista, de Leibniz. De más está anticipar que las diferencias serán aquí igualmente grandes. Pero hay un concepto central de Figari que lo aproxima más a Leibniz que lo que su panteísmo "tempera-

mental" lo aproxima a Spinoza. Ese concepto es el de *individualidad*. Desempeña en su doctrina un papel por muchos motivos similar al que en la de Leibniz desempeña el de mónada. Merced a él, en efecto, su monismo, por la cualidad de la sustancia, resulta ser, como el leibniziano, un pluralismo por la cantidad de las unidades de sustancia; un pluralismo regido también por un fundamental, aunque tácito, principio de individuación.

Claro que la particular forma de "monadología" que es la doctrina de Figari, carece de las notas teológicas de la de Leibniz, en cuanto excluye tanto la idea de un Dios personal, trascendente y creador, como la de un alma inmortal. Es, si así puede decirse, una monadología naturalista e inmanentista, en la que cada mónada, o sea cada "individualidad", se forma y transforma incesantemente en el seno de la naturaleza por obra de la vida. Pero habida cuenta de esto, esas individualidades, como las mónadas de Leibniz, abarcan la realidad entera en una jerarquía determinada por el grado de su desarrollo, y se manifiestan como principios activos que tienen en sí mismos la razón y la conciencia de sus cambios. Son dinámicas y al mismo tiempo conscientes, aunque en el mundo inorgánico, en el reino vegetal y en los tramos más bajos de la animalidad, esa conciencia se reduzca a sensaciones elementales y confusas, como las "pequeñas percepciones" que Leibniz atribuía a las mónadas inferiores.

Todo es individualidad:

"Desde luego, todo elemento, por más ínfimo y primario que se le juzgue, cuenta ya con una fracción de energía, puesto que la energía es inseparable de la sustancia. Sería preciso poder determinar qué significa esa energía en las minúsculas partículas de la sustancia, es decir, qué propiedades tiene, además de las que han podido constatarse. Si bien ha llegado a creerse que ni el hombre tiene acción propia alguna en el concierto de energías integrales, nos parece más lógico pensar que todo corpúsculo existente desempeña una acción proporcionada a su haz de energía, como que cada organismo actúa en relación a su fuerza. Llámese átomo, en el supuesto reino inorgánico, o célula, metazoario, plastida o átomo

(7) Ob. cit., t. III, pág. 205.

(8) 2ª ed. francesa 1926, pág. XXIII.

(9) Ob. cit., pág. 20.

creador en los dominios orgánicos, ese elemento ínfimo hubo de actuar también con arreglo a su poder, a su caudal de energía, y, en el desarrollo del proceso multiseccular, cuyas extensiones escapan a nuestra imaginación, aun cuando nos parezca que no es así, cada cual siente los efectos de los esfuerzos de toda su propia ascendencia, en los que, de una u otra manera, no son por completo ajenos los de los demás, y en todo lo cual es siempre la realidad plena la que pudo determinarlos, tanto a los unos como a los otros. Llegaríamos así a la conclusión de que *todo es individualidad.*"¹⁰

La individualidad concreta la vida, de igual modo que la forma concreta la sustancia:

"Lo demás, fuera de la individualidad, es un no-valor, no es, mejor dicho aun, si no se prefiere decir que es la muerte, o sea, una pura abstracción psíquica, sin objetividad alguna. Toda vez que se ha querido definir ese elemento que llamamos «la vida», se ha encontrado la *individualidad que vive*, y fuera de esta individualidad biológica, no se encuentra más que una identidad fundamental en toda la sustancia. Es de este modo que, cuando se indaga acerca de la vida, como entidad substantiva, giramos en un círculo vicioso, puesto que intentamos descubrir en la sustancia un elemento que está implícito en la sustancia misma, y que sólo ofrece diferenciaciones. como puras modalidades morfogénicas."¹¹

La individualidad supone siempre la conciencia:

"Desde la mónera y la plastida hasta las asociaciones pluricelulares; desde las formas simples de organización vital hasta el hombre, que se supone el organismo más perfecto y más inteligente, se trataría así tan sólo de modalidades y aspectos morfológicos de la *individualidad* dentro de una identidad substancial que sólo pudo diversificarse merced a su *instinto*, o sea a la causa, a la razón de ser de la individualidad, y a su poder de actuar en la línea del instinto (*voluntad*), lo cual presupone *conciencia*, necesariamente. Quizá la propia afinidad que se ob-

serva en la sustancia más anórgana, implique un *principio instintivo.*" Si se considera a la conciencia y al conocimiento "en sus aspectos iniciales, como una *sensación* solamente, y muy rudimental, no ha de asombrarnos el que pueda un día constatarse que toda la sustancia posee, en algún grado, por mínimo que fuere, conciencia de sí misma"¹².

La aparición y desaparición de esas individualidades, no se produce por creación y aniquilación, como en el caso de las mónadas de Leibniz, sino por transformaciones de una sustancia siempre la misma en su cantidad y en su naturaleza, en la que nada se crea ni nada se destruye, aunque esté siempre cambiando en sus modalidades morfológicas. Tampoco esas individualidades son indivisibles, como las mónadas: "Se habrá visto que nosotros consideramos la individualidad, no del punto de vista de la indivisibilidad, sino más bien del punto de vista de la dominante de su estructura, o de la forma de la organización, o de la congruencia de la acción, y siempre dentro de un concepto de completa relatividad, puesto que no hay en la sustancia nada indivisible, fuera de lo que suponemos así por una simple abstracción [...]. Desde la realidad integral hasta el átomo, todo revela individualidad, a la vez que unitaria, divisible, por más que, mediante un mero convencionalismo, se pretenda considerar al átomo como absolutamente indivisible"¹³. En fin, no hay tampoco entre esas individualidades una armonía preestablecida como en la doctrina leibniziana: del conjunto de las actividades individuales, infinitas e infinitamente variadas, surgen el orden y el desorden que se advierten por todas partes, debiéndose "descartar toda suposición de que algo se halle preestablecido ni previsto"¹⁴.

Sobre esos conceptos básicos se desenvuelven los restantes elementos de la metafísica de Figari. Por vía de ejemplo, y apelando a una división tradicional de la metafísica: en el orden de la cosmología racional, la nega-

(10) *Arte, estética, ideal*, cit., t. III, págs. 144-145.

(11) *Ob. cit.*, t. III, págs. 205-206.

(12) *Ob. cit.*, t. III, págs. 100, 134.

(13) *Ob. cit.*, t. III, págs. 207-208.

(14) *Ob. cit.*, t. III, pág. 157.

ción de la objetividad del tiempo y el espacio, del infinito, del absoluto, del no ser y de la nada, con la afirmación de la realidad o el ser como un permanente presente de la sustancia-energía en trasmutación perpetua de formas vitales; en el orden de la psicología racional, la negación del determinismo de los actos humanos a la vez que del libre albedrío clásico y de la inmortalidad del alma, con la afirmación de la libertad de la voluntad en el sentido de "opción": libertad restringida de "elegir" en el uso de la propia energía, hasta la definitiva disolución personal traída por la muerte; en el orden de la teología racional, negación de la existencia de Dios y de lo sobrenatural, con la afirmación de la naturaleza como única y suprema realidad. Queden aquí esos elementos simplemente apuntados, como insinuación apenas de temas al mismo tiempo que de soluciones o tendencias.

La antropología filosófica de Figari se halla condicionada de cerca por su metafísica, aunque metodológicamente no parta de ésta para llegar a aquélla, sino a la inversa. El autor lo adelanta en el prefacio: "Desde el punto en que me he colocado para encarrilar este intento investigador, considero al hombre como una de las infinitas modalidades de la sustancia y de la energía integrales, esto es, como individualidad orgánica, como un valor «morfológico» simplemente". Su concepción de las relaciones del hombre con el cosmos, prefigura, por otro lado, su concepción de las relaciones del hombre con el valor y la cultura.

Uno de los tres conceptos cuyo esclarecimiento y confrontación se propuso Figari, y que dan título al libro, fue el de *ideal*. Inicialmente lo que le interesa es el ideal considerado desde el ángulo del arte y la belleza. Destruir la que entiende falsa equivalencia entre el arte, la belleza y el ideal, se convierte en uno de sus objetivos principales. Pero, en definitiva, es una teoría del ideal en general la que viene a sustentar. El problema filosófico del ideal constituye un tema favorito del pensamiento uruguayo del siglo XX, al punto de que aparece como una de sus notas más características, merecedora por sí misma de un estudio. Aparece tratado o aludido, con uno

u otro criterio, por autores como Rodó, Vaz Ferreira, Massera, Reyles, Figari, Frugoni, Gil Salguero. En cuanto a Figari, es quien le dedica el análisis más sistemático, para explicarlo conforme a sus convicciones naturalistas, biólogos y evolucionistas de la realidad cósmica y de la vida humana.

Una axiología empirista y relativista se desprende por fuerza de ese análisis. Figari no aborda, desde luego, el problema del valor en los términos en que lo iba a poner en boga la filosofía siguiente. Pero el problema del valor estaba implícito en el del ideal, desde que el ideal no expresa otra cosa, al fin de cuentas, que el valor mismo ejercitándose sobre la conciencia y la voluntad del hombre.

El punto de partida lo constituye la condición del ser humano como "individualidad orgánica", que lucha incessantemente en el seno de la naturaleza, no sólo para sobrevivir sino también para mejorar su existencia vital. En esa lucha, nada hay de "finalidad" a perseguir o de "misión" a cumplir, determinadas o impuestas por razones exteriores al hombre mismo. Todo teleologismo queda excluido. "El hombre vive, y, al vivir, se siente compelido instintivamente a procurar su mejoramiento". Pues bien: "Este segundo término, esta incitación orgánica que nos hace anhelar más y más, incessantemente; este ardiente que nos inquieta y nos espolea; esta aspiración insaciable a mejorar, es el ideal"¹⁵.

El ideal, entonces, no es establecido o pre-establecido por un orden independiente de la experiencia, desde donde haga sentir su imperio con valor absoluto sobre el espíritu humano. El ideal lo crea el hombre a impulso del anhelo orgánico que lo agujereja constantemente, y cambia tanto como cambian las solicitudes de ese mismo impulso, a la vez que el propio hombre y sus medios y arbitrios de acción:

"¿Qué es el ideal, pues? Es la aspiración a mejorar, determinada por el instinto orgánico en su empeño de adaptarse al ambiente natural. En ese esfuerzo de adap-

(15) Ob. cit., t. III, pág. 9.

tación que se manifiesta de tan distintas maneras, el propósito es uniformemente el mismo: *mejorar*. Todos por igual tratan de conservarse, de perdurar, de prevalecer, de triunfar; los mismos que se aplican disciplinas, aquellos que se mutilan, o de cualquier otro modo se sacrifican, todos quieren mejorar su condición orgánica, puesto que están regidos por la ley de su propia estructura. Para quienquiera que sea, y en cualquier orden de asuntos, hay una meta de oportunidad más o menos inestable. Lo único que tiene persistencia, lo único que se mantiene invariable, es la relación del hombre con el ideal, lo demás evoluciona: el hombre, el ideal, así como los procedimientos y recursos de que se vale aquél para conseguir su mejoramiento. Lo que permanece constante, pues, es la ley que incita a realizar esa obra”¹⁶.

Esos “procedimientos y recursos” de que se vale el hombre “para conseguir su mejoramiento”, es lo que constituye, precisamente, el *arte*. Con esto hemos llegado a los dominios del arte y la belleza, o sea, a lo que con cierto convencionalismo puede llamarse la estética de Figari, aquel sector de su pensamiento a través del cual habitualmente se le considera.

Los sucesivos prologuistas de las dos ediciones francesas de la obra de Figari, Henri Delacroix y Desiré Roustan, han coincidido en destacar su concepción del arte. Roustan, por su parte, ha señalado lo que esa concepción tiene de complemento o aporte a la teoría biológica de la ciencia y el conocimiento: “Me parece que la contribución personal de Figari a la teoría biológica del conocimiento, es su esfuerzo por ampliarla a punto de transformarla en una teoría biológica del arte tanto como de la ciencia”¹⁷.

Se impone puntualizar en primer término que una de las mayores preocupaciones de Figari es llevar a cabo un riguroso deslinde entre los respectivos dominios del arte y de la estética. Su concepto del arte es muy amplio. No sólo porque no lo reduce al arte bella, o a las bellas

artes, estableciendo por el contrario, la identidad de éstas con las que habitualmente se llaman artes útiles, sino aun porque, concibiéndolo como “un medio universal de acción”, incluye en él a la propia ciencia. Su concepto de la estética es también muy amplio, en razón de la amplitud con que entiende el goce estético, ligado no sólo a determinadas formas de contemplación, sino también al ejercicio de las más diversas actividades. Pero, amplios como son el arte y la estética, no se superponen ni se confunden:

“El arte y la estética, si pudieran considerarse como entidades, son dos entidades *independientes*, aun cuando en algún caso mantengan una relación de medio a finalidad. El arte subsiste sin la modalidad estética, de igual modo que ésta subsiste sin el arte; y puede decirse aun que la mayor actividad artística se manifiesta fuera del campo estético —el emocional sobre todo—, como ocurre principalmente con las artes industriales y la investigación científica. Cuando el salvaje prepara su flecha y cuando el bacteriólogo investiga, se valen igualmente del arte, y ni una ni otra cosa las hacen, por lo general, para servir una modalidad estética —si bien ésta puede florecer por igual en ambos casos—, sino en vista de la satisfacción de una necesidad vital, o de un interés. Del mismo modo, el que se deleita estéticamente contemplando un paisaje dentro de una aurora o de un ocaso, no invade por eso el dominio artístico. Sólo podría decirse que al ordenar subjetivamente sus ideas y evocaciones, lo hace con arte, es decir con ingenio, con inteligencia. De ese punto de vista, llegaríamos a establecer que el hombre no puede dejar de valerse de sus recursos artísticos, para todo, como no puede dejar de valerse de sus sentidos y facultades; pero, tomando como arte tan sólo *la exteriorización* de tales recursos, en su faz objetiva, que es la evaluable y la que nos interesa, resulta que pueden percibirse destacados ambos dominios, el del arte y el de la estética, claramente definidos”¹⁸.

Veamos en primer lugar su concepto del arte.

(16) Ob. cit., t. III, pág. 15.

(17) 2ª ed. francesa, 1926, pág. XIV.

(18) *Arte, estética, ideal*, cit., t. II, págs. 178-179.

Arte es para Figari todo arbitrio o recurso de la inteligencia aplicado a mejor relacionar el organismo con el mundo exterior, a fin de satisfacer tanto sus necesidades como sus aspiraciones. La distinción entre necesidades y aspiraciones es, por otra parte, para él, convencional; no hay una línea demarcatoria entre unas y otras; a medida que la especie evoluciona las aspiraciones están incesantemente convirtiéndose en necesidades. El arte, pues, es siempre útil, aun las llamadas bellas artes, por cuanto ellas también son instrumentales, o sea, medios de acción para satisfacer necesidades o subnecesidades. Pero no toda acción útil es arte. Las hay simplemente orgánicas. Para que haya arte es fundamental la intervención del arbitrio o recurso deliberado e inteligente en la satisfacción de una necesidad. Así considerado, el arte se manifiesta ya, no sólo en las formas más primitivas de la humanidad, sino aun en muchas actividades de los animales inferiores, en los que también un rudimento de inteligencia es puesto en acción al servicio del organismo.

Después de subrayar la universalidad del arte así concebido, dice Figari: "Lo único que parece ya consagrado, es que todo lo que se refiere a la ciencia está fuera del campo artístico, y si lográramos demostrar que no es así, quedaría comprobado lo que hemos dicho antes, o sea que el arte es un medio universal de acción y que se ofrece como un mismo recurso esencial, en todas las formas deliberadas de la misma"¹⁹. Esta afirmación de la identidad entre el arte y la ciencia constituye uno de los aspectos más originales de su pensamiento. Se comparte o no su punto de vista, justo es reconocer la osadía filosófica con que atacó el asunto, así como el vigor y la claridad de los conceptos que aventuró en este campo.

La identidad, para él, existe entre el arte como actividad productora o creadora, y la investigación científica en cuanto actividad dirigida a la obtención del conocimiento. En ambos casos hay acción, o medios o recursos de acción para la satisfacción de necesidades. La llamada obra artística, luego de lograda, es un fruto o producto

del arte; la ciencia establecida, a su vez, es también un fruto o producto del arte: en ambos casos se está ante el resultado de un recurso artístico puesto en acción. Después de aludir a la concepción corriente que separa como antagónicos al arte y la ciencia, dice:

"Todo esto es un verdadero desconocimiento de la realidad. No hay ni puede haber rivalidad entre los diversos medios de que nos valemos para atender a nuestras necesidades y aspiraciones, como no puede haberla entre la vista, v. gr., y el oído. La investigación científica, como la actividad artística, se encaminan igualmente a servir al hombre y a la especie. Debemos creer que el hombre es el ser que aplica mayor caudal de energías en el sentido de conocer; mas no hay por eso razón alguna para pensar que el esfuerzo de su ingenio aplicado a ese propósito superior, no sea artístico, es decir, inteligente. Al contrario. El mismo hecho de que el hombre cuenta entre sus formas ordinarias de acción la superior del conocimiento para determinar las orientaciones más positivas de su esfuerzo artístico, lejos de excluir la investigación científica de entre las formas artísticas de su acción, la incluye, como *la más típica de su arte*. ¿Acaso no tiende, como las demás, a satisfacer sus necesidades?"²⁰

La investigación científica es un recurso artístico y la verdad científica es arte evolucionado. En el habitual dualismo, y hasta antagonismo, de arte y ciencia "lejos de tratarse, pues, de entidades independientes, no ya rivales, se trata de un mismo *recurso esencial*"²¹. El concepto de ciencia queda así subsumido en el concepto de arte. Fijado éste, vayamos ahora al concepto de estética.

El criterio biologista lo guiará también aquí. En un capítulo dedicado a una demoledora crítica de las teorías tradicionales sobre el arte, la belleza y la estética, dice: "En los dominios de la biología podría encontrarse tal vez la clave del fenómeno estético, más bien que en las teorías de apriorismo metafísico y sentimental, que han

(20) Ob. cit., t. I, págs. 29-30.

(21) Ob. cit., t. I, pág. 35.

(19) Ob. cit., t. I, pág. 27.

resultado tan infecundas”²². Y expresa más adelante: “En los mismos confines de la satisfacción de la necesidad o del apetito animal, debe buscarse la génesis del fenómeno estético”²³. Éste aparece en sus formas incipientes allí donde la necesidad o el instinto animal premiosos se hallan satisfechos, y aparece como una especial modalidad de relacionamiento de la conciencia con el mundo exterior o consigo misma.

Reduce Figari las múltiples formas de relacionamiento psico-físico y psico-psíquico, a dos fundamentales: la “idealización” y la “ideación”. La primera es emocional e imaginativa; la segunda es racional y positiva. Establece luego que cuando las idealizaciones e ideaciones se llevan a cabo “en el sentido de nuestras tendencias y predilecciones más espontáneas, determinan el esteticismo, la emoción estética y la belleza”²⁴. Esteticismo emocional en el caso de la idealización, esteticismo racional en el caso de la ideación. “Por ambas vías puede producirse el fenómeno estético, ya sea dentro de esas dos modalidades cerebrales definidas, o bien en su confluencia”²⁵. Y hay tantas variedades estéticas cuantas son las formas de idear e idealizar. Fue con relación al esteticismo emocional que realizó Figari los magníficos análisis de la emoción estética, especialmente elogiados, en sus respectivos prólogos, por Delacroix y Roustan.

De lo que queda dicho surge el concepto que de la belleza sustenta Figari y la distinción que de ella hace en belleza emocional y belleza racional, en un sentido muy diferente al que suele dársele a estas expresiones. Semejante distinción se halla íntimamente relacionada con la anterior identidad entre el arte y la ciencia. Así como la ciencia es arte, hay un esteticismo y una belleza que le corresponden: el esteticismo y la belleza racionales. Véase:

“La belleza es el grado máximo del fenómeno estético, tanto en el orden emocional como en el racional. Es

(22) Ob. cit., t. II, pág. 14.

(23) Ob. cit., t. II, pág. 82.

(24) Ob. cit., t. II, pág. 76.

(25) Ob. cit., t. II, pág. 80.

preciso, pues, considerarla como una forma de relacionamiento psico-físico o psico-psíquico, que, como tal, requiere indispensablemente nuestro concurso subjetivo, ya sea por medio de idealizaciones o de ideaciones, o por uno y otro medio a la vez.

“El concepto de la belleza lo podemos obtener, pues, por cualquiera de estos medios. Para integrarlo se requieren así dos elementos relacionados de cierta manera: uno objetivo y otro subjetivo, y según sea este último de índole idealizadora o ideadora, o ya que prevalezca una u otra de estas dos formas intelectivas, surgirá la belleza emocional o la racional.

“El elemento objetivo, a su vez, puede ser físico o psíquico, como ocurre en el campo de la belleza ideológica, en las formas científicas, en el recuerdo, etc., en que objetivamos el primer extremo de relacionamiento: la abstracción, el concepto, la imagen.

“La opinión unánime de los pensadores excluye las formas racionales del campo estético. Según su consenso, se acuerda una privativa cerrada en favor de las formas emocionales. Esto evidencia, más que otra cosa cualquiera, la babélica confusión que reina en todo lo que atañe a la belleza, y explica las interminables controversias que se disputan el campo con cualquier motivo de orden estético. Con una gratuidad indescriptible siempre se ha entendido que son bellos el poema, el cuadro, la estatua, ciertas cosas y aspectos de la naturaleza; pero que no son de igual modo estéticos el invento, el descubrimiento, la obra científica y el propio gesto audaz de los que llegan al sacrificio de sí mismos para operar una conquista provechosa.”²⁶

Se puede ver bien ahora la relación que Figari establece entre el arte y la estética. El arte, medio de acción al servicio del organismo, ha sido una manifestación primaria, anterior al fenómeno estético. “El esteticismo, el propio esteticismo emocional, sólo ha podido prosperar a medida que el hombre se ha ido emancipando de los apremios de la necesidad; pero el arte ha acompañado al hom-

(26) Ob. cit., t. II, págs. 131-132.

bre en todas las vicisitudes de su evolución y en todas sus formas de actividad”²⁷. La relación entre el arte y la estética es, entonces, la de un medio general a un fin particular.

Lejos estamos de haber agotado el análisis del libro de Figari. En las mismas materias abordadas hemos tenido por fuerza que permanecer en el plano de las directivas generales, de las ideas dominantes. Pero restan todavía sin considerar, aspectos tan importantes como su doctrina biologista y relativista del conocimiento y de la ciencia; su filosofía religiosa, centrada en la crítica de las religiones positivas y en especial del cristianismo; su filosofía moral, fundada en el egoísmo psico-biológico instintivo, con la que se concilia una filosofía social solidaria para la cual “no es una utopía tender a diluir los beneficios sociales, como lo hace la evolución, a pesar de las protestas reaccionarias y conservadoras”²⁸.

Tomadas en conjunto, tienen las ideas de Figari una poderosa trabazón íntima, que hace de la totalidad una sola y bien estructurada doctrina. Su profundidad y originalidad son frecuentes; su fuerte sabor de fruto de una experiencia humana lúcida y vivida, es constante. Lo que hay en ella de envejecido pertenece más a lo formal de su léxico de época, que a lo sustancial del pensamiento mismo. Un pensamiento viril, osado, estimulante, sin contemplaciones ni flaquezas en la interpretación de la realidad tal como es, para mejorarla tal como debe ser.

1957

(27) Ob. cit., t. II, pág. 180.

(28) *Arte, estética, ideal*, c.t., t. III, pág. 69.

Figari y sus prologuistas Delacroix y Roustan

I

No es a Figari pintor con el también pintor Delacroix, Eugenio —dos grandes maestros del color— que se trata aquí de relacionar; sino a Figari filósofo, con el también filósofo Delacroix, Henri. En su calidad de estudioso de los problemas estéticos, prologó éste la primera edición francesa de *Arte, estética, ideal*, publicada en París, en 1920. Circunstancias históricas y doctrinarias de interés rodean ese vínculo.

Cuando dicha publicación tuvo lugar, Figari no era todavía, ni para los franceses, ni para los rioplatenses, el célebre pintor que llegaría a ser poco después. Delacroix,

que tanto se interesó por las ideas y observaciones estéticas de los grandes artistas, lejos estuvo de imaginar que tal era el caso de la obra que tenía delante. Para él, Figari era sólo un "abogado de Montevideo y ex-Director de la Escuela de Artes y Oficios de esta ciudad", que en aquel libro había resumido "sus largas reflexiones filosóficas". Muy distinta iba a ser la situación del prologuista de la segunda edición francesa, en 1926, Desiré Roustan: la deslumbrante revelación pictórica de Figari, no sólo en el Plata, sino en el mismo París, se había producido ya; de ahí que su prólogo tuviera por tema, precisamente, la relación entre el arte y las doctrinas de aquél.

Delacroix se acercó al libro de Figari a raíz de habersele pedido "algunas palabras de introducción", seguramente por la "Agrupación de Universidades y Grandes Escuelas de Francia para las relaciones con la América Latina", que fue la institución editora. Al hacerlo, elogió diversos aspectos, omitiendo señalar sus discrepancias, que en algunos puntos debieron, sin embargo, ser grandes, si se recuerda cuáles eran sus orientaciones personales. Es otra diferencia con Roustan, quien llegó al libro por el profundo interés que le despertaron tanto los cuadros como la conversación personal de Figari; de ahí la espontaneidad admirativa de su prólogo, escrito desde una posición filosófica afín al pensamiento figariano.

Henri Delacroix, nacido en 1873 y muerto en 1937, era ya en 1920, cuando prologó a nuestro Figari, una figura de relieve en los medios filosóficos franceses. Desde principios del siglo había publicado estudios de doctrina, historia y psicología del misticismo, como *Misticismo especulativo en Alemania en el siglo XIV* y *Los grandes místicos cristianos*, y hacía poco había visto la luz su trabajo sobre *La psicología de Stendhal*. Fue después de aquella fecha, sin embargo, que aparecieron sus obras principales, como *La religión y la fe* (1922), *El lenguaje y el pensamiento* (1924), *Psicología del arte* (1927), *Las grandes formas de la vida mental* (1934). Inmediatamente posterior a aquella fecha es también su participación con diversos estudios en el *Tratado de psicología* dirigido por Georges Dumas (1923); poco antes de morir alcanzó a

preparar sus colaboraciones para la misma obra en su forma de *Nuevo Tratado*.

Atendida su actitud filosófica respecto al sentimiento religioso, y en particular al misticismo cristiano, no pudo compartir el clima naturalista de la obra de Figari, que se coronaba con una crítica del cristianismo, colocada a modo de apéndice en la traducción francesa. Pero tampoco pudo compartir sus tesis centrales sobre el arte y la belleza, aunque destacara algunas de las que llamó "numerosas e interesantes sugerencias de esta teoría estética". Así, la "concepción biológica del arte" y los "excelentes análisis de la emoción estética", en cada uno de cuyos aspectos señaló las directivas generales.

En las dos versiones de la obra de Dumas, escribió Delacroix el capítulo dedicado al sentimiento estético, como primera autoridad que era, sobre el punto, en la psicología francesa de la época. Sus estudios y reflexiones en la materia aparecen por otro lado, ampliados y sistematizados en su difundida *Psicología del arte*. Le da remate a ésta un conjunto de conclusiones donde aborda de manera directa, para hacer su definición personal, algunos problemas estéticos capitales. Puede verse allí, mejor que en otra parte, sus divergencias con Figari.

Las dos primeras cuestiones que ataca son las de las relaciones entre el arte y la utilidad y entre el arte y la ciencia. Cuestiones centrales en la estética de Figari, en ambas había sostenido éste una tesis monista radical. Por más que haga concesiones, Delacroix se atiene a los dualismos clásicos. Es una consecuencia de su disposición inicial a circunscribir el concepto de arte al tradicionalmente llamado arte bello.

"El arte vuelve la espalda a la vida práctica, a las preocupaciones utilitarias", dice, conforme al punto de vista corriente. Aun respecto a las bellas artes, no era ésa la idea de Figari, porque ensanchaba la noción de utilidad, al ensanchar desde su posición biologista, la propia noción de necesidad orgánica o vital.

"No podría imaginarse ni un minuto —añadía Delacroix— que el arte se reduzca a la utilidad, porque ella le haya auxiliado en su desarrollo. No es expresión de la

necesidad de vivir." Parece responder directamente a Figari, de quien había dicho al prologarlo: "El autor desarrolla del principio al fin una concepción biológica del arte, que saldría de las exigencias vitales y que sería un medio de la inteligencia, destinado —como todas las artes— a satisfacer las necesidades y las aspiraciones del organismo". Sin embargo, había dicho a continuación: "Esta tesis es presentada con amplitud, y para prevenir la objeción que no dejarían de hacer de inmediato numerosos estéticos de hoy, el autor muestra con vigor que el juego no es un artículo de lujo, sino un arte aplicado a servir las necesidades secundarias, sucesivas y progresivas del organismo, las subnecesidades como él dice".

Esas *necesidades secundarias, sucesivas y progresivas del organismo*, en el sentido figariano, recordadas por el propio Delacroix, dejan muy atrás, por cierto, la estricta "necesidad de vivir" a que él alude al exponer su punto de vista personal. Por eso la utilidad, incluso en su significación biológica, tenía para Figari un alcance mucho mayor, y por eso, también, no resultaba extraña, ni mucho menos hostil, al concepto mismo de arte. Lejos de "volver la espalda" a la vida práctica, como sostiene Delacroix, el arte es a su juicio una dimensión calificada de la propia *praxis*.

Se diría que también pensaba en Figari cuando en las mencionadas conclusiones de su *Psicología del arte*, publicada al año siguiente de la segunda edición francesa de la obra de aquél, Delacroix abordaba en seguida las relaciones entre arte y ciencia. Con plena conciencia de quebrar con ello toda la tradición al respecto, el filósofo uruguayo había sostenido su identificación. "Lo único que parece ya consagrado —decía— es que todo lo que se refiere a la ciencia está fuera del campo artístico, y si lográramos demostrar que no es así, quedaría comprobado lo que hemos dicho antes, o sea que el arte es un medio universal de acción y que se ofrece como un mismo recurso esencial, en todas las formas deliberadas de la misma". Delacroix, por su parte, se aplica a hacer el rechazo expreso de tal identificación.

Es notable, no obstante, su preocupación por dejar constancia de todo lo que aproxima a ambos términos. "El saber en todas sus formas, es creación [...] la ciencia es artefacto, fabricación y creación". De ahí su "parentesco con el arte". Y a la inversa: "La inteligencia trabaja, talla y mide en el arte como en la ciencia. Por eso la obra de arte tiene mucha analogía con la obra científica". Si esas ideas van en la línea de Figari, todavía más las que siguen: "Por ello la ciencia nos proporciona la impresión de la belleza. Y hasta un cierto aspecto de belleza natural, que no aparece más que por la ciencia, pues ella descubre un orden del mundo que la sensibilidad no alcanza". Pero todo esto no es para Delacroix más que la formulación de simples "reservas" o salvedades a la radical diferencia de naturaleza entre ciencia y arte, que Figari, en cambio, abolía.

Parentesco, analogía, sí, a su juicio: mas no comunidad de esencia: el arte pone en valor el orden de la cualidad sensible y afectiva, del que la ciencia aspira a desembarazarse por el simbolismo intelectual de su sistema de relaciones precisas. Hecha así por Delacroix la distinción entre ciencia y arte, resultaba más descriptiva que explicativa, se movía más en el plano de la apariencia que en el del fundamento, de acuerdo con el convencionalismo tradicional. La impugnación, por implícita, por tácita que fuera, de la tesis de Figari, exigía otro enfoque. Describir una vez más aquel obvio dualismo ofrecido por la experiencia inmediata, no era recimentarlo del punto de vista ontológico.

Sólo dos años antes, en 1925 —trece después de la primera publicación de la obra de Figari— había dicho Dewey que por mucho tiempo "será en gran medida profética la tesis de que la ciencia es arte", de la que, sin noticia del pensador montevideano, creía ser entonces el primer sostenedor. Se tratara o no de profecía, era, sin duda, una verdadera heterodoxia estética engendrada por el pensamiento naturalista. No podía aceptarla Delacroix, de filiación clásica idealista en este campo, en la línea que arrancaba de la kantiana *Crítica del juicio*.

Nacido en 1873, Desiré Roustan falleció en 1941, el mismo año que Henri Bergson, su lejano maestro del Liceo Enrique IV, cuyas grandes inspiraciones doctrinarias siguiera después. Como al de éste, entristeció su final la caída de Francia. Apenas llevada a cabo la liberación, sus principales escritos fueron reunidos en un volumen titulado *La razón y la vida*. Dando testimonio definitivo de sus calidades de humanista y filósofo, vio la luz en 1946, con estudio preliminar de Armando Cuvillier, en una colección de filosofía contemporánea dirigida por Emilio Bréhier.

En vida, Roustan sólo había dado a la estampa dos libros, ambos de intención pedagógica: un curso de *Psicología*, excelente en su carácter y para su época (la primera edición es de 1911, aunque fue a fines de la década del 20 que se le empezó a usar en nuestra enseñanza, y todavía posterior, su traducción al español); y un ensayo sobre *La cultura en el curso de la vida*, del que se ha dicho con razón que es "una verdadera pequeña obra maestra de espíritu, de fineza y de buen gusto". Lo más significativo del punto de vista filosófico lo había dispersado en revistas, conferencias e introducciones a textos clásicos, de cuyo conjunto constituyó una selección el volumen póstumo de 1946. El título aspiraba a expresar la constante preocupación del autor por las relaciones entre la razón y la vida, desde un bergsonismo de acento personal, afanado por disipar la nota antiintelectualista, por preservar a la razón sin dejar de aproximarla a las realidades vitales.

Más que de psicología, a la que hay una tendencia escolar a referir el nombre de Roustan por la asociación que ha impuesto su difundido curso (primera parte, tan sólo, de un tratado completo de filosofía que no alcanzó a publicar), se trataba allí de gnoseología, lógica, metafísica, moral y filosofía de la religión, dominios a los que se orientó en su madurez su conciencia filosófica: "La evolución del racionalismo", "La ciencia como instrumento vital", "Deducción e inducción", "¿Ha hecho Bergson el

proceso de la inteligencia?", "La moral de Rauh", "El drama de la metafísica cristiana", "El Tratado del amor de Dios de Malebranche y la querrela del Quietismo".

En su citado estudio preliminar, recordando las producciones de Roustan, menciona también Cuvillier "una introducción al *Ensayo de filosofía biológica* del pintor argentino[sic] Pedro Figari, a quien había conocido cuando su gira de conferencias en América del Sur, y de quien analiza las concepciones biológicas, tan próximas de las suyas propias, la teoría de la emoción estética y las tendencias panteísticas". Se refería al trabajo que sirvió de prólogo a la segunda edición francesa de *Arte, estética, ideal*, título éste de la edición española de la obra de Figari y conservado en la primera francesa, que pasó entonces a ser subtítulo, reemplazado por aquél.

Lo escribió como espontáneo resultado de una triple sucesiva admiración: por el arte, por la persona y por la filosofía de Figari. En 1924, en ocasión de una prolongada estada en la Argentina en misión universitaria, visitó en la galería Witcomb una exposición de Figari, de las primeras que realizaba éste en Buenos Aires. La revelación de aquella obra lo condujo a frecuentar el taller del pintor, en quien encuentra con sorpresa —como le acontecería más tarde a Ortega y Gasset al conocer a Figari en París— un filósofo. Esto lo lleva a la vez a la lectura de su libro, publicado poco antes en francés en traducción de Charles Lesca y con prólogo de Henri Delacroix. Fue para él una nueva revelación, acogida con tanto más entusiasmo cuanto que le permitió confirmar una coincidencia profunda con su propio pensamiento. A fines del mismo año 1924, pronunció ya en Buenos Aires una conferencia sobre la pintura y la filosofía de Figari¹. Al año

(1) Tuvo lugar el 22 de setiembre de 1924, bajo el título de "Figari, El pintor y el filósofo", en la Asociación Amigos del Arte, adornada la sala con numerosos cuadros de Figari (Véase *La Nación* de Buenos Aires, 23 de setiembre de 1924, pág. 17). De visita en Montevideo diez días después, Roustan dictó en nuestra Universidad otra conferencia sobre "Las principales doctrinas morales en Francia en la hora actual", siendo presentado por el doctor Antonio M. Grompone. El mismo día, 2 de octubre, *Diario del Plata* (pág. 9), publicó un resumen de la conferencia bonaerense sobre Figari, cuyo encabezamiento puede hacer caer erróneamente que fue dictada en Montevideo.

siguiente es éste quien viaja a París y expone en la misma galería Druet donde dos años antes había tenido lugar, sin su presencia, una primera muestra europea de sus cuadros. Es entonces cuando Roustan dedica su ensayo al "talento tan profundamente original, casi desconcertante, de Pedro Figari", reproduciendo el plan y los conceptos de su conferencia anterior².

Sin ignorar, como se vio que ocurría en Cuvillier, su nacionalidad uruguaya, recoge una declaración regionalista del propio Figari. "El Río de la Plata —dice— que no se atraviesa en menos de ocho horas, en buenos barcos, entre Montevideo y Buenos Aires, le parece demasiado estrecho para constituir una frontera natural. Se declara *rioplatense*". Quiere ver ya en ello, el maestro francés, un signo de la invencible resistencia a la fragmentación que domina a todo el espíritu del pintor filósofo. Empieza asombrándose de la diversidad de cuestiones sobre las cuales ha condensado sus ideas: "el arte, la estética, la ciencia y cien otros problemas considerables [...] capítulos sobre la evolución, la vida, el instinto, la conciencia, la religión, la sustancia, la libertad, una teoría de la ciencia, una crítica del cristianismo, ideas sobre el tiempo, sobre el progreso, sobre la inmortalidad, sobre la relación del hombre con la naturaleza". Reconoce de inmediato la gravitación poderosa de un centro que hace del todo un pensamiento sistemático. La unidad de la doctrina es inseparable en este caso de la unidad que ella misma atribuye a lo real: porque "nadie más convencido que Figari de la profunda continuidad de todas las cosas en este mundo". De tal unidad universal, de tal monismo, extrae Roustan algunos elementos que analiza por separado.

El primero de todos es asunto que especialmente le interesa: la concepción biológica de la ciencia y del conocimiento. A aquella altura, dicha concepción había sido

(2) Está fechado en diciembre de 1925. Con supresión de algunos fragmentos, se publicó en español en el suplemento literario de *La Nación* de Buenos Aires, el 7 de marzo de 1926, el mismo año en que apareció la citada edición francesa de la obra de Figari, a que sirvió de prólogo. Puede verse el texto completo en español en el opúsculo: Desré Roustan — Francis de Miomandre, *Figari filósofo, pintor, poeta* (traducción de Arturo Ardao), Montevideo, 1962 (apartado de la *Revista Nacional*, N.º 208, abril-junio de 1961).

desarrollada con amplitud, en distintas direcciones, desde el evolucionismo del siglo XIX a sus formas renovadas del primer cuarto del actual. Roustan había sido no sólo testigo sino actor del proceso. Encuentra, no obstante, aportes originales en la obra del pensador montevideano. En el aspecto crítico, le seduce la manera cómo se encara con las doctrinas tradicionales que separan al hombre de la naturaleza. "Figari hace de ellas una hecatombe y su ironía lo emparenta con aquellos filósofos del siglo XVIII, cuya acción liberadora se está hoy tal vez demasiado propenso a desconocer". Con todo, el siglo XVIII no había llegado a comprender hasta qué punto, tanto como el cuerpo, está en la naturaleza el espíritu humano. De donde, a partir de la concepción biológica de la conciencia y del conocimiento, un nuevo enfoque de las funciones de la inteligencia y de la ciencia. Por ahí va la opinión de Figari.

"No tengo miras de contradecirla —añade Roustan— habiendo hace unos diez años, desarrollado ideas bastante análogas en un estudio publicado por la *Revue de Metaphysique et de Morale*". Aludía a un ensayo justamente calificado de notable, incluido en aquella revista en setiembre de 1914 con el título de "La ciencia como instrumento vital", y luego recogido en su citado volumen *La razón y la vida*. En la tradición académica cuenta entre las mejores contribuciones francesas a la teoría biológica del conocimiento. Refiriéndose a Figari, continuaba: "Yo desearía aun agregar algunos argumentos a los suyos". Es lo que hace en seguida, resumiendo algunos pasajes de aquel ensayo, en especial su tesis de que el papel de adaptación que cumple la conciencia, no es pasivo sino activo: "la verdadera adaptación, la del ser vivo, no es nunca sacrificio, sino reacción conquistadora", lo que había llamado, con una expresión celebrada, "adaptación ofensiva". Concluía: "En lugar de poner sus tendencias en armonía con las cosas, el hombre concibe la posibilidad de modificar el universo para ponerlo en armonía con sus tendencias, y la ciencia nace de ese esfuerzo".

Vuelve en seguida a su prologo: "Estoy seguro de que Figari suscribiría todas estas observaciones, pero nos

interrumpiría aquí, para declarar que el mismo esfuerzo está en el origen del arte". Y después de indicar las ideas de éste, dice: "Me parece que la contribución personal de Figari a la teoría biológica del conocimiento, es un esfuerzo por ampliarla hasta el punto de transformarla en una teoría biológica del arte tanto como de la ciencia". Al emitir ese juicio, no podía imaginar que en el mismo año 1925 cumplía por su lado la misma ampliación, en su obra *La experiencia y la naturaleza*, John Dewey, uno de los más encumbrados representantes de la teoría biológica del conocimiento, de quien se había ocupado en su ensayo de 1914.

El punto que ataca en seguida Roustan es en cierto modo una aplicación del anterior: la teoría figariana de la emoción estética, con la atribución a ésta de un papel vital, de un significado biológico. La acoge con verdadera simpatía, subrayando su originalidad, y se siente también aquí dispuesto a complementarla con argumentaciones personales, compartiendo la crítica que Figari, no obstante su biologismo psicológico, hacía de la teoría fisiológica de las emociones de James y Lange.

Se ocupa Roustan, en fin, de lo que llama el panteísmo temperamental de Figari, su espinosismo implícito, aunque no haya elaborado precisamente un sistema panteísta. Se le descubre, a su juicio, como una tendencia, como una preferencia instintiva y una forma de sensibilidad, llamadas a manifestarse también en la obra del artista. Después de apuntar diversas notas espinosistas, subraya una última: "Una analogía más notable todavía, puede ser señalada: como Spinoza, Figari ha unido a la afirmación del más riguroso determinismo una teoría de la libertad y la inspiración de esta teoría es la misma en ambas doctrinas, fuera, verosímelmente, de toda influencia directa. En este mundo donde no se produce nada que no deba producirse, conservo el derecho de llamarme libre, porque no soy únicamente determinado, soy una parcela de lo que determina, soy causa, al mismo título que el resto del universo, cuento para algo. El error del epifenomenismo, observa Figari con profundidad, es que distingue en el universo una realidad material que cuenta y una realidad espiritual

que no cuenta. Nada nos autoriza a situar todo poder activo en una porción solamente de lo real".

Quizá Roustan, como hemos dicho en otro lugar, no considera bastante en la metafísica de Figari otros aspectos que, en lugar de aproximarlos, lo separan de Spinoza. Pero expresamente ha querido limitarse al análisis de sólo algunas ideas, en una doctrina filosófica que las ofrece con tanta prodigalidad. Por nuestra parte, hemos querido limitarnos también a recordar esa olvidada relación intelectual. Crece en nuestros días el interés europeo por la filosofía en América. Se ha sentido ya la necesidad de determinar lo que en un estudio reciente el panameño Ricaurte Soler ha llamado "la presencia del pensamiento de la América Latina en la conciencia europea". En la historia de esa presencia, la acogida que el noble espíritu de Roustan hizo a Figari, el rango filosófico que le reconoció, en términos tal vez no repetidos respecto a un pensador latinoamericano por un pensador europeo no español, constituyen por sí solos, todo un importante capítulo.

Ciencia, arte y estética en Dewey y Figari

"Mientras persista tal estado de cosas, será en gran medida pr-
fética o más o menos dialéctica, la tesis de este capítulo, de que la
ciencia es arte, como otras muchas proposiciones de este libro...

"Cuando alboree esta visión, será un lugar común el que el ar-
te [...] es la acabada culminación de la naturaleza y que la «cien-
cia» es en rigor una sirvienta que lleva los acontecimientos natura-
les a su feliz término: Así desaparecerían las separaciones que contur-
ban al pensamiento actual: la división de todas las cosas en natu-
raleza y experiencia, de la experiencia en práctica y teoría, arte
y ciencia, del arte en útil y bello, ancilar y libre." *John Dewey, 1925.*

Las expresiones del epígrafe pertenecen a la obra de
John Dewey *La experiencia y la naturaleza*, cuya primera
edición inglesa es de 1925¹. Puede verse por ellas la aplo-
mada seguridad que le asistía de anticipar en su obra un
conjunto de tesis, para cuya admisión los tiempos no es-
taban todavía preparados. Se trataba de tesis capitales

(1) Págs. 312 y 292 de la edición española, traducción de José Gaos, Méxi-
co, 1948.

en los dominios del arte y la estética, con proyecciones en el campo del conocimiento. No eran ellas, por otra parte, tesis aisladas o yuxtapuestas, sino íntimamente correlacionadas, al punto de constituir una verdadera doctrina, inseparable a su vez del cuerpo general de la filosofía de Dewey.

Pues bien, esas tesis, con el mismo carácter sistemático y por los mismos fundamentos filosóficos, aparecen sostenidas por Pedro Figari, en su obra *Arte, estética, ideal*, publicada en Montevideo en 1912, o sea trece años antes de la primera publicación de la de Dewey. La misma seguridad de estar presentando ideas profundamente innovadoras, le acompaña también a él. Lo hace, por otra parte, con mayor amplitud y desarrollo: constituye el tema de su libro lo que en Dewey es el tema de un capítulo. Si nada de esto afecta la poderosa originalidad del pensador norteamericano, quien llegó a su doctrina por sus anchos caminos propios, refuerza, en cambio, la del uruguayo. La historia de la filosofía, como la de la ciencia, abunda en esta clase de coincidencias, productos del natural despliegue de sus virtualidades por una determinada dirección del pensamiento. En este caso se agrega el interés de un curioso paralelismo entre las filosofías del Norte y el Sur de América, manifestado en el mismo empeño emancipador en una materia especialmente dominada por el prestigio y la fuerza de la tradición.

Proyectado inicialmente como un ensayo de estética, el libro de Figari se convirtió sobre la marcha en un ensayo de filosofía general, en el que aparecen como elementos básicos una metafísica y una antropología filosófica. Sólo tomamos en cuenta aquí su estética, y en ella los aspectos esenciales en que resalta la coincidencia con Dewey.

Esos aspectos esenciales pueden resumirse así:

1°— Eliminación del dualismo entre arte útil, instrumental, y arte bello, final; en todo arte hay una penetración de medios y fines: todo arte es instrumental, inclusive el llamado arte bello, y todo arte es final, inclusive el llamado arte útil.

2°— Eliminación del tradicional exclusivismo estético que reserva la belleza a lo que se ha dado en llamar arte bello: todo arte puede llevar al goce estético, inclusive el llamado arte útil.

3°— La ciencia es arte, al margen de toda significación estética, en el sentido de que participa del carácter utilitario e instrumental de todo arte en general; y es a la vez arte, bajo el ángulo de la estética, en el sentido de que ella también participa de la belleza.

4°— Ciencia, arte instrumental, es la ciencia en cuanto investigación; ciencia, arte bello, es la ciencia en cuanto resultado o producto. No siempre, sin embargo, es posible el deslinde de hecho entre ambos aspectos.

5°— Eliminación del dualismo entre arte y naturaleza: los procesos del arte, entre los que están incluidos los procesos científicos, no hacen sino proseguir y culminar los procesos naturales.

* * *

La tesis de que la ciencia es arte, en la que Dewey ponía especial énfasis, había sido anticipada por Figari con verdadero radicalismo filosófico. Partía de una concepción muy amplia del arte. Arte es para él todo arbitrio o recurso de la inteligencia aplicado a mejor relacionar el organismo con el mundo exterior, a fin de satisfacer sus necesidades. Entre éstas se cuentan las aspiraciones, desde que a medida que la especie evoluciona ellas se transforman incesantemente en necesidades. No toda acción es arte. Pero es arte toda intervención del arbitrio o recurso deliberado e inteligente en la satisfacción de una necesidad.

Después de insistir en tal universalidad del arte, dice: "Lo único que parece ya consagrado, es que todo lo que se refiere a la ciencia está fuera del campo artístico, y si lográramos demostrar que no es así, quedaría comprobado lo que hemos dicho antes, o sea que el arte es un medio universal de acción y que se ofrece como un mismo recurso esencial, en todas las formas deliberadas de la misma". A esa demostración se dedica en seguida, empujando por una crítica de la concepción corriente que se

para como distintos, y aun antagónicos, el arte y la ciencia. Concluye: "Ciencia es la conquista operada por el esfuerzo artístico en el sentido de conocer"².

Refiere luego al caso de la ciencia una distinción que más tarde será muy grata a Dewey, entre el arte como esfuerzo, instrumento o recurso, y el arte como resultado, obra o producto. En su concepto, el verdadero arte es el primero, pero no se ejercita sino con vista al segundo.

En el caso de la ciencia ocurre lo mismo: "La ciencia es el resultado final y definitivo de cada orden de esfuerzos intelectivos, deliberados y, por lo mismo, artísticos. Es arte evolucionado. Antes de que se haya podido llegar en cada línea de cada rama investigatoria a su punto terminal científico, ha sido menester acumular pacientemente observaciones bastantes para permitir una síntesis. La ciencia se presenta así como un *resultado* del esfuerzo artístico [...]. El arte aplicado al conocimiento tiende a operar la evolución final en cada senda, ampliando los dominios de la ciencia, mejor dicho, los del hombre, y se ofrece así como «arte de conocimiento» que ha llegado al término de su evolución". Y todavía llega un instante en que la verdad científica adquirida (arte evolucionado) y la investigación científica en acción (recurso artístico), "se traban y confunden de tal modo, que es difícil determinar la línea de separación entre ambos dominios: en la experimentación preparatoria de los laboratorios, el investigador va utilizando el conocimiento, a la vez que el recurso artístico, y se vale de lo uno y lo otro para ampliar el conocimiento"³.

Si el libro de Figari, aparecido en 1912, lo hubiera sido en inglés, nadie hubiera vacilado en afirmar que Dewey escribió bajo su influencia. Tan notable resulta la similitud de la orientación general y de las tesis particulares. La falta de fundamento de una distinción esencial entre las bellas artes y las artes útiles, y entre el arte y la ciencia, así como también lo infundado del exclusivismo estético de las llamadas bellas artes, es precisamente el tema del

(2) *Arte, Estética, Ideal*, Montevideo, 1912, págs. 16 y 18.

(3) *Ibidem*, págs. 20 a 22.

capítulo IX de la citada obra de Dewey, titulado "La experiencia, la naturaleza y el arte".

El propio Dewey, en su prefacio, presenta a dicho capítulo con palabras que podrían servir cabalmente para presentar las dos primeras partes del libro de Figari:

"La más alta incorporación, por ser la más completa, de las fuerzas y operaciones naturales en la experiencia, se encuentra en el arte (capítulo IX). El arte es un proceso de producción en que se reforman los materiales naturales con vistas a consumir una satisfacción mediante la regulación de las series de acontecimientos que ocurren en forma menos regular a más bajos niveles de la naturaleza. El arte es «bello» en el grado en que resultan dominantes y ostensiblemente gozados los fines, los últimos términos de los procesos naturales. Todo arte es instrumental en el uso que hace de técnicas y útiles. Se muestra cómo la experiencia artística normal implica el dar un equilibrio mejor que el que se encuentra en cualquier otra parte, sea de la naturaleza o de la experiencia, a las fases de consumación e instrumental de los acontecimientos. El arte representa, así, el acontecimiento culminante de la naturaleza, no menos que el clímax de la experiencia. Dentro de este orden de ideas se hace la crítica de la tajante separación que se establece usualmente entre el arte y la ciencia; se arguye que la ciencia como método es más básica que la ciencia como tema, y que la investigación científica es un arte a la vez instrumental por el dominio que da y final en cuanto es un puro goce del espíritu"⁴.

El mismo disgusto por la situación conceptual reinante en la materia, se halla en el punto de partida espiritual de uno y otro autor. Figari: "[...] en lo que atañe al arte se ha reproducido la vieja historia de Babel. Nadie se entiende [...]. Hay una vaguedad desesperante en todo lo que se refiere a arte y estética [...] la obscuridad y la confusión que reinan en todo lo que atañe al arte y la

(4) John Dewey, obra citada, prefacio, pág. XVII. Estas mismas ideas estarán más tarde presentes en el libro de Dewey *El arte como experiencia*, cuya primera edición inglesa es de 1934 (traducción española de Samuel Ramos, México, 1949).

belleza [...]”⁵. Dewey: “Hoy en día tenemos una mezcla de conceptos que no son coherentes ni unos con otros, ni con el tenor de nuestra vida real [...]. La confusión, considerada como un caos por algunos, que reina al presente en las bellas artes y la crítica estética...”⁶.

Confróntese ahora con lo que se ha visto de Figari, los siguientes pasajes de Dewey:

“Establecer una diferencia de *género* entre las artes útiles y las bellas es, por tanto, absurdo, puesto que el arte entraña una peculiar compenetración de medios y fines [...]. El pensamiento es eminentemente un arte; el conocimiento y las proposiciones que son los productos del pensamiento, son obras de arte, no menos que la *es*cultura y las sinfonías [...]. Del método científico o del arte de construir percepciones verdaderas se afirma en el curso de la experiencia que ocupa una posición privilegiada en el ejercicio de otras artes. Pero esta posición única no hace sino darle con tanto mayor seguridad el puesto de un arte; no hace de su producto, el conocimiento, algo aparte de las otras obras de arte [...]. Cuando se haya desarrollado un arte de pensar tan adecuado a los problemas humanos y sociales como el que se usa para estudiar las lejanas estrellas, no será necesario argüir que la ciencia es una de las artes y una más entre las obras de arte. Será bastante señalar situaciones observables. La separación de la ciencia respecto del arte y la división de las artes en las que se ocupan con simples medios y las que se ocupan con fines en sí, es una máscara de la falta de coincidencia entre el poder y los bienes de la vida”⁷.

Eso en cuanto a los conceptos de arte y de ciencia. Pero la misma analogía se manifiesta a propósito de los conceptos de belleza y de estética. Puede verse, a vía de ejemplo:

Figari: “Con una gratuidad indescriptible siempre se ha entendido que son bellos el poema, el cuadro, la estatua, ciertas cosas y aspectos de la naturaleza; pero que

no son de igual modo estéticos el invento, el descubrimiento, la obra científica [...]”⁸. Dewey: “Cuando los creadores de tales obras de arte [del llamado arte bello], tienen éxito, tienen también títulos para merecer la gratitud que sentimos hacia los inventores de microscopios y micrófonos; a la postre, franquean nuevos objetos que observar y gozar. Éste es un verdadero servicio; pero sólo una edad de confusión y vanidad a la vez, se arrogará el derecho de dar a las obras que acarrearán esta especial utilidad el nombre exclusivo de arte bello”⁹. Figari: “[...] hasta los filósofos más eminentes han sentido los efectos sugestivos del prestigio tradicional en lo que atañe a estos asuntos, según lo revelan sus propias disquisiciones magistrales, en las que se sustenta el antiguo dictamen sobre el arte y la belleza, como manifestaciones sublimes, cuando no milagrosas, semi-divinas”¹⁰. Dewey: “Pues estos críticos, proclamando que las cualidades estéticas de las obras de arte bello son únicas, afirmando su separación no sólo de toda cosa que sea existencial en la naturaleza, sino asimismo de todas las demás formas del bien, proclamando que artes tales como la música, la poesía y la pintura tienen caracteres que no comparten con ninguna cosa natural, sea la que sea, afirmando estas cosas, llevan estos críticos a su conclusión el aliamiento del arte bello respecto del útil, de lo final respecto de lo eficiente, y prueban así que la separación de la consunción respecto de lo instrumental hace del arte algo completamente esotérico”¹¹.

Una común raíz filosófica explica las coincidencias de Dewey y Figari en las materias del arte y la estética. Está constituida ella por la inspiración inmanentista, naturalista y biológica de uno y otro autor. El hombre empieza por ser parte de la naturaleza física y animal, y el arte, en su acepción genérica, no es sino su gran medio de acción sobre esa misma naturaleza. El conocimiento, la ciencia, quedan subsumidos en el arte, por cuanto ellos

(5) *Arte, estética, ideal*, cit., t. I, pág. 27, t. II, págs. 25, 28.

(6) *La experiencia y la naturaleza*, cit., págs. 291, 316.

(7) *Ob. cit.*, págs. 307 a 309, 312.

(8) *Arte, estética, ideal*, cit., t. II, pág. 132.

(9) *La experiencia y la naturaleza*, c. t., págs. 319-320.

(10) *Arte, estética, ideal*, c. t., prefacio, t. I, pág. 7.

(11) *La experiencia y la naturaleza*, c. t., págs. 316-317.

también son respuestas de significación biológica para la conciencia sometida a las tensiones y distensiones de la vida. Pero por eso mismo, el arte y la belleza no son entidades sobrenaturales o esotéricas, determinadas por un concepto trascendente de lo "espiritual" o lo "ideal". Tienen con la naturaleza la comunidad que con ella tiene todo lo humano, incluso eso que se llama el ideal y el espíritu. De aquí, en Dewey y en Figari, una axiología naturalista, inseparable a su vez, en uno y otro, de una antropología y una metafísica del mismo cuño.

La obra de Figari, que por algo se titulaba *Arte, estética, ideal*, se coronaba así por una teoría del ideal, para la cual éste no es más que la aspiración a mejorar, determinada por el instinto orgánico en su empeño de adaptarse al ambiente natural. No es establecido o preestablecido por un orden independiente de la experiencia, desde donde haga sentir su imperio con valor absoluto sobre el espíritu humano. Lo crea el hombre a impulso del anhelo orgánico que lo aguijonea constantemente, y cambia tanto como cambian las sollicitaciones de ese mismo impulso, a la vez que el propio hombre y sus medios y arbitrios de acción. La axiología empirista y relativista que de aquí resulta, armoniza íntimamente con la concepción del ideal y del valor que corona también el libro de Dewey, y que, con referencia a la estética, reaparece luego en *El arte como experiencia*. No es el ideal una entidad escindida de la naturaleza, generando aristocráticamente, por inspiración misteriosa, las creaciones del arte, sino continuidad y desarrollo de la naturaleza misma, con raíces profundas en la existencia, a la que ilumina, orienta y perfecciona desde adentro.

Se acostumbra señalar como rasgo característico de la filosofía latinoamericana, el rechazo del naturalismo y la preocupación por los temas del hombre y la cultura. La verdad es que en un sector de ella se ha perdido por completo hasta el sentido de nuestra pertenencia a la naturaleza, no ya la fidelidad que, en el decir conmovido de Dewey, le debemos.

El exclusivismo culturalista en que por ese lado se ha caído —tan pernicioso como el exclusivismo naturalista

del viejo científicismo—, lo es, más que del tema, del criterio filosófico que se sustenta. Un abismo se ha cavado entre naturaleza y cultura, con radical separación de las ciencias que tratan de una y otra, prescindiéndose en absoluto de las primeras para la interpretación del hombre. La filosofía del hombre y la cultura se ha vuelto así indiferente cuando no hostil al concepto de naturaleza, con extraño olvido de que tanto la cultura como el hombre son, no ya realidades conectadas con la naturaleza, sino entes naturales ellos mismos. En la tradición filosófica latinoamericana Figari tiene por ello un singular significado. Ejemplifica un caso de eficaz aportación a ese inmanentismo naturalista del que en la filosofía universal contemporánea es Dewey el más alto representante.

1957

Educación y arte en Figari*

En el campo de la enseñanza, Figari fue un doctrinario y un realizador. Dejó un pensamiento educacional y una obra educacional: ésta, aplicación práctica de aquél. Expresó el primero en una serie de textos, entre 1900 y 1925; llevó a cabo la segunda, a través de una memorable reforma, de 1915 a 1917. Es uno de los aspectos más olvidados o menos conocidos de su siempre desconcertante personalidad; lo erige, sin embargo, en uno de nuestros grandes de la educación, al par que constituye una verda-

(*) Este trabajo sirvió de prólogo a la recopilación de los trabajos educacionales de Figari, que bajo el título de *Educación y Arte* hicimos en la Biblioteca "Artigas" de Clásicos Uruguayos, en 1965.

dera clave para la comprensión de esa misma personalidad.

Este volumen recopila sus dispersas producciones de significación educacional. Su sola enunciación¹ nos informa de su carácter. No se trata de obras realizadas en ambiente académico por un profesional de la pedagogía, sino de trabajos circunstanciales de un hombre de acción, guiados por una idea dominante: radicar en el país —y en América— una determinada forma de enseñanza, a la vez artística e industrial. Sólo que, por un lado, tal idea no fue un interés entre otros, para ese hombre de acción, sino la dirección privilegiada de donde iba a salir su gran creación filosófica, plástica y poética; y que, por otro lado, en torno a una preocupación tan concreta como fue en cierto momento la de reorganizar la antigua Escuela de Artes y Oficios, se iba a ordenar un verdadero pensamiento educacional, que llega a ser toda una pedagogía de valores nacionales y americanos.

Arte e industria, criterio y vocación, autonomía y americanismo: he ahí las que nos parecen ser algunas de las ideas directrices que mejor iluminan la naturaleza de ese pensamiento. Aunque el propio autor no haya establecido así tales parejas de conceptos, su formulación puede ofrecer una guía para la comprensión del conjunto: la primera pareja recae sobre el objeto de la actividad postulada, la segunda sobre su sujeto, la tercera sobre la relación entre uno y otro.

* * *

Arte e industria son para Figari, en el terreno educacional, conceptos inseparables. Cuando proyectaba una Escuela de Bellas Artes, quería una enseñanza artística que fuera industrial; cuando años después organiza la Escuela Industrial, quiere una enseñanza industrial que sea artística.

No es que se tratara de dos enseñanzas, cada una de las cuales debiera buscar por su lado la aproximación o

(1) Complemento de la bibliografía educacional de Figari, son el párrafo “La enseñanza” contenido en el cap. IV de la parte primera de su obra filosófica *Arte, estética, ideal*, y el capítulo “La escuela” de *Historia kiria*.

el contacto con la otra. Se trataba de una sola y misma enseñanza. Que ella debiera ser al mismo tiempo artística e industrial, no obedecía tanto a la conciliación o combinación de dos finalidades, como al reconocimiento de la identidad esencial entre el arte y la industria, tomados ambos conceptos en acepciones más amplias y más profundas que las corrientes. Por eso, la concebía práctica y utilitaria en el mismo grado que humanista y creadora. Por eso también quiso que la enseñanza industrial fuera la base de la totalidad de la instrucción pública. “Enseñanza industrial” llegó a ser para él sinónimo de “educación integral”.

Figari fue elaborando paulatinamente sus doctrinas educacionales. Pero esa idea madre está ya en su primera iniciativa. Su lejano y frustrado proyecto parlamentario de creación de una “Escuela Nacional de Bellas Artes”, se recuerda con razón como un antecedente de sus inquietudes estéticas. Pero estaba allí, también, la concepción que más tarde iba a desarrollar de la enseñanza industrial. Habiéndolo presentado en 1900, le tocó a él mismo redactar en 1903, en la siguiente legislatura, el informe de la comisión respectiva, oportunidad que aprovechó para revisarlo y perfeccionarlo².

Comenzaba calificándolo “de verdadera trascendencia para el completo desarrollo de la industria y la cultura nacional”. Y añadía:

“Cree vuestra Comisión que es oportuno agregar un nuevo centro de instrucción a los ya existentes, encargado de propagar la enseñanza artística, y muy especialmente cuando se dedique a difundir sus formas de aplicación a la industria. Este complemento a la obra de la

(2) Presentó el proyecto inicial en la sesión celebrada el 16 de junio de 1900 por la Cámara de Representantes. Se nombró entonces una comisión especial que lo encarpétó. El 23 de junio de 1903, en la siguiente legislatura, Figari, que seguía siendo diputado, recuerda su proyecto y pide que se nombre nuevamente una comisión para estudiarlo. Así se hizo. Como miembro de la comisión redactó el informe que incluyó después en apéndice en *Plan general de organización de la enseñanza industrial*. Está fechado el 10 de julio de 1903; la Comisión lo aprobó, pero no llegó a discutirse en Cámara (La actual “Escuela Nacional de Bellas Artes”, incorporada a la Universidad de la República en 1957, vino a ser creada recién por un decreto-ley de 10 de febrero de 1943, que oficializó los cursos del Círculo de Bellas Artes, fundado el 18 de mayo de 1905).

instrucción pública, refluirá en bien de las clases menesterosas, abriéndoles campo para desarrollar su acción en la multiplicidad infinita de las manifestaciones de esta rama de conocimientos, y preparará a la vez el medio para el cultivo del arte superior. A medida que se eduque el sentimiento público por la divulgación de las nociones estéticas, se acentuará el desarrollo industrial y el espíritu de sociabilidad, ampliando los factores intelectuales y los temas de estudio tranquilo, instructivo y ameno [...]. *El florecimiento industrial sería una consecuencia feliz y obligada de tales enseñanzas, y otra consecuencia no menos halagüeña sería formar la educación nacional artística, como coronamiento de nuestra cultura.*"³

En ese mismo informe manifiesta también ya Figari su preocupación por el destino de la vieja Escuela de Artes y Oficios. Dice de ella que "podría haber producido algunos de los beneficios que se esperan de la escuela proyectada, si se hubiera dedicado a la enseñanza del arte aplicado, puesto que se habría formado millares de artesanos hábiles capaces de secundar el movimiento industrial, cuando no de promoverlo". O sea, si en lugar de funcionar como internato de corrección de menores indisciplinados, estuviera organizada como libre externato de artes aplicadas para jóvenes de uno y otro sexo.

Es lo que propone formalmente en 1910, en el proyecto contenido en *Reorganización de la Escuela Nacional de Artes y Oficios*. Fracasada la idea de crear como nueva la institución con que soñaba, opta por hacerla surgir por transformación de la vieja, con la ventaja adicional de la desaparición de ésta, para integrar cuyo Consejo había sido designado en el mismo año 1910, en las postrimerías del gobierno de Williman. Se llamaría ahora "Escuela Pública de Arte Industrial". Pero era en sustancia la misma "Escuela Nacional de Bellas Artes" que propusiera años atrás. Que ambas denominaciones fueran en su espíritu equivalentes, es una nueva prueba de la amplitud con que asimilaba las nociones de arte e industria.

Otro proyecto de reorganización de la vieja Escuela acababa de formularse, asignándole la finalidad de "formar obreros hábiles en el ejercicio de su profesión, así como contra maestros y jefes de taller, para la industria". Figari se alza contra ese criterio: "El fin racional de la institución no puede ser el de formar simples operarios, más o menos hábiles, oficiales mecánicos, artesanos en la estrecha acepción que se da a esta palabra y ni aun contra maestros y jefes de taller, con algunos conocimientos generales [...]. Más racional y más digno del Estado sería formar artesanos en la verdadera acepción que debe tener esta palabra, dada su etimología, es decir, obreros-artistas, en todas las gradaciones posibles, si acaso hay un punto de separación entre el artista escultor estatuario, por ejemplo, y un artista decorador, vale decir, obreros competentes, con criterio propio, capaces de razonar, capaces de intervenir eficazmente en la producción industrial, de mejorarla con formas nuevas y más convenientes o adecuadas, así como de promover nuevas empresas industriales, de mayor o menor entidad".

Insistiendo en la necesidad de "encarar la enseñanza industrial del punto de vista de las artes decorativas, más bien que del punto de vista fabril manufacturero", invoca el ejemplo de los más adelantados países europeos, en especial Inglaterra, el país de Ruskin, donde "los más grandes artistas no desdennan contribuir a las manifestaciones del arte aplicado".

Así como al proyectar la Escuela de Bellas Artes no dejaba de subrayar las necesidades positivas del desarrollo industrial, al proyectar la Escuela de Arte Industrial no deja de destacar las exigencias estéticas del sentimiento de lo bello. "Nada hay tan elevado como el culto del arte, el culto impersonal de la belleza, el cual denota una positiva superioridad sobre la vida de simple consecución de las apremiantes necesidades materiales". Y, profeta de sí mismo, agregaba: "Esto debe proclamarse como una solución impuesta por el mismo buen sentido, cuando se piense que con sólo el color y la línea, con estos dos elementos que casi abundan como el aire y la luz, pueden

(3) El subrayado es nuestro.

crearse formas estéticas infinitas". La promoción de la industria le resultaba inseparable de la promoción del arte.

Es en medio de estas preocupaciones educacionales que siente entonces la profunda necesidad de reelaborar teóricamente las ideas tradicionales sobre el arte y la belleza. Pocos meses después, en enero de 1911, inicia un enclaustramiento intelectual que iba a durar casi dos años, al cabo del cual entrega a la imprenta el libro *Arte, estética, ideal*. Más que una doctrina estética contenía una filosofía general. Pero en su génesis se hallan sin duda alguna sus iniciativas sobre la enseñanza artística expuestas a lo largo de la década anterior. A ellas vuelve en los años siguientes con un concepto más seguro por más lúcido, pero no diferente en sus inspiraciones esenciales, sobre la misión y la naturaleza del arte.

Después de un viaje a Europa en 1913, dicta en 1914 una conferencia de síntesis de algunas ideas de su libro, editada en folleto con el título de *Arte, técnica, crítica*. A principios del año siguiente, colocándose de nuevo en el terreno estrictamente educacional, eleva al Poder Ejecutivo un memorándum titulado *Cultura práctica industrial*. El presidente Viera, que comenzaba su período de gobierno, lo nombra entonces director de la Escuela Nacional de Artes y Oficios, para llevar a cabo su transformación conforme a los puntos de vista que desde hacía años venía sustentando⁴.

(4) Sobre las circunstancias de su designación el propio Figari proporciona estos datos: "El año 1911, cuando ocupó el eminente conciudadano don José Batlle y Ordóñez la Presidencia de la República, por segunda vez, me hizo el honor de encargarme de un plan de organización de la cultura artística en el país. Presenté mis ideas generales sobre este asunto, y por razón de algunas desinteligencias ocurridas acerca de la mejor orientación a adoptarse, se aplazó este punto, hasta que nuevas exigencias de gobierno fueron demorando toda solución indefinidamente, a pesar de reiteradas gestiones que hice para definirla. Fue entonces que propuse al actual Presidente de la República, doctor Feliciano Viera, el memorándum que se hizo público. Excuso decir que nunca fue mi idea aceptar cargos directivos, sino simplemente, hacer de modo que se adoptaran los mejores rumbos, que, a mi ver, podían conducir a este pueblo a mejores destinos". Seguía en nota al pie: "Tanto el gobierno del señor Cuestas cuanto el del señor Batlle y Ordóñez (durante su segunda administración), me ofrecieron la dirección de la Escuela N. de Artes y Oficios, ofrecimientos que decliné; y al manifestarle al señor Presidente de la República doctor Feliciano Viera, hallarme en el mismo estado de ánimo, me expresó que era yo quien debía llevar mi plan a la práctica, y que, para hacerlo fructuoso, debía consagrarme a esta obra por ocho o diez años por lo menos. Ante las manifestaciones que expuso

Durante veintiún meses, de mediados de julio de 1915 a mediados de abril de 1917, cumplió Figari su cometido en términos tales, que bien puede decirse que es a partir de su reforma que la moderna enseñanza artístico-industrial cobra existencia en el país. Como consecuencia de ella, la Escuela de Artes y Oficios, creada por Latorre en 1879, pasó a ser por una ley de julio de 1916, la Escuela Industrial, convertida por un decreto-ley de setiembre de 1942, en la actual Universidad del Trabajo. El propio Figari resumió la obra realizada, en un sustancial informe titulado *Lo que era y lo que es la Escuela de Artes*, que figura como apéndice al *Plan de organización de la enseñanza industrial*, de principios de 1917. No se ha hecho todavía el merecido estudio de esa histórica obra reformista, que hubo de quedar trunca al renunciar Figari a su cargo por desinteligencias con el gobierno, pero que resultó en definitiva irreversible⁵. El día en que ese estudio se haga, dicho informe servirá de guía capital.

El citado *Plan* que le siguió, redactado por Figari un mes antes de renunciar, para que orientara las futuras etapas de la reforma, está dominado también por su conocida identificación de los conceptos de arte e industria. Puede ahora remitirse, y así lo hace, a los fundamentos expuestos en su obra filosófica. Pero sólo para respaldar mejor lo que en esta materia había sostenido en sus escritos de la primera década del siglo. Así, dice: "Al hablar de trabajo manual, no entiendo referirme a un trabajo mecánico de las manos, sino a un trabajo guiado por el ingenio, en forma discreta y variada, constantemente variada, que pueda determinar poco a poco, un criterio productor artístico, vale decir, estético y práctico, cada vez más consciente, y, por lo propio, más hábil y más apto para evolucionar".

el señor Presidente doctor Viera para inducirme a aceptar, acepté, no sin saber que esto implicaba para mí la responsabilidad y la lucha, y también el sacrificio" (Apéndice Nº 2 al *Plan* de 1917).

(5) Figari se hizo cargo de la dirección el 15 de julio de 1915 y renunció el 14 de abril de 1917, el mismo día que tomó posesión el Consejo de Enseñanza Industrial designado por el P. Ejecutivo el 29 de marzo (Véase *El Día* del 16 de julio de 1915, pág. 5, y del 15 de abril de 1917, pág. 3).

Esa misma filosofía humanista de la enseñanza industrial inspira finalmente a *Educación integral*, el trabajo que realizó poco después en colaboración con su hijo Juan Carlos. Figari retoma aquí una vieja idea suya: la de que la propia instrucción pública general incluyera la enseñanza artístico-industrial, tal como la concebía.

En el proyecto de 1910 había dicho: "Es conveniente en sumo grado que las escuelas públicas despierten en el niño el concepto del arte y de la belleza, como se ha hecho en otras partes. Esto concurrirá a formar el carácter del pueblo dentro de un plano más alto y más culto". En el memorándum de 1915, decía que la Escuela llamada a suplantar a la caduca de Artes y Oficios, "prepararía además al personal de la Instrucción Pública Primaria, para que éste, a su vez, pueda formar el carácter industrial del alumno, al propio tiempo que lo instruye teóricamente [...] los maestros y maestras deben adquirir conocimientos prácticos de producción, según sus aptitudes, a fin de que, al rotar, puedan difundir en todo el país formas múltiples de producción razonada". Ahora, en 1918, concluye que "la enseñanza industrial debe ser la base de la instrucción pública", no sin aclarar en nota que cierra el trabajo: "Según el concepto corriente, se da al vocablo *industrial* una acepción técnica, puramente, mientras que, según nuestro modo de ver, significa productividad, aptitudes para esgrimir el ingenio práctico, iniciador, creador, ejecutivo, fecundo y ordenador, lo que presupone una *instrucción educativa integral*"⁶.

* * *

Criterio y vocación: he ahí, entre otras, dos ideas centrales de la pedagogía de Figari, a propósito del sujeto de recepción de la enseñanza, llamado a ser al mismo tiempo el sujeto de la creación artístico-industrial.

Se trataba para él de transformar al país por la transformación de su elemento humano. A la *industrialización*

(6) Conforme a esto, se explica que en las bibliografías publicadas en sus libros *El Arquitecto* (1928) e *Historia kiria* (1930), Figari sustituyera el título "Enseñanza industrial" de aquel trabajo en colaboración con su hijo Juan Carlos, por el más comprensivo de *Educación integral*.

de aquél por la *industriosidad* de éste. Tal *industriosidad* del agente individual, no debía ser, empero, un simple medio para la industrialización del cuerpo colectivo. Constituía un fin en sí misma. Mucho le importaba el fomento de las riquezas materiales, pero subrayando que la verdadera riqueza está en la cultura y elevación espiritual de los habitantes. Llegar a ella en armonía con la satisfacción de las necesidades prácticas y utilitarias de la civilización, constituye el verdadero desiderátum. De ahí que el gran objetivo pedagógico sea formar el criterio y el ingenio antes que la mera habilidad profesional, la capacidad de iniciativa y de creación, antes que la de repetición e imitación. La libre revelación y realización vocacional del que aprende, habría de ser, más que el camino para alcanzar ese objetivo, su obligada consecuencia.

A la vieja Escuela de Artes y Oficios le reprochaba Figari el régimen de internato, que reducía el alumnado a una cifra exigua, y el reclutamiento de éste entre los menores necesitados de corrección, lo que excluía a los más aptos, más disciplinados y más deseosos de aprender. Pero le reprochaba, en primer término, la falsa orientación de la enseñanza, dirigida a formar profesionales antes que artesanos conscientes, el oficio antes que el criterio. Por eso en su proyecto reformista de 1910, proclamaba: "En pocas palabras, el fin de la Escuela debe ser el de *formar el criterio* de los que se amparan a sus enseñanzas, dando luz a su espíritu, más bien que una manualidad, por hábil que sea".

Lejos esas palabras de una intención teoricista. Si por un lado se enfrentaba así al concepto rutinario del oficio manual, propio de la tradición de aquella Escuela, por otro se alzaba contra el intelectualismo, también tradicional, de la instrucción pública. El criterio de que hablaba habría de ser un criterio forjado al contacto con la acción y con la práctica, por el favorecimiento de la espontaneidad ejecutiva del alumno. Junto a aquella norma incluía esta otra en su proyecto de 1910: "Dar instrucción práctica más bien que teórica, adoptando, en cuanto fuere posible, procedimientos experimentales, de modo que el alumno consiga por sí mismo la verdad o el resultado que

busca". Lo que en definitiva quiere es "despertar y desarrollar en el alumno el espíritu de observación y el sentido estético, preparándolo para razonar, adecuar, adaptar, ordenar, proporcionar, equilibrar, armonizar, etc.". En una palabra, "despertar y desarrollar las facultades de inventiva del alumno".

Esas mismas normas y otras complementarias, las reitera, reajustadas en su redacción, en la parte segunda de su *Plan* de 1917. Les da, en fin, vuelo doctrinario y filosófico en el ensayo *Educación integral* que firma con su hijo Juan Carlos, una de las piezas más importantes de la literatura pedagógica uruguaya del siglo XX. Como en otros aspectos de su filosofía biológica, vuelve allí a revelarse su esencial afinidad con el pensamiento de Dewey.

A partir de su interés por la enseñanza industrial y artesanal, ha ido integrando Figari en sus sucesivos escritos una concepción general de la educación pública primaria, de notable coincidencia con la del filósofo norteamericano: desde la idea de la educación como una fase de la adecuación orgánica al medio ambiente natural, y su sentido social por la identificación del interés individual con el de la especie —de donde la consideración de la escuela, con palabras que parecen de Dewey, "no como un paréntesis en la vida, sino como la vida misma conducida de un modo ideal"—, hasta la organización de la enseñanza en torno a la actividad experimental del alumno, reemplazando la disciplina autoritaria por la libertad orientada, y haciendo del trabajo productor su resorte esencial. Merece, sin duda, un estudio detenido este paralelismo de las ideas pedagógicas de Figari con las de Dewey, cuya difusión en el mundo hispánico no comenzó sino en la década del 20.

En el citado ensayo sustenta y desarrolla las siguientes tesis: vivir es adaptarse; adaptarse es mejorar; la adaptación presupone esfuerzo: trabajo. En fin, "educar es favorecer el esfuerzo orgánico de adaptación". Y para ello hay que formar el criterio, cultivar el ingenio. Es, a su juicio, lo que menos se hace: "Lo que debería ser materia de más elevado cultivo: el ingenio, el ingenio práctico, es precisamente lo que más excluido queda de todo

programa educacional". Son éstas sus palabras finales: "Desde que un pueblo superior no sólo es instruido, sino criterioso; no sólo hábil, sino emprendedor, ejecutivo, práctico, debemos trabajar. Sólo por el trabajo severo podemos conquistar un puesto eminente en el concierto internacional. Cada vez más la vida civilizada exige un fondo pensante, sesudo y ecuánime, y un ingenio sagaz y práctico, capaz de aprovechar de las ventajas que le ofrece el ambiente. Descuidar este axioma pedagógico de proyecciones individuales, sociales, humanas, es errar el camino más firme de la cultura escolar".

En cuanto a la selección vocacional, convertida hoy en una de las más activas preocupaciones pedagógicas, era para Figari un fruto espontáneo de la formación y desarrollo eficiente del criterio. Escribía en el memorándum de 1915: "Dentro de la forma evolutiva, cada uno va aquilatando sus vocaciones y aptitudes, inequívocamente. Los ensayos juiciosos, como una serie de tamices, van colocando a cada cual en su plano, *al demostrarle lo que puede hacer mejor* [...] se van seleccionando así aptitudes y direcciones productoras". Y reiteraba en su *Plan* de 1917: "Sin perjuicio de las escuelas de especialización productora, todas las escuelas deben aplicarse a fomentar la producción en la forma más efectiva posible, de modo que se acostumbre al alumno a trabajar *pensando* y a pensar *trabajando*. Esto conducirá a una constante experimentación, la que ha de ser de efectos preciosos para el país; y, por otra parte, este plan será también eficaz para hacer la selección vocacional, tan importante como es, al propio tiempo que prepara las facultades ejecutivas del alumno, entre ellas algunas que se supone no pueden ser convenientemente adiestradas fuera de los primeros años de la infancia".

A esta correspondencia entre los conceptos de criterio y vocación, aludía luego implícitamente en el ensayo *Educación integral*, al decir: "Cualquiera que sea el grado de preparación escolar, supone dos elementos indispensables: 1º) formación de una conciencia-guía; 2º) aptitudes para esgrimir prácticamente el ingenio". A lo que añadía:

“Enseñar a producir es guiar el esfuerzo productor de modo que vaya lo más directa y eficazmente a dar satisfacción a la necesidad o aspiración orgánica que lo determina. El ideal sobre este punto es conducir las energías por la línea individual más espontánea, a fin de que el niño obtenga el mayor número y la mejor calidad de recursos, esto es, en la vía vocacional, que es la única que le permite obtener el máximo de su productividad”.

En cuanto a la existencia de aptitudes intrínsecas en el poblador de nuestro país, sólo necesitadas de la criteriosa orientación vocacional, era Figari profundamente optimista: abundan inexplotadas, del mismo modo que las riquezas naturales, las capacidades latentes. Por este lado se abre todo un importante aspecto sociológico de su pensamiento educacional, constituido por sus observaciones sobre la realidad social y psico-social del Uruguay. No hacemos aquí más que apuntarlo. Piensa que no es por carencia de aptitudes, como sostienen algunos, ni por pereza congénita, como sostienen otros, que no se trabaja, sino por falta de la conciencia y el hábito del trabajo. Hay que enseñar a trabajar, hay que formar hombres que *sepan* trabajar, y lo demás vendrá por añadidura. “Mediante una educación apropiada, este pueblo puede producir como cualquier otro de la tierra”. Pero hay que enseñar también a vivir, a bien vivir, empezando por crear el amor a la vivienda, que no existe entre nosotros en su verdadero sentido. Es fundamentalmente el destino del hombre de campo lo que quiere rescatar, por la elevación industrial, más que industrial, de la campaña, cuyo atraso y desamparo, material y cultural, contrasta a menudo con la situación de la ciudad; pero señala también las deficiencias sociales de ésta, en especial el parasitismo burocrático y el crecimiento del proletariado intelectual. La enseñanza artístico-industrial, tal como la concebía, por igual del hombre y de la mujer, estaba llamada a transformar el medio urbano tanto como el rural, si bien la preocupación, o, si se quiere, la obsesión por elevar el nivel productor y con él la existencia social y espiritual de la campaña —verdadero ruralismo humanista— constituyó el resorte más íntimo de su magisterio.

Por discutibles que sean algunos giros de ese mesianismo educacional, por mucho que el país haya evolucionado, medio siglo después sus observaciones mantienen una esencial validez.

* * *

Autonomía y americanismo: otro par de conceptos cuya aproximación pone de relieve las proyecciones sociológicas, históricas y culturales del ideario pedagógico de Figari, a la vez que las raíces anímicas de la que fue su gran obra plástica. A la industriiosidad, factor de la industrialización, no la concebía de otro modo que como la puesta en acción de las aptitudes creadoras de un nuevo tipo de hombre: el hombre llamado a realizar una forma original de cultura, propia de esta región del mundo que era su país, y por extensión, su América.

La autonomía debía comenzar por la puesta en valor productivo de las materias primas nacionales. Es ésta una constante idea directriz de Figari, que recorre todos sus escritos educacionales. En el informe de 1903, fundamentando el proyecto de Escuela de Bellas Artes, piensa en “las riquezas aún inexploradas e inexplotadas del territorio”. En el proyecto de 1910 destaca “la conveniencia de preparar el fomento y desarrollo de las industrias relacionadas con nuestras riquezas naturales y con las materias primas de producción nacional”, porque “lo primordial es prepararnos para utilizar nuestras riquezas, las que se exportan para ser transformadas en el extranjero y devueltas a veces a nuestro país valorizadas por la mano de obra y por el ingenio de otros pueblos”. En el memorándum de 1915 y en el plan de 1917, se extiende sobre este punto, que fue, además, uno de los fundamentales de su acción práctica cuando su reforma de la enseñanza industrial.

Sobre esa autonomía material, la espiritual, por la afirmación de la originalidad o individualidad del tipo humano nacional. Es también una idea ya contenida en aquel inicial informe de 1903, preciosa simiente de todo su ideario posterior. Entre los bienes que esperaba de la nueva enseñanza estaba el de que “vendría a completar

auspiciosamente la cultura del país, haciendo que nuestro tipo, en vez de tributario de otras civilizaciones, por deslumbrantes que fueren, encuentre dentro de sí los elementos y recursos necesarios para determinar su propia individualidad moral, una individualidad superior y bien adaptable al medio”.

En el proyecto de 1910, vuelve en forma más explícita a esa idea de recuperación y revelación del carácter nacional, en la que debe verse el desenlace de su doctrina pedagógica: “Todos los hombres superiores que han visitado estos países han observado que no se perfila suficientemente el carácter, la individualidad de nuestros pueblos en los que hay mucho reflejo, mucho acopio indeliberado, mucha imitación y hasta la copia servil... Nuestra instrucción industrial debe tender, como todos nuestros esfuerzos, a seleccionar, antes de asimilar, a buscar lo que más se ajusta a nuestra complexión. Dado este criterio, no hay duda de que nos conviene adoptar un tipo americano superior, lo mismo para nuestros productos que para lo demás, todo, y no tanto independiente cuanto bueno, apropiado, intenso, mejor, lo mejor posible”.

Dos capítulos de su *Plan* de 1917 se titulan respectivamente así: “Debe aprovecharse de la virginidad de América como de un tesoro”; “Por el solo hecho de producir en un sentido autóctono se duplica el valor y la entidad de nuestra producción”. En esos capítulos se completa la formulación de su *paideia* americanista. Al primero pertenecen estas palabras: “no incorporar al organismo nacional más de lo que le conviene por estricta adecuación, lo que supone naturalmente dejar de lado las rémoras, por sugestivas que fueren, y esto nos permitirá perfilar con carácter franco y propio nuestra individualidad, al mismo tiempo que nuestra producción”. Al segundo, el siguiente pasaje puntualizador del sentido de su regionalismo artístico:

“Cuando se habla de arte autóctono, se comprende que tal cosa no quiere ni puede significar, tanto menos en nuestros días, una cultura exclusivamente nacional o regional, sino el estudio del medio, el producto de la observación y de la experimentación hechas en el mismo,

y la asimilación de todo lo conocido, *previa selección hecha en conciencia*, vale decir, tomando nota del ambiente propio con un criterio autónomo. Y esto, conviene repetirlo, es lo único que podemos hacer sensatamente, puesto que lo demás es pura afectación que raya en lo simiesco. Perdemos nuestro carácter.”

¿Cómo no ver en esta zona de su espíritu la fuente de la inmensa obra pictórica a la que se entregó de lleno, precisamente a partir de entonces, y a la que él mismo llamó siempre una empresa de “arte regional”? Si el filósofo se manifestó en él a partir del educador, lo mismo cabe decir del pintor. Con el agregado, en este caso, de que a la revelación del pintor concurren tanto como sus ideas, sus realizaciones educacionales. En su informe, que ya hemos citado, sobre su obra reformista de 1915 a 1917, se mencionan, por ejemplo, trabajos en madera, “esculpidos y tallados sobre motivos americanos”; el ensayo, en el taller de alfarería, de “unas treinta arcillas nacionales fuera de otras tierras americanas y caolín”, con las que se llevaron a cabo “piezas originales, o inspiradas, principalmente, en las viejas cerámicas americanas”; la realización en los talleres de dibujo, composición decorativa y pintura, de “más de dos mil quinientos estudios y composiciones del natural, y algunas de éstas sobre la base de documentaciones arqueológicas americanas”. Esto último seguido de la siguiente referencia sobre su propia intervención personal en los trabajos: “Para aprovechar de los preciosos coleccionamientos americanos que guardan el Museo de La Plata y el Museo Etnográfico de Buenos Aires, han ido la Dirección, sus colaboradores, maestros y alumnos de la Escuela a estudiarlos y a tomar nota de los mismos”.

En el inmediato ensayo sobre *Educación integral*, aquella pedagogía nacional es preconizada para todo el continente:

“Para que esta obra pueda sernos honrosa y de provecho, debe ser dirigida por nosotros sobre el substratum americano genuinamente regional, y dentro de un plan que, como sistema óseo, sirva de base al ordenamiento cultural... Hay que esmerarse, no sólo en multiplicar

las culturas productoras, sino en encaminarlas bien, a fin de imprimirles el sello de nuestra individualidad americana, poniendo a contribución nuestras aptitudes imaginativas y nuestro ingenio. Hay que hacer valer nuestra fauna y nuestra flora, tan generosas, y nuestra rica arqueología, virgen —lo cual por sí solo centuplica su valor—; hay que estudiar las condiciones de nuestras materias primas, para darles la aplicación más hábil y más provechosa; hay que poner en fermentación todas las savias constructivas de la raza, haciendo de modo que se conserve lo que de ella está más identificado con el ambiente americano; y, así, mediante estas disciplinas, entonces, sí, es de esperar que estas razas vivaces de Sud América hagan proezas, puesto que asimilan admirablemente y tienen gran imaginación.”

En esas mismas ideas se inspiran otros olvidados y pioneros escritos de Figari, que completan este volumen: *Industrialización de la América Latina; autonomía y regionalismo*, de 1919, donde propone al gobierno que el Uruguay asuma la iniciativa de una vasta empresa de industrialización del continente, sugiriendo, además, la aplicación a los países hermanos de su plan educacional de 1917; *Autonomía regional*, artículo de 1924 y *Hacia el mejor arte de América*, predicación americana de las mismas doctrinas desde *La Prensa* de Buenos Aires, en 1925.

* * *

En el Uruguay, lo que es Varela a la enseñanza primaria y Vásquez Acevedo a la secundaria y universitaria, lo es Figari a la artístico-industrial: un reformador con mucho de fundador. Al igual que ellos, está en la base misma de la institución respectiva, como autor práctico a la vez que doctrinario de una verdadera recreación de la misma. Por su ideal americanista, así como por el humanismo de sus concepciones, se incorpora, aun, al grupo escogido de los grandes educadores de América.

1965

Las dos estéticas de Figari

La relación entre las doctrinas de Figari y su arte, es doble. Y lo es, porque aquellas doctrinas contienen dos estéticas.

Hay en Figari una estética teórica o general y una estética aplicada o particular, para decirlo con el convencionalismo del léxico académico. La primera es la expuesta en su libro *Arte, estética, ideal*, de 1912: una concepción filosófica del arte en cuanto tal, entroncada a toda una metafísica naturalista del ser, el conocimiento y el valor. La segunda es la de un “arte regional”, para reconstruir “la leyenda del Río de la Plata”, y tras ella la de América, que intensamente predica y realiza en los lustros siguientes.

La primera es una estética explicativa del arte, como acción universal del hombre también universal. La segunda es una estética prospectiva de un arte, como acción históricamente condicionada del hombre de una región y de una época, del hombre americano de su tiempo.

La primera es la estética del filósofo que da satisfacción a su razón especulativa. La segunda es la estética del artista que da satisfacción a su voluntad creadora.

En cuanto tales, ambas estéticas pertenecen al campo de la doctrina, es decir del pensamiento. Es recién bajo un tercer aspecto que aparece la ejecución práctica del arte de Figari, en cuanto concreto producto plástico, inmediatamente fundado en su estética aplicada, así como ésta se halla fundada en su estética teórica.

Hay una relación genética cierta. "La pintura por la pintura, yo no hubiera dado una sola pincelada: hay algo más en mi obra", dijo el propio Figari. Ese algo más es, por lo pronto, su ideario estético de autonomía y revelación del espíritu americano. Pero es también su filosofía teórica. "Si yo no hubiera escrito ese libro —dijo de su obra de 1912— yo no hubiera podido dar ese salto", el salto mortal de su gran aventura artística.

Esas dos frases¹, resumen las dos diferentes formas de relación entre sus doctrinas y su arte. Por un lado, la creación artística como expresión de ideales estéticos sostenidos en definitiva por ideas: "hay algo más en mi obra [...]" Por otro, la reflexión filosófica como fundamento de una posición de conciencia frente al arte, de un criterio, para decirlo con su término favorito, resultante de una determinada concepción del hombre y de su sitio en el cosmos, en su individualidad y en su comunidad: "si yo no hubiera escrito ese libro [...]"

"Ir del libro de Figari a sus cuadros y de sus cuadros a su libro —escribió Roustan— me parece el método más seguro para no perder nada del placer y del provecho que nos ofrecen."² Como posible reajuste de este juicio,

queda pendiente la cuestión de si todas las tesis de la estética teórica de Figari concuerdan con sus realizaciones artísticas. Pero lógica y psicológicamente, la secuencia establecida es incuestionable.

Su empresa de "arte regional", como la llamó él mismo, se apoya directamente en una doctrina de política estética, formulada al margen de su libro especulativo de 1912; pero también, indirectamente, en la doctrina de filosofía estética expuesta en dicho libro. La estética universalista, la del hombre en la naturaleza y en la historia, fundamentando la estética americanista, la de un determinado hombre en una naturaleza determinada y en una determinada historia.

Hay un punto en que plásticamente se llega a la fusión de ambas. Lo constituye la representación del hombre prehistórico, en su genésico contexto panteísta de inmersión cósmica, fraternidad animal y primitivismo social. En la memorable gestión de Figari al frente de la Escuela de Artes, de 1915 a 1917, poco antes de abandonarlo todo por la pintura, debe verse la inesperada experiencia que dio fecundidad artística a su pensamiento filosófico: "Para aprovechar de los preciosos coleccionamientos americanos que guardan el Museo de La Plata y el Museo Etnográfico de Buenos Aires, han ido la Dirección, sus colaboradores, maestros y alumnos de la Escuela a estudiarlos y a tomar nota de los mismos"³.

Esa síntesis estética culmina en los notables dibujos que ilustran la poesía filosófica de *El Arquitecto*, libro de 1928, y la utópica narración de *Historia kiria*, libro de 1930.

"Pero Figari no es sólo pintor, es un poeta y un filósofo, sumamente rico de ideas y de impresiones nuevas", escribía Pillement en 1930. "Limitémonos a señalar que sus investigaciones sobre los orígenes del arte, lo han conducido a intentar hacer revivir el hombre de la prehistoria. *El Arquitecto* está ilustrado de una infinidad de pequeños dibujos representando al hombre prehistórico y a animales que, a modo de viñetas, separan los unos de

(1) Delia Figari de Herrera, *Tan fuerte como el sentimiento*, Buenos Aires, 1958, págs. 31 y 36.

(2) Desiré Roustan, "El arte y las doctrinas de Pedro Figari", prólogo a la segunda edición francesa de *Arte, estética, ideal*, publicada con el título de *Essai de philosophie biologique*, París, 1926.

(3) Pedro Figari, *Educación y Arte*, recopilación póstuma, Montevideo, 1965, pág. 80.

los otros, los poemas animados de un soplo bíblico, a la vez bárbaro y refinado, de este libro curioso. Pero ha pintado también escenas profundamente impresionantes de la vida prehistórica. En un escenario montañoso, sobre un suelo rojizo, trogloditas de formas macizas están reunidos a la entrada de sus cavernas, otro sentado en lo alto de una roca toca la flauta. Nacimiento de los primeros pensamientos que no son dictados por la exigencia de las necesidades, el arte nace en estos cerebros groseros. Después de la pintura anecdótica, histórica, el arte de Figari costea la pintura filosófica, pero allí todavía él sabe ser, ante todo, un pintor. El cerebro no impone a la mano sus concepciones, sigue dócilmente la inspiración del artista”⁴.

Sí, la innegable inspiración del artista. Pero en Figari el artista no se explicará nunca por sí solo. Es lo que entendía él mismo. Se ha testimoniado en 1959 a propósito de *Arte, estética, ideal*: “Han corrido los años desde 1912 a aquí, y como piedra angular quedará esa obra en su vida. Así él la consideró siempre, y por allí se vuelve y volverá al filósofo”.⁵

José Pedro Massera, filósofo*

Quando desapareció José Pedro Massera, en 1942, a los setenta y seis años de edad, fue unánime el reconocimiento de que abandonaba la escena una figura intelectual y moral de la más alta jerarquía humana. Jurisconsulto, constituyente, legislador, dirigente en diversos organismos de enseñanza pública, profesor de derecho y de filosofía, toda su obra había tenido un raro sello de dignidad en el pensamiento y en la conducta. De ahí que las semblanzas y las evocaciones, escritas y orales, tributaran ante todo homenaje al hombre que había sido él.

(*) Este trabajo sirvió de prólogo al volumen *Estudios filosóficos de José Pedro Massera*, publicado en la Biblioteca “Artigas”, de Clásicos Uruguayos, en 1954.

(4) Georges Pillement, *Pedro Figari*, París, 1930, págs. 11 y 12.
(5) Delia Figari de Herrera, en página autógrafa inédita.

De su vida y de sus escritos, unos pocos escritos publicados en forma dispersa y referentes a materias distintas, surgía, efectivamente, un hombre que lo había sido hasta la excelsitud, en un estilo vital de impresionante sencillez. Espíritu de firmes convicciones, personales y cívicas, sostenidas con energía no sospechada en la suavidad de sus maneras, probo y puro hasta la santidad laica; exquisito temperamento de artista, que cultivara la poesía, la pintura y la música, descollando como virtuoso ejecutante del violín; inteligencia sólidamente preparada en disciplinas jurídicas, sociales, históricas y filosóficas en todas las cuales su talento rindiera frutos de calidad superior. Y por encima de todo, maestro de filosofía y de humanismo, en el aula y fuera de ella; un maestro cuya sabiduría se alimentaba, antes que de los libros, de su espiritualidad entrañable, y que, por eso mismo, hizo discípulos de cuantos se le acercaron, hasta rodear de una aureola socrática el retiro de sus últimos años.

En una figura así, lo fundamental es, en definitiva, el hombre, porque sólo desde la perspectiva que ofrece la realidad viviente de su existencia, resulta posible valorarlo cabalmente. Se comprende bien, entonces, la consideración reverencial en que le tuvieron sus contemporáneos, reconociéndolo uno de los primeros caracteres al par que una de las primeras ilustraciones de su época. Pero se comprende bien, de igual modo, hasta qué punto lo perdemos quienes no llegamos a tiempo para ser testigos de su actuación, ni alumnos en su cátedra universitaria: quienes tampoco tuvimos el privilegio de pertenecer al círculo íntimo de sus discípulos y amigos, que tanto lo amaron.

El presente volumen, formado con trabajos en su gran mayoría inéditos, que a su vez sólo son parte de su obra filosófica escrita, no podría, pues, dar toda la medida de Massera, ni siquiera en el propio campo de la filosofía. Por la índole de sus temas y por lo que de su espíritu puso en ellos, servirá, sin embargo, para comunicar un fragmento esencial de su personalidad, para dar una idea, a lo menos, de lo que fue, no sólo la obra sino también, después de todo, el hombre.

Considerado en sus relaciones con la filosofía, José Pedro Massera pertenece, junto con José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Pedro Figari, Carlos Reyles, Fernando Beltramo —nacidos todos ellos entre 1861 y 1872— a una generación de pensadores uruguayos que se formó en pleno reinado nacional del positivismo spenceriano, para realizar o madurar luego su obra, en el siglo XX, desde otros campos filosóficos, más o menos alejados de aquél.

En ese grupo, por otra parte tan dispar en las trayectorias y en las orientaciones, tiene Massera su singularidad en cuanto a las vinculaciones iniciales con el positivismo. Es el único que llegó a participar, muy joven, en la milicia spenceriana de polémica con el viejo espiritualismo metafísico, que se lleva a cabo en el país hasta poco antes de 1895. Cuando en 1890 se produjo una histórica reacción de la escuela espiritualista desplazada, con vistas a recuperar posiciones en la docencia filosófica, Massera fue sostenido, en enconada lucha con el bando adversario, por el sector positivista de la autoridad universitaria, que encabezaba el rector Alfredo Vásquez Acevedo. En minoría accidental éste, se le cerró entonces el paso a la cátedra de filosofía, pese a su condición de profesor sustituto desde 1887, por la sola razón de “profesar ideas enteramente opuestas al espiritualismo”, según comunicación del Consejo Universitario al Poder Ejecutivo.¹

En 1896, sobrepasado ya definitivamente el ciclo polémico de veinte años de duración, entre espiritualistas y positivistas, integró la comisión de reforma de la enseñanza filosófica en la Universidad, cuya labor señala la apertura de una nueva época para la filosofía en el Uruguay; y en 1897, el jurado del concurso a través del cual Carlos Vaz Ferreira, inspirador y relator de aquella comisión, y más tarde intérprete principal de esta nueva época, obtuvo en calidad de titular la cátedra de la disciplina.

Después de esos episodios de fines del ochocientos, Massera no vuelve a tener contacto de modo público con

(1) Sobre la actuación filosófica de Massera en ese período, véase nuestro *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (1951), caps. VII y VIII.

la filosofía y su enseñanza hasta 1915. Este año entró a desempeñar una cátedra universitaria, a la que renunció con carácter definitivo en 1927, para incorporarse al Senado de la República. Es durante ese período, de 1915 a 1927, entre los cuarenta y nueve y sesenta y un años de edad, maduro su pensamiento, lejos del spencerianismo juvenil y en medio de un cuadro de ideas, universal y nacional, profundamente renovado, que definió su personalidad filosófica e impuso su figura de maestro, ejerciendo sobre sucesivas promociones la notable influencia doctrinaria y espiritual que tanto se le reconoce.

Es igualmente durante ese período que realizó por lo menos lo fundamental de su obra de escritor en el dominio de la filosofía. Esta obra ha permanecido hasta ahora desconocida, salvo el caso de un solo ensayo, el único en esta materia que en vida diera a la estampa: *Algunas reflexiones sobre la moral y la estética de Rodó*, fechado en marzo de 1920 e incluido en el volumen *Homenaje a José Enrique Rodó* que dio a luz ese año la revista estudiantil *Ariel*. El resto quedó inédito, como consecuencia de aquella modalidad de su carácter, que rehuía tanto como podía cualquier forma de publicidad. Lo constituye un variado y abundante material, casi siempre de género crítico, en forma de ensayos independientes, de capítulos de libros en preparación, y en algún caso, como en el del trabajo sobre Santín Carlos Rossi, de un libro totalmente concluido. Es con aquel ensayo edito sobre Rodó y varios escritos elaborados y listos para su publicación, existentes entre sus papeles filosóficos inéditos, que se integra este volumen. Si por hasta ahora desconocido en su mayor parte su contenido no tiene la condición de clásico, la tiene de sobra por el puesto que su autor ocupa en la historia de nuestra cultura, llamado todavía a consolidarse, seguramente, con la difusión de estos sus escritos.

Los aquí ofrecidos, parte limitada del conjunto, bastan para confirmar, dejando de ahora en adelante testimonio duradero, los rasgos con que la tradición oral ha caracterizado la personalidad filosófica de Massera: la autenticidad y solidez de su versación, su frescura espiritual para acompañar la marcha de las ideas, la penetra-

ción analítica de su entendimiento, su severa disciplina de estudioso, el equilibrio de su juicio. Testimonian, además, la índole de su pensamiento, sus orientaciones e influencias fundamentales, los intereses y preocupaciones que lo dominaron. Constituyen, por eso mismo, tanto como un documento de su biografía espiritual, un importante capítulo de la historia de las ideas filosóficas en el Uruguay.

Procedente del positivismo spenceriano, como Rodó y Vaz Ferreira, se movió, también como ellos, en una línea de superación de aquella escuela sin contradecirla ni negarla polémicamente. Vaz Ferreira es en el país el gran representante de esta dirección, que para llamarla del modo más comprensivo puede denominarse *filosofía de la experiencia*. Por intermedio suyo, ha sido ella la que ha dado el tono al pensamiento universitario de las primeras décadas del siglo, flanqueada por las corrientes menores, entre nosotros, de los materialismos cientificista y dialéctico, del idealismo lógico y de la tradición católica. A esta filosofía de la experiencia, que retenía de su fuente positivista las notas de empirismo, naturalismo, evolucionismo, ciencismo, racionalismo, agnosticismo, reemplazadas por una cauta expectativa metafísica y una idealista concepción de la acción y de los valores, se adscribe Massera. Desde su ámbito, libre de sistemas y de dogmas, profundizó problemas y analizó tesis y teorías, en una búsqueda abierta y sincera de la verdad filosófica.

Los trabajos sobre Rodó, Vaz Ferreira y Rossi, registran, en su diversidad temática, una orientación significativa de su espíritu: la que lo llevó a la reflexión sobre el pensamiento nativo circundante, dando en nuestro medio el primer ejemplo, tal vez, de esa forma superior de dialéctica de las ideas, tan distinta de la escaramuza polémica, sin la cual es imposible integrar definitivamente la autoconciencia y la continuidad de una tradición filosófica nacional. Esos mismos trabajos, y los que los acompañan sobre la lógica de los sentimientos y la lógica de los juicios de valor, en torno a doctrinas de Ribot y de Goblot, muestran, al mismo tiempo, por otro lado, la básica inspiración francesa que dominó su cultura filosófica, luego

de la inicial formación sajona en Mill y Spencer. Resulta ello confirmado por el contenido de sus restantes trabajos inéditos. Prescindiendo de otras notas sobre Vaz Ferreira y de amplias glosas a la filosofía religiosa de William James, lo que allí aparece es el comentario crítico de pensadores franceses, a partir del sesgo idealista finisecular del positivismo galo, en una línea que elude la metafísica para contraerse principalmente a los dominios de la moral y de la lógica. Además de los ya nombrados Ribot y Goblot, desfilan así, Fouillée, Guyau, Poincaré, Paulhan, Belot, Durkheim, Levy Brühl, Parodi, Pradines, Meyerson, motivando sendos ensayos, a menudo inconclusos, o capítulos de libros en curso de preparación.

El estudio que hace de la ética y la estética de Rodó, tiene verdadero interés para la determinación de la conciencia filosófica del propio Massera. Se descubre en sus páginas, a través de reiteradas expresiones de solidaridad con el pensador que interpreta, su emancipación de las rigideces de escuelas; su defensa de los fueros del pensamiento lógico y correlativo rechazo del intuicionismo irracionalista, del vitalismo romántico, ruidoso entonces con la boga bergsoniana; su fundamentación empirista de los ideales, en definitiva de los valores, al margen de metafísicas o teologías preestablecidas; su concepción subjetivista y relativista de esos mismos ideales o valores. Pero tiene además interés como uno de los más lúcidos enjuiciamientos que se hayan hecho del pensamiento de Rodó, tan desfigurado, tan incomprendido. En 1920, refutaba ya, con toda precisión, una interpretación equivocada, que luego ha proliferado, sin embargo, sorprendentemente, dentro y fuera del país, con expresiones recentísimas: la que presenta a Rodó como abogado de la vida contemplativa a costa de la acción. A cuenta de una más amplia tarea de esclarecimiento, imprescindible es actualizar palabras tan certeras como éstas:

“No se entiende bien a este preclaro ingenio, por lo tanto, si se interpretan algunas de sus frases, entre ellas las de su maravilloso cuento del rey patriarca de Oriente, en el sentido de que Rodó sólo busca ensalzar el ocio refinado del diletante, egoísta superior, que vive para sí,

para satisfacer únicamente una tendencia de divagación, de ensueño, llenando su vida de goces infecundos por exclusivamente personales y que en mi sentir ni siquiera son verdaderamente estéticos, por carecer de una de las condiciones fundamentales de lo artístico: la comunión de las almas.

“No es eso lo que quiere Rodó: su esfuerzo tiende a hacer más extensa y eficaz la vida humana, porque no hay fecundidad sin libertad, y toda inclinación unilateral «es una mutilación de la naturaleza moral»; su concepción claramente establece que todo hombre, por su condición de tal, debe aspirar «a la armoniosa expansión de su ser en todo noble sentido»; y en cuanto a esa *vida interior*, que, en la vertiginosa vida moderna vuelta casi toda al exterior, desea para todos, es un oasis de reposo y de meditación, donde «tienen su ambiente propio todas las cosas delicadas, nobles, que, a la intemperie de la realidad quema el aliento de la pasión impura y el interés utilitario proscriben»; esa vida interior es el abrigo necesario y el escudo de todo espíritu que quiera mantener incólume su libertad contra todas las tiranías exteriores e interiores que la asaltan constantemente, y de ella ha de salir el alma retemplada, con nuevos bríos, dueña de sí misma, moldeada al calor de buenos y bellos ideales para volver con mayores energías y más intenso deseo de acción a la lucha inaplazable de la vida.”²

La crítica que Massera hace de algunas tesis de Vaz Ferreira, tiene un significado especial en el cuadro filosófico uruguayo del primer tercio del siglo. A lo largo de ese período —por lo menos— Vaz Ferreira ha constituido en ese cuadro, un verdadero meridiano de referencia. Fue habitual que las posiciones se definieran por la medida en que se aproximaban a él o de él se alejaban. Desde campo ajeno a la que hemos llamado filosofía de la experiencia, que tuvo en él su representante mayor, fue objeto de críticas, representativas a su vez de radicales antagonismos teóricos. Así, desde la filosofía católica tradicional lo im-

(2) *Estudios filosóficos*, cit., pág. 11.

pugnó el jesuita Antonio Castro; desde el idealismo lógico, antiempirista, antinaturalista, antipsicologista, Fernando Beltramo; desde el materialismo dialéctico, Pedro Ceruti Crosa. El caso de Massera fue distinto. Compartió con Vaz Ferreira lo esencial de su actitud filosófica de conciencia, no fue insensible a su incitación e influjo, lo admiró. Pero discutió algunos de sus puntos de vista en el tratamiento de problemas particulares.

El estudio dedicado al importante capítulo de la *Lógica viva* sobre *Cuestiones explicativas y cuestiones normativas*, pone en evidencia, a la vez, un mérito de Vaz Ferreira y un mérito de Massera. El de Vaz Ferreira consistió en haber llegado a insinuar con esa distinción, andando por un sendero propio, trazado en el terreno de la lógica, la distinción, tan capital en la filosofía del siglo XX, entre la esfera del ser, a la que corresponden sus cuestiones explicativas, y la esfera del valor, a la que corresponden sus cuestiones normativas. El de Massera consistió en haber relacionado esa distinción vazferreiriana con la moderna distinción entre juicios de existencia o de realidad y juicios de valor, que no sólo fertiliza a la lógica sino que postula, más allá de ésta, todo el dominio de la axiología. Es así cómo fue a partir de un capítulo de la *Lógica viva*, que el pensamiento uruguayo ingresó históricamente en la apasionante problemática contemporánea del valor, por intermedio de Massera. La corriente francesa, de subsuelo empirista, de donde recibió sus inspiraciones en la materia, como lo revelan sus estudios sobre la lógica de los sentimientos de Ribot y la lógica de los juicios de valor de Goblot, recogidos en el presente volumen, explica, en armonía con toda su formación personal, las ya apuntadas notas de empirismo, subjetivismo y relativismo de sus convicciones axiológicas.

Si la crítica que Massera hace de Rodó es de adhesión y simpatía, y la que hace de Vaz Ferreira se motiva sólo en desacuerdos ocasionales sobre un solidario basamento filosófico, su crítica de Santín Carlos Rossi obedece, en cambio, a discrepancias doctrinarias profundas.

Al disolverse entre nosotros, en este siglo, el positivismo spenceriano de fines del anterior, generó dos opues-

tas direcciones que se van separando cada vez más entre sí, a partir de su común origen. La del empirismo neoidealista, que resultó ser la dominante, con nombres como los de Rodó, Vaz Ferreira y Massera, y la del ciencismo más o menos materialista, con nombres como los de Reyles, Figari y Rossi. Ambas hacen, de algún modo, filosofía de la vida; pero en tanto que, como criterio filosófico, la primera toma a la vida en su acepción de experiencia espiritual del ser humano, la segunda la toma en su inmediatez orgánica y biológica. La última importante expresión teórica de esta segunda tendencia, en lo que tuvo de biologismo energetista típico de la época, fue el libro de Santín Carlos Rossi, *El criterio fisiológico* (1919), complementado con una breve comunicación a la Sociedad de Pedagogía, sobre *La educación integral* (1922). José Ingenieros, máximo representante latinoamericano del mismo ciencismo, en amplio comentario que le dedicó desde su *Revista de Filosofía*, saludó encomiásticamente aquel libro como "digno de cualquier escuela europea".³ Sin dejar de rendir homenaje a sus méritos, Massera se le opuso, a través de uno de los trabajos más ejemplares de la crítica filosófica en el Uruguay.

A ese trabajo hay que acudir para interpretar aspectos esenciales de la filosofía de Massera, al mismo tiempo que para captar un momento significativo en la evolución de las ideas en el país. Registra allí el autor, con toda lucidez, la quiebra del biologismo dogmático de los Haekel, Le Dantec y sus epígonos. Pero lo hace, laudablemente, de conformidad por otra parte con el magisterio nacional de Vaz Ferreira, sin regreso a apriorismos lógicos o metafísicos, desde una posición que quiere seguir siendo fiel a la experiencia y aun a la ciencia. "Lejos de mi mente —escribe— el pensar que el arte de conducir la vida se organice fuera de la ciencia, sin un cúmulo importante de datos de experiencia; pero, si ha de ser arte, forzosamente ha de sobrepasar sus límites. Lo que es, no es exactamente lo que debe ser. Lo que es, se demuestra, se comprueba; lo que debe ser se construye idealmente.

(3) *Revista de Filosofía*, Bs. As., t. XI, 1920, pág. 151.

Los fines no son verdades, aunque lleguen a serlo en el futuro por incorporarse a los hechos. Una cosa no es buena o mala en sí, sino con relación a un fin que se postula como bueno, ha dicho Stuart Mill".⁴

Se inserta ahí espontáneamente el tema del valor. "Aunque sea la vida, en sus condiciones esenciales, el objeto de la biología pura, se trata de una vida ya vivida, en cierto modo muerta, y ésta es la materia de sus estudios. Es siempre un problema de existencia el que se resuelve, y no uno de acción futura, que supone un propósito, un ideal, un fin a cumplir. El problema de cómo debemos vivir nuestra vida, no es, pues, idéntico al de saber cómo la vida ha sido vivida en el pasado por los animales y los hombres".⁵ Es por la vía de la axiología que se cumple en Massera, como en general, implícitamente, en todo nuestro idealismo de la experiencia, la superación del positivismo; pero de una axiología bien extraña, como ya se ha visto, a otras que adquirieron desde entonces espectacularidad, de exageración acaso no diferente en esencia, aunque con signo contrario, a la exageración científicista.

* * *

Es de esperarse que este volumen promulgue la pertenencia, con honor, de Massera al selecto y reducido grupo de pensadores que en la generación anterior echaron las bases de una filosofía latinoamericana. Lo que de ellos ha dicho Francisco Romero, le cuadra tan admirablemente que no se puede menos que evocarlo al leer estas palabras del ilustre argentino:

Maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vio incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios. A veces ejercieron influjo en pequeños núcleos; a la larga el resultado de su magisterio ha sido grande, mayor probablemente de lo que ellos mismos esperaban. Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha

sido el aislamiento. Salvo una que otra excepción, estaban acostumbrados a la soledad, y hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella [...]. Ninguno de estos hombres deja tras sí un sistema articulado y total; hacer hincapié en ello fuera miopía, porque ni en filosofía valen exclusivamente las sistematizaciones completas, ni la ocasión les consintió siquiera olvidarse de la vida en torno para meditar en un laborioso retraimiento. Ante la demanda de obra teórica más configurada y copiosa, casi todos hubieran podido responder con las palabras conmovedoras de uno de ellos: «La vida no me dejó». Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias, y su aporte fue así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo. El examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas [...]. Y dejan además tras sí un elevado ejemplo de vida limpia y austera, sin vanidad, sin resentimientos."⁶

Puestas en singular esas palabras, retratan con fidelidad rigurosa, al par que sitúan en perspectiva continental, a José Pedro Massera, filósofo.

1954

(4) *Estudios filosóficos*, cit., pág. 122.
(5) *Estudios filosóficos*, cit., págs. 134-135.

(6) Francisco Romero, *Filosofía de la persona*. Bs. As., 1944, págs. 124-125, 132-133.

Vaz Ferreira y los filósofos de la vida*

Nietzsche, James, Bergson y Unamuno, fueron cada uno en su lengua respectiva —alemana, inglesa, francesa y española— los representantes más característicos de una dirección de pensamiento que florece a fines del siglo pasado y principios del actual.

Las denominaciones que se le han aplicado a dicha dirección, tanto la positiva, filosofía de la vida, como la negativa, anti-intelectualismo, están lejos de ser unívocas. Nada más elocuente en tal sentido, que las mismas grandes diferencias que separan entre sí a los nombrados pensadores. Pero siempre queda en pie la comunidad que

(*) De una nota preliminar en el volumen: Carlos Vaz Ferreira, *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*, Losada, Buenos Aires, 1965.

La palabra de Vaz Ferreira*

surge de una nota dominante: a partir de un terreno histórico positivista, en su fase de evolucionismo biológico, todos ellos lo sobrepasan por la vertiente que, con mayor o menor énfasis, y con distintas significaciones gnoseológicas, éticas y metafísicas, enfrentó a la razón la categoría de la vida.

Vaz Ferreira tuvo con ellos vínculos singulares. Ante todo, integró y desarrolló su obra en estrecha relación con las de James y Bergson. Nietzsche y Unamuno fueron luego, en ciertos momentos, los autores que tal vez más vivamente resonaron en su espíritu. Es posible entonces admitir que en el inmediato cuadro filosófico de su tiempo, más allá de la básica influencia histórica o académica de Mill, Spencer o Guyau, los cuatro contribuyen más que otros, por influjo o por reacción, a definir lo que como pensador y como educador fue.

Con todos ellos simpatizó, sintiéndolos cerca de su propia naturaleza espiritual, por tal o cual de sus rasgos. Coincidió especialmente con su común crítica a la deformación intelectualista y abstraccionista de los racionalismos tradicionales. A todos, sin embargo, oponía reparos; y por distintos que éstos fueran, con relación a la obra personal de cada uno, concluían en lo mismo: la defensa de la razón frente a las exageraciones vitalistas o voluntaristas en que, de una u otra manera, todos recaían.

En ese obstinado empeño de contención, de equilibrio y de buen sentido, a favor de una razón no separada de la experiencia, la acción y la vida, pero tampoco anegada en éstas, reside, acaso, lo más característico y personal de la tarea filosófica del autor de la *Lógica viva*.

1965

Cuando en 1913 se creó por ley la histórica Cátedra de Maestro de Conferencia, en la Universidad de Montevideo, para que Vaz Ferreira la dictara, estaba prefigurada desde hacía varios años, y se ensayaba, de hecho, a cargo del mismo titular. Insensiblemente, el profesor de filosofía había ido convirtiendo sus lecciones ordinarias en conferencias sobre ciertos grandes temas que suscitaban la promoción de su pensamiento más personal. Resultado de esa conversión fueron ya algunos de sus libros clásicos, versiones de cursos, como *Moral para intelectuales y Ló-*

(*) En presentación de un disco con conferencias de Vaz Ferreira, editado por el Servicio Oficial de Difusión Radioeléctrica, bajo la dirección de Lauro Ayestarán.

gica viva. La posterior cátedra de 1913, fuente de tantos otros libros de análoga composición, producidos oralmente y trasladados casi sin variantes a la imprenta, no determinó, pues, por la presión de condiciones objetivas o externas, bajo el canon imperativo de la "conferencia", la genuina manera de Vaz Ferreira. A la inversa, fue esta manera, surgida y desenvuelta en la espontaneidad del aula universitaria, la que determinó como una necesidad histórica el advenimiento de aquella cátedra.

Fue al cabo de una década de docencia que cuajó cabalmente la característica forma de comunicación filosófica, a la que Vaz Ferreira iba a permanecer fiel hasta el final de su larga existencia. Un espaldarazo de excepción vino a consagrarla en su preciso nacimiento. Cuando en 1909 apareció *Moral para intelectuales*, conteniendo un curso dictado el año anterior, le dedicó Unamuno un extenso comentario, en el que dijo: "No es un libro escrito, sino hablado, y esto constituye para mí su mayor encanto. Se siente en él hablar al hombre".

Muy por encima de la ocasión, en esas palabras se resume un juicio válido no ya para tal o cual libro, para tal o cual conferencia, para tal o cual reflexión o aforismo, sino para la totalidad del pensamiento y la obra posteriores de Vaz Ferreira, considerados en su viviente unidad. *Se siente hablar al hombre*. No es simplemente que se sienta hablar a un autor, lo que remitiría el encanto mentado por Unamuno a la externidad de lo anecdótico o lo pintoresco, sino *al hombre* que hay en el autor. Por eso mismo añadía el maestro de Salamanca: "Y este hombre, Vaz Ferreira, me está resultando un hombre singular. Constituye desde hace algún tiempo una de mis preocupaciones". Que *el hombre*, más allá del autor, sea sentido en la lectura de un libro, constituye de por sí, prenda de autenticidad y sinceridad. Mucho más decisivo, como logro de viva comunicación por la palabra, fundidas la voz y la letra, es que en la misma lectura, a ese hombre, como tal, se le sienta *hablar*. En Vaz Ferreira tiene todavía esto un particular significado.

Aquella paulatina conversión de las lecciones del profesor en las conferencias del filósofo, que no fue la im-

sición formal de una cátedra, no fue tampoco la conquista deliberada de un estilo. Fue el encuentro del pensador con su más entrañable manera de creación, una creación inseparable de la expresión verbal. La palabra hablada vino a ser en su caso, no un mero medio instrumental de transmisión de un pensamiento solitariamente elaborado, sino el acto mismo por el cual ese pensamiento se constituía en sus significaciones más profundas. La forma oral condicionó su peculiar estilo en cuanto modo de comunicación, con su sobria y directa elocuencia, su entonación confidencial, su intimidad incitante o suasoria; pero condicionó además el sentido de la meditación, culminada en la presencia viviente y cercana de los otros. Una meditación, por eso mismo, enraizada habitualmente en situaciones humanas concretas, enriquecida por la variedad proteica y matizada de la vida, conducida por una inteligencia tan cargada de lucidez lógica como de calidez afectiva. Una meditación que para producirse a la vez que expresarse, se inspiraba y apoyaba en la realidad visible del prójimo a quien iba destinada.

El magisterio de Vaz Ferreira ha sido así ante todo, en el más literal sentido, la *palabra* de Vaz Ferreira. Aun vertida y difundida en textos escritos, por ella siempre se ha sentido y se siente *hablar* al hombre, para volver a la inicial observación unamuniana. La palabra detrás de la letra. Para los públicos que lo escucharon, y al escucharlo colaboraron con él, de esa palabra es todavía indiscernible el soporte físico y vital de su voz, más que en su timbre o en su tono, en los gestos y los ademanes que la subrayaban, en las inflexiones y las pausas que la llenaban de sentido. Sin la presencia corpórea de que surgía, sin el resplandor del rostro con que se iluminaba, la imagen de esa voz queda de algún modo evocada aquí.

1964

Antonio M. Grompone, pensador y educador

Con la muerte de Antonio M. Grompone, ocurrida el día 4 de este mes de junio, el país ha perdido una figura excepcional en el campo de la inteligencia, y en particular de la educación. Excepcional fue el hombre y excepcional fue su obra; una obra rica y múltiple, de acción a la vez que de pensamiento.

Si fuera necesario buscar el secreto de su personalidad total, habría que descubrirlo en la poderosa energía de una voluntad sin fallas. Voluntad para el trabajo disciplinado y constante; voluntad para mantenerse fiel, en medio de los azares de una larga existencia de lucha, a sus vocaciones más profundas; voluntad, verdaderamente estoica, para enfrentar con impasible calma filosófica, una

muerte que le llegó tras prolongados padecimientos físicos. Si entre sus actividades diversas sobresalió la de profesor, como profesor fue, ante todo, profesor de energía. Pero esta suprema docencia nada significaría por sí misma, sin las grandes idealidades que la orientaron y la ennoblecieron. Por ellas, su recio temperamento humano forjó una obra tan dilatada como fecunda, que pasa a formar un importante capítulo de la historia intelectual e institucional de la república.

Tuvo Grompone ocasionales actuaciones en importantes cargos de la Administración Pública, de especialización económica. Pero el hombre de acción que predominó en él, no se dio separado de la misma gran faena educativa que fue la pasión de su vida. Aun su actividad jurídica tuvo por dedicación preferente el derecho de la instrucción pública en todos sus grados, campo en el que llegó a ser primera autoridad en el país. Aun sus definiciones cívicas, en las que dio ejemplos de dignidad y de independencia desde la época del golpe de Estado, las emitió en y desde su condición de universitario, profesor o dirigente; se expresaba por ellas el ciudadano, pero a través del estilo y la ética del educador.

Hombre de vasta cultura intelectual, literaria, artística, formador libro a libro de una de las primeras bibliotecas privadas del país, fue por encima de todo en el dominio de la filosofía que su personalidad se nucleó y afirmó. Con Emilio Zum Felde y Aristides Delle Pianè, encabezó una generación de maestros de filosofía que a principios del siglo secundó la gran renovación pospositivista iniciada por Vaz Ferreira, a la que se plegó por los mismos años, vuelto a la cátedra como sobreviviente del ciclo spenceriano, José Pedro Massera. Menor que todos ellos, pero históricamente inseparable de ese elenco, Grompone representó en el mismo la encarnación más inquieta y dinámica de sus tendencias fundacionales. A través de la libre recepción de Bergson y James, concepción activa del conocimiento, restauración cauta de la metafísica, fidelidad al espíritu de la ciencia, ética empirista de los ideales. Todo un conjunto de tendencias que

sirvieron para preservar a nuestro medio nacional, más que a otros hispanoamericanos, de ciertas formas contemporáneas de contrarrevolución filosófica.

A partir de la filosofía general, cultivó, siempre en plano docente, dos dominios especializados de filosofía aplicada: filosofía del derecho y filosofía de la educación. A su triple actuación en las cátedras de filosofía, de filosofía del derecho y de pedagogía, corresponde la distribución correlativa de su obra bibliográfica en tres sectores bien definidos.

En el primero se inscribe su clásico *Curso de Metafísica*. Es el único de sus libros que tiene el carácter de manual didáctico. No por eso, ni tampoco porque desde hace años lo haya superado el decurso natural de los tiempos, deja de tener su sitio propio en la evolución de nuestra enseñanza. Cuando la reforma filosófica de 1896, se promovió oficialmente la redacción de sendos textos nacionales, por primera vez, en las ramas de psicología, lógica, moral y metafísica. Vaz Ferreira escribió el de psicología en 1897 y el de lógica en 1899; Federico Escalada el de moral, en 1899. El de metafísica, que iba a ser preparado también por Vaz Ferreira, resultó al fin obra de Grompone, en 1919. Es así el primer texto nacional en la materia, a la vez que el primer título de su autor, joven entonces de veintiséis años. Lo ofreció profundamente reelaborado a partir de su segunda edición, en 1934, a cuyo frente, como una respuesta del espíritu filosófico al desborde de la dictadura recién implantada, decía: "Cuando se viven momentos de angustia, se debe tener la serenidad necesaria para pensar que todo lo que aparentemente triunfa, tiene sólo la gloria de los accidentes". Aunque de intención didáctica, esa obra documenta la naturaleza de sus orientaciones doctrinarias, las directivas generales que lo guiaban, en especial la superación del positivismo y una posición de acento pragmatista a propósito del valor del conocimiento.

En cuanto a la filosofía del derecho, que cultivó, más que en los aspectos formales del orden jurídico, en sus contenidos históricos, sociales y políticos, la bibliografía de Grompone se integra con tres títulos de distinto ca-

rácter: *Filosofía de las revoluciones sociales* (1932), *Fuerza y derecho* (1934), y *La ideología de Batlle* (1938). El primero de ellos es uno de los más importantes, si no el más importante, de toda su producción. Es un estudio del fenómeno revolucionario, en especial de nuestro tiempo, relacionando los modernos movimientos socialistas con diversos antecedentes de la experiencia histórica. Las sucesivas tesis de que las instituciones sociales se configuran y mantienen por obra de la mentalidad de la época respectiva, siendo, en consecuencia, el cambio de dicha mentalidad el gran factor de las revoluciones sociales; de que el modo de pensar de una época, tanto como su eventual transformación, derivan en definitiva del individuo; de que el pensamiento revolucionario no vale por su racionalidad y su coherencia lógica, sino por la fuerza emocional que le comunica la esperanza de muchos en determinada fórmula de organización; de que la organización preexistente absorbe lo revolucionario, o éste triunfa, en cuyo caso resulta siempre por debajo de aquella esperanza; y de que, aun así, una etapa se ha cumplido en el progreso histórico, son presentadas y sostenidas por el autor con acopio de ilustraciones históricas y dialécticas, en las que predominan sutiles desarrollos de psicología social. El segundo de los títulos mencionados fue en su hora un aporte de la cátedra a la lucha contra la dictadura de Terra. El tercero constituye, en su brevedad, un recomendable enfoque de un tema, el de Batlle y sus ideas, al que se acercó con la afinidad resultante de su propia posición político-social.

Finalmente, es en el campo de la pedagogía donde aparece la parte más cuantiosa de la obra bibliográfica de Grompone, en relación directa con su larga e intensa dedicación práctica a la dirección y organización de instituciones, como consejero de Enseñanza Secundaria y de la Universidad, decano de la Facultad de Derecho y director fundador del Instituto de Profesores Artigas. A este sector pertenecen: *Conferencias pedagógicas* (1927); *Problemas sociales de la enseñanza secundaria* (1947); *Formación de profesores de enseñanza secundaria* (1952); *Universidad oficial y universidad viva* (1953); *Pedagogía universitaria*

(1963). La tradición pedagógica nacional, una de las más valiosas del continente, no ha sido todavía reconstruida y ordenada como se debe. El día en que eso se haga, el nombre de Grompone quedará incorporado al escaso número de aquellas figuras que, además de su labor teórica, tuvieron el privilegio de personificar, respectivamente, las instituciones representativas de las diversas ramas o formas de la enseñanza pública, como orientadores decisivos de las mismas, en su organización o en su reorganización.

En el siglo pasado cumplieron ese papel, Varela para la primaria, Berra para la normal de primaria, Vásquez Acevedo para la secundaria y universitaria profesional, ahora institucionalmente desdobladas. En este siglo lo han cumplido, Vaz Ferreira para la superior no profesional; Figari, para la artístico-industrial; Grompone, para la normal de secundaria. Del punto de vista de su obra doctrinaria, cada uno de ellos extendió sus intereses pedagógicos, en diferente grado, más allá de la institución respectiva. Pero en la evolución de nuestra enseñanza, sus nombres quedan ligados de modo preferente a organismos en los que, por su acción práctica, se ha plasmado históricamente el sistema de la educación nacional.

Varela, Berra y Vásquez Acevedo son nuestros grandes pedagogos de la época positivista. Vaz Ferreira, Figari y Grompone, lo son de la siguiente, de otra latitud filosófica y de otros requerimientos históricos en el campo educacional. Cronológicamente el último de ellos, Grompone, cierra el ciclo, asumiendo en toda su amplitud la perentoriedad social de los términos en que los problemas de la educación se plantean en nuestro tiempo. Desde la década del 40, su aplicación sistemática a la formación del profesorado de enseñanza secundaria, a través de la llamada Sección Agregaturas, convertida luego en el Instituto Artigas, orientó su obra de pensamiento hacia una forma de sociología de la educación. La pedagogía resultante fue, por un lado, de la enseñanza media, cuyos cuadros docentes trataba de formar en condiciones técnicas; por otro, de la enseñanza superior, centrada en la Universidad, a cuyo nivel, por otra parte, trataba de

colocar la propia formación de aquellos cuadros. En este punto se produce el encuentro, y tal vez el conflicto, entre dos líneas fundamentales de la personalidad educativa de Grompone. En la última etapa de su vida, a medida que su acción práctica se intensificaba en la organización del Instituto de Profesores, como centro extra-universitario, su reflexión educativa se acendrabá como pedagogía social de la Universidad.

Esa íntima dialéctica de su obra teórica y práctica de los últimos años, se vincula, por otra parte, con un conflicto de tendencias doctrinarias de nuestro medio educativo, encarnadas respectivamente por Vaz Ferreira y por Grompone, que desembocaron en la creación, prácticamente simultánea, de la Facultad de Humanidades y Ciencias y el Instituto Artigas. La relación de estos dos nombres tiene, por eso, una significación colectiva imposible de soslayar, ahora que se cierra de modo definitivo la época por ellos representada.

La verdad es que, bajo muy diversas modalidades personales, nexos profundos los aproximan. Veinte años menor, Grompone se formó bajo la influencia del magisterio de Vaz Ferreira, en cuya gran corriente de filosofía de la experiencia concreta, de lógica vital, de conocimiento ligado a la acción, y, en suma, de pedagogismo vocacional, encauzó y realizó toda su obra. De ahí la admiración muy grande que le guardara siempre, por encima de cualquier desencuentro, de la que fue expresión el homenaje que personalmente le rindiera en su Instituto, cuando aquél murió en 1958. Pronunció allí la conferencia recogida en el opúsculo *Carlos Vaz Ferreira (1959)*, cuyas páginas cuentan entre las mejores salidas de su pluma.

Es un hermoso trabajo, que en todo tiempo servirá para esclarecer la relación intelectual e histórica de estas dos vigorosas personalidades, de tanta significación a lo largo de tantos lustros. Pero que servirá además para dar testimonio de la serenidad de juicio y la calidad humana de Grompone. Bien aplicables le son las palabras con que concluía su estudio: "Su propósito era identificar el pensamiento y la acción como contenido de toda solución a

la que debía llegarse. La afirmación de la independencia espiritual nos debe conducir necesariamente a la aserción de que sólo por la vía de la libertad se llega al planteo de los problemas sociales; y se completan las conclusiones lógicas con los sentimientos superiores, que ennoblecen el espíritu y elevan la vida, porque tanto como comprender se debe sentir, en un significado hondo, la conducta que ha de seguirse".

Para quienes fuimos en tantas formas y momentos, sus discípulos y colaboradores; para quienes compartimos, con acuerdos y desacuerdos ocasionales, tantas jornadas universitarias de lucha contra la dictadura o de trabajo académico, entonces y después; para quienes recibimos en la iniciación su estímulo, y siempre el don de su amistad, esta gran pérdida nacional se acrecienta con una carga de emocionados recuerdos. Deja un legado que obliga a la gratitud; pero que también llama al deber.

1965

Despedida a Emilio Frugoni*

En estos días, de por sí oscuros, he aquí que se ha apagado la existencia luminosa de Emilio Frugoni. En estos días, de por sí tristes, he aquí que ha venido a oprimirnos el corazón la muerte de Emilio Frugoni... Hijo ilustre de la Universidad, tiene ésta el doloroso privilegio de velar sus despojos antes del definitivo viaje. Tócanos la misión, tan honrosa como penosa, de despedirlo en su nombre, trayendo aquí la palabra de su Consejo Directivo Central.

Cierto es que desde hace un tiempo, la fatalidad de una salud irremediabilmente quebrada por el paso de los

(*) Con motivo de la muerte de Emilio Frugoni, ocurrida el 29 de agosto de 1969.

años, había acallado su voz. ¡Qué silencio, como consecuencia, se había hecho en el Uruguay! Ese silencio se vuelve ahora completo al extinguirse hasta el último destello de su presencia viviente, símbolo hasta el fin de aquella irreemplazable voz. De aquella voz que tan necesaria nos era precisamente ahora, después de haber resonado durante tantas largas décadas, tronante de administración implacable. pero también ungida de esperanza profética.

Esta sombría época, que tantas cosas se ha llevado y se está llevando del Uruguay que fue, tenía que llevarse también a Emilio Frugoni. Del Uruguay que se muere, era él la postrera insigne encarnación de lo que tenía de mejor. Porque él ha desaparecido, sabemos ya que aquella muerte plural de toda una forma histórica nacional, ha terminado de cumplirse. Más que toda una época, es todo un Uruguay el que muere con él. Sólo que a un hombre de su estirpe —al hombre que él fue— es justamente a quien, con total certidumbre, la inmortalidad histórica le aguarda en el Uruguay que vendrá.

En una personalidad tan múltiple, desbordante de energías intelectuales y activas en tantas direcciones, con papel de primer plano en tantos escenarios y portavoz de tantos pensamientos, sentimientos y movimientos colectivos, no resulta fácil, sin la debida distancia, establecer en adecuada síntesis la fórmula de su definición esencial. Y sin embargo, hay en su vida un episodio de la edad juvenil que nos pone, por lo menos, en el camino de ella. Ese episodio fue la aparición en 1900 del *Ariel* de José Enrique Rodó.

Hubo un tiempo, en el país y hasta en América, en que era habitual el recurso retórico a la mención o cita de Rodó. Tiempo ya pasado, felizmente para el nombre y la obra del propio Maestro. En esta oportunidad, no obstante, su evocación nos resulta inevitable, porque es ella la que, en cierto modo, nos introduce en el secreto de la personalidad de Frugoni. “A la juventud de América” estaba dedicado el mensaje de Próspero. Con veinte años justos de edad entonces —veinte años: realidad y sím-

bolo—, Frugoni fue entre los jóvenes uruguayos de aquella promoción, el que más profunda, comprensiva y duradera impresión recibió de él. Terminaba éste con una plástica descripción del grupo de discípulos retirándose ensimismados, entre los que Rodó destaca a uno a quien llamaban, con el nombre del clásico personaje de Víctor Hugo, “Enjolrás”, prototipo de la juventud pensadora y al mismo tiempo militante. Iba a querer el destino que entre toda la juventud nacional tocada por el aletazo de *Ariel*, fuera precisamente Frugoni el llamado a ser más que ningún otro, el “Enjolrás” de aquella mocedad que bebiera al pie mismo de la fuente la palabra de Próspero.

Nueve años menor que Rodó, una estrecha y admirativa amistad de discípulo a maestro lo unió desde entonces a él, amistad que tuvo un breve pasaje de compañerismo político, pero que fue definitivamente, además de personal y afectiva, literaria e intelectual. Casi en seguida Rodó prologó su primera colección de poesías, *De lo más hondo*, patrocinio no recibido por ningún otro poeta joven del país, del que Frugoni conservaría toda la vida un grato y conmovido recuerdo. Pero conservaría sobre todo la devoción más íntima, resultante de una interpretación inteligente y certera como pocas, por la obra y la memoria de Rodó. Artículos, conferencias, discursos, le dedicó en distintas ocasiones. No hubo libro de Rodó del que no hiciera comentarios que siguen siempre vigentes. Pero su fidelidad mayor fue en todo momento para el lejano *Ariel*, el libro del que fue, en tantos sentidos, directo hijo espiritual. En 1946, siendo embajador en Moscú, pronunció una conferencia que tituló “Presentación del *Ariel* de José Enrique Rodó”. Y todavía en 1950, en el cincuentenario del pequeño gran libro, pronunció otra en Montevideo titulada, significativamente, “*Ariel* en el momento de su aparición”. Ambas evocaciones no sólo tuvieron mucho de autobiográficas, sino que, bien miradas, nos ponen en la génesis viviente —quisiéramos decir en la clave, y sirva esto de justificación a las referencias hechas— de la que fue la impar personalidad de Frugoni.

“Debe velar, en lo íntimo de vuestra alma —decía Próspero a sus discípulos— la conciencia de la unidad fun-

damental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa.” Y eso les decía después de haberles recordado: “Los unos seréis hombres de ciencia; los otros seréis hombres de arte; los otros seréis hombres de acción”.

Curiosamente, por gracia de las ricas virtualidades de un talento de excepción, al par que por el estimulante influjo de aquella invocación de Próspero a la genialidad innovadora y a la energía voluntaria de la juventud, Frugoni resultó ser al mismo tiempo, con sobresaliente destaque en cada caso, a la vez que con profunda unidad, hombre de ciencia, hombre de arte y hombre de acción. En toda su generación, el más cabal, y acaso inesperado por el propio Rodó, cumplimiento de aquel desiderátum que él mismo, en fórmula extrema, resumió así: “El hombre no debe desarrollar una sola faz de su espíritu sino su naturaleza entera”.

Hombre de ciencia, Frugoni lo fue en el derecho, cultivando y enseñando en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, la disciplina Legislación del Trabajo, de cuya cátedra fue fundador, en episodio que marca una etapa en la historia de la docencia jurídica nacional; lo fue en la sociología, a la que dedicó, desde su concepción marxista, libros y estudios diversos, ya clásicos, tanto de sociología teórica como de sociología aplicada a las realidades del país; lo fue en la historia, en particular con su estudio de la génesis del socialismo; lo fue, en fin, en la filosofía misma, a través de especulaciones diversas, pero sobre todo por intermedio de un libro, *Ensayos sobre marxismo*, que es la tal vez más importante contribución uruguaya a la literatura filosófica del materialismo dialéctico.¹

Los ensayos que comprende se dedican a destacar, dentro de un criterio que quiere ser de exégesis del pensamiento de Marx, la importancia del espíritu en la expli-

cación económico-materialista de la historia. En el titulado “El factor espiritual en el materialismo histórico”, trata de mostrar el reconocimiento que el propio Marx hizo del expresado factor espiritual. Y es aquí donde reaparece, para sorpresa de ciertas interpretaciones vulgares del pensamiento de Rodó, la afinidad en planos sustanciales, entre la filosofía de éste y la de Frugoni, que entendía ser —y esencialmente era— la del mismo Marx.

Pasajes capitales del mencionado ensayo, armonizan no sólo con ideas, sino en alguna parte hasta con expresiones literales del texto de *Ariel*. Así:

“En los primeros tiempos de la humanidad la sumisión del espíritu a la materia es absoluta. La llama de razón, de pensamiento, de idealidad, de sensibilidad moral que el hombre lleva dentro de sí es todavía demasiado pequeña, o no ha nacido aún, para que logre alzarse sobre el tronco animal de donde brota. Su dependencia de las cosas materiales y de la vida fisiológica es completa. Pero a medida que la personalidad moral se fortifica y ahonda, esa dependencia se hace menos directa y estricta. El espíritu va siendo cada vez menos la chispa directamente brotada del roce de la fisiología con la materia, de las necesidades físicas del hombre con la realidad circundante, para ser cada vez más un producto complejo de múltiples factores, entre los cuales no son por cierto insignificantes los de carácter moral: las ideas, las creencias, las teorías, las doctrinas. Y éstas, si bien surgen en planos de la vida humana condicionados, *en último análisis*, por la evolución económica, obran a su vez sobre ésta, porque los efectos son causas de otros efectos en el encadenamiento a que la ley de la evolución —que Marx no niega— somete todo el devenir universal. Estos factores son productos y movimientos del espíritu, que a su vez lo mueven. La llama se ilumina a sí misma. Cuanto más crece más alumbra y más depende de sí”.

Expresaba de ese modo Frugoni la idea marxista de la ascendente marcha dialéctica que lleva a la especie del reinado de la necesidad al reinado de la libertad. Pero expresaba también, y la coincidencia no era casual, la idea rodoniana del mismo ascenso, dialéctico a su modo,

(1) Nos remitimos al cap. XIII, dedicado a Frugoni, de nuestro *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956.

simbolizado por la dura brega de Ariel, "el héroe epónimo en la epopeya de la especie". Tanto, que en un siguiente ensayo del mismo libro, bajo el título de "Los fines ideales en la concepción materialista de la historia", se propone lo que llama "desentrañar el rol permitido a los ideales desinteresados, a las aspiraciones morales, éticas o jurídicas, en el desenvolvimiento colectivo y la orientación de la historia humana". Y tal esclarecimiento del papel de los ideales en las condiciones de opresión social, resulta de una de las nociones fundamentales del marxismo: la de conciencia de clase. El interés económico de la clase oprimida se sublima en "ideal" de redención humana. De ahí que en Frugoni —siguiendo al propio Marx— el materialismo dialéctico, adversario del viejo idealismo ontológico en el campo de la metafísica, se sublima a su vez en "idealismo" axiológico en el campo de los valores.

Por esta preocupación, Frugoni se incorpora con honor a una importante corriente de la filosofía uruguaya del siglo XX, aquella que se ha interesado por la fundamentación y explicación del ideal o de los ideales, en su esencia y en su función. Han sido sus grandes representantes, entre los desaparecidos, Rodó, Vaz Ferreira, Maschera, Reyless, Figari, Frugoni, desde puntos de partida y desarrollos doctrinarios muy diversos. Se ha tratado, de todos modos, de la original versión vernácula de la contemporánea filosofía de los valores. Y por diferentes que puedan parecer unas veces, y otras realmente ser, muchas fórmulas, resulta que hay en el marxista Frugoni un declarado "idealismo" del valor, cuya génesis personal es indivisible de su fuente histórica arielista, al mismo tiempo que su desenvolvimiento ulterior es inseparable de su prolongado, entrañable contacto amistoso e intelectual con la personalidad y la obra de Carlos Vaz Ferreira.

Hombre de arte, Frugoni lo fue ante todo en la poesía, a la que aportó, en una admirable continuidad de más de medio siglo, más de una decena de volúmenes que han enriquecido la lírica uruguaya con inconfundibles notas, que van desde la poesía intimista a la cívica y social, cantando su ciudad, su tierra, su pueblo, pero sobre todo el paisaje y los horizontes de su alma; lo fue en la prosa,

tanto bajo la forma del ensayo como de la crítica, que ejerció con continuidad en su juventud a propósito del teatro, y luego, de modo esporádico, en relación con los más diversos géneros literarios; lo fue, en fin, en la oratoria, tal vez —y sin tal vez— la personalmente más representativa en el país después de la de Zorrilla de San Martín, en una diversificada elocuencia —política, ateneísta, académica— que no careció nunca, cualquiera fuera el tema o la tribuna, del señorío literario que resultaba, tanto de la extensa y variada cultura que la nutría, como de la forma siempre brillante que le daba expresión.

Reconocido con amplitud como poeta, Frugoni no lo ha sido acaso suficientemente como creador artístico a través de la palabra hablada. No obstante, alguien a quien se le ha llamado con razón, "autoridad sin mayor", el eminente Pedro Henríquez Ureña, enviaba en 1926 al legionario *Repertorio americano* de Joaquín García Monje, la versión taquigráfica de un notable discurso de Frugoni sobre María Eugenia Vaz Ferreira, con estas líneas: "Ahí van unos versos de ella y entre otros homenajes, un discurso de Emilio Frugoni que me llama la atención porque después de haber hablado con elogio de María Eugenia y de Delmira Agustini, cuando parecía no quedarle nada que decir sobre ninguna otra poetisa del Uruguay, halla frases maravillosas para Juana de Ibarbourou".

Hombre de acción, es lo que, además del hombre de ciencia y el hombre de arte de que se ha hablado, fue esencialmente Frugoni. Lo fue ya como soldado ciudadano en la última de nuestras guerras civiles; pero lo fue sobre todo como fundador, conductor, periodista, tribuno, legislador y constituyente, de y por el Partido Socialista del Uruguay, a lo largo de una ininterrumpida batalla de más de sesenta años; lo fue todavía como abogado activo al servicio de su credo político, como diplomático y como dirigente de la Universidad de la República.

Frugoni, creador del Partido Socialista en 1905, tuvo en aquel momento mismo —hecho olvidado— el padrinazgo y el aliento de Rodó, como los había tenido para su iniciación poética. Fiel al mensaje de su Próspero,

declaró entonces el Maestro, enfrentando prejuicios sociales y religiosos: "Hombres nuevos de entusiasmo e ideal necesitamos; hombres capaces de apasionarse por ideas y de convertir este entusiasmo en voluntad perseverante. Así habrá luz y fuerza en el espíritu de la juventud, lo mismo cuando la pasión del ideal se personifique en el socialista Frugoni que cuando se encarne en el evangelista Nin Frías".

Frugoni, orientador, propagandista y representante desde entonces del socialismo en su clásica modalidad de la Segunda Internacional, es, sin duda, el Frugoni de primer plano, la imagen suya que primero surge cuando sin más se pronuncia su nombre, el rostro con que él aparece ante las muchedumbres y la dimensión de su personalidad que lo convirtió en figura señera en el escenario nacional del siglo XX. En el escenario nacional y, debemos agregar, rioplatense y latinoamericano.

Aquella entonación "idealista" de su marxismo doctrinario, que hemos apuntado, forma una sola pieza con el romántico ademán de su socialismo militante. "¿Quién que es, no es romántico?", había preguntado en uno de sus versos. Y romántica, en la más noble y perdurable de las directivas espirituales del romanticismo, era la filiación de su socialismo, efusión humanitarista de la sensibilidad y del corazón, antes que fría concepción del determinismo de las leyes económicas y la dialéctica de los sistemas sociales, que no desconocía.

Porque rebosaba de ternura y fraternidad para con los humildes, su condición de poeta no fue separable de su condición de gladiador político; y por eso también, en la tradición francesa de donde procedía sobre todo su inspiración política, más allá y más acá de Marx y Engels, se sentía descendiente de Víctor Hugo, el poeta que en la parábola de su carrera había sabido aunar su inicial civismo liberal con generosos sueños igualitarios, tanto como hermano de Jean Jaurès, lejano epigono del romanticismo social en el seno del socialismo científico. La visita de éste a Montevideo y la amistad que con él hiciera, poco antes de su martirio, fue para él una de sus más grandes y recordadas emociones de socialista.

Más cerca estuvo, sin embargo, de sus grandes pares rioplatenses, los socialistas argentinos Juan Bautista Justo, José Ingenieros, Alfredo Palacios, Nicolás Repetto y Mario Bravo. Con ellos integra Frugoni una constelación histórica de políticos y humanistas, que protagoniza uno de los más memorables capítulos de la historia del socialismo en América Latina. A través de ella, su nombre se proyecta con significación continental. Los tiempos han cambiado, las realidades son otras; el mismo socialismo, o democracia social, o democracia popular, evoluciona, se metamorfosea y se diversifica en el mundo entero y en nuestra propia América. Aquel capítulo quedará, de cualquier modo, con su inalterable importancia histórica fundacional, por la cual resultará para siempre reconocida la estatura latinoamericana de la personalidad de Frugoni.

En la evolución nacional, por la vertiente de sus mejores tendencias progresistas, se ha dado, como en ningún otro país de América, la sucesión de dos prolongadas mentalidades políticas suprapartidarias, correspondientes, una al siglo XIX, la otra al siglo XX: el *principismo* y el *idealismo*. Durante el reinado de la primera, las definiciones se hicieron en nombre de "principios"; durante el reinado de la segunda, se han hecho en nombre de "ideales". Erau los principios el fruto de una concepción apriorista y dogmática, que la razón abstracta dictaba, indiferente a las contingencias de la historia; han sido los ideales el fruto de una concepción empirista y relativista de los fines ofrecidos a la acción humana por las concretas realidades históricas. El evolucionismo constituyó una mentalidad política de enlace, como epílogo del principismo y prólogo del idealismo; y por intermedio suyo, una íntima vena del principismo ha pasado al seno del idealismo, en ciertas individualidades, como forma del carácter de la persona humana.

En la etapa de apogeo del idealismo, Emilio Frugoni ha sido, sin duda, el más típico representante de esta mentalidad política nacional. Filósofo del ideal, o de los ideales, por sobre su metafísica materialista, en el campo del pensamiento teórico, ha sido al mismo tiempo, en su generación, el político por excelencia del ideal o de los ideales

en el terreno candente de las luchas partidarias. Pero lo ha sido en aquella interpretación de los mismos que vino a participar del inflexible temple ético del principismo. Así conducida su carrera, ha habido en ella una suerte de destino trágico, de patético desenlace, que recuerda, bajo muchos aspectos, la de aquel otro luchador y poeta que fue en su hora la más alta encarnación del principismo nacional. Acaso en la perspectiva del tiempo quede su imagen fijada en la historia como la de Juan Carlos Gómez: dos grandes proscritos, cada uno a su manera, pero entrañablemente aferrados a su tierra y expresiones nobilísimas de la nacionalidad, cualesquiera hayan sido o sean, ayer, hoy o mañana, el acuerdo o el desacuerdo con tales o cuales de sus ideas o de sus actitudes.

Hijo ilustre de la Universidad de Montevideo, lo fue ya Frugoni por todo eso que, estudiante, graduado y profesor de la misma, representó en la ciencia, en el arte, en la acción. Pero lo fue todavía más por su solidaridad permanente con la Casa de Estudios, tanto mayor cuando ella fuera agredida o estuviera amenazada.

Promotor de la reforma de su Facultad y de la Universidad, en el tránsito de la tercera a la cuarta década del siglo, fue el primer decano reformista de aquella, cargo en el que lo sorprendió el golpe de Estado del 31 de marzo de 1933. Inolvidable ha quedado su resistencia de aquel día y aquella noche, junto con los estudiantes, en el local de la Facultad, y su Manifiesto, como decano, dirigido al país:

“Son universitarios —decía—, son hombres que han pasado por las aulas de esta casa de estudios, quienes se prevalecen del poder para quebrar los frenos de la Constitución e internar al país en el tembladeral de las situaciones de fuerza.

”Esta Facultad se halla obligada por eso, más que nunca, a afirmar frente a la convulsión subversiva, decretada desde las alturas del gobierno, su lealtad para con las enseñanzas de libertad política que ella imparte y su amor por las garantías indispensables a la efectividad de los derechos del pueblo, desconocidos por los gobernantes

que desdeñan y pisotean los límites constitucionales marcados a su acción y a su voluntad.

”La Universidad ha de ser baluarte del civilismo y no deberá dejar hollar sus fueros inalienables sin lanzar ante la conciencia del país su anatema contra los mandones que en una hora de extravío intenten atropellarlos.”

Pagó con la prisión y el destierro. Pero de éste volvió para presidir la histórica Asamblea General del Claustro Universitario, de los años 1934 y 1935, la primera de su carácter en la historia del país, de la cual surgieron las definitivas bases doctrinarias de la Universidad nueva. En lo sucesivo, como entonces y como siempre, la Universidad tuvo en él, estuviera donde estuviera, más todavía que un defensor constante, un portavoz de su espíritu, una encarnación viviente de sus mejores tradiciones.

Tanto como el país, pierde la Universidad a una de sus más grandes y queridas figuras. Muchos de nosotros perdemos además al maestro de quien recibíamos tantos ejemplos y enseñanzas, y al amigo generoso que obligara tantas veces nuestra gratitud.

Al despedirlo en nombre de la Universidad de la República, comprendemos con plena evidencia, pero sobre todo sentimos con emoción profunda, hasta qué punto es todo un pedazo de nuestra historia nacional y universitaria lo que despedimos en él.

Indice de nombres

- Acevedo, Eduardo: 110, 160, 167
a 170, 173, 180.
Acevedo Díaz, Eduardo: 33, 108,
209 a 219.
Acuña de Figueroa, Francisco: 61
a 63, 70.
Acha, Francisco Xavier de: 81, 83.
Agassiz: 161.
Agrélo, Pedro José: 30, 31.
Agüero, Carlos: 32.
Aguirre, Atanasio Cruz: 184, 185.
Agustini, Delmira: 314, 421.
Ahrens, Enrique: 108, 224, 225.
Alameda, Cirilo: 34.
Alas, Leopoldo: 230.
Alberdi, Juan Bautista: 48, 61,
198, 204, 205.
Albistur, Jacinto: 102.
Alexander, Samuel: 323.
Algorta Camusso, Rafael: 19.
Altamira, Rafael: 230.
Álvarez y Pérez, Juan: 122.
Anaxágoras: 296.
Aparicio, Timoteo: 186.
Appleby: 23.
Areco, Ricardo: 224.
Archavaleta, José: 42, 43, 109,
110, 166, 323.
Aristóteles: 272, 296.
Arnold: 149.

- Artigas, José: 14, 27 a 40, 175, 191, 193, 197, 200 a 202.
 Artigas, Manuel Antonio: 27, 31.
 Ascásubi, Hilario: 61.
 Ayestarán, Lauro: 405.
 Azarola Gil, Luis E.: 234, 239.
- Bain, Alejandro: 126, 131, 149, 290.
 Balcarce, Florencio: 61.
 Balparda, Federico: 122.
 Bastiat: 49.
 Batlle, Lorenzo: 117, 222.
 Batlle y Ordóñez, José: 108, 213, 221 a 225, 311, 376, 412.
 Batlle y Ordóñez, Luis: 222.
 Bauzá, Francisco: 32, 62, 177, 207.
 Belot, Gustavo: 396.
 Beltramo, Fernando: 393, 398.
 Bello, Andrés: 273.
 Benítez, Hernán: 240.
 Beretta, Milo: 310.
 Bergson, Henri: 249, 252, 273 a 277, 281, 294, 315, 322 a 327, 332, 335, 354, 403, 404, 410.
 Bernard, Claudio: 324.
 Berra, Francisco Antonio: 122, 128, 130, 166, 413.
 Berro, Adolfo: 51, 62.
 Berro, Bernardo: 69, 70, 96.
 Betancourt, Norberto: 98 a 100, 103.
 Bilbao, Francisco: 70, 80, 83, 90, 114, 128, 210, 212, 230.
 Binet, Alfredo: 324.
 Blanco, Juan Benito: 39.
 Blanco, Juan Carlos: 108, 213.
 Blanco Acevedo, Pablo: 177, 208.
 Blanchard: 161.
 Blanes, Juan Luis: 31.
 Blanes Viale, Pedro: 310.
 Blasco Ibáñez, Vicente: 230.
 Bolívar: 60.
 Bonpland: 43, 44.
 Bossuet: 324.
 Bourget: 66.
 Bousquet: 78, 84.
 Boutroux: 249.
- Bravo, Mario: 425.
 Bréhier, Emilio: 354.
 Brid, Juan José: 103.
 Buchner: 152.
 Bula Piriz, Roberto: 288, 393.
 Burmeister: 161.
 Bustamante, Pedro: 49, 176, 192 a 195, 206, 207.
- Caillet Bois, Ricardo: 14.
 Calvo, Nicolás, 84.
 Calvo Paz, Nicolás: 31.
 Calzadilla, Gregorio: 13 a 15.
 Canning: 185.
 Carballeda de de Torres, María T.: 171.
 Carballo, Francisco Javier: 33.
 Cardoso, Felipe Santiago: 37.
 Carlos III: 20, 96, 229.
 Carlyle: 267.
 Carreras, Roberto de las: 292.
 Caso, Antonio: 272.
 Cassou, Jean: 313.
 Castelar: 61.
 Castellanos, Florentino: 39.
 Castro, Antonio: 398.
 Castro, Carlos de: 48, 49, 316.
 Cavezalez: 14.
 Ceruti Crosa: 398.
 Cervantes, Miguel de: 236, 306.
 Chambo, Mariano: 12, 14, 19.
 Channing: 237.
 Clifford: 325.
 Cohn: 150.
 Comte, Augusto: 151, 172, 221, 224, 244, 265, 290.
 Conde, Victoriano: 103.
 Condillac: 24, 44, 202.
 Copérnico: 23.
 Costa, Ángel Floro: 42, 109, 110, 143, 162, 194, 197 a 201, 203 a 207, 212 a 216.
 Courcelle Seneuil: 158.
 Cousin, Víctor: 109, 128, 148.
 Crosa, Enrique: 234.
 Cubiló, Justo: 234.
 Cuenca: 61.
 Cuestas, Juan L.: 376.
- Cuvier: 43.
 Cuvillier, Armando: 354 a 356.
- Darío, Rubén: 242, 289.
 Darwin: 109, 133, 148 a 157, 160, 161, 163, 166, 170, 202, 224, 324.
 Delacroix, Eugenio: 349.
 Delacroix, Henri: 319, 321, 342, 346, 349, 351 a 353, 355.
 Delle Piane, Aristides: 410.
 De-María, Pablo: 105, 107, 137, 213.
 Descartes: 20 a 23, 29, 44, 254, 296, 322.
 Destutt de Tracy: 25, 44.
 Dewey, John: 353, 358, 361 a 369, 380.
 Díaz Vélez, Francisco: 32.
 Diderot: 218.
 Dilthey: 294, 315, 322.
 Domínguez: 61.
 Dornaleche: 317.
 Dorrego: 202.
 Dufort y Álvarez, Anacleto: 108.
 Dumas, Georges: 350, 351.
 Durando: 21.
 Durkheim: 396.
- Echeverría, Esteban: 39, 61.
 Elio: 31, 32.
 Ellauri, José: 181, 182, 185.
 Ellauri, José E.: 120.
 Emerson: 324.
 Engels, Federico: 298, 424.
 Enrich, Francisco: 100.
 Enríquez, Camilo: 24.
 Epicuro: 290.
 Escalada, Federico: 411.
 Estable, Clemente: 42.
 Estrada, Norberto: 216.
 Estrázulas, Enrique: 122.
 Etcheverry, José E.: 217.
 Euler: 23, 44.
- Fajardo, Heraclio: 61, 62.
 Falcao Espalter, Mario: 38.
 Feramiñán, Julián: 32.
- Feijóo, Benito Jerónimo: 23, 44.
 Fernández, Ariosto: 34.
 Fernández, Elbio: 114, 116.
 Fernández, Lorenzo: 39.
 Fernández, Melchor: 17, 19.
 Fernández Prando, P.: 222, 223.
 Fernández Saldaña, J. M.: 71.
 Fernando VII: 34.
 Ferreira, Fermín: 39.
 Feval, Paul: 103.
 Figari, J. C.: 312, 313, 378, 380.
 Figari, Pedro: 296, 309 a 390, 393, 399, 413, 422.
 Figari de Herrera, Delia: 388, 390.
 Figueira, José H.: 323.
 Figueredo, Santiago: 28, 40.
 Fleytas, Valeriano: 32.
 Flores, Venancio: 70, 76, 89, 97, 178 a 181, 184, 185.
 Fouillée, Alfredo: 302, 303, 396.
 France, Anatole: 66.
 Franklin: 23, 44.
 Freppel: 83.
 Frugoni, Emilio: 341, 417 a 427.
 Funes, Gregorio: 20.
 Furlong, Guillermo: 12 a 14, 28, 29, 32, 35, 38.
- Galileo: 20.
 Gallinal, Alejandro: 42.
 Ganih, Carlos: 50.
 Gaos, José: 271, 272 a 274, 283, 361.
 García Bacca, Juan D.: 283, 284.
 García de Tagle, Gregorio: 17, 19.
 García Lagos, Ildefonso: 122.
 García Monje, Joaquín: 423.
 García Posse, Carlos: 23.
 Garro, J. M.: 35.
 Gauthier: 23.
 George, Henri: 290.
 Geruzez, Eugenio: 170, 171.
 Gibert, Ernesto: 43.
 Gil Salguero, Luis E.: 341.
 Gillardo, Emilio: 232, 237.
 Gladstone: 161.
 Goblot, Edmundo: 395, 396, 398.

- Goethe: 155, 254.
Gómez, Gregorio José: 30, 31.
Gómez, José Valentín: 28 a 31, 35, 40.
Gómez, Juan Carlos: 61, 62, 176, 191 a 195, 198, 201 a 204, 206, 207, 426.
González Garaño, Alfredo: 320.
Gorriti, María M.: 61.
Grompone, Antonio M.: 355, 409 a 415.
Guillot Muñoz, Gervasio: 302.
Gutiérrez, Juan María: 17, 23, 30, 44, 61, 191.
Guy, Alain: 273.
Guyau, Agustín: 303.
Guyau, Juan María: 242, 294, 302, 322, 324, 396, 404.
- Haeckel: 294, 295, 322, 324, 325, 332, 399.
Hartmann, Eduardo: 256, 290, 294.
Hauser: 23, 44.
Hegel: 272, 324.
Heidegger: 276, 277.
Henríquez Ureña, Pedro: 44, 274, 275, 281, 423.
Hequet, Diógenes: 32.
Hernández, Jaime: 53.
Herrera, Ernesto: 313.
Herrera Mac Lean, Carlos: 320.
Herrera y Obes, Julio: 90.
Herrera y Reissig, Julio: 287 a 296, 313.
Herrero y Espinosa, Manuel: 135, 142.
Hidalgo, Bartolomé: 62.
Hobbess, Tomás: 290.
Hodgson: 325.
Hugo, Víctor: 115, 128, 218, 424.
Humboldt, Alejandro: 44.
Husserl, Edmundo: 273.
Huxley, Tomás E.: 149, 325, 334.
Huysmans: 66.
- Ibáñez, Roberto: 218, 293.
Ibarbourou, Juana de: 423.
- Ibarra: 78.
Ibsen: 66.
Ingenieros, José: 60, 399, 425.
Ingold, Guillermo: 234.
Irureta Goyena, José: 323.
Isabelle: 43.
Isasa, Ricardo: 98 a 100, 103.
- Jacques, Amadeo: 43.
James, William: 106, 235, 252, 322, 324 a 326, 332, 358, 396, 403, 404, 410.
Janet, Paul: 109, 162.
Jaurès, Jean: 424.
Jiménez, Salvador (Véase: Ximénez, Salvador).
Jiménez de Aréchaga, Justino: 105, 107, 213.
Joanicó, Cándido: 183 a 185.
Juan VI: 202.
Juliano: 67.
Jurkowski, Julio: 109, 110, 143, 166.
Justo, Juan B.: 425.
- Kant: 272, 296.
Krause: 224.
- Laffitte, Pedro: 221.
Lafinur, Juan C.: 61.
Lamarck: 150, 155.
Lamas, Andrés: 42, 43, 182.
Lamas, José B.: 19, 32 a 35.
Lamennais: 90.
Lange: 358.
Larra, Mariano J. de.: 230.
Larrañaga, Dámaso A.: 17 a 25, 33, 37 a 45.
La Rochefoucauld: 290.
Lastarria: 78.
Latorre, Lorenzo: 116, 120 a 122, 139, 170, 194, 199, 201, 377.
Lauxar: 100.
Lavandeira, Francisco: 49, 120, 146, 216.
Lavardén, Manuel José de: 23.
- Lecor: 202.
Legrand, Diego: 42.
Leibniz: 20, 336, 337, 339.
Lerroux, Alejandro: 230.
Lesca, Charles: 318, 319, 321, 355.
Le Dantec: 315, 322 a 327, 332, 399.
Levy Brühl, Luciano: 396.
Locke: 20, 202.
Lombroso: 290.
López, Francisco Solano: 186.
López, Pedro Ignacio: 32.
López, Vicente: 29, 290.
Lyell: 43.
- Magariños Cervantes, Alejandro: 61, 62, 107, 172, 177, 191, 198, 201, 205, 217, 230.
Maggiolo, Oscar Julio: 234.
Malebranche: 22, 29, 355.
Mallié, Augusto S.: 12.
Mann, Horacio: 115, 125.
Marat: 211.
Maricot: 78.
Mármol, José: 61.
Martínche, Ernesto: 318, 321.
Martínez, Martín C.: 110, 135, 160, 165 a 174.
Martínez Quiles: 237.
Martínez Vigil, Carlos: 230, 288.
Martínez Vigil, Daniel: 230, 288.
Martins, Carlos: 155.
Marx, Carlos: 49, 50, 290, 298, 420 a 422, 424.
Massera, José Pedro: 341, 391 a 401, 410, 422.
Maudsley: 325, 334.
Méndez Alzola, Rodolfo: 42, 43.
Meyerson, Emilio: 396.
Michelet: 90.
Mill, J. Stuart: 149, 152, 288, 290, 396, 400, 404.
Miomandre, Francis de: 313, 321, 356.
Mitre, Bartolomé: 61, 178, 180, 181, 184 a 186, 191, 205, 290.
Moleschott: 152.
Molina, Agustín José: 31.
- Molina, Luis de: 21.
Montaigne: 289.
Montalembert: 87.
Montalvo: 90, 91.
Monteagudo, Bernardo: 30.
Montero, José María: 121, 122.
Montero Bustamante, Raúl: 34, 290.
Monterroso, José B.: 35.
Montesquieu: 14.
Monteverde, Eduardo: 234.
Morandi, Luis: 42.
Muñoz, Daniel: 108, 213.
- Nebrija: 215.
Newton: 20, 23, 155.
Nietzsche: 238, 239, 284, 290, 294, 296, 297, 299 a 305, 322, 324, 403, 404.
Nin Frías, Alberto: 68.
Nin y Silva, Celedonio: 234, 237.
Nollet: 23, 44.
Nordau, Max: 238.
Núñez Regueiro, Manuel: 234.
- Oddone, Juan Antonio: 159, 172.
Onetto y Viana, Carlos: 290, 291.
Orgaz, Raúl: 19, 20, 23.
Oribe, Aquiles, B.: 38.
Oribe, Manuel: 38, 39, 52, 178.
Ortega y Gasset, José: 230, 272, 320, 322, 355.
Ortega y Monroy, Francisco: 14, 15.
Ostwald: 324, 332.
Otazú, José Ignacio: 35.
Otero, Manuel B.: 101, 108.
- Pacheco y Obes, Melchor: 62.
Palacios, Alfredo L.: 224, 425.
Falomeque, Alberto: 217.
Pareja, Marcelino: 47 a 53.
Paris de Oddone, Blanca: 159, 172.
Parodi: 396.
Pascal: 267, 324.
Paulhan: 396.

- Pedralves, Joaquín: 51.
 Pedro I, 202.
 Pedro II, 185.
 Pena, Carlos María de: 42, 105, 107, 128, 130, 147, 166, 213, 323.
 Peña, Luis José de la: 39.
 Pereda, Setembrino E.: 31.
 Pereira, Gabriel Antonio: 88, 97, 182, 184.
 Pereira Rodríguez, José: 291.
 Pérez: 103.
 Pérez Castellano, José M.: 43.
 Pérez Gomar, Gregorio: 172, 194, 206, 207.
 Pérez Petit, Víctor: 69, 230, 288, 314.
 Peyrat: 90.
 Piaggio, José T.: 216.
 Picazarri: 14.
 Pillement, Georges: 321, 389, 390.
 Pinheiro Ferreira, Silvestre: 202, 203.
 Pino, Joaquín del: 15.
 Piquet, Juan Francisco: 274, 278 a 280.
 Pitágoras: 296.
 Pivel Devoto, Juan E.: 80.
 Planes, Francisco José: 24.
 Platón: 256, 296.
 Poincaré, Henri: 324, 396.
 Poissonnier: 23.
 Ponsomby: 180, 185.
 Posada, Adolfo: 230.
 Posadas, José: 30.
 Posse, Joaquín: 32.
 Pradines: 396.

 Quatrefages: 161.
 Quesada: 61.
 Quijano, Carlos: 231.
 Quinet, Edgard: 90.
 Quiroga, Horacio: 313.

 Ramírez, Carlos María: 48, 107, 109, 114, 117, 123, 137 a 163, 167, 171, 177, 190, 207, 213, 290.
 Ramírez, Gonzalo: 90, 107, 110, 166, 213.
 Ramírez, José Pedro: 76, 107, 177, 181, 192 a 197, 200, 201, 207, 213.
 Ramos Samuel: 365.
 Rauh: 355.
 Real y Pardo: 78.
 Reinwaldt: 156.
 Renan: 65 a 91, 218, 242, 244, 263, 267, 324.
 Renouvier: 249.
 Repetto, Nicolás: 425.
 Requena, Joaquín: 51, 87, 88.
 Reyles, Carlos: 57, 217, 295, 296, 297 a 307, 310, 314, 317, 341, 393, 399, 422.
 Reyna, José: 32.
 Ribot: 324, 395, 396, 398.
 Ricaldoni, Pedro: 122.
 Rivadavia: 29.
 Rival: 78.
 Rivarola, Francisco Bruno de: 37.
 Rivera, Fructuoso: 52, 181, 185.
 Rivera Indarte: 61.
 Rocha, Dardo: 206.
 Rodó, José Enrique: 65 a 68, 230, 232 a 235, 237, 241 a 285, 288, 289, 295, 296, 310, 314, 317, 341, 393 a 397, 399, 418 a 423.
 Rodríguez de Veda, Antonio: 14.
 Romero, Emilio: 122, 128.
 Romero, Francisco: 276, 400, 401.
 Rondeau, José: 31, 33.
 Ronze, Raymond: 321.
 Rosas: 99, 178, 191.
 Rosete, José M.: 83.
 Rosetti, Cristina: 238.
 Rossi, César: 234, 237.
 Rossi, Santín Carlos: 234, 237, 394, 395, 398, 399.
 Rougés, Alberto: 18.
 Rousseau: 218, 239.
 Roustan, Desiré: 313, 319 a 321, 326, 336, 342, 346, 349, 350, 354 a 359, 388.
 Roxlo, Carlos: 57, 292.
 Royer: 152.

 Rubio, Antonio: 234.
 Ruis, Joaquín: 31.
 Ruskin: 375.
 Russeil, Bertrand: 323.

 Sáez, Carlos: 310.
 Sáenz de Zumarán, Carlos M.: 172.
 Saint Hilaire: 44.
 Salcedo, Marcos: 37, 38.
 Sánchez, Florencio: 314.
 Sánchez Rincón, Sebastián: 13.
 Santamaría, Antonio: 29.
 Santayana, Jorge: 323.
 Santos, Lorenzo: 32.
 Santos, Máximo: 172, 194, 201, 206.
 Sanz del Río, Julián: 230.
 San Juan, Mariano de: 14.
 San Juan de la Cruz: 240.
 Sarmiento: 115, 119, 125, 127, 128, 191, 203, 273.
 Sartre: 283.
 Scheler, Max: 322, 331.
 Schopenhauer: 214, 290, 294, 299.
 Simmel, Jorge: 322.
 Simon, Julio: 125, 170.
 Sismondi: 50.
 Smith, Adam: 50.
 Soler, Mariano: 98 a 103, 106, 234.
 Soler, Ricaurte: 359.
 Somellera, Pedro: 32.
 Spalding: 325.
 Spencer: 66, 109, 126, 133, 135, 148 a 152, 154, 163, 166, 169, 170, 173, 202, 224, 242, 244, 261, 265, 277, 288, 290, 291, 294, 296, 310, 323, 324, 396, 404.
 Spinoza: 272, 336, 337, 358, 359.
 Stendhal: 350.
 Strangford: 180.
 Suñer y Capdevila, Francisco: 143, 166.

 Taine, Hipólito: 151, 242, 244, 273, 288, 324.

 Tandonnet, Eugenio: 50, 51.
 Tavolara, José Antonio: 69, 90.
 Thiers: 161.
 Thomson, Juan F.: 105, 106, 213, 234.
 Tiberghien, G.: 108.
 Tolstoy, León: 237.
 Torres, Carlos Arturo: 243, 244, 248.
 Torres Caicedo, José María: 59 a 63.

 Ugarteche, Félix de: 12, 13.
 Unamuno, Miguel de: 105, 205, 229 a 240, 272, 275, 280, 283, 284, 307, 322, 323, 403, 404, 406.

 Vaillant, Adolfo: 69, 70, 72 a 79, 83 a 85, 87, 88.
 Valbert, G.: 153.
 Varela, Florencio: 61.
 Varela, José Pedro: 42, 48, 69, 90, 91, 107, 109, 113 a 174, 187, 189, 190, 212, 386, 413.
 Varela, Pedro: 120.
 Vargas, Antonio Ramón: 48, 51 a 53.
 Vásquez Acevedo, Alfredo: 110, 128, 135, 149, 163, 166 a 168, 172, 386, 393, 413.
 Vasseur, Álvaro Armando: 314.
 Vaz Ferreira, Carlos: 65, 68, 231, 251 a 253, 296, 310, 314, 317, 323, 341, 393, 395 a 399, 403 a 407, 410, 411, 413, 414, 422.
 Vaz Ferreira, María Eugenia: 314, 423.
 Vázquez y Vega, Prudencio: 106, 108 a 110, 143, 168, 170, 171, 213, 221, 222.
 Vedia, Agustín de: 79, 84, 89, 118, 147.
 Vega, Estanislao: 51.
 Vega, Federico de la: 80.
 Vera, Jacinto: 70, 96 a 101, 210.
 Viana, Javier de: 217, 310, 314.

Vidal, Francisco Antonio: 52.
 Vidal, Mateo: 37 a 40.
 Viera, Feliciano: 376, 377.
 Vilardebó, Teodoro: 43, 44.
 Villegas, Alejo: 39.
 Vinci, Leonardo de: 243.
 Vogt, Carlos: 156.
 Voltaire: 14, 211, 239.

Wesley, John: 105.
 Whitehead: 323, 326.
 Williman, Claudio: 374.
 Wood, Tomás B.: 105, 106, 109.

Ximénez, Salvador: 14, 15.

Yéregui, Rafael: 82, 103.

Zea, Leopoldo: 323.
 Zola, Emilio: 218, 219.
 Zorrilla de San Martín, Juan: 93
 a 111, 177, 200, 230, 237.
 Zum Felde, Alberto: 57, 58, 216.
 Zum Felde, Emilio: 410.
 Zuretti, Juan Carlos: 12 a 15. 18.

Indice general

	<u>Pág.</u>
— Advertencia	7
I — DE LA ESCOLÁSTICA AL ROMANTICISMO	9
— Primer documento de la filosofía en el Uruguay (1787)	11
— La tesis filosófica de Larrañaga	17
— El artiguismo y la cátedra de filosofía	27
— El artiguismo y la Universidad	37
— Larrañaga, hombre de ciencia	41
— Socialismo utópico en el Montevideo de 1841	47
II — DEL ROMANTICISMO AL POSITIVISMO	55
— Primer esbozo histórico de la literatura uruguaya	57
— Orígenes de la influencia de Renan en el Uruguay	65

	<u>Pág.</u>
—Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín	93
—Las Obras Pedagógicas de Varela	113
—La polémica Varela-Ramírez	137
—El varelismo universitario del 80	165
—La independencia uruguaya como problema	175
—La evolución filosófica de Acevedo Díaz	209
—La leyenda del positivismo de Batlle	221
III — DEL POSITIVISMO AL IDEALISMO	227
—Unamuno y el protestantismo uruguayo del 900	229
—La conciencia filosófica de Rodó	241
—La idea de tiempo en Rodó	271
—De ciencia y metafísica en Herrera y Reissig	287
—La "voluntad de conciencia" en Reyles	297
—Figari en la generación uruguaya del 900	309
—Figari entre Le Dantec y Bergson	315
— Arte, estética, ideal , de Figari	329
—Figari y sus prologuistas Delacroix y Roustan	349
—Ciencia, arte y estética en Dewey y Figari	361
—Educación y arte en Figari	371
—Las dos estéticas de Figari	387
—José Pedro Massera, filósofo	391
—Vaz Ferreira y los filósofos de la vida	403
—La palabra de Vaz Ferreira	405
—Antonio M. Grompone, pensador y educador	409
—Despedida a Emilio Frugoni	417
—Índice de nombres	429
—Índice general	437

—oOo—

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 19 DE ENERO DE 1971
EN LOS TALLERES GRÁFICOS "ATENAS"
CERRO LARGO 1376 — MONTEVIDEO