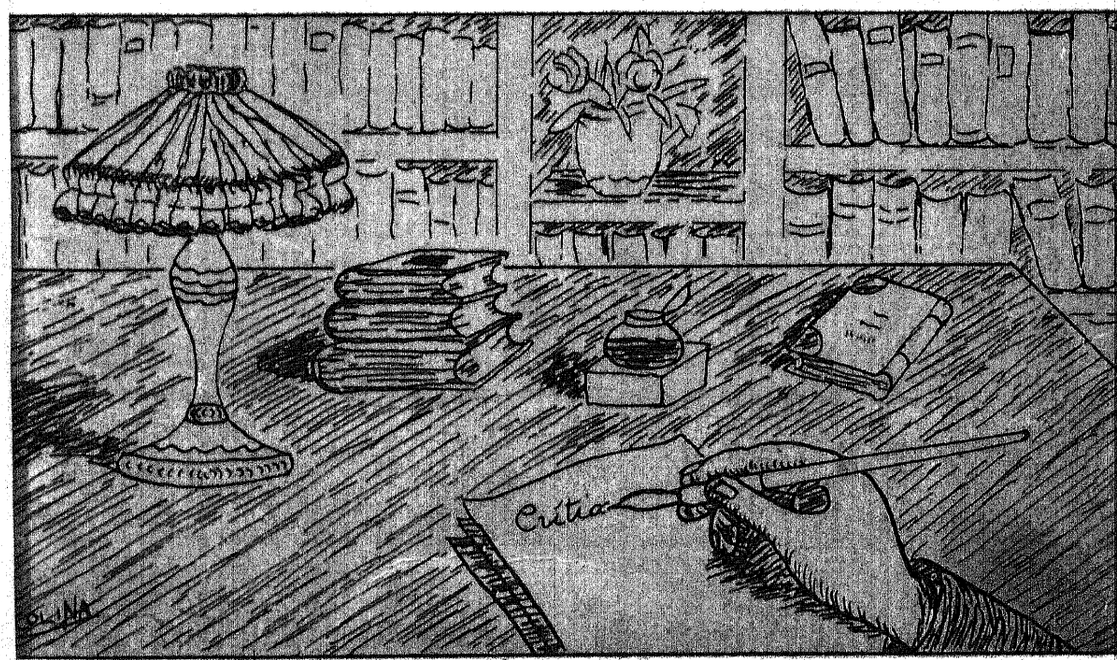
ALBERTO ZUM FELDE

ÍNDICE CRÍTICO DE LA LITERATURA HISPANOAMERICANA

EL ENSAYO Y LA CRITICA



EDITORIAL GUARANIA.-MEXICO

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

COPYRIGHT BY

EDITORIAL GUARANIA

AV. JUAREZ, 64-914 — MEXICO, D. F.

IMPRESO Y HECHO EN MEXICO
PRINTED AND MADE IN MEXICO

ALBERTO ZUM FELDE

INDICE CRITICO DE LA LITERATURA HISPANOAMERICANA

LOS ENSAYISTAS

A-115.002

EDITORIAL GUARANIA - MEXICO
1954

INTRODUCCION

Carácter General de la Ensayística hispanoamericana desde el Coloniaje hasta hoy.—Lo universal y lo continental.—Europa y América.—El americanismo, tendencia congénita y constante.

La primera comprobación que permite establecer un examen general de la producción ensayística hispanoamericana, en todo el curso de su historia, comprendida desde los orígenes coloniales hasta el presente, es la que se refiere al predominio de la temática nacional o continental, en su conjunto.

La bibliografía de este género, en sus múltiples formas y materias, nos ofrece una escasa minoría de obras dedicadas a estudios de filosofía pura, de teoría científica, de crítica literaria universal. Todo el resto, y el resto es la inmensa mayoría, está aplicada a tratar problemas de sociología, de filosofía de la historia, de cultura, de política, propios de la fenomenalidad específica del Continente. El pensamiento crítico y la investigación empírica, la disciplina metodológica, el saber universitario, la especulación trascendente, todo, ejercido casi siempre en función de su historicidad americana concreta: tal es la actitud que caracteriza fundamentalmente esta manifestación intelectual en el campo de las letras. Los nombres de los ensayistas más representativos, contando sólo a partir de la Independencia (aun que el mismo fenómeno se da, aún dentro del Coloniaje): Bello, Sarmiento, Alberdi, Lastarria, Echeverría, Acosta, Hostos, Martí, Sierra, González Prada, Rodó, Mariátegui, Arguedas, García Calderón, Varona, Korn, Henríquez Ureña, Rojas, Vasconcelos, Arciniegas, Martínez Estrada, et sic de coeteris, *son testimonio concluyente de este hecho general.*

Los casos de filósofos puros, *como Vaz Ferreira, son* rara avis *en el ambiente intelectual latinoamericano; pues, aun aquellos mismos que han cultivado también —ya como profesores universitarios, ya como ensayistas— las formas teoréticas del saber, las especulaciones de índole universal, tal algunos de los nombrados —a los que podrían agregarse los nombres de Antonio Caso, de José Ingenieros, y otros— lo han hecho en parte de su produc-*

ción; otra parte, y no lo menos importante, está necesariamente destinada a la problemática nacional.

Podría objetarse que también se da, mucho, en Europa, el tipo de ensayo aplicado a los problemas nacionales, ya sean de orden espiritual o sociológico (o de ambos, que hoy ya es difícil separarlos); y aun podría agregarse que este tipo de estudios es tanto o más abundante que el otro, de temática universal, aunque suele traspasar menos las fronteras culturales de cada país, por interesar menos fuera, ya que, de ello, cada cual tiene lo propio. Sin embargo, debe hacerse una salvedad muy importante; se reitera en este género, el fenómeno de aquella diferencia entre lo nacional europeo y lo nacional americano, que examinamos más detenidamente a propósito de la novelística; y consiste, grosso modo, *en lo siguiente: La vida europea se desenvuelve de modo específico en el clima humano de la cultura, esencial y formalmente universal, ecuménico, en su mayor parte; por tanto, su ensayística nacional puede ser, también en amplio grado, de significación e interés universales, ecuménicos. La vida hispanoamericana, en cambio, se produce y desenvuelve en un clima social predominantemente condicionado —y limitado— por los factores histórico-geográficos propios, a veces regionales, lo que restringe en mucho, casi siempre, su significación y su interés, al ámbito mismo continental; o sólo al nacional, a veces.*

Así, por ejemplo, si un ensayista hispano estudia la Edad Media española ese estudio no interesa y afecta sólo a España misma, sino también a Europa y al Occidente todo, dentro de cuya evolución histórica general aquella época española representa un factor influyente. Lo mismo ocurre si un ensayista italiano o francés publican estudios acerca del Renacimiento o del Enciclopedismo en sus respectivos medios nacionales, que son fenómenos de trascendencia universal. E igualmente ocurre si esos estudios se refieren a la crisis contemporánea de los valores históricos de la cultura en cualquiera de sus formas, lo cual aun cuando se refieran al campo de experiencias nacionales de algunos de esos países, alcanza, por analogía e influencia, a todos los otros de Occidente. En cambio, estudios sobre fenómenos típicamente hispanoamericanos, —herencias caracterológicas del coloniaje, problema del indio, militarismo político, imperialismo económico, dialéctica de civilización y barbarie, el barroquismo o el modernismo literarios, el americanismo cultural—, son temas

que interesan fundamentalmente a la intelectualidad americana, pero no trascienden los límites nacionales o continentales, no se incorporan a la problemática universal, ecuménica, de Occidente.

El campo de experiencias de la cultura occidental que es Hispanoamérica —el campo de aclimatación de sus formas y de sus esencias y sus posibles renovaciones— que, en sus aspectos sociológicos o espirituales, es el tema predominante en la Ensayística continental, su tema, *no se ha incorporado todavía a la temática universal, porque sus problemas se presentan demasiado —y necesariamente— ligados a las condiciones de la vida en el medio nacional propio, a su determinismo histórico-territorial.*

Y esta primera característica predominante del Ensayo hispanoamericano, se acentúa, a su vez, por el predominio que en su temática asume la sociología. Toda la ensayística continental aparece, en mayor o menor grado, vinculada a su realidad sociológica. Y esto no es más que un trasunto de lo que, análogamente, ocurre en la novela, la cual es también sociológica en gran parte, diferenciándose a menudo ambos géneros sólo en las formas e identificándose en su común sustancia.

La novela americana es como su sociología vista en acción, en anécdota, es la materia real, intuicional, del Ensayo, y el Ensayo, su novela transportada al plano conceptual, vertida al molde de una disciplina ideológica. Y constantemente se comprueba como un trasiego, un intercambio de elementos entre ambos géneros, pues muchas novelas, algunas de las más importantes, contienen pesada carga de concepto sociológico, en tanto que, la sociología del ensayo, se ejerce sobre los mismos hechos vivos que son tema de la novela.

Dos ensayos contemporáneos de los más representativos: "Radiografía de la Pampa" de Martínez Estrada e "Historia de una Pasión Argentina" de Eduardo Mallea, están evidentemente consustanciados con la materia y los motivos novelísticos de su país. Su antecedente mayor está, por lo demás, en "Facundo", donde el elemento estético y el crítico, lo narrativo y lo sociológico, aparecen íntimamente entrelazados, y no se sabe si la obra es más importante en un sentido o en otro. "Doña Bárbara" es, implícitamente, sociología venezolana; "Los de Abajo" o "El Aguila y la Serpiente", sociología mexicana; "Tungsteno" de César Vallejo, sociología peruana; "El Terruño" de Reyles, "Crónica de la Reja", de Zavala Muniz, sociología uruguaya.

Y ello es así, sin que tales novelas dejen de ser, genéricamente, cabales narraciones y alcancen su total interés y su total valor en sí mismas, en cuanto novelas. Pero si las asimilamos al ensayo sociológico —que implícitamente contienen— es porque su materia novelística corresponde predominantemente a la fenomenalidad social, al determinismo de los caracteres en función del medio y a los conflictos humanos condicionados por los factores territoriales, cosa muy distinta al tipo de novela predominante en la literatura europea, centrada en el análisis de la personalidad, de los fenómenos de conciencia y los conflictos morales, de índole universalmente humana, y por tanto más adscripta a la Psicología. Por modo análogo y equivalente, el Ensayo europeo, en vez de asimilarse predominantemente a la sociología, como el hispanoamericano —y ambos al tipo de novela correspondiente— se vincula en mayor grado con los problemas psicológicos, morales y metafísicos.

Así, vemos que la novela europea, en general —y también, en gran parte, la norteamericana— trata sentimientos, pasiones, conflictos, problemas humanos, en sí y por sí mismos, es decir, no en necesaria subordinación a un medio nacional determinado, aunque este sea elemento ambiental de la obra, pues su medio específico es el universal de la civilización, y de sus formas temporales. Y asimismo es como su Ensayo trata de lo universal humano, distintamente a lo que ocurre con el ensayo y la novela en Hispanoamérica, en lo que todo está nacional o continentalmente determinado por el medio: caracteres, costumbres, conflictos, problemas, sentidos. Hay excepciones, allá y acá, como en toda regla.

Esta consustanciación de ambos géneros —ensayo y novela— se eleva, en ciertos casos, de lo nacional a lo continental, sin perder sus caracteres de definición territorial, sociológica. En corroboración de ello tenemos, haciendo mención muy somera dentro de la extensa bibliografía del Ensayo hispanoamericano, títulos tan culminantes como "Conflictos y Armonías de las Razas en América" de Sarmiento, "Nuestra América" de Octavio Bunge, "La América" de Lastarria, "Del Plata al Niágara" de Paul Groussac, "La Creación de un Continente" de García Calderón, "Idola Fori" de Carlos Arturo Torres, "Indología" y "La Raza Cósmica" de Vanconcelos, "Seis Ensayos en busca de nuestra Expresión" de Henríquez Ureña, "El Porvenir de la América Latina" y "El

destino de un Continente" de Manuel Ugarte, "La Personalidad de Hispanoamérica" de Raimundo Lazo, "Hispanoamérica posición crítica" de Picón Salas, "Pueblo-Continente" de Antenor Orrego, y otros de los que aparecen en este examen, cuya temática gira en torno al mismo eje americano.

Hemos hablado de filosofía o ciencia aplicada, refiriéndonos a la Ensayística hispanoamericana. Tal vez sea necesaria una aclaración. Sería injusto —falso— suponer que toda esa labor intelectual fuese simplemente aplicación de conocimientos o ideas generales, o doctrinas ya dadas, al caso particular, especial, de los problemas sociales y culturales propios de esta América. Hay en casi todo ello algo más profundo y original. Hay un esfuerzo por hacer —América— conciencia de sí misma, un difícil esfuerzo de autoconocimiento y de autodefinición. Y no sólo en el sentido de resolver los problemas de orden práctico, que plantea la realidad social a la instauración plena de las normas de la cultura occidental en el Continente, o más simplemente, a promover el progreso general de sus pueblos, en el sentido del orden político, la potencialidad económica, la extensión cultural, etc. Esa es la faz más inmediata, positiva, de parte de sus estudios, pero no la más entrañable, árdua y valiosa. Su mejor Ensayística tiene un sentido más medular y trascendente: un sentido de profecía y de destino. Y en medio de ambas, un anhelo de definir la propia posición continental en la historia de la civilización humana, con respecto a la cultura occidental de la que se procede, su posible y necesario estilo —o estilos— de cultura propia, su auténtica personalidad, en suma, todo lo que es aún embrión virtual, o fuerza subterránea, o forma confusa.

Conocerse, comprenderse, interpretarse a sí misma a través de una heroica autocrítica, que a veces llega a parecer masoquismo —como, por ejemplo, en algunos de los libros citados— tal es el más alto sentido de la Ensayística hispanoamericana, expresión del esfuerzo que la conciencia intelectual realiza en este Continente. Su término medio está en ese otro esfuerzo de solución de los problemas sociológicos más inmediatos, planteados por la realidad, a estadistas y educadores, y que también encuentran su expresión en numerosa e interesante bibliografía, en cada uno de los veinte países.

Frente a la mayoría de la producción ensayística de temática americana —nacional o continental— las obras de materia uni-

versal —aquellas que tratan problemas generales de índole filosófica, estética o sociológica—, son escasas. Profesores eminentes, entre el siglo pasado y el actual, han dado valiosos ensayos de tal índole. Pueden citarse los nombres de Hostos, de Varona, de Caso, de Vaz Ferreira, de Ingenieros, de Korn, cuya contribución a este género de estudios, constituye esa minoría dentro de la generación anterior. En época más reciente una nueva promoción universitaria ha enriquecido esa minoría, aportando trabajos tales como "Una teoría del Yo como Cultura" de Miguel A. Virasoro, "Papeles para una Filosofía" o "Teoría del Hombre" de Francisco Romero, "La Experiencia Literaria" de Alfonso Reyes, "Nueva Imagen del Hombre y de la Cultura" de Danilo Cruz Vélez, y otros. Sólo citamos ejemplos.

De los seis nombres citados de la generación anterior sólo Vaz Ferreira no ha escrito sobre temática americana. Todos sus trabajos, "Lógica Viva", "Moral para Intelectuales", "Los Problemas de la Libertad", etc., versan sobre problemática general —y fundamental— de la Filosofía. Tal vez por ello —y también por razones literarias que luego se han de aclarar— su obra está poco difundida en América. Los otros ensayistas alternan sus estudios de índole universal con una más copiosa labor sobre problemas culturales del medio. Así, José María de Hostos, en sus obras teoréticas "Moral Social" y "Derecho Político", cuyo contexto doctrinal está todo impregnado de su concepción de una unidad federativa hispanoamericana; así José Enrique Varona, quien da, al par de sus tres densos volúmenes de "Conferencias Filosóficas" sobre Moral, Lógica y Psicología, y sus "Estudios Literarios y Filosóficos" de materia universal, su trabajo "Ojeada sobre el movimiento intelectual de América" y "El Imperialismo a la luz de la Sociología"; así, José Ingenieros, que produce su "Sociología Argentina" o su "Evolución de las Ideas Argentinas" entre "Las Fuerzas Morales" o "El Espíritu nuevo" o "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía"; descartando sus trabajos científicos; así Alejandro Korn, cuyo notable ensayo "La Libertad Creadora" corona un conjunto de trabajos críticos sobre la evolución intelectual argentina; y así, también, en años más recientes, algunos de los estudios de su discípulo Francisco Romero, "Filosofía de la Persona" —v. gr., ya dentro de las corrientes más avanzadas del siglo.

Aun cuando el ensayo americano de temática universal —en estos citados y algunos otros escritos— haya aportado una crítica propia y aun conceptos originales y nuevos puntos de vista sobre los grandes problemas fundamentales de la cultura, ya sean históricos o abstractos, el hecho inmediatamente comprobable es que, en ese plano de las ideas filosóficas universales, doctrinales, la cultura universitaria prosigue nutriéndose de las fuentes y las corrientes del pensamiento europeo, y respondiendo al ritmo de su evolución ecuménica, como provincia del vasto Imperio de Occidente, cuya metrópoli sigue estando en ultramar.

Es aparte de ello, que el pensamiento americano tiene su reino, enteramente propio (aunque no exclusivamente suyo), y es el tema de América. —Y es en este reino donde su inteligencia se manifiesta en su efectivo señorío y en el que asume su mayor resonancia la labor de sus ensayistas—. No exclusivamente suyo, decimos, de tal tema, puesto que algunos eminentes ensayistas extranjeros han aportado estudios importantes a la exégesis continental, pudiendo recordarse entre los más notorios "Cartas Sudamericanas" del Conde Kayserling, "El Drama de América Latina" de Siegfried, o "La América Hispana" y "Redescubrimiento de América" de Waldo Frank. Y así en lo que yerran como en lo que aciertan —que de ambas cosas hay en sus escritos— estos ilustres ensayistas, interesados en el tema americano, prueban que tal tema existe específicamente, con sus propios problemas, en los cuales la inteligencia europea y norteamericana irá interesándose mayormente en lo futuro, a medida que el Continente cobre mayor entidad, y su incorporación activa al mundo de la cultura universal se haga más imperiosa. Actualmente el pensamiento hispanoamericano sólo parece adquirir interés y autoridad en algunos círculos intelectuales foráneos, en cuanto trata de su tema propio, de la misma América. Libros como "Facundo" o "La Raza Cósmica", son conocidos y comentados en ambientes transatlánticos. Y también otros como "Ariel", por su dialéctica del latinismo sudamericano frente a los Estados Unidos del Norte. En cambio, ensayos como "Lógica Viva" o "La Libertad Creadora" o "Proposiciones" no atraviesan el océano. Pero tampoco, como ya se ha advertido, alcanzan mucha vigencia interamericana, pues que la filosofía universitaria de cada país se nutre casi exclusivamente del producto europeo. Ortega y Gasset o la filosofía alemana contemporánea, Huxley, Scheller,

Dilthey, Heideger, sustituyen al bergsonismo en las cátedras, como éste sustituyó al positivismo spenceriano de principios de siglo.

En este imperativo del tema americano —nacional o continental— en la Ensayística hispanoamericana, es evidente el poder del ente histórico sobre el hombre; o a la inversa (que la inversión de términos no altera, más corrobora el producto), la función autocrítica que el pensamiento parece desempeñar en Hispanoamérica impuesta por la supremacía de los problemas de la propia realidad histórica sobre los ensenciales —universales— del ser mismo y los valores de la cultura, le desvía de esta reflexión sobre lo esencial y lo universal, de esta interioridad de conciencia *a que se refiere Miguel A. Virasoro, en uno de los capítulos de "Una Teoría del Yo como cultura", cuando declara: "Por primera vez se perfila ahora en nuestra historia espiritual una generación con suficiente vida interior como para sentirse determinada hacia un ideal de cultura desinteresada, insinuándose los primeros atisbos de un pensamiento metafísico y religioso". (Ob. cit. Ed. Gleizer. B. A. 1928.)*

La bibliografía americana posterior a esta declaración, no ha confirmado mayormente el aserto del ensayista argentino, en cuanto postula una orientación hacia los problemas abstractos —o vivenciales— de la conciencia filosófica, hacia lo universal. La mayor y mejor parte de los estudios de tal género han seguido versando sobre los problemas propios de la entidad o la historicidad hispanoamericanas. Lo único que puede anotarse es, sí, una mayor tendencia hacia la crítica filosófica de este proceso histórico, diferenciándose en esto del tipo de crítica positivista —a veces cientificista— que se usaba al comienzo del siglo. Pero esto depende principalmente de que el mismo criterio filosófico universal, occidental, ha cambiado en ese sentido, inclinándose a lo fenomenológico.

Es en primer término esa actitud de "vida interior", ese ahondamiento de la conciencia del ser sobre sí misma lo que se ve embargado, en la Ensayística hispanoamericana, por la imperiosa demanda de la realidad histórica, del ente, imponiendo al escritor la temática de sus problemas. Y luego, coadyuvando a tal fin, está la índole típicamente nacional o continental de esos problemas, cuya sustancia no es, en general, el hombre mismo ni los valores de la cultura en sí mismos (con lo que opera

el ensayista europeo), sino la de una realidad geográfico histórica determinada. La potencialidad de los grandes factores históricos y territoriales, sigue actuando de modo definido sobre el carácter de su ensayística como sobre otros géneros de su literatura.

Así, visto a través de su ensayística, el tipo mental sudamericano se definiría como un extravertido, cuya problematicidad se ejerce en función predominante o casi exclusiva de la objetividad histórica. No sólo de su ensayística, sino de su literatura toda; el mismo carácter presenta casi toda su Narrativa, y aun su Poesía. En estos últimos años, las corrientes intuicionales y fenomenológicas de la filosofía occidental han influído ciertamente sobre el Ensayo, en cuanto importa ahondamiento en la esencialidad, en la significación, en el sentido. Tal, entre los más modernos trabajos de tal índole, los de Martínez Estrada y Mallea, en el Plata, o los de Ramos, Zea y Paz, en México, aunque, en ambos casos, como en algún otro que pudiera citarse, el motivo fundamental es siempre la nacionalidad más que el hombre mismo, o, a lo sumo, el hombre en cuanto expresión de esa nacionalidad, es decir, lo ontológico en función de lo histórico. De tema continental, podría citarse tal vez "El Problema de la Cultura Americana" obra del mismo autor (1943), que también plantea el problema en el plano de una posición de conciencia del hombre americano en cuanto tal, identificando lo histórico y lo ontológico en el hombre concreto, el ente real, activo, que no el otro, universal y abstracto.

Rasgo que ha de señalarse en nuestra ensayística, inmediatamente relacionado con el punto de vista anterior —y con la afirmación de Visaroso a que aludimos en párrafos anteriores—, es la ausencia notable de los problemas de índole religiosa y metafísica, descartando aquello que atañe a la fragorosa lucha del laicismo racionalista contra la Iglesia Católica y su predominio tradicional en el ambiente de estos países, herencia del coloniaje, tema mayormente actual y de primer plano en la segunda mitad del siglo XIX. *Y el descarte de tal cuestión, tratándose de los problemas de índole religiosa, propiamente dichos, se explica por el hecho de haber sido siempre planteada, por ambas partes, en el plano político-social, es decir, en el exterior, no en el de la conciencia religiosa misma, interior, que es el de aquéllos.*

Pero ha de observarse que este rasgo no corresponde sólo a la Ensayística, sino que es común a toda la producción literaria, en todos sus géneros, incluso el poético, posteriormente al coloniaje; y aun dentro de él habría que distinguir entre lo formalmente católico, eclesiástico, y el puro espíritu religioso, esencial, tomando como índice la ausencia de la mística.

Unamuno es el primero en señalar, hacia 1910, en uno de sus artículos de crítica sobre literatura hispanoamericana, esa falta de espíritu religioso, esa despreocupación por los problemas de tal índole (que son el eje de sus preocupaciones) en cuanto conocía, proveniente de este lado del Océano; falta que él hace extensiva a los problemas metafísicos y morales, hecho igualmente cierto, en el fondo, entonces y después, aun cuando en la época posterior al predominio del Positivismo (la que él tiene en cuenta) cuando tal cosa estaba normalmente excluida por el carácter mismo antimetafísico de la filosofía imperante, se hayan producido ensayos sobre tal materia, pero de tipo universitario, lo que no es lo mismo que el espíritu metafísico a que se refiere Unamuno, viviente en la letra. En verdad, este espíritu —y aun más aquél, el religioso—, sólo por excepción y sin resonancia se manifiestan en la literatura.

La observación del ensayista hispano, en cuanto tiene de verdad, que es mucho, queda comprendida dentro de las mismas razones ya expuestas en el curso de este capítulo, acerca del carácter predominantemente objetivista y extravertido del ensayo en estos países, correspondiendo al predominio de iguales caracteres —y de la temática geo-humana— en la novelística. E integra el cuadro general cuyos rasgos anotamos.

La posición mental del hombre sudamericano parece estar así necesariamente definida —y en parte limitada— directa o indirectamente por su condición histórica de tal. El modo directo es casi obvio indicarlo; su motivación está bien explícita, y sin más, en los mismos títulos editoriales. El indirecto consiste en aquella dirección que, implícitamente, toman los temas abstractos, hacia una finalidad de aplicación especialmente americana, como ocurre en el caso de "Ariel", por ejemplo, libro cuya significación es inseparable de su historicidad.

Esta orientación intencional expresa no debe confundirse con esa aplicación que en general tienen las teorías abstractas, universales, a cualquiera realidad nacional, concreta; pues lo que es válido para la esencia es válido para sus formas. Así, lo que se refiere a los valores de la cultura occidental en sí misma. Pero otra cosa, de distinta índole, es pensar las ideas pensando en América, lo general en función de lo particular, y postularlas con intención de ejercer un magisterio continental. En este caso se hallaría "Ariel", y en aquel otro "La Muerte del cisne" de Reyles, v. g., libro contrapuesto al otro por su doctrina, pero de tesis completamente general, por lo que cuenta entre los pocos ejemplos de su tipo. Si Reyles pensaba o no en América al escribir ese ensayo, es cosa que pertenece ya al reino de la suposición, pues nada en él se refiere ni directa ni indirectamente a su propia posición histórica. Sus ideas pueden tener aplicación a lo americano como pueden tenerla a lo europeo, a toda la cultura occidental. Pero "Ariel" es escrito expresamente para los sudamericanos. Y esto es enteramente aparte del distinto valor temporal de ambas tesis. La de Reyles, expresión del realismo plutocrático, ha caducado ya —en el plano intelectual— enteramente; la de Rodó —expresión del idealismo humanista— puede mantener vigencia más duradera —por lo que hay de permanente en el Humanismo—, aun descontando lo que haya podido perder de actualidad en el cambio de condiciones históricas de las épocas.

El caso de Rodó ilustra cabalmente esta posición. El libro suyo que ha alcanzado mayor predicamento magisterial en todo el ámbito hispanoamericano y, puede asegurarse, el Ensayo que entre todos los escritos en América, ha alcanzado mayor difusión y autoridad —¿es necesario decir que nos referimos a "Ariel"?—, asume una función directiva y profética con respecto a la intelectualidad continental y a la definición de su estilo de cultura. Otro de sus libros principales, "Motivos de Proteo", parece desarrollar una temática ético-estética de índole general, ecuménica, sin referencia directa al caso americano.

Pero América es el eje de toda su ensayística, y se percibe claramente que en torno de ese eje giran todos sus temas generales y abstractos. Es evidente que sus "Motivos de Proteo", por ejemplo, están escritos pensando en América, en su dirección cultural, en el magisterio de sus juventudes. Es el mismo maestro Próspero quien, en ellos, prosigue adoctrinando a la joven intelectualidad americana desde su cátedra de "Ariel". En verdad, es éste el libro básico de Rodó, no siendo los "Motivos" y otros, sino

ampliaciones, glosas, enriquecimientos de sus temas. Y basta la más somera lectura de "Ariel" para comprender que todo el contenido doctrinal de sus dos primeras partes tiene su objetivo y su clave en la tercera, donde el autor combate la influencia del utilitarismo de los Estados Unidos del Norte sobre la cultura de la América Hispana, en defensa del Humanismo intelectual latino, que, según declara, ha de ser su posición y su norma.

No es muy probable que "Ariel", en cuanto ensayo filosófico en sí mismo, llegue a interesar mucho fuera de América. Aparte de que, en sí mismo, no es obra de mayor valor original —no obstante su alto valor literario— su doctrina sólo adquiere un sentido históricamente valioso en relación con el problema cultural de América Latina.

El caso de Vasconcelos es semejante. Entre su fecunda producción de ensayista, se hallan unas tituladas "Metafísica", "Etica" y otros ambiciosos trabajos, en los que el autor ha querido remontarse, más allá del tema concretamente continental, al plano de los grandes temas filosóficos universales. Pero los libros suyos que han logrado resonancia y le han conferido vasto prestigio intelectual, son aquellos que, como "La Raza Cósmica", "Indología" o "Ulises Criollo", tratan de la materia americana y procuran dar una respuesta a las permanentes interrogantes de su destino.

De igual modo que ocurre en el Ensayo de índole filosófica o sociológica, la Crítica Literaria —no la simple bibliografía periodística, sino aquella de mayores disciplinas y permanencias, la que informa los estudios literarios y pertenece al género de la Ensayística— tiene, en su mayor y en su mejor parte, por materia y finalidad, la propia literatura americana. Pocos libros de este género tratan de literatura extranjera, mundial. La mayoría se aplica a la exégesis de lo vernáculo. En este aspecto, sin embargo, el predominio de la autocrítica nacional no es una característica hispanoamericana; en la mayoría de las naciones del mundo ocurre lo propio. El volumen de los estudios histórico-críticos acerca de la propia literatura nacional, supera, en mucho, en todas partes, al de los estudios sobre literaturas extranjeras. Es sólo en cuanto esta actividad integra el conjunto de la Ensayística que ello asume significación e importancia.

Pero lo característico de la literatura Hispano-Americana, en este género y en cuanto la consideramos como un conjunto anfictiónico, es la presencia constante del tema continental, junto al nacional, y superando enormemente al tema europeo o mundial, aun al español mismo, lo cual indica que no es sólo en razón de la lengua, (razón suficiente), sino del bloque histórico-territorial, continuación evolutiva del originario imperio colonial indohispano, transformado en agrupación de repúblicas.

Naturalmente, la producción crítica más abundante en cada uno de los países es aquella que versa sobre la literatura del país mismo. Mas junto a ella florece en todos, más o menos numerosa, la crítica que tiene por más amplio campo de operaciones toda América, ya versando sobre épocas o géneros o modalidades, ya sobre figuras de prestigio continental. Sobre Rubén Darío, por ejemplo, o sobre Montalvo, Martí, Rodó, se ha escrito más, en todas parte de América, que sobre cualquier otro tema literario. Lo que interesa señalar aquí no es, pues, aquella bibliografía de materia puramente nacional, sino la de materia continental, porque ésta es la que constituye la característica del conjunto en cuanto tal, si se tiene en cuenta, por supuesto, que supera cuantitativamente, en mucho, a la de tema transoceánico. Hablamos de superación estadística, simplemente, no cualitativa. Y ya que a la estadística aludimos, no está de más observar que, después del tema americano, la bibliografía crítica acusa preferencia por la literatura española, y dentro de ésta, por el llamado Siglo de Oro; luego, por la llamada "generación del 900", en lo cual ha de verse, desde luego, una obvia razón idiomática.

Fijémonos en obras del tipo de "Letras y Letrados de Hispanoamérica" o "El Modernismo y los poetas modernistas" de Rufino Blanco Fombona, "Literatura Hispanoamericana" de Isaac Barrera, "Seis Ensayos en busca de nuestra expresión" de Henríquez Ureña, "La Novela Indigenista en América" de Concha Meléndez, los estudios sobre Montalvo y Juan María Gutiérrez y su época, de José Enrique Rodó, "Breve Historia de la Literatura Americana" y "América, novela sin novelistas" de Luis Alberto Sánchez, citando sólo algunas de las más difundidas, a las que habría que agregar las de autores extranjeros, que, como en el caso análogo del Ensayo sociológico, han dedicado estudios al conjunto continental, tales v. g.: "Panorama de la Literatura Hispanoamericana" de Max Daireaux, "Historia Literaria de

América" de Coester, "Cartas Americanas" de don Juan Valera, y otras, sin olvidar la muy clásica "Historia de la Poesía Hispano americana" de Menéndez y Pelayo, que sigue siendo autoridad erudita en la materia.

Este tipo de crítica literaria o de historia crítica continental, no se da fuera de Hispanoamérica. La alta crítica europea, internacional, mundial, estudia autores o modalidades de diversas literaturas, pero no lo hace en virtud de considerarlas como formando parte de ningún conjunto continental, ni menos, racial o idiomático. Simplemente ocurre que los grandes escritores, cuya celebridad ha traspuesto las fronteras de su patria o de su lengua, son estudiados (como son traducidos) por la crítica de todas partes. Y así tenemos los estudios de autores alemanes, como Vossler, sobre los clásicos españoles, o los de franceses, como Baudelaire o Gide, sobre Poe, Dostoyewsky o Wilde. Las figuras universales de la literatura son universalmente estudiadas, por aquello que está demás recordar, de que el espíritu no tiene fronteras. Pero este es un hecho distinto al que ocurre dentro de la literatura hispanoamericana, la cual es continentalmente estudiada por la crítica, en razón de una comunidad continental.

La crítica europea trata valores actuales o históricos de distintas naciones y lenguas, si tener éstas en cuenta, por una razón de universalidad literaria, no de continentalidad, como en Hispanoamérica. No les trata en cuanto europeos, sino en cuanto mundiales. Se han escrito algunas historias de la literatura universal, y ensayos críticos sobre la misma materia, desde distintos puntos de vista, pero no historias de la literatura europea, sino sobre períodos o movimientos literarios, de alcances generales en el ámbito de la cultura occidental. Es otra cosa. Siempre actúa una razón de universalidad, pues el ámbito de la cultura occidental es mundialmente indefinido, aunque su núcleo sea Europa. Así, tenemos trabajos sobre la literatura de la Edad Media, o del Renacimiento, o del Romanticismo, etc. Las historias comparadas de la literatura (la de Lolié, por ejemplo) son obras de un género crítico especial, no comprendidas en este considerando. Son la especialización metódica de un procedimiento que constituye uno de los elementos analíticos integrantes de toda crítica, cultivan un criterio de correlaciones y oposiciones fundado, precisamente, sobre el principio de las diferencias nacionales.

Por otra parte, el criterio de universalidad de las épocas y las escuelas, tales como medioeval, renacentista, clasicista, romántica, naturalista, etc., nada tiene que ver con el concepto —el concepto a priori*— de la unidad literaria continental en que se funda la crítica hispanoamericana. Dentro de los caracteres comunes, universales, de cada época de la cultura occidental, la histórico-crítica destaca perfectamente las diferencias de estilo nacionales. Cada pueblo, cada lengua, concurre con su modalidad de carácter nacional propia a esa definición de época evolutiva general, que, por lo demás, se manifiesta igualmente en todas las otras formas de la cultura. Y así tenemos una Edad Media española, italiana o francesa, un Renacimiento italiano, español, francés o alemán. Y no, es claro, basado solamente en las diferencias idiomáticas, sino en las más profundas de los caracteres nacionales de cada pueblo. Pero no existe un romanticismo argentino, otro colombiano, otro mexicano. Ni un modernismo del Pacífico y otro del Plata. Todo es uno y lo mismo dentro del ámbito histórico literario de Hispanoamérica. Sus diferencias nacionales sólo se perciben como variantes de color dentro de la misma forma, y eso, en ciertos géneros, más abjetivos, como la Novela y el Cuento, pues en la Poesía o el Ensayo no se perciben. El común denominador, de tipo continental, es permanente.*

Los términos conceptuales de tal denominador —determinante de la americanidad específica de la literatura continental— en este caso del Ensayo —pueden, no obstante su complejidad analítica, reducirse esquemáticamente a tres: A) Comunidad fundamental de orígenes coloniales (y pre-coloniales) y por ende de formación histórico-cultural, suscitando identidades caracterológicas primarias (atestiguadas en la propia literatura) que se prolongan a través de la evolución posterior de los países independientes; B) primacía caracterizante del factor territorial, telúrico-humano, en la fenomenalidad y en la problematicidad propias de todos los países, dentro de la diversidad de sus modalidades regionales (los Andes, la selva, los llanos, el litoral, el trópico, etc., por una parte; el indio, el español, el negro, el mestizo, el inmigrante, por otra), siendo éste uno de los elementos predominantes en su literatura; C) comunidad de la lengua, factor éste principalísimo en materia literaria, pudiendo decirse que, en verdad, una literatura está definida y limitada por el idioma, salvo el caso, que es, precisamente, el de Hispanoamérica con

respecto a España, su antigua metrópoli, en que circunstancias histórico-geográficas poderosas intervienen para determinar diferenciaciones caracterológicas; de tal modo que si en cierto sentido es legítimo decir que existe una sola y total literatura de lengua hispana —siendo, en tal caso, la americana una parte de ella—, lógico es reconocer que esa parte posee características propias tan notorias que imponen considerarla como campo autónomo y aparte.

Adviértase que esta comprobación empírica relativa a la ensayística continental en conjunto —metódicamente necesaria como base de toda operación crítica—, nos lleva, inductivamente, a la convicción de aquel sentido de americanidad que es su razón de ser —y de ser como es—, no sólo desde el punto de vista de una filosofía de la historia, sino de una filosofía del propio hombre americano en cuanto tal, cuya expresión es su literatura. Y si los apuntes que siguen tienden a concretar, por vía de examen, los términos generales de este prefacio, adviértase que ellos mismos responden a una función comprendida en sus términos.

Ello no implica que hayan de ser de índole apologética; al contrario: están situados en el plano de una crítica rigurosa, ajena a toda retórica del americanismo protocolar. Si la intención de acercarse a una madurez de conciencia —a una "mayoría de edad" espiritual, como se ha dicho— de esta América, alienta este trabajo, su autor entiende que sólo puede servirse verdaderamente a tal fin, no por el rumbo de la fácil exaltación y de la mitopeya verbal, sino por el de la revisión severa de valores y la palabra más estricta: midiéndonos con medida universal, la única que puede darnos la verdadera dimensión de lo que somos.

LIBRO I

DEL ENSAYO EN LA EPOCA COLONIAL

CAPITULO PRIMERO

Siglo XVI, el de las Crónicas

Los cronistas de Indias, primitivos de la ensayística hispanoamericana.—De Hernán Cortés al Inca Garcilaso.—El Derecho Indiano.—Polémica teológico-política. El Padre Vitoria y Carlos V. Sentido misional de la Conquista y catolización del Nuevo Mundo.—Trasplante de la cultura eclesiástica y salmantina a los Virreinatos.—La novela de Caballería y las leyendas novomúndicas.—Los "Comentarios Reales" y los ideales del Renacimiento.

El predominio de la temática americana en el campo ensayístico, empieza a manifestarse ya dentro del régimen del coloniaje y aun desde sus primeras décadas. Tanto como ha ocurrido después de la Independencia, mucho antes de ella los escritos que *no* tratan de temas americanos, que *no* se refieran a América misma, son los menos; tan menos son, en relación al conjunto, que casi configuran la excepción de la regla.

El que hemos llamado "imperativo intelectual" americanista, obra sobre el ánimo de los escritores que viven en estas tierras, aun cuando no sean nativos, desde el instante mismo en que se incorporan a ellas, a su vida, en que se radican, experimentando su influjo, el de su realidad histórica; pues no son sólo los propios americanos, blancos, indios, mestizos, sino los hispanos mismos, conquistadores y colonos, quienes dan testimonio de ello en sus escritos.

Tan poderosa es la demanda del continente —del ente histórico virtual— que, en ese sentido, puede decirse: los conquistadores son conquistados; y, en consecuencia, que tanto América se hispaniza como se americaniza el europeo. No hay una cultura autóctona que les absorba, pues la que había —aun que harto extraña a ellos— la destruyen para implantar la suya; pero la naturaleza —y aun las destruídas civilizaciones indígenas— del Nuevo Mundo, les domina el ánimo, con su novedad, misterio

y grandeza, hasta confundirse con la leyenda y el mito; y no menos que la naturaleza y lo indígena, la propia hazaña guerrera y colonizadora, maravillándose de sí misma en el relato hasta convertirse en casi fabulosa. Y esto es al principio, en la primera mitad del XVI, dando lugar a esa serie de Crónicas de las Indias, en que la épica se mezcla con la didáctica, y en las que, a través de las aventuras extraordinarias de descubrimientos y conquistas, revive, se encarna, el mundo de las novelas de caballería, presente y vigente aún en España, en todo ese siglo XVI; tan presente y vigente que San Ignacio y Santa Teresa se nutren de ella en sus mocedades (contrastando con el otro modo, el realista, el de la picaresca, que parece ser su respuesta, ambos uniéndose en su creación más genial, el *Quijote*.

Cierto que a esta novela de caballería en América, se mezcla un poco o un mucho de fanatismo, de ferocidad y de codicia, tachas que la de Amadís no padece, así como también no poco del mentado realismo de la picaresca, viniendo todo, como es obvio —vicio y virtud— de España. Pero ello es natural, pasando de la pura ficción literaria a la impura realidad histórica, donde no sólo lo bueno sino también lo malo de la criatura humana es puesto en ejercicio. Pues tocando este punto, nos conviene aclarar que, no todo es en ella —en la conquista— codicia y ferocidad, como han pretendido sus detractores, los forjadores de su "leyenda negra"; figuras como las de Cortés, Alvarado, Jiménez de Quesada, A. de Soto y tantos otros, son las de grandes caballeros españoles, Amadises de la cruz y la espada, —en cuanto sus exigencias militares y políticas se lo permiten— en esa empresa y aventura de conquistar el Nuevo Mundo para la civilización católica o hispano-romana del Imperio.

Basta un índice muy somero de las principales de esas Crónicas para dar prueba del aserto en cuestión. Hernán Cortés, el primero, escribe sus cinco "Cartas" o *Relaciones*, narrando su conquista de México (1519-26) llenas de admiración y de alabanza para aquella extraña civilización que él mismo destruyera como dice Las Casas, espada y cruz unidas en la sangre y en el fuego de la guerra. Fray Bartolomé da su "Historia de las Indias" (1520), luego su "Destrucción de las Indias" (1552) donde aparece como el primer y mayor defensor de la raza nativa frente a la inhumanidad de los vencedores. Fernández de Oviedo da su "Historia Natural y General de las Indias" (1535) refutando a Las Casas —con absolutismo hispánico pero sin verdad ni justicia históricas—. Y Bernal Díaz del Castillo (1550) su "Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España", la más verídica y ecuánime, en efecto, de todas las crónicas aparecidas en ese período sobre tan grande tema, así como la más rica de noticias y la más pictórica en el relato; y dicho sea ello sin menoscabo de esa verdadera enciclopedia americana, por su saber, que a fines del XVI, da al padre José de Acosta, con el título de "Historia Natural y Moral de las Indias", y que tanta autoridad mantiene siempre en la materia. Fray Bernardino de Sahagún corona el período con su "Historia General de las Cosas de la Nueva España", donde por primera vez se emplea la lengua náhuatl, al par de la española, siendo la más esforzada empresa de hacer justicia a la cultura indígena destruída.

En el sur del Continente, el celo de los cronistas hispanos no es menor, ni sus frutos menos significativos. El mayor de ellos, Jiménez de Quesada, el ilustre fundador de Bogotá y el más docto de los conquistadores, escribe "Epítome de la Conquista del Nuevo Reino" flameando por sobre sus meditativos "Ratos de Suesca" y sus beatos "Sermones de Cuaresma" (que, no obstante, atestiguan lo mucho que le prestara Salamanca). No hagamos caudal, por ser pesado cronicón en verso, "gárrulo y prolijo" según Menéndez, del que Juan Castellanos titulara "Elegías de Varones Ilustres de Indias", si bien le valoriza —entre muchos episodios de la conquista— la primicia del relato extraordinario del descubrimiento del Amazonas, como tampoco hagamos del otro cronicón que con parecido carácter, aun que peor forma, dejara el arcediano Barco de Centenera, compañero de Solís, en 1602 con el nombre de "La Argentina"; ni de otros productos semejantes porque ya caen más hacia el lado de la poesía épica, aun que no lleguen a acercarse a ella sino por la pesada versificación de su prosa. Anotaremos, sí, a mayor abundamiento, cosas como "Histórica Relación del Reyno de Chile" (1646), "Historia General del Reyno de Chile" (1646), por los jesuítas Alonso de Ovalle y Diego de Rosales, respectivamente, o "Cautiverio Feliz" y "Razón Individual de las Guerras Dilatadas de Chile"; o "Restauración de la Imperial y Conversión de Almas" de Núñez de Pineda y Bascuñán y Juan de Barrenechea y Albis; o "Señorío de los Incas" y "La Guerra de Salinas" y "La de Chupas" por el famoso Cieza de León; o "Suma y Narración de los

Incas", de Juan de Betanzos; cronistas estos de opinión muy favorable a la destruída civilización autóctona del Tahuantinsuyo, encuentran su refutación oficial en "Información sobre religión de los Incas" de Polo de Ondegardo, e "Historia de los Incas", de Sarmiento de Gamboa, abogados ambos de la tesis gubernativa, quienes sólo procuran infamar a aquel imperio que el inca Garcilaso presenta —en otro polo opuesto al de Ondegardo—, como modelo de orden y justicia, espejo de gobierno sabio. Historiógrafos leguleyos, esos, al servicio de gobernantes como el virrey Toledo, que consuma la parte destructiva de la conquista (pues ésta tiene también su parte constructiva) superando a Pizarro y a los suyos en los méritos de la crueldad y el despojo, terrible tirano de los indios, cuyo celo administrativamente feroz y a mansalva, (en los otros, la ferocidad iba unida a la pasión y al heroísmo), aniquila hasta las últimas, recónditas fibras de su civilización, masacrando a su gente, privándoles de toda posesión, destrozando y aventando sus ancestrales comunidades, entregándolos a la servidumbre vil de reducciones y encomiendas y encerrando en sus mazmorras mortales a todos los descendientes (puros y mestizos) de la clase principal, cual lo atestigua Garcilaso, en esto sí, fidedigno como la documentación lo ha comprobado (y como el mismo Felipe II lo certifica en su repudio de la conducta virreinal), y con el decomiso de los tesoros que el tirano orondamente se llevaba del Perú a España, frutos de sus rapiñas al pueblo y a la corona.[1]

Pero como a la empresa de aniquilamiento total de la vida incaica y a sus planes de absolutismo, codificado en sus célebres "Ordenanzas" no bastaran los hechos, encarga a sus cortesanos, los Ondegardo y los Gamboa, de justificar sus iniquidades, escribiendo esas falaces diatribas contra los indios fundadas en sus informes oficiales, de donde viene todo lo peor que entonces y después se ha divulgado contra esa raza y su cultura. Pues aunque parezca absurdo, no han faltado entre el cúmulo de historiadores, toledistas y ondegardistas que hayan seguido ahincando en tales diatribas hasta el presente, herederos de aquel criminoso celo, y más españolistas que Felipe II.

Pero sabios o indoctos, verídicos o falsos, favorables o adversos, a esta o a aquella de ambas partes en pugna (que, al fin,

[1] El mismo Garcilaso se libra de ese destino y puede escribir sus "Comentarios" por haberse ido del Perú, diez años antes de estas depredaciones.

de la historia, ambas integran por igual sustancia y caracteres del continente) unos y otros escritos versan sobre América. Tratan de sus tierras, sus hechos, sus cuestiones y componen su cuerpo bibliográfico propio. A tales títulos —a los que aun podrían agregarse muchos otros que se nos quedan entre líneas— algunos no menos importantes (como "Monarquía Indiana" de Fray Juan de Torquemada; "Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano" de Antonio de Herrera, cronista de su Magestad (10 vols.); "Historia General y Natural de las Indias", otra vez "Islas y Tierra Firme del Mar Océano", por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo, los tres peninsulares, entre los muchos, y con todos los cuales se constituye el material documentario de la historia colonial en este primer período, que podemos llamar el de las Crónicas); habría aún que sumar, y a justo título, otra serie que importa tanto como esa, a saber, la que escriben cronistas nacidos ya en estas tierras, que, como es natural, trabajan siempre en defensa moral de lo autóctono aun cuando sean hispánicos por su cultura —y algunos en parte o en todo, por su sangre—. Son estos los primeros escritores americanos, criollos letrados, autores de trabajos sobre los mismos temas de la conquista o las culturas prehispánicas. Tales, entre otros, "Historia General del Nuevo Reyno de Granada" y "Genealogías del Nuevo Reyno" de los colombianos L. Fernández de Piedrahita y J. Flores de Ocariz, ya en el XVII; o "Relación de la Conquista del Perú" de Titu Kussi Yupanqui, (hacia 1570), escritor éste de abolengo real incaico como su colega, el de los "Comentarios", y tan merecedor como él de ese título que el otro detenta solo; o "Nueva Crónica y Buen Gobierno" de Huaman Poma de Ayala (1600); o "Historia General Chichimeca" de Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, cuyo nombre difícilmente pronunciable para nuestra lengua, proviene también de la estirpe dinástica de Texcoco; o, en fin, el consagrado príncipe de todos ellos, por su cultura humanística y la jerarquía de su prosa, cuyos "Comentarios Reales", la primera obra de calidad literaria escrita por un americano, le ha valido ser considerado por Menéndez y Pelayo "el mayor de la literatura americana colonial". Por tales títulos detengámonos en él un instante.

La supremacía otorgada por Menéndez y Pelayo pudiera ser discutible si se trae más acá del siglo XVI, al que el Inca perte-

nece; pues ha de tenerse en cuenta que otros prosistas le siguieron, y de arte no menor, como el también peruano y mestizo (aunque no de linaje) Espinosa y Medrano, *El Lunarejo*, o el ídem, de Peralta y Barnuevo, muy coloniales ambos, si bien en el estilo posterior del barroco. Más seguro sería considerarle el mayor de los Cronistas de Indias, y no tanto por la estricta veracidad del relato cuanto por la elegancia de su escritura, virtud ésta ya acreditada de antes en su otra historia que llaman "La Florida del Inca" (1605), narrando la conquista de esta península por el adelantado Hernández de Soto; y antes, toda vía, por su traducción del italiano de "Diálogos de Amor" de León Hebreo (1590). Y no es poco mérito ser el mejor escritor colonial de su siglo, si se recuerda que ha de competir con la también muy noble prosa del español Jiménez de Quesada, en su citado "Epítome", único de aquellos cronistas en tal tiempo que pudiera rivalizar con él por el lujo de su humanística.

No interesa dilucidar aquí los valores estrictamente históricos de "Los Comentarios", tema ya muy largamente discutido por los especialistas, eruditos en tal materia, y que nos desviaría demasiado de nuestro objeto. Limitémenos a consignar, por lo que importa, que, si la segunda parte del libro, donde se narran las guerras civiles de los conquistadores (Pizarros y Almagros) de las que el cronista fuera testigo —que es narrar sus propios recuerdos de adolescencia— resulta, no sólo la de más segura veracidad sino también la de mayor intensidad narrativa, la primera, cuadro del desaparecido Imperio inkaico, ha dejado de tener, en mucho, valor de realidad histórica, a pesar de la realeza del comentario, o por ello. Notorias son ya sus dos fallas principales en tal sentido; una es la de suprimir —y tal vez ignorar— toda la serie de reinos y culturas que hubieron en el Perú desde los tiempos remotos del Tiahuanako, para reducirlo todo inverosimilmente, a la simbólica leyenda oficial de la dinastía teocrática reinante en la época de la conquista, con su mítico Manko Kapac a la cabeza; la otra falla, no menos grave, es su concepción utópica del régimen político-social inkaico, como modelo perfecto de orden y justicia.

Ello proviene, en parte, de ser versión la suya, como es, de tradiciones y relatos orales habidos en la niñez de boca de su madre la princesa Chimpu Oello, y de otros parientes indios, reconstruídos a los casi ochenta años de su vida y a más de cincuenta

de su ausencia del Perú, vistiendo ya el cronista postreros hábitos de iglesia, tras mucha andanza militar y académica en España, Italia y otras tierras. Mas, en parte también, y no menor, de aquellos dos escritos, ya registrados en la documentación biográfica del caso, que poco antes llegan a sus manos; a saber: la "Historia" inédita de su coterráneo y como él mestizo, el jesuíta Blas Valera, y el testamento del conquistador español, padre del nativo Sierra de Leguízamo, camarada suyo de juventud, y como él heredero de sangre y nombre reales por la rama materna.

No es improbable, como lo suponen algunos de sus biógrafos, que el documento testamentario, fechado en 1589, en el Kuzco, influyera en el ánimo de Garcilaso decidiéndole a la empresa reivindicatoria, puesto que, su reconocimiento de lo bueno que tenía el Inkanato (según nuestra medida occidental moderna) y de la mucha injusticia que con él cometieran sus vencedores, importa, como dice W. Prescott al insertarla en su "Historia de la Conquista" "un sincero aunque tardío tributo al mérito de los vencidos". Pero no parece que fuera necesario para suscitar en el autor de los "Comentarios", el espíritu de amor a sus antepasados maternos, sentimiento que llevaba en la sangre y en el recuerdo, razón y corazón heridos al par por la negativa del duro genitor a tomar por esposa legítima a la princesa inkaica.

Mayor influjo y más cierto puede haber tenido el otro documento citado, la "Historia" del P. Valera, de la cual Garcilaso toma largas páginas para sus "Comentarios", sin referirse a él, por lo que, no sin razón, fuera acusado de plagio. La verdad es que, el mérito de su libro, en conjunto, supera inmensamente su posible pecado. Y es más probable tal influjo, por que en ese mutilado texto de Valera —conocido muy posteriormente y sólo en la parte que pudo salvarse de un incendio en Cádiz— el Imperio Inkaico es ya pintado en términos semejantes, siendo obvio que el príncipe de los cronistas —tal por su arte, no por su exactitud— ha tomado de él no ya las páginas que incorpora sino muchas otras aportaciones informativas.

Mas, cualquiera sea la importancia de esos aportes de que se vale, los "Comentarios" superan a todos los escritos análogos contemporáneos, por cuanto se elevan al estilo de la composición histórica magistral, a la cabal arquitectura del género, virtudes que la hacen digna de esa clasicidad que ha alcanzado, incorporándole a la gran literatura humanística del Renacimiento. Esta

sería su clave. En efecto, su versión del Inkanato es, en un todo y en su esencia, una concepción conformada según los ideales del humanismo renacentista, tan nutrida de las tradiciones clásicas de la filosofía greco-latina, mayormente de las platónicas, como emparentada inmediatamente con las Utopías y Ciudades del Sol de sus contemporáneos europeos, los Moro, Campanella y demás. Por ello, su Imperio indígena, modelo de orden, sabiduría y justicia, logra tanta resonancia y prestigio en el ambiente intelectual europeo de los siglos XVII y XVIII y aun hasta muy avanzado el XIX, cuando estudios más documentados acercan más a la verdad histórica del caso; verdad esta que, como sabemos, está tan lejos del modelo humanístico y platónico de Garcilaso como del sombrío y bárbaro despotismo que le adjudican las diatribas de otros cronistas virreinales. Pero la versión de Garcilaso es la que inspira toda la literatura europea de tema incaico y aun lo que introduce en ella ese tema, de lo que es muestra culminante "Los Incas", de Marmontel, fundados en la crónica del americano.

Lo que menos importa ahora, no obstante, al objeto de esta reseña, es la mayor o menor veracidad histórica de esos cronistas, de antaño (ni los de ogaño) sino la comprobación del hecho intelectual que significa la imperiosa dedicación de todo escritor, durante el coloniaje, al tema americano. Al reseñar a estos cronistas de la primera época, nuestra intención es patentizar cómo la preocupación de quienes ofician en las letras es ya, en América, América misma; y que lo es desde el comienzo mismo en estas tierras de toda escritura en lengua hispánica, ya que, de lo anterior a la conquista, suponemos no ha pensarse lo contrario.

Y ya que a eso *anterior* aludimos, aludiendo a la literatura, demos lugar a una aclaración que, sin duda, debemos al lector desde el comienzo de estas páginas. Y es que, si no se hace en ellas caudal de lo pre-hispánico, es por considerar que la literatura —así como la cultura toda— *viva,* de esta América, tiene su punto de arranque propio en la conquista, puesto que ella implanta, no sólo la lengua misma de esta literatura, sino también todos los elementos intelectuales y morales de la civilización europea, hispano-latina, heleno-cristiana, que constituyen lo fundamental de su cultura en adelante. Con la conquista, América nace a la Historia, a la historia universal, la viviente, la evolucionante, la que recoge la herencia de la humanidad occidental, (e incluye en sí, parte de lo oriental, la del Medio Oriente) incorporándose a ella, prosiguiéndola en sí misma, como su propio devenir.

La incorporación de elementos culturales autóctonos —estéticos, sobre todo— sobrevinientes de la destrucción total de sus viejas civilizaciones en plena Edad del Bronce todavía —al *Organon* de la cultura colonial instaurada sobre sus escombros, han de ser considerados, sólo en cuanto se produce esa incorporación y por tanto esa supervivencia. La literatura pre-hispánica se reduce a México (comprendiendo mayas y quichés) cuya civilización poseía un sistema de signos representativos que puede llamarse escritura, la hierática, la de sus Códices; por no poseer tal grafía, no puede hablarse propiamente de literatura incaica, ya que todo, allí, se trasmitía y retenía oralmente, siendo sus *Kipus*, a todo lo que se sabe ciertamente, sólo un sistema mnemotécnico. De todos modos, escrita o no, esa literatura de la cual se han rescatado piezas arcaicas tan interesantes como el Popol-Buh, el Chilam-Balam, el Rabinal-Achi y otros, casi todos de la región maya-quiché, (aunque también algunas muestras de poesía lírica y dramática azteca, de la última época) no es antecedente tradicional de la literatura colonial americana; y no lo es puesto que, tras la ruptura histórica que produce la conquista, todo tiene ya otras fuentes, otros orígenes; y responde a otros modos: los hispano-latinos.

Es en las Crónicas del XV que empieza la tradición de la literatura hispanoamericana, *en cuanto tal.* Y si damos lugar a estas Crónicas en el campo del Ensayo, no siendo genéricamente ensayos sino crónicas, es porque es tal la forma que asume en esta época primera la conciencia intelectual de América y el imperativo de su existencia en la escritura. Los cronistas de Indias son lo que pudiéramos llamar los primitivos del género, donde comienza el conocimiento, el examen y la discusión de sí misma, la fundación de su personalidad histórica, el concepto de su relación con el mundo de la civilización occidental. Forma rudimentaria, pero necesaria, y única posible entonces; sólo historia; el descubrirse, el narrarse, el sentar testimonio de su realidad natural y humana, de sus hechos, de sus gentes, de sus conflictos, de sus fábulas.

Pero, en verdad, tampoco es sólo descripción y relato, aun que, el solo relato y descripción, ese testimonio de la fundación del Nuevo Mundo, del mundo de la civilización cristiano latina en un nuevo y maravilloso continente occidental, el nuevo hemisferio que se inaugura de este lado del Mar Océano, inaugurando así mismo la redondez de la Tierra, dierales ya entidad suficiente; hay algo más, o además, que la objetividad épica; en gran parte, esas crónicas primitivas —y aparte de su existencia necesaria como bases de la historiología continental— entrañan también fundamentales problemas de orden jurídico, teológico y moral, relativos a la conquista y gobierno de América, de acuerdo con el espíritu de la época, sustentan sus tesis, se inspiran en criterios distintos para mostrar y demostrar esto o aquello, en pugna conceptual que suscita el tono polémico de la mayoría, llegando hasta resonar en la alta cátedra de Salamanca, por la autoridad del padre Vitoria.

No es sólo fray Bartolomé de las Casas, cuya prédica humanitaria y justiciera, defensiva de los derechos naturales del indio y acusatoria para la conducta tiránica del conquistador, tanta importancia alcanza en España misma, que provoca discusiones y resoluciones de juntas y consejos de teólogos y juristas, afectando hasta el mismo ánimo del Emperador. (Suya es la frase, en que, condensando su prédica, condensa asimismo lo esencial del problema del indio, no sólo en la Colonia, sino en todo el tiempo posterior, hasta los días presentes: "No habrá salvación para los indios hasta que no le sean devueltas sus tierras.") Las Casas es sólo el promotor de esa vasta polémica que llena todo el siglo XVI, y cuya importancia histórica no es superada sino por la que provoca la Reforma.

Ya hemos visto que Oviedo, su exaltado e injusto antagonista, escribe su falsa "Historia de las Indias" con el fin de reivindicar al conquistador y condenar al indio; que el padre Sahagún, representa otro esfuerzo polémico de rehabilitación y valoración de los pueblos indígenas; y que, así como ellos en el Norte, otros, en el Sur, tales los ya citados Polo de Ondegardo y Sarmiento de Gamboa, escriben extensos alegatos en defensa de la tesis oficial, frente a la versión de Cieza de León o de Betanzos, cuyos libros justifican y alaban al señorío aborigen.

En cuanto a la obra de los cronistas nativos, vemos que toda es de finalidad apologética, y reivindicatoria con respecto al pasado vernáculo, (lo cual, observemos de paso, atestigua la libertad de crítica que existe en el ambiente intelectual de este siglo XVI y con respecto a asuntos tan principales como éstos, si bien limitados al orden político, pues el tribunal del Santo Oficio fuera mucho más celoso en cuanto a puntos de teología); todo ello culminando, literariamente, en la realeza de los "Comentarios" garcilasianos, cuya versión renacentista del Imperio del Cuzco —con mucho de utopía de la Edad de Oro— prevalece en el ambiente intelectual de la Europa humanística fuera de España, hasta llegar en el XVIII francés a estilizarse en el academismo neo-clasicista "Los Incas" del ya citado Marmontel.[1]

En época como esa del XVI, en la que aun están tan lejos de aparecer en el mundo de las ideas Vico o Herder, Rousseau o Montesquieu, Adam Smith o Comte, es decir, la Filosofía de la Historia, la Sociología, la Economía Política y otras formas del pensamiento (época en la que, al menos dentro del ámbito hispánico de la Contra-Reforma, no rige más doctrina universitaria que la Escolástica, ni más dialéctica que la ergotista) esa de las Crónicas, y en América, es la única forma posible de una Ensayística; forma necesaria, por lo demás, que, tiempo adelante, y con la evolución de la cultura y de los géneros literarios, habrá de entrar en los modos de esas otras más arduas disciplinas y especulaciones intelectuales, desenvolviéndose en una problemática cada vez más compleja y especializada, pero sin apartarse de aquella sustancia de realidad territorial o histórica que ya los antiguos cronistas documentan y discuten.

No está demás reconocer, que, el punto inicial y fundamental de toda esta polémica —ya expresa, ya implícita en las Crónicas— está en la tesis del famoso fraile dominico Francisco de Gamboa, o de Vitoria, como se le llama más generalmente, expuesta en sus "Relecciones de Indios", curso dictado en su cátedra de Prima Teología de Salamanca, entre 1525-26, y en la cual, como sabemos, se discuten, y en definitiva se niegan, los títulos de legitimidad de la Corona de España a la conquista y posesión de los reinos del Nuevo Mundo.

[1] Habría que mencionar, asimismo, a otros escritores españoles de la época, que tratan sobre el tema, tales como fray Pedro Mártir de Anglería, autor de "Orbe Novo" o López de Gomara, capellán de Cortés, autor de "Historia de Indias", ambos del XVI, y de tendencia opuesta a Vitoria como a Las Casas, defensores absolutos de la conquista, así en principios como en procedimientos.

No es cuestión, ya, del trato que los conquistadores puedan dar a los indios —crueldades y despojos— sino del derecho en sí mismo que la monarquía hispana tenga de someter a las Indias a su gobierno, arrebatándolas por la violencia a sus naturales. En suma, el padre Vitoria, a quien se considera precisamente por sus doctrinas, padre o precursor del derecho internacional, refuta el documento de que hasta entonces se prevale el principio de legitimidad consistente en la tesis del documento jurídico llamado "Requerimiento", escrito por Palacios Rubio, el más famoso jurista en su época (fines del XV, principio del XVI) como resultado y síntesis del Congreso de dominicos, orden esta que asume entonces, todavía, el magisterio intelectual eclesiástico, luego copado por los jesuítas. Niega Vitoria los fundamentos de derecho a aplicar en el caso de la conquista, a saber: la bula pontificia de Alejandro VI, de 1493, que otorga soberanía a la Corona sobre gran parte de las Indias Occidentales (Islas y Tierras Firmes del Mar Océano); niega, por tanto, la autoridad universal del Emperador.

Vale la pena anotar esta circunstancia, en relación con la materia de las Crónicas: que sabedor Carlos V de esta peligrosa tesis y aun más del revuelo y discusión que ello provoca —en el ambiente universitario y eclesiástico de España, alborotando a legistas y teólogos—, la condena, ordena el decomiso de los escritos y el cese de toda discusión sobre ella, disponiendo que toda otra opinión o publicación sobre la materia sean sometidas previamente a la consulta de la Corona. Mas, tres años después, en 1542, y, al parecer más persuadido por los informes de fray Bartolomé de las Casas que convencido por los argumento de los juristas, proyecta nada menos que anular la conquista, renunciando al dominio del Nuevo Mundo y retirándose de él.[1] Pero, he aquí que, entonces, quien disuade al Emperador de tal propósito, es precisamente el mismo padre Vitoria, fundándose ahora en razones religiosas más que jurídicas: el deber *misional* de extender el reino del Evangelio a las tierras y gentes de ultramar, lo cual exige el dominio español justificando la conquista.

Su Majestad Católica Imperial —brazo político de la Iglesia— se inclina ante el concepto y advertencia de que "pecaría

[1] V. "La Escuela Internacional Española del Siglo XVI", por C. Barcia Trelles, catedrático de la materia en Santiago de Compostela. 1949.

gravemente" si no mantuviera, extendiera y consolidara ese dominio, tal como se lo hace saber la solemne junta de teólogos y juristas reunidos en Valladolid; y accede a que sus capitanes y oidores sigan empeñados en la santa tarea de evangelizar aquestas Indias —y aquestos indios— un poco por las armas, un poco por la prédica (la letra con sangre entra...) espada, mitra y toga, unidas en un solo y triple poder, a esos efectos.

Es evidente que el padre Vitoria predica como teólogo lo que niega como jurista, contradicción tanto más flagrante cuanto que, en tal época y lugar, difícil es separar ambas cosas, atestiguándolo así el hecho de que la propia tesis "Reelecciones de Indios" —arranque del derecho internacional— haya sido expuesta en su cátedra de Prima Teología. La contradicción doctrinal se procura corregir o justificar, en este caso, por el argumento, un tanto capcioso, de que ese dominio por conquista cesará —volviendo los reinos a sus naturales señores, los autóctonos— cuando la fe católica esté asegurada; mas, parece que no haya llegado a estarlo nunca lo bastante, a juicio de la corona, puesto que el dominio por conquista no cesa sino tres siglos después y por la fuerza de las armas, triunfo mediante de los hijos criollos sobre los padres peninsulares. Y eso que, la catolización de esta América, ya está más que consumada a fines del XVI, tanto que no hubo en el mundo —ni en la propia España de Felipe II— orden de vida y cultura eclesiástica más completo. Pero esto ya es materia de capítulo aparte.

Corresponde en cambio a este capítulo —por cuanto atañe al tema de las Crónicas— recordar la terrible diferencia que media entre ese alto fin misional de catolización del Nuevo Mundo —justificación teológico-jurídica de la conquista— y los nada cristianos procedimientos de muchos de los ejecutores de tan magna empresa, que avanza resueltamente por estas tierras, a *Dios rogando y con el mazo dando;* ejemplo edificante de lo cual nos da el ya mencionado virrey Toledo, maestro insuperable de la letra impuesta con sangre (y nada menos que de la letra del Evangelio); pues, si bien los desmanes de este jerarca son castigados por Felipe, la real justicia no alcanza a castigar a tantos émulos menores como entonces se exceden en el inicuo celo de someter a los indígenas a servidumbre. Por lo demás, este dualismo entre teoría y práctica, entre fin y medios, es característico de toda la historia de la conquista, como lo mues-

tra la escandalosa negación que es, la realidad consuetudinaria del régimen social de las Colonias, de las propias Leyes de Indias, tan tutelares en el infolio como inhumanas en el hecho, convirtiendo la prudencia de los juristas salmantinos —y de las Reales Ordenes— en terrenal infierno de mitayos, encomenderos y corregidores. Advirtamos, no obstante, que esta duplicidad —si bien muy empeorada por el espíritu misional de la conquista— no es pecado exclusivo de ella; un vistazo a la historia universal nos convence de que tal anomalía rige en todo su curso y poca o ninguna es la nación que puede arrojar la primera piedra, pues parece ser de humana condición que con una mano se escriba y con la otra se obre; y que, no por caridad sino por falsía, ésta o aquella mano ignore lo que hace la otra. No está demás, tampoco, el advertir, de paso —y sin que nos salgamos de nuestro tema: la crónica y polémica de la conquista—, que, al par de ese lado sombrío y condenable de la mayor epopeya de la Historia, se va cumpliendo, con celo no menor, la obra de trasplante de la cultura hispánica a estos reinos; de lo que da bastante testimonio el hecho de que México y Perú tengan imprenta y universidad desde mediados del XVI, extendiéndose a poco, ese instrumento, a Cuzco, Bogotá, Charcas, Córdoba, etc.; y ello, amén de los muchos colegios jesuíticos brotados en todo lugar a la sombra de cada campanario.

Tal que, teniendo en cuenta el número muy crecido de profesores venidos de España —teólogos, juristas, retóricos y demás, clérigos casi todos, por supuesto— puede decirse que la Colonia está no descuidada sino recargada de cultura, desde sus primeros tiempos, bien que ésta sea la de tipo eclesiástico, que tampoco España tenía otra; lo cual trae por efecto el carácter de ese segundo siglo del coloniaje, el XVII, erudito, ergotista y barroco, motivo de alguna página siguiente.

Que, aparte de ello, la empresa de catolización es buen pretexto para que la concupiscencia de poder y riqueza —humana condición— medre a su sombra, es lo que aquí tratamos, ya que es en torno a esa segunda faz de la conquista, la práctica, no la teórica, que versa el contenido y tesis de las Crónicas. Obvio es, por lo demás, que a pesar de la relativa libertad de crítica que comprobamos existe en el XVI en cuanto a tales escritos, no se permitiría tampoco discutir, como lo hizo Vitoria (a quien, al fin, también mandan callar), el principio mismo de

la legitimidad de conquista y dominio de España en estas Colonias —que los documentos oficiales no llaman nunca colonias sino reinos— principios que no están en tela de juicio ni en el texto ni en el espíritu de las Crónicas. Tal limitación no impide, sin embargo, que estos libros configuren esa primitiva ensayística americana a que nos referimos, tratando los hechos y las cuestiones propias de la realidad histórico-política de la época, que es decir la misma temática continental, después y hasta hoy —en modos diversos— propia de esta ensayística en conjunto, ya que, como anotamos, el tema universal es en ella menos frecuente.

No obstante ser el ensayo —por su carácter tan amplio y poliédrico y por las otras razones ya anotadas— el lugar que más le corresponde, la Crónica colonial, especialmente la del primer período, aparece como forma genérica —o mejor, pregenérica— muy ambigua. Sin perjuicio de esa inclusión, recordemos que su génesis primieval le confiere diversas configuraciones. Tiene que ver también, en grande, con la épica y con la novela. En la parte de este esquema que corresponde a la Poesía, se aclara cómo y por qué, la épica auténtica de la conquista —que calificamos de la mayor epopeya real de todos los tiempos— está más en las Crónicas —algunas de las cuales tienen mucho de epopeyas en prosa— que en esos productos retóricos convencionales que son las epopeyas en verso, así llamadas, que se escriben en América en el XVI y el XVII; salvo, en gran parte, la de Ercilla, modelo de las otras, pesadas imitaciones de un tipo literario italianizante que en España misma tampoco representa la genuina épica nacional, que está en su Romancero.

Algunas de ellas son, en efecto —y aparte de lo otro— verdaderas epopeyas así por la heroicidad y grandeza de sus episodios como por la mitografía legendaria y hasta fabulosa que contienen. Por otro lado, críticos de gran magisterio han dicho que algunas tienen mucho, también, de novelas, por la vivacidad, el colorido, el dramatismo de sus descripciones y relatos, por su riqueza anecdótica y por cierto grado de ficción que se les atribuye, en parte; ficción no voluntaria, como en la novela, conviene aclarar, sino proveniente de la credulidad de ciertas leyendas e interpretación un tanto fantástica de las cosas. En ambos casos —epopeya o novela—, es cierto que algo, a veces mucho, de elemento imaginativo interviene en su composición,

advirtiendo que este elemento integra el estado de espíritu de los cronistas frente al hecho extraordinario de la conquista, a las maravillas y riquezas naturales y humanas del Nuevo Mundo; estado de espíritu perfectamente explicable en hombres, generalmente de poca cultura universitaria, que traían sus imaginaciones impregnadas de la literatura de caballería, es decir, en aquel feliz plano mental de la credulidad o la creación mitológica, cuando todavía es posible una concepción poética del mundo, y que requiere ese cierto grado de inocencia (que los semisabios llaman ignorancia) y el racionalismo científico de los siglos posteriores ha de inhibir casi completamente.

El mundo mental de la conquista —en aquello que tiene de fantasioso— es el anterior al *Quijote*, es el de Amadís (y éste, a su vez, el de Orlando). Las Crónicas —algunas— estarían incompletas, como documentos de época, si ese elemento de lo maravilloso, involuntario, faltase; y decimos involuntario, es decir auténtico, para diferenciarlo del otro convencional, el de las epopeyas en verso al modo del Tasso y Ercilla, que es sólo maquinaria retórica; y también se da, pero sin mayor mérito, en las letras coloniales de ese período.

Los "Comentarios" del Príncipe de los Cronistas, pertenecen ya al mundo cervantesco del humanismo (aunque su aparición es contemporánea del *Quijote*, 1605-15, 1609-16) por responder al influjo renacentista italiano, cuyas formas filosóficas influyen menos en España que las poéticas. El Inca Garcilaso, como Cervantes, su mayor, es un hijo mental del humanismo renacentista; y así, puesto a comienzos del XVI, al mismo tiempo que corona por su calidad literaria el período primario y más típico de las Crónicas, lo cierra, abriendo el otro, el siguiente, más erudito y formalista.

De todo ello resulta que, no obstante ser el Ensayo —según dijimos— su lugar más propio, en esta forma primaria y auténtica de literatura americana los géneros estén un poco confundidos, como elementales, antes de su diferenciación normativa, carácter éste que fija, precisamente a tales Crónicas, su verdadera posición en la historia de las letras, semejante al de otros productos equivalentes de otras literaturas orientales y europeas.

El hecho de ser, las más de ellas, en este período, obra de autores españoles —residentes— y no de nativos, no es óbice, según también ya indicamos, a su definición y pertenencia

americanas. En primer lugar, por que tratan de América, y luego por que, hispanos y nativos, padres e hijos, son todo lo mismo en esta época y este punto; y tanto lo son que, con respecto al espíritu de tales escritos, se ha visto como la defensa del derecho indígena y las censuras a los conquistadores no han estado sólo en manos de los autores nativos, sino que han participado en ello intensamente los mismos hispanos peninsulares, divididos en campos polémicos. La diferencia real entre americanos y españoles no empieza a acusarse sino a fines del XVIII, en vísperas de la Revolución. Durante todo el coloniaje, y más en sus primeras épocas, América es, espiritualmente, parte del mundo español; y la tradición, no sólo política, sino literaria hispanoamericana, en su período colonial, es decir, en sus orígenes, entroncada con lo español, es una rama genealógica que más tarde será árbol, a su vez; como los propios pueblos que salen de la tutela solariega del coloniaje son árbol que arraiga tanto en la tierra del continente cuanto en la estructura cultural hispánica.

*
* *

No ha de omitirse que, paralelamente a esta gran polémica histórico-política de los cronistas, empieza a desarrollarse desde mediados del XVI en ambos centros virreinales, con la fundación de las Reales y Pontificias Universidades de México y Lima, una gran actividad intelectual, en las materias de cátedras de Teología, Retórica, Latinidad, Jurisprudencia, etc., bajo la égida ya cinco veces secular de la Escolástica, única filosofía existente en la España de la conquista, única que Salamanca podía trasplantar al Nuevo Mundo, con toda la majestad dogmática y universal de una *philosophia perennis*.

Enorme contingente de teólogos, letrados, juristas, gramáticos, licenciados, de las ilustres universidades de la Metrópoli, en su totalidad clérigos de las órdenes —dominicos, agustinos, franciscanos, jesuítas— arriban a estas tierras en las primeras décadas del coloniaje, transportando esa cultura de tipo eclesiástico, que es la oficial en la España de la Contra-reforma. De la intensidad y densidad de ese trasiego intelectual, son testimonio los datos de la estadística. Así hallamos, por ejemplo,

que en los claustros de San Marcos de Lima llega a haber ciento ochenta profesores para dos mil alumnos. Y es así que, antes de terminar el XVI, brillan ya en las letras mexicanas —y entre una turba de retóricos adocenados— ingenios nativos tan estimables como Saavedra Guzmán, el autor de "El Peregrino Indiano"; o Javier Alegre, cuya traducción de "La Iliada" en exámetros latinos elogian grandemente en España; o el licenciado Terrazas, poeta y cronista (más apreciable en lo segundo que en lo primero); de igual modo, en las letras peruanas hallamos aquellos importantes cronistas ya nombrados.

Pero, la actividad catedrática de las universidades coloniales en este período, de donde pudieran resultar trabajos de género ensayístico, carece de entidad propia, limitándose meramente a la función didáctica, bajo el magisterio de las fuentes españolas. Así también, por ejemplo, las obras del fraile agustino Alonso de Veracruz —mayor de su Orden en la Nueva España— que parece ser quien inicia en América hacia 1540, la enseñanza de la Filosofía. "Recognitio Summularum", "Dialectica Resolutio" y "Phisica Speculatio" (de 1553 al 57) son edición de sus cursos universitarios, en los que explica la escolástica tradicional, ligeramente retocada por el modernismo humanístico procedente de la cátedra de Fray Luis de León, de quien, el de Veracruz, fuera discípulo predilecto. Concepto análogo alcanza al también fraile Tomás Mercado, traductor de Aristóteles y autor de comentarios sobre el escolástico P. Hispano; o al padre (jesuita) Antonio Rubio, a quien se ha llamado "lumbrera de los peripatéticos mexicanos".

Si es verdad que estos escritos —y estos cursos— nos hablan con persuasión del grado de cultura que ya impera en la Nueva España, medio siglo después de la conquista, (en su *élite*, se entiende, pues la masa es analfabeta, como por otra parte, también lo es en España misma), no es menos verdad que sería impropio hacer cuenta de ello en este esquema; y lo sería además de lo dicho, por no ser americanos sus autores ni tratarse de América, pues, en esto sí, cabe hacer diferencias con el caso de los cronistas, que aun siendo españoles de allende y no nativos, por tratar los asuntos americanos son incluídos en nuestra crónica. Hasta aquí nos hemos referido al XVI. El XVII, confirma la tradición.

CAPITULO II

Siglos XVII y XVIII.—La Escolástica y el Barroco

Polígrafos coloniales, Tertulianos de América, lumbreras peripatéticas y monstruos de erudición sagrada y profana.—El Lunarejo y su "Apologético" gongorino.—El gongorismo en la Colonia.—El Belerofonte Matemático entre los dos Cuchillos.—Sigüenza, cosmógrafo y cartesiano, primer defensor de la Ciencia en el mundo hispánico.—Peralta y Barnuevo, precursor de la Filosofía de la Historia.—Roma, España y América.

Salvo las consabidas excepciones, el tema predominante del escritor, en América, durante la época del Barroco, y al igual que en el XVI, es América misma. Lo es en todos los géneros de entonces, en prosa y verso; pero no hagamos ahora mención sino de aquello que algo tenga que ver con el Ensayo, aun cuando, en otro orden de escritura, se den productos tan significativos como "Armas Antárticas" de Miramón y Zuázola (a comienzos del XVII), poema epopéyico de la conquista del Perú y otros episodios; como "Usejar Pampa", drama incaico de *El Lunarejo*, (más que probablemente autor, éste, en gran parte, del famoso "Ollantay"), o como "Primavera Indiana", poema "sacro-histórico" sobre la Virgen de Guadalupe, patrona de México, e "Infortunios de Alonso Ramírez", narración histórico-novelesca del ilustre Belerofonte Matemático y erudito polígrafo Don Carlos de Sigüenza y Góngora, maravilla del siglo; como "Lima Fundada", del otro no menos célebre polígrafo peruano, "Monstruo de erudición sagrada y profana", De Peralta y Barnuevo (el más ambicioso poema épico escrito en la colonia después de "La Araucana"); o como "Rusticatio Mexicana" del jesuíta Landívar (larga y pesada égloga descriptiva de la naturaleza americana, precursora de "Oda a la Agricultura de la Zona Tórrida" de Bello); o como "Vida de Santa Rosa" (de Lima) en versos épico-religiosos del conde de la Granja, aquel noble y letrado chapetón afincado y casi connaturalizado en el Perú; o "Breve vida de la mejor Azucena de Quito" (sobre la monja y beata Mariana de Jesús), del gongorista Murillo; o, de antes, "El Peregrino Indiano", muy famoso, de Saavedra Guzmán, en veinte cantos

y en honor de Cortés (ya muerto ha medio siglo); o algunos más, no tan reputados en su tiempo.

Cierto que entonces se escriben, así mismo, otros varios poemas de tema eglógico americano, como la "Rusticatio" de Salazar de Alarcón, chapetón y funcionario como el conde, aquerenciado en México; y cierto también que se escriben muchos poemas de asunto puramente religioso, que no es pena dejar de mencionar, excepto "La Cristiada" del fraile Diego de Ojeda, y no tanto por su valor poético (pese a las alabanzas de Menéndez y Pelayo, en su Historia) como por la mucha fama que lograra. Mas recordemos que todas estas citas no responden al valimiento de las obras, sino a la constancia de la índole del tema.

Volviendo a la prosa y a su temática, anotamos entre otras cosas menos importantes, algunas como "Gobierno del Perú", de Juan de Matienzo, otro acérrimo anti-incaista, que prosigue en 1600 el gran pleito político-moral de la época sobre Derecho Indiano, dejando caer en la balanza del juicio histórico el peso de su docto alegato en justificación de la conquista y el régimen virreinal. "El Gobierno Eclesiástico Pacífico", a mediados del XVI, obra del clérigo nativo Gaspar de Villarroel, tan estimado en su tiempo que llega en España al cargo de Predicador del Rey; y autor asimismo de trabajos de crítica y exégesis sobre algunos libros de la Biblia, tales como el de *Ruth*, *el Cantar de Salomón* y otros; y también autor de "Cuestiones Escolásticas y Positivas", estos sí, ya verdaderos ensayos canónico-filosóficos de grande versación en su género. Naturalmente, nos interesan menos hoy, y en relación con nuestro tema, que su "Gobierno Eclesiástico", por tratarse de América. Este libro, más notoriamente citado por su subtítulo literario "Los Dos Cuchillos" (que son los del poder civil y el religioso, en el estilo alegórico y gongorista de este autor) no es un seco tratado de derecho político y canónico, sino un libro de rica sustancia narrativa, de mucho colorido anecdótico, acerca de las cosas del Perú de su tiempo, tanto que, como es sabido, Ricardo Palma declara ser ésta una de las mejores fuentes de sus "Tradiciones"; mas advirtiendo que todo ese caudal de observación humana concreta de su obra, está usado en función de su doctrina jurisprudente, por lo cual su carácter didáctico, ensayístico, se mantiene. Anotemos también, las dos grandes recopilaciones de legislación y jurisprudencia del régimen colonial, dados a mediados del XVII por León Pinelo, peruano, y por Solórzano y Pereira, español, con los títulos de "Recopilación de Indias" y "Política Indiana", los cuales por no ser obra original ni de criterio parece no debieran incluirse en esa reseña. Tal razón sería valedera hoy, pero, en su época, esos trabajos tienen el valor muy importante de dar cuerpo formal a toda la vida civil, política, económica, eclesiástica, universitaria, del régimen de la colonia. Y lo mismo cabe decir con respecto a otros dos trabajos, no de legislación o administración ahora, sino de vida intelectual, del mismo León Pinelo el uno, y el otro de su hermano Antonio: "Epítome para una Biblioteca Oriental y Occidental" y "Biblioteca Hispano Nova", ambos compuestos en el curso de la primera mitad del XVIII y en los cuales se registra y ordena cuanto se ha escrito hasta entonces en estas Indias en todas las materias y formas que se cultivan, lo cual da por sí sólo el más completo cuadro de la cultura intelectual de la época. Tales bibliografías atestiguan el hecho que anotamos: la preponderancia categórica del tema americano en toda la literatura colonial, sea histórica, jurídica, poética—.

De los tres mayores ingenios nativos que brillan en este período comprendido desde fines del XVI hasta mediados del XVIII, los peruanos Juan de Espinosa Medrano, teólogo, crítico, poeta llamado por sus contemporáneos de aquende y allende el mar, "el Tertuliano de América", el "Crisóstomo del Siglo", y Pedro de Peralta y Barnuevo, no menos pomposamente llamado de igual modo "monstruo de erudición sagrada y prafana", así como el mexicano Carlos de Sigüenza y Góngora, matemático y literato, el primero en su época, a quien Carlos II nombra Primer Cosmógrafo del Reyno (y dejando ahora aparte a la "Décima Musa", Sor Inés de la Cruz, por pertenecer a la poesía) los tres alternan en sus escritos en prosa y verso el tema americano con el universal, mas dando a aquél la primacía.

De *El Lunarejo*, según unos indio puro, mas seguramente mestizo, predicador extraordinario por su elocuencia, se recogen póstumamente sus sermonas teológicos en "La Novena Maravilla" (fines del XVII) aunque nada hay en ellos de maravilloso, o que tal nos parezca ahora, más allá de su elegancia barroca, ni que debamos señalar como especialmente importante para nuestro capítulo. Más significativo es su famoso "Apologético en favor de don Luis de Góngora, Príncipe de los poetas

líricos de España", etc., por cuanto representa el primer gran ensayo de crítica literaria en esta América.

El "Apologético", que, si bien defiende y ensalza a Góngora, no es demasiado culterano en el estilo, guardando un equilibrio muy de alabar, ha de reconocerse que otorga a América colonial el mérito de unir su voz, una de las mejores voces, a las de aquellos pocos que en España defienden al gran artífice del "Polifemo" y de las "Soledades", contra la grita de la mayoría, que lo ataca o se burla; mayoría que, al fin, vence, aunque sin gloria, decretando la condena de casi tres siglos que habría de caer sobre él, culpado de corromper la lengua y la poesía, según juicio académico, y por ello desterrado del Parnaso (destierro que coincide con la larga decadencia de la poesía española después del Siglo de Oro y dura hasta su nuevo Renacimiento, sin que ello implique causa, más sí correlación, hasta que es rescatado y reivindicado hacia mil novecientos veintitantos, en memorable serie de homenajes).

El *Apologético* es muy digno de situarse, así por su saber como por su prosa, al lado y a veces por encima de "Lecciones Solemnes" de Pellicer de Sabas, o "Sobre la Carta de Cascales" de F. del Villar, o la "Egloga Fúnebre" de Salcedo y Coronel, o de otras obras, escritas en España, anteriores a la del *Lunarejo*, que es de 1662 —como son anteriores los ataques, y por tanto la polémica toda de la época en torno al que él llama "el Príncipe de los poetas de España"— lo que permite al feliz refutador del caballero portugués Faría Souza, estar bien informado y al cabo del asunto.

Si este ensayo crítico no parece de tema americano, por no serlo Góngora, lo es, en verdad, y mucho, en cuanto el gongorismo ha proliferado tanto y tan viciosamente en la América colonial, que su influjo caracteriza la mayor parte de la producción en prosa y verso del XVII y XVIII. Ya se sabe a que extremos de extravagancia, retorcimiento y gusto churrigueresque, llega el gongorismo hispanoamericano en manos de tantos escritores mediocres, salvándose —como es natural, por otra parte— en los escritos de los tres o cuatro autores principales, en quienes el buen juicio sabe regir mejor la rienda del estilo. No corresponde examinar aquí, cómo y por qué el gongorismo arraiga y florece tan tropicalmente en la colonia, a punto de justificar aquello de "muladar de la poesía culterana" que le

aplica el severo autor de "Historia de la Poesía Española e Hispanoamericana" (no tan severo, sin embargo, cuando de otros escritores, de tipo más académico, se trata...). Quede ello para el estudio de la poesía, que es el género en que mayormente se manifiesta ese vicio, aunque no deja también de contagiar a la prosa, buenas muestras de lo cual son el tratado de Gaspar de Villaroel "Los Dos Cuchillos" que ya citamos, como así el de Sigüenza y Góngora, "Belerofonte Matemático contra Quimera Astrológica", libro cuya sapiencia en la materia no le impide sentirse harto afectado de culteranismo en el estilo. Anotemos, sí, que ese auge del culteranismo literario —que dura de mediados del XVII a mediados del XVIII y corresponde, históricamente, al auge similar del barroquismo en la arquitectura y artes plásticas, si bien en éstas deja auténticas maravillas que no en aquéllo— es una de las formas temporales que se han ido sucediendo en la evolución del centro cultural europeo; y que ese auge decae y cesa en el XVIII, para dar lugar a las nuevas formas neo-clasicistas provenientes del influjo francés e italiano sobre la propia Metrópoli imperial bajo la dinastía borbónica.

El indio *Lunarejo* es de los escritores más genuinamente hispanoamericanos dentro de las modalidades del coloniaje. Amén del *Apologético* tiene piezas dramáticas de carácter sacro y profano, escritas tanto en castellano como en quechúa (idioma éste, el de su sangre, que domina no menos que aquél, el de su cultura). Resulta casi evidente que es él el coautor del famoso "Ollantay" tenido por muchos como de origen incaico, pero cuyas características formales, de identidad notoria con el teatro español de la época, acusan la adaptación hecha por él, a esas formas, de un antiguo episodio o argumento tradicional del incanato, ya recogido anteriormente por algunos cronistas. Cábele, pues —casi seguramente— la gloria de haber escrito la más notable pieza dramática del coloniaje, y la única que ha sobrevivido con rasgos de celebridad mundial, traducida y comentada en inglés, francés, alemán y otras lenguas, si bien a título de pre-hispánica. Más americanismo, imposible.

Del otro gran polígrafo, erudito y cosmógrafo mexicano, autor del "Belerofonte Matemático", sabemos ya que ha escrito varias cosas sacras y profanas, en verso y prosa, como la "Armada de Barlovento", la "Primavera Indiana", el "Triunpho Parthénico", o la semi novela "Infortunios de Alonso Ramírez",

etc., de moderado barroquismo verbal, no siempre admirables, pero fundados siempre en temas tan americanos, como la Virgen de Guadalupe, los piratas del Caribe o actos solemnes de la Real y Pontificia Academia Mexicana y otros. Su "Belerofonte", su "Armada", su "Libra", obras de materia científico filosófica no son americanas por el tema, que es universal, pero sí lo son por su significación dentro de la cultura colonial, en la que representan un notable avance crítico con respecto al absolutismo escolástico; y además, una muy apreciable contribución al saber general de su época, condición ésta que, a nuestro juicio, es menester para determinar la inclusión en esta reseña de un trabajo de esa índole. Además, los trabajos de Sigüenza son característicamente americano-coloniales por su estilo. Sólo en la América hispano-colonial pueden escribirse obras científicas y filosóficas en estilo tan culterano, testimoniando así que el culteranismo del estilo es en su medio gala obligada del intelecto y no impropia de la severidad del saber. Y ya que estamos en ello, ¿por qué no reconocer que esta elegancia de estilo da a la materia científico-polémica de su "Belerofonte" o de su "Libra Astronómica y Filosófica" una gracia espiritual que la levanta del árido tecnicismo de la prosa didáctica corriente? Así al menos resulta en estos escritos, donde el polígrafo se mantiene en un equilibrio muy feliz, si bien no puede asegurarse tanto de algunos de los otros, puramente literarios, en los que el abuso del barroquismo prevalece.

Da su plena significación a esos trabajos científico-filosóficos de Sigüenza, la circunstancia polémica en que se producen, tal como su "Libra" en 1690, respuesta al escrito del P. jesuita Kino, titulado "Exposición Astronómica", quien le *provoca*, dice, negando validez a sus ideas científicas, en nombre de la sagrada autoridad aristotélica y otras, tradicionales en la materia de que trata. Y es a él a quien Sigüenza responde que: "ni Su Reverencia ni ningún otro matemático, aunque sea el mismo Ptolomeo pueden asentar dogmas en esta ciencia, por que en ella no sirve de cosa alguna la autoridad, sino las pruebas y la demostración". Y arguye, no sin cierta ironía: "Quien tiene entendimiento y discurso jamás se gobierna por autoridades, si les faltan a éstas las congruencias"; y más todavía: "¿Sería crédito de entendimiento seguir ajenas doctrinas sin examinarles los fundamentos?"

Así, pues, este sabio y escritor colonial, capellán de oficio, expulsado antes de la Orden jesuítica por sus rebeldías mentales, es el primero en postular, en su tiempo, el principio del libre examen racional, que no ha sido hasta entonces formulado en todo el ámbito de la cultura hispánica, ni colonial ni metropolitana, si bien limitado a lo científico y filosófico, dejando a salvo la intangibilidad de la Santa Teología. Ya es mucho eso, en su siglo; y aunque, en su dialéctica se valga del método silogístico de las escuelas, lo mismo que sus contendores, lo usa con mayor prudencia, a falta de otro. Y a pesar de ello, o por ello, anda siempre en entreojo y entredicho con el Santo Tribunal, sino afectado en materia teológica, afectado sí en materia escolástica, por primera y escandalosa vez.

Si por tales méritos, la figura del polígrafo mexicano del XVII adquiere gran significación en la historia de la cultura colonial americana, a punto de poder parecer a algunos un precursor del Enciclopedismo que llega a estas tierras casi un siglo después, no hay que olvidar su devota fidelidad a la Iglesia, flagrante en ese "Triunpho Parthénico", que consagra el mito popular de la Virgen de Guadalupe, patrona de México. Pero, ¿quién nos dice que ese poema devoto del Primer Cosmógrafo del Reyno, título que en virtud de su notorio saber le otorga el Monarca, a despecho de sus poderosos enemigos inquisitoriales, no sea, en cierto modo, un recurso de que aprovecha para contrarrestar los peligros del Santo Tribunal? La hipótesis, aunque algo irreverente, no es inverosímil, lo que no equivale a suponer que él no fuera creyente.

Tal vez sería más acertado considerarlo como un precursor de la moderna posición católica —siglos XIX y XX— al admitir la coexistencia independiente y amistosa de la verdad científica y del Dogma. (Indiquemos, de paso, que, como se ve, y a pesar de todo, la cultura intelectual no estaba tan cerrada y aherrojada en los Virreinatos de la época, como dirían después sus terribles maldecidores, los liberales del XIX. Recuérdese que, por entonces, el mismísimo Descartes tiene que irse a Holanda y a Suecia para que lo dejen tranquilo sus franceses; y que los pálidos jansenistas de Port-Royal andan a maltraer entre las ya cercanas ruinas de su abadía.)

Acerca del tercer nombrado polígrafo colonial, al que dijeron "monstruo de erudición sagrada y profana", poeta, teólogo,

ingeniero, lingüista, médico, historiador, jurisconsulto, y todo cuanto enciclopédicamente puede serse a la vez —y más dejando ahora para el lugar que le es propio, dado el género, considerar su monumental poema épico "Lima Fundada" que es, en verdad, epopeya renacentista y alta crónica historial en verso—, fijemos la atención en su "Historia de España Vindicada", que es historia de América tanto o más que de España, pues traza con gran conocimiento y criterio el parangón entre ambas dominaciones, la de España por Roma, la de América por España. Y de América parte (y a ella vuelve) al decir que era España, en tiempo antiguo, la América de los romanos, así como España es la Roma de esta América, política y culturalmente hablando. En verdad, este libro es el primero que se escribe en el Nuevo Mundo, cuya materia más se aproxima a la filosofía de la historia, una filosofía de la historia del Nuevo Mundo, materia que ha de ser la típica de la ensayística americana, desde la independencia hasta hoy.

El paralelismo crítico que don Pedro de Peralta establece entre ambos regímenes coloniales, es en efecto uno de los primeros ensayos de esa índole; y no, tal vez, sólo en América, sino en Europa misma, posición ésta que da el más alto título al polígrafo peruano. Claro está que no puede exigírsele, en época y ambiente dominados aún por la cultura escolástica y erudita —estamos en 1730— nada que se parezca a los estudios historiológicos de tiempos posteriores, aunque sí significa un serio avance de tipo humanístico, influjo éste que no llega al ámbito colonial sino a fines del XVIII, como sabemos.

Dentro de su época, es pues un historiólogo altamente valorable, perfilándose como un precursor de dichos estudios, máxime cuando sus conceptos críticos acerca de esas historias comparadas manifiestan una visión muy lúcida de los hechos; y lo que no es menos de alabar, una gran valentía para declarar la verdad, frente al dogmatismo oficial, una rara independencia de juicio político, que hace doblemente estimable su americanismo.

Es cierto que, durante buena (o mala) parte de su vida, este polígrafo es personaje oficial y cortesano, y escribe, entre otras muchas y muy diversas cosas, graves y frívolas, alabanzas y juegos para las fiestas de los virreyes, lo que no le impide ser Funcionario del Santo Oficio al par que Rector de la Universidad de San Marcos. Pero, en el último tercio de su vida, este hombre tan múltiple y sapiente —sin duda la más alta representación de la cultura intelectual del coloniaje— se decide a asumir la responsabilidad de su relativa heterodoxia, así en el campo político-filosófico —tal cual se ve en su "España Vindicada"— como en el religioso, llevándole esto último, como se sabe, a ser acusado y declarado reo ante el mismo tribunal de la Santa Inquisición que él integrara, por las herejías de su poema místico "Pasión y Triunfo de Cristo" (1738); y ello, andando entonces ya con el peso de sus setenta y cinco años, y a cinco de su muerte, circunstancia ésta cuya consideración —y no sin que mediasen poderosas influencias amistosas— le exime del castigo. Y a propósito de este poema sacro, justo es también reconocer que, con los de Inés de la Cruz, representa la más alta expresión del espíritu religioso en la colonia, teniendo sobre los de la ilustre monja, el mérito, no literario sino filosófico, de su mayor liberalidad de interpretación mística (liberalidad que le vale, precisamente, la acusación inquisitorial, en esto muy celosa).

En la parte de este esquema que trata de la Poesía, dícese que este poema de Peralta puede considerarse por muchos conceptos —y sobre todo por su espíritu— más valioso que ese pesado y convencional armatoste epopéyico que se llama "La Cristiada", escrito también en el Perú por el español Ojeda, un siglo antes, y a pesar de los elogios excesivos de Menéndez, que llega a compararlo con Klopstok y Milton. También a Menéndez se le escapan a veces las cabras. Pero no de Poesía se trata ahora sino de Ensayo, y es en este palenque donde Peralta aparece como el primer autor de un estudio de crítica o filosofía de la historia de materia e índole americanas, superando intelectualmente el período anterior de las Crónicas y los alegatos jurídicos. Mucho de jurídico tiene aún, es cierto, este ensayo de Peralta que comentamos, pero sus conceptos trascienden hacia un plano de orientación filosófica de la Historia.

Después de Peralta, ya en la segunda mitad del XVIII, entramos en el clima de renovación intelectual propiciado por la instauración de la dinastía borbónica en España y el inherente influjo de la cultura francesa de índole racionalista, enciclopedista y liberal, sobre el pensamiento y las letras hispánicas. Si Peralta y Barnuevo marca el punto culminante de la cultura

colonial de tipo escolástico-barroco, marca también el término de la misma. Tras él, la influencia de la Ilustración, (allanando esa barrera de los Pirineos que hasta el advenimiento de Felipe V, defendiera el clima mental de la Contra-Reforma) invade también el Nuevo Mundo, que es, espiritualmente tanto como políticamente, parte de España, de tal modo que nada ocurre en la Metrópoli que no repercuta por igual de este lado del Océano, sin más tardanza que el viaje de los galeones.

CAPITULO III

De la Escolástica a la Ilustración

Del Barroco al Neo-clasicismo académico.—Espíritu y estructura cultural de la Contra-Reforma.—El P. Suárez y la "Philosophia Perennis", España y el Humanismo.—La dinastía borbónica y el afrancesamiento intelectual de España y sus Colonias.—Fin del predominio jesuítico en la cultura colonial.—Los enciclopedistas y naturalistas americanos.—F. Xavier y Espejo, el P. Feijoo y el Nuevo Luciano.—Xavier de Caldas y la Influencia del Clima en los Seres Organizados.*—Unanue o el Clima de Lima, etc.—Concolorcorvo, Lazarillo de Ciegos Caminantes, entre Quevedo y Voltaire.—Alzate, Bartolache y otros racionalistas dieciochescos en pugna con el Ergo.—La nueva generación finicolonial, revolucionando las universidades escolásticas.—Academias literarias y científicas. Nacimiento del Periodismo.—Influencia del Empirismo inglés en las postrimerías del coloniaje.—Bello, aprendiz de Locke. Rivadavia y la Enfiteusis.—Bolívar, Montesquieu y el americanismo.—Otros conspicuos representantes de esta promoción.*

Del aspecto puramente literario de esta mutación cultural operada hacia el último tercio del XVIII, o sea del Neo-clasicismo académico que sustituye al Barroco, no hagamos ahora cuestión precisa, aunque su estética esté, más que vinculada, identificada históricamente con la propia filosofía de la Ilustración, formando de consuno el nuevo "estado general de los espíritus" de la época; y, por tanto, sea forzoso referirse también a ello, tratando de lo ensayístico, tema de este capítulo.

Pero, consideremos previamente un factor de mucha entidad en el proceso de este doble y complementario tránsito de la Escolástica a la Ilustración y del Barroco al Neo-clasicismo, (porque el Barroco y la Neo-escolástica jesuítica, son, al menos en América, tan recíprocamente conformales, como lo son, a su vez, los dos modos que les sustituyen. Recordemos que Spengler llama muy propiamente "estilo jesuítico" al barroco colonial). Nos referimos aquí a la declinación del poder de la Compañía en la colonia, que se concreta en el acto trascendente de la Real Orden de expulsión. Este destierro de la Orden, condiciona, en efecto, la evolución de la cultura intelectual de estos países a fines del XVIII, hacia el liberalismo enciclopedista y hacia la

influencia revolucionaria de "El Contrato Social", apartándola de aquel tipo de erudición y de ergotismo que, bajo su égida, se cultivara hasta entonces.

Claro que no es, por sí misma ni por sí sola, esta expulsión de la Orden, lo que trae tal cambio; antes y principalmente, está el cambio que el influjo borbónico opera en España misma extendiéndose a las colonias. Pero, al estar casi toda la enseñanza superior en América, desde México al Plata, bajo el magisterio jesuítico, tal predominio ofrece un frente muy fuerte de resistencia al espíritu nuevo, siendo la Compañía, como lo era en todo el mundo católico, pero especialmente en el Imperio español el baluarte de la Contra-Reforma. Precisamente, la Escolástica que se enseña en las universidades coloniales —como en España misma hasta mediados del XVIII— es el órgano principal de la Contra-Reforma en el plano de la cultura intelectual, identificándose por sus orígenes a la Compañía.

Algunas investigaciones actuales de la cultura colonial mexicana —entre ellos las de Bernabé Navarro, autor de eruditos trabajos tal como "Introducción a la Filosofía Moderna en México", 1948 —pretenden y sostienen en mérito a su comprobación documentada que, a mediados del XVIII, se produce en este virreinato un movimiento de renovación intelectual, de modernización de la filosofía universitaria, promovido, precisamente y exclusivamente, en el seno de los colegios jesuíticos.

No conocemos directamente las difíciles fuentes documentales de este movimiento historiado por los eruditos, el cual tendría por primaces a los profesores de la Compañía, Javier Alegre, Diego José Abad, Francisco Clavijero y otros menores, autores de varios y respectivos "Cursus Philosophicus" (en latín, por supuesto), versión de sus cátedras; pero, de su exposición metódica resulta que, en verdad, se trata de un esfuerzo de adaptación e incorporación a la Escolástica misma, de elementos de la filosofía científica europea de la época, en base a los trabajos de Kopérnico, Kepler, Bacon, Newton, Leibnitz, Franklin, etc., es decir, un plan de ponerse de acuerdo con la ciencia ya imperiosa del siglo; algo parecido, aunque menos profundo, a lo que el P. Suárez había hecho en España en el XVI, con respecto al humanismo renacentista de su tiempo. Pero a través de tales incorporaciones y adaptaciones, las estructuras fundamentales, tradicionales, de su aristotelismo tomístico siguen en pie, reforzadas, restauradas, rejuvenecidas. Dada la índole de esta modernización se comprende que, como lo comprueba el historiador, la adaptación de elementos se produzca mayormente en el campo de la *Phisica*, pero muy poco o casi nada en los de la Lógica y la Metafísica, en los que todo lo fundamental permanece. Parece que las innovaciones alcanzan también prácticamente, la metodología pedagógica, pues se procura dar mayor lugar al discernimiento racional del alumno, sustituyendo al régimen memorístico textual que impera hasta entoces.

Es casi evidente que, detrás de todo esto, están el ejemplo y la influencia del benedictino Feijoó, solitaria lumbrera humanística en la España de la primera mitad del XVIII. Pero, el verdadero movimiento enciclopedista del siglo, su Filosofía de las Luces —es decir, la antiescolástica— recién se produce después, en el último tercio de esa centuria, contemporáneamente al promovido en Perú, Ecuador, Colombia y otras regiones del Sur, la Orden ya en el destierro y teniendo por líderes, en México, a Bartolache, Alzate y otros, laicos.

Esa modernización de la Escolástica es, al mismo tiempo, y quizás ante todo un esfuerzo de reacción contra el estado de decadencia en que había caído esta "*Philosophia*" (Perennis) en el México colonial de la época por obra o desobra del formalismo dialéctico, reduciéndole a mero juego mental, ejercitado en cuestiones secundarias, menores, con olvido de las metafísicas y principales. Una restauración, pues, de la Gran Escolástica —la de Santo Tomás, la de Suárez— desplazando a la pequeña y viciosa, la ergotista, e incorporándole aquellos nuevos elementos de la ciencia del siglo, como monumento de sabiduría universal y eternidad católica.

Mas, veremos enseguida como, los mismos jesuítas americanos, ya en el destierro y el despojo, se abren ellos también en mucho al espíritu de la Ilustración, guardando temporalmente en sus baúles la Escolástica. Temporalmente y sólo de modo implícito, sin negarla abiertamente, lo que les permite reimplantarla en sus colegios a la vuelta del exilio, no habiendo perdido en él más que el nombre (pues todos sabéis que el Tomismo, filosofía oficial de la Iglesia, es siempre la misma Escolástica secular, retocada, adaptada al lenguaje de los tiempos).

Cierto que el espíritu y las reglas infundidas profundamente por los maestros jesuítas en los centros de enseñanza, persisten

en ellos, a veces, y prevalecen por años más o menos largos, después de su ausencia, a partir de 1762. Un viejo profesorado formado en sus aulas y en sus normas, resiste decididamente las nuevas corrientes humanistas, pretendiendo mantener el imperio de la Neo-escolástica barroca.

Ejemplo de ello es lo que ocurre en la Universidad de San Marcos de Lima, la más importante del continente sur, en la que, hacia 1780 —trece años después del Real Decreto de Expulsión— se entabla la lucha entre las dos tendencias, la vieja y la nueva, la conservadora y la liberal, es decir, entre la Escolástica y la Enciclopedia. Sostiene ésta el grupo minoritario de los jóvenes criollos de la nueva generación, contra los catedráticos recalcitrantes del Silogismo, (según nos da prolija cuenta el historiador peruano L. A. Eguiguren, en su trabajo "Universidad Nacional de San Marcos").

Pero, en pro de esta lucha de los jóvenes (en cuyo grupo figura ya el después eminente médico y escritor Hipólito Unanue, autor de "El Clima de Lima", uno de los primeros ensayos de tipo científico-social aparecidos en América) contra el todavía poderoso círculo de los escolásticos del antiguo régimen, dueños aun de la enseñanza oficial, la nueva promoción intelectual logra fundar asociaciones y periódicos —tales como "Sociedad Amantes del País"— amparada en la Real Cédula de Carlos III, y su órgano "El Mercurio Peruano", desde los cuales difunden las teorías de Newton, de Kepler, de Leibnitz, de Locke, a más de las ideas de los enciclopedistas franceses, logrando al fin, hacia 1793, después de otros trece años, que la misma Real Universidad, agotados ya sus viejos ergotistas adoptara en sus programas las nuevas tendencias del siglo. Importante triunfo si se piensa que ello significa no sólo cambiar las antiguas explicaciones teológicas del universo por las de las ciencias naturales, sino alimentar el espíritu de independencia.

Con respecto a los jesuítas y a su influjo en América, débese hacer constar que su expulsión produce aquel curioso aunque lógico efecto ya aludido: cambia, en gran parte, la actitud de los individuos americanos de esta Orden, desterrados en Italia, cuyo número se calcula en cinco mil, quienes, de reaccionarios que eran aquí, y antes, se truecan en liberales, allá y después; archivan el silogismo escolástico para adoptar el humanismo y la Ilustración; y tan celosos de la autoridad monárquico-eclesiástica que

habían sido, son, luego, partidarios de la independencia y hasta conspiradores. Desde su destierro los jesuítas hispanoamericanos contribuyen notablemente a enriquecer esa literatura didáctica, en la que predomina el espíritu de emancipación, destacándose entre sus aportes obras tales como "Historia natural y civil de Chile" de Ignacio Molina, "Historia del Reyno de Quito" y "Carta del territorio ecuatoriano" de Juan de Velasco y Vicente Maldonado. Pero alguna de estas obras no llegan a imprimirse y ser conocidas en América hasta mucho más tarde. Tal es, entre otros el caso de Velasco, cuya "Historia" no aparece hasta 1841. De modo que no pueden ejercer influjo alguno en su tiempo. Lo mismo ocurre con otro trabajo de este jesuíta expatriado: "Colección de Poesías varias hecha por un ocioso de la ciudad de Faenza" y que es una Antología de la poesía colonial de Ecuador —sobre todo, de la musa jesuítica del destierro— en el siglo XVIII, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Quito, para paciencia de estudiosos. Igual suerte cupo a otro desterrado jesuíta ecuatoriano, el Padre Aguirre, quien en su juventud, enseña Filosofía y Física en la Universidad de Quito, y como tal se le tenía en grande aprecio, pero cuya producción poética (que el historiador de la literatura ecuatoriana Isaac Barrera cree lo mejor del coloniaje en aquel país) no se conoce sino hasta mediados del XIX, por exhumación de Juan María Gutiérrez, en su "América Poética".

Si algunos de los jesuítas americanos exilados en Italia se dedican a implorar mercedes de la realeza española (como el historiador ecuatoriano Juan de Velasco, a quien acabamos de citar) otros hay en cambio, que adoptan una actitud de franca rebelión política hacia España, y hasta llegan a conspirar, como anotamos, en alianza y aparcería con sus mortales enemigos, los masones, que entonces trabajan desde sus Logias, en Francia y en Inglaterra, por la independencia de estas colonias. Tal es el caso del peruano Pablo Vizcardo, autor de una "Carta a los españoles-americanos por uno de sus compatriotas", uno de los primeros y más notables documentos del movimiento emancipador, donde se aboga francamente por la separación, trazando un juicio muy severo del régimen político y económico español. El autor de esta "Carta" escrita desde el destierro en Italia, deja en legado todos sus escritos y documentos, nada menos que al

precursor bolivariano don Francisco de Miranda, el más notorio masón y conspirador de su época.

De cómo y cuánto el destierro había liberalizado el criterio de los jesuítas americanos lo prueba, además de la "Carta" y el legado antedicho, otras cartas no menos significativas que algunos de ellos hicieron llegar al autor de "El Nuevo Luciano", libro donde se combaten las normas de la enseñanza universitaria impartida bajo el dominio jesuítico, y en las que aquéllos dábanle, en gran parte, la razón, reconociendo ser ciertas muchas de sus observaciones. A tanto había llegado la cosa.

Otro fenómeno, de mención necesaria, se producen en esta segunda mitad del XVIII: la formación de *academias* Literarias y Científicas, en todos los centros de cultura coloniales. También en esto, la colonia sigue el ejemplo de la Metrópoli. En España estaban de moda las asociaciones de tal índole —algunas con sello oficial— y las de América surgían bajo el estímulo de algunas tan prestigiosas en su tiempo, como la Academia de la Lengua y de la Historia, con reales títulos y prerrogativas; o las *Del Buen Gusto*, de *Letras Humanas*, de *Bellas Letras*, esparcidas en Madrid, en Sevilla, en Barcelona, en Gijón, y todas respondiendo, por una parte, a la nueva estética neo-clasicista, por otra al enciclopedismo científico; y por ambas a la influencia de lo francés.

Pero en América, estas asociaciones cobran un sentido especialmente americano, pues, en su seno se cultiva tanto el neo-clasicismo literario y el racionalismo enciclopedista, como el espíritu de emancipación política, que resulta indirectamente, su consecuencia. Así, la "Sociedad Patriótica y Literaria" de Buenos Aires, o la "Tertulia Eutrapélica" de Bogotá, o las de "Amigos del País" en Lima y en Quito, constituyen los primeros núcleos de la conciencia americana y factores del espíritu liberal de independencia; razón por la cual algunas de ellas son suprimidas por Real Orden, cuando, poco después empiezan las agitaciones pre-revolucionarias y el gobierno español reacciona —ya en vano— contra el liberalismo y la Ilustración, tan peligrosamente fomentados bajo Carlos III.

Otra manifestación del cambio operado en el espíritu colonial, en ese último tercio del XVIII —y asimismo del influjo francés a través de la España borbónica y afrancesada— es la aparición de numerosas hojas periódicas, que se van multiplicando así

que el siglo avanza hacia las vísperas de la Revolución. "El Mercurio Peruano", "La Gaceta de Santa Fé de Bogotá", la "Gaceta Literaria de México", "Primicias" de Quito, el "Semanario de Nueva Granada", el "Papel Periódico" de la Habana, "El Telégrafo Mercantil" de Buenos Aires, son, entre otros muchos, la manifestación más típica y concreta de ese nuevo estilo de vida pública, de circulación del comentario y de la noticia, de ventilación de los asuntos de interés general —hecho hasta entonces desconocido en la quieta existencia social del coloniaje— que configuran el liberalismo intelectual de la época; liberalismo preparatorio, tanto más cuanto que, en esas hojas publicitarias, predominan los temas de estudio de la propia realidad americana —su geografía, su economía, su historia—, así como las cuestiones generales y locales de administración y gobierno. En consecuencia, sus páginas literarias, dando pábulo al cultivo del cuadro de costumbres, a la descripción colorista, a la sátira de ambiente, contribuyen fuertemente al desarrollo de una conciencia de autonomía, cuyo resultado no puede ser otro que la insurrección de "los españoles americanos" —como dice el jesuíta Vizcardo— contra el dominio de los españoles de España.

*
* *

Llegamos así al máximo representante de esta literatura de tipo crítico y didáctico, característica de este período: el ecuatoriano don Francisco Xavier Espejo, autor famoso de "El Nuevo Luciano". No ha de omitirse que, a su lado aparecen otros escritores eminentes, aunque de tipo más científico, tales como el colombiano, su tocayo, don Francisco Xavier de Caldas, autor de los primeros estudios de índole sociológica hechos en América: "La Geografía del Virreinato con relación a la Economía y al Comercio", "El influjo del clima sobre los seres organizados" (cuya idea ya está en "El Espíritu de las Leyes" de Montesquieu) y otros menores; o como el ecuatoriano Antonio de Alcedo, que dió un denso "Diccionario Geográfico-histórico de Indias"; o los peruanos Hipólito Unanue y Eusebio Llano Zapa, fundador aquél de la primera escuela de Medicina en su patria y autor de "Observaciones sobre el clima de Lima", y el segundo, de mayor amplitud, autor de "Memorias histórico-físicas-críticas-apologéti-

cas de la América Meridional" y "Carta sobre asunto de escribir la historia literaria de la América Meridional", trabajos ambos de alta significación para aquella época inicial. En su conjunto, todos ellos son netas expresiones de la influencia enciclopedista en la cultura de la última etapa de la Colonia, a cuya definición contribuyen —poderosamente, según lo reconoce el juicio general de los historiadores— los ilustres hombres de ciencia europeos que en el XVIII visitan América en misión de estudios —vinculándose con su gente ilustrada— tales como Frazier, La Condamine, los hermanos Ulloe, Tadeo Haenke, Bompland, Humboldt; todos quienes, a su vez, han dejado fundamentales trabajos sobre el territorio, las razas, las costumbres, la historia, la cultura del Continente sudamericano, demasiado mundialmente famosos para que sea menester citarlos.

Débese destacar, no obstante, y muy especialmente de entre esos meritorios trabajos de los "naturalistas" hispanoamericanos de fines del XVIII, el ya citado estudio "El influjo del clima sobre los seres organizados", verdadero ensayo de gran jerarquía e importancia para su tiempo, porque en él, más definida y categóricamente que en los otros, asume representación formal el nuevo espíritu científico y liberal de la época. Esta obra en parte inspirada, como dijimos, en Montesquieu, puede considerarse como el primer ensayo sociólogo de su índole escrito en América, lejano y aventajado precursor de todo el positivismo que vendrá más de medio siglo después; siendo de advertir que éste, como todos sus demás trabajos —tales "Estado de la Geografía", etc. y otros publicados en el Seminario de Nueva Granada"— tienen por base concreta la realidad americana, aunque su base teorética sea universal, cabe advertir también que ella no se limita simplemente a aplicar conocimientos e ideas adquiridos por vía de ilustración, sino que contribuye a enriquecer y desarrollar lo general y lo adquirido con el aporte propio de sus observaciones y sus juicios, lo que hace de él una figura muy distinguida del saber científico de su época. Dicen sus biógrafos que su formación intelectual se debe principalmente al naturalista español J. Celestino Mutis, llamado a Nueva Granada por el propio virrey De la Cerda (un virrey *ilustrado* y progresista), y que es él quien inicia a la juventud de Bogotá, hacia el último tercio del XVIII, en el conocimiento de las nuevas corrientes científico-filosóficas de la época. Lo cierto es que el discípulo sobrepasa en mucho en importancia al maestro, por sus propios trabajos originales.

Mas, don Francisco Xavier Eugenio de Santa Cruz y Espejo —a quien la posteridad reconoce por este último apellido de su larga nominación colonial— es, propiamente, lo que no son aquellos otros, un escritor, por su estilo y por sus temas. El autor de "El Nuevo Luciano" y de "Marco Porcio", emprende por primera vez, en la Colonia, una crítica severa del estado de la cultura intelectual, concretándose al Quito de su época, pero cuyos conceptos son extensibles casi íntegramente a toda la América colonial, por la similitud de especie. Espejo enjuicia y condena el tipo de cultura escolástico-barroco, sustentado e impuesto por los jesuítas desde sus posiciones dominantes en universidades y colegios, en oposición, es claro, al nuevo espíritu enciclopedista francés que él defiende y encarna, más agudamente que otros, provisto de una suma de "ilustración" humanística verdaderamente excepcional en su medio. De igual modo defiende en los nuevos *Diálogos* que integran ese libro, la nueva estética neo-clasicista, exponiendo principios y normas del "buen gusto", en los que se atestigua el influjo directo, sobre su mentalidad, de las letras francesas contemporáneas. Las citas de Pascal, Rousseau, Voltaire, Diderot, Boileau y otros eminentes escritores franceses (de España sólo admira a Feijoó) aparecen constantemente en sus páginas, atestiguando el fervoroso *galicismo* de que lo acusan sus numerosos y enconados adversarios —los conservadores— resentidos por sus amargas críticas.

A ello es preciso agregar su intensa campaña periodística desarrollada en sus "Primicias de la Cultura de Quito" —primer papel periódico aparecido en Ecuador (1792)— en pro de sus doctrinas, y del cual, cada número provoca una explosión de alarma en el ambiente. Al fin, y de resultas de todo ello, el escritor va a parar a la cárcel, acusado de promover rebeldías y conspiraciones en contra del régimen colonial, cosa que, por lo demás y en su honra, es cierto; y de ella sólo sale poco después, muy quebrantado, para morir prematuramente, en el hospital.

La prédica de este docto y combativo hijo de un indígena de Cajamarca, que —de acuerdo con los usos de su escuela— en sus *Diálogos* toma por modelo al gran sofista y satírico griego del siglo II, Luciano de Samosata, logra vasta resonancia en todos los centros de cultura de la Colonia. En Bogotá y en Lima se repro-

ducen sus escritos y se le tiene por la más eminente figura americana de su tiempo. Espejo es, a fines del XVIII, lo que había sido, a comienzos, el gran polígrafo peruano Peralta y Barnuevo, el "mostruo de erudición sagrada y profana", marcando así la diferencia de mentalidad que separa a ambas épocas.

Mas, no obstante esta preeminencia que alcanzan en el ambiente letrado de la colonia, desde la segunda mitad del XVIII hasta su fin, la literatura crítica y científica, los géneros de creación literaria no dejan de presentar algunas de las más notables manifestaciones logradas hasta entonces, en las cuales, por modo directo o indirecto, se patentiza igualmente el dominio que la nueva influencia neoclasicista francesa ejerce sobre el pensamiento y las letras hispanoamericanas. Tanto la "Sátira" o la "Oda al Paraná" de Labardén, como su drama "Siripo", se hallan encuadrados dentro de la estética preconizada por Espejo y ya, hacía varios lustros, cultivada en España. Lo mismo cabe decir del poema del jesuíta mexicano Landívar, celebrando en quince cantos la naturaleza de América, la "Rusticatio Mexicana" al modo de Virgilio. En cuanto a los géneros en prosa, tenemos como muestras eminentemente características, además del "Lazarillo de Ciegos Caminantes" de Concolorcorvo, (en cuya sátira, si bien con algo de Quevedo, hay mucho de voltaireano) en género y rasgos semejantes, otras dos producciones típicas de este período: "Lima por dentro y por fuera", de Esteban Terralla y Landa, español aclimatado en el Perú, burlesco y atrevido, de espíritu igualmente liberal, frente a las instituciones y costumbres tradicionales del coloniaje; y el famoso "Periquillo Sarmiento" del mexicano Fernández de Lizardi, éste ya entrado el XIX, elevando a un rango mayormente literario esa burla y ese espíritu anti-coloniales.

*
* *

Literariamente, florece en el último período de la Colonia —y en ausencia del género picaresco, tan entrañablemente español que no pudo cuajar en América— algo similar, aunque menos profundo: lo burlesco. También el género burlesco venía de España, acreditado por obras de tanto renombre como, a mediados de ese siglo, la famosa "Historia del Predicador Fray Je-

rundio", también influenciada por el liberalismo francés; pero en América, se torna más acentuadamente revolucionario, porque fomenta —intencionadamente o no— el descrédito moral del coloniaje. Esto, en cuanto a sus efectos morales; en el plano puramente literario, representa, además, el nacimiento del "costumbrismo", la pintura más o menos veraz —a menudo entonces, algo caricaturesca— de la vida real americana; sus caracteres, tipos, ambientes, usos, lenguaje, con su colorido y sabor regionales. Tanto, pues, en aquel sentido moral como en éste, literario, estas obras citadas y otras muchas menores, de género similar, marcan netamente la transformación de la literatura académica, erudita, engolada, que habría llenado los dos siglos precedentes, a través de la solemne épica renacentista, y del encrespado culteranismo metafórico, en una especie de realismo popular.

En este tipo de literatura, (costumbrista, satírica), cuyos elementos son comunes, sólo cabe diferenciar genéricamente la Narrativa de la Crónica, en cuanto aquélla se vale de personajes de ficción y ésta no, habiendo creación literaria en el primer caso y sólo observación en el segundo; mas, sin que ello sea óbice a que en ambos pueda encontrarse por igual la misma agudeza en la observación y el mismo vigor y gracia en la pintura. De ahí que el "Periquillo" se inscriba en la Novela y "El Lazarillo" en la Crónica (o Ensayo), siendo éste y no otro el motivo, aquí, de su comento.

El "Lazarillo" es muy usado como texto documentario por los historiadores de la región platense, por cuanto aporta gran riqueza de datos que se estiman muy fidedignos, acerca del estado social y político de estas provincias en los últimos tiempos del virreinato; tal como los relatos de los cronistas del XVI, para aquello que se refiere a la América en tiempos de la conquista. Pero su diferencia de carácter y forma con aquellos primitivos del género, marca —así como la gran distancia espiritual que separa los tiempos— los rasgos literarios que le significan. Los dos siglos que median entre la épica de la conquista y la sátira de la preemancipación, dan a este producto del espíritu liberal del último tercio del XVIII, su lugar y su sentido en la crítica preparatoria del estado moral de los americanos en la etapa anterior a su levantamiento, siendo muy de anotar, que, este escritor peruano, probablemente mestizo, aunque él se dice indio neto (y hasta ha pocos años personaje incógnito tras su discutido pseu-

dónimo) se anticipa en cierto modo a los otros escritores de su generación, formados en las nuevas corrientes del siglo, puesto que su crónica aparece editada en Gijón, en 1773, siendo sólo seis años posterior a la expulsión de los jesuítas y otros seis anterior a la publicación de "El Nuevo Luciano".

Secretario o agregado al acompañamiento del Visitador oficial don Alonso Carrió de la Vandera, en su viaje del Plata al Perú, este Calixto Bustamante Carlos Inga y etc., va observando y anotando todo cuanto ve y oye: paisaje, tipos, costumbres, hacienda, instrucción, administración y demás; de donde su relato, si por un lado concreta un fiel y completo cuadro realista del estado social de este Virreinato en tal época, por otro ofrece el sabor y la amenidad de una crónica, dados la vivacidad de su colorido, lo jugoso de sus observaciones críticas y la agilidad y gallardía de su prosa. El libro no parece proponerse ser una sátira, pero ello resulta del espíritu burlesco del autor, quien, si bien, como apuntamos, tiene por antecedentes en la propia tradición literaria hispana, maestros tan sabios como Quevedo, a más de Vélez de Guevara, el de "El Diablo Cojuelo", y aun más próximas, las sátiras de Fray Jerundio, parece muy influenciado por la burla voltaireana sobre todo en materia de religión. Por este último aspecto, asombra que su libro no haya caído bajo la prohibición del Santo Oficio, celoso en estas cosas de la Iglesia más que en otra alguna; pues si bien el autor no se adentra en crítica que afecte al Tribunal en materia dogmática, se muestra terriblemente escéptico y burlón en cuanto se refiere a la vida del clero, negando las virtudes conventuales y otras, canónicas, lo que no es poco atrevido y peligroso para la autoridad moral de la época en la Colonia.

Mas no sólo en esto sino en todo lo que atañe al sentido crítico de su texto, el "Lazarillo" atestigua el influjo del racionalismo enciclopedista francés, que ya venía operando desde España, donde, si no había logrado suprimir las corridas de toros había logrado prohibir los autos sacramentales, *bárbaros adefesios*, según las normas de la Academia del Buen Gusto, aunque hubieran tenido por cumbre a Calderón. También en el estilo de este libro se acusa el influjo del neo-clasicismo académico —al igual que en el "Nuevo Luciano"—. Espejo y Concolorcorvo son dos fases de la misma promoción intelectual, en modalidades distintas, sapiente y polémico el uno, realista y burlesco el otro. En el

plano literario, éste, el burlesco, tiene mayor vitalidad que el otro, y por ende, mayor posteridad, no por ser burlesco sino porque su sustancia misma es más vital, más intuitiva, sufriendo el otro aquella caducidad que, fatalmente afecta casi siempre a los productos ideológicos o formales, fuera de su época. "El Nuevo Luciano" interesa hoy sólo como documento intelectual de su tiempo, es materia de historiadores; "El Lazarillo", en cambio, puede leerse hoy y siempre, aparte de su valor documental, con el interés vivo de una crónica. Y ello sin desmerecer la distancia que va de la Academia a la posada; pero precisamente, la posada es la vida y la Academia es la historia.

Percíbese en todo esto, un rasgo especialmente hispanoamericano que debemos señalar. El pensamiento colonial y su literatura, pasan, sin transición, del escolastismo y el culteranismo barroco, que imperan absolutamente hasta la expulsión de los jesuítas, al enciclopedismo y al neo-clasicismo borbónicos, hacia esa segunda mitad del XVIII. Pero, igual fenómeno ocurre en España misma y en ambas —España y América— respondiendo a las mismas causas. Desde el Renacimiento y la Reforma, Europa, en general (o mejor dicho toda Europa occidental excepto España) había traspuesto totalmente la Escolástica para adoptar el Humanismo; España y sus reinos de ultramar no tienen Humanismo, propiamente dicho, al menos en el modo de la Europa ultrapirenaica, y si por tal entendemos la especulación filosófica no sujeta a la autoridad del aristotelismo escolástico. Ni Bacon, ni Descartes traspasan esa frontera, que es, también espiritualmente, la de estas Indias; ni siquiera por supuesto, Platón, tan dominante en la Italia del Renacimiento (y tan influyente en Lutero y en Pascal, a través de San Agustín), osa competir con aquella autoridad, cuyo sistema la Iglesia aspira a consagrar como perpetuo, a la par del Dogma.

Los raros brotes de humanismo filosófico en la España del XVI, son de vida muy precaria no alcanzando a conmover la tremenda estructura secular del escolastismo, que Suárez retoca sólo para consolidarla. Así las prudentes lecciones de Fray Luis, filósofo-poeta horaciano, las que no obstante le valen su buena temporada de condena inquisitorial, de la que vuelve estoicamente a Salamanca y a la posteridad, con su célebre y ejemplar "Decíamos ayer...". Así Luis Vives, quien vive y muere exiliado en el Norte, enseñando en París, en Lovaina, en otras universidades

más liberales, sus tratados "*Del Alma y de la Vida*" que no podía enseñar en Salamanca, en el XVI, aunque en el XX exista en ella una cátedra con su nombre. En cuanto a Francisco Sánchez, maestro de escepticismo, colega de Montaigne, que también pasó toda su vida en el extranjero, aprendiendo y enseñando (principalmente en centros renacentistas de Italia y sur de Francia) obvio es que, ni le dejaran asomar las heréticas narices por las altas cátedras oficiales de su patria, profesando las nefandas ideas de su "Quod nihil scitur", libro digno de la hoguera y de la posteridad que hoy le asiste, para mayor gloria de España. El magisterio talar de la "Philosophia Perennis" sigue incommovible en el baluarte de la contra-reforma, hasta que, agotados los Hapsburgos llegan los Borbones, trayendo de Francia todas las funestas heterodoxias filosóficas del Racionalismo y de la Ilustración, así como las demás calamidades del siglo, de donde proceden todas las que, en castigo, padece luego el mundo contemporáneo. Notable ironía relativista es que esa cifra dinástica, más tarde sinónimo de absolutismo y reacción, pudiera ser, entonces, cosa tan liberal y progresista.

Conviene no olvidar, para el mejor entendimiento de este asunto, que, de las dos grandes épocas históricas en que, de modo general, puede dividirse la Escolástica, del siglo XI al XIII y del XIII al XV (en España hasta el XVIII), la primera de predominantes influjos platónicos y agustinianos, la segunda desde Alberto Magno y Santo Tomás, de neta y ya definitiva ideación aristotélica, la que llega a América en el XVI, con la Conquista, es ésta, con exclusión y aun condena de aquellas primeras formas más antiguas; y aun podría precisarse que en una tercera modalidad, la especialmente española y jesuítica, la suareziana, que es fundamentalmente tomística pero retocada, de acuerdo con los tiempos de la contra-reforma en que se produce, y cuya vigencia dura casi los tres siglos de la cultura colonial, hasta la llegada de la Enciclopedia.

Lo más característico, empero, del escolastismo colonial —y lo que le da, en cierto modo, su estilo propio, como lo tiene el barroco hispanoamericano—, es eso que Concolorcorvo llama graciosamente "ciencia del Ergo", es decir, el formalismo silogístico y latinero, llevado a extremos de refinamiento y culteranismo tales que llega a convertir la filosofía en puro arte dialéctico, no oyéndose en los colegios otra cosa que, "*concepto majorem*", "*nego menorem*", "*distingo consecuens*", "*contra ita argumentor*" "y todas las demás jergas que usan", según testimonio del "Lazarillo" refiriéndose a México, pero en observación que puede ser extensiva —en mayor o menor grado— a Lima, Bogotá, Córdoba, a todos los centros universitarios de cierto rango hasta fines del XVIII.

Curiosa especie ésta, de bizantinismo y estilización de una enorme filosofía, casi vaciados de sus contenidos intelectuales profundos, de sus grandes cuestiones, sus verbalismos especiosos. Y sin embargo, no desprovista de elegancia. Pero, tal observación del "Lazarillo" ha de entenderse, empero, sólo en cuanto atañe a la enseñanza oficial universitaria, aun regida por el viejo profesorado escolástico; pues, no ha de olvidarse que, al par de ella florece ya, en ese último tercio del siglo, aunque en la oposición, la herejía racionalista y científica, no afectando todavía, empero, al dogma teológico mismo, unánimemente respetado, sino al filosófico, su adjunto (pero con el cual, como es obvio, el teológico se solidariza). Testimonio de tal hecho, ya comprobado párrafos antes con respecto al Perú, nos lo da, en cuanto a México, la presencia de personalidades tales como Gamarra y Bartolache, doctos criollos, catedráticos de Filosofía, autor el segundo de "Lecciones Matemáticas" y redactor del periódico "Mercurio Volante", impresos ambos de tendencias anti-escolásticas, de igual modo que la "Gaceta de Literatura", "Diario Literario y Crítico" y "Asuntos varios sobre la Física, Historia Natural y Artes Utiles", publicaciones en que un tercero, Alzate, el más decidido, difunde, dentro y fuera del ambiente académico, las nuevas ideas científico-filosóficas de La Ilustración.

De los tres nombrados didactas mexicanos, don José Antonio Alzate y Ramírez es el más *avanzado*, resuelto y empeñoso en la prédica, si bien su saber y su estilo no son tan calificados como los de sus colegas, Gamarra y Bartolache. Más que un filósofo, propiamente dicho, es un ardoroso propagandista de ideas, cuya cultura un tanto limitada y no muy profunda, se compensa a tales efectos con la elocuencia de su lenguaje y de sus razones. Como tal, es en la América todavía colonial uno de los primeros ejemplares del publicista de combate. Su lucha no es todavía política —o no lo es directamente— sino cultural; pero como ya sabemos que "esto trae aquello", no nos sorprende que de 1768 a 1795, hasta poco antes de su muerte, las hojas periódicas que publica de su propio peculio —muy meritoriamente— sean una y otra

vez silenciadas por la autoridad, reapareciendo así mismo, una y otra vez, bajo distintos nombres.

La prédica enciclopedista de Alzate en estas hojas, asume carácter francamente pragmático, tendiendo hacia lo positivo y lo práctico, apartándose de los caminos de la alta especulación lógica o metafísica para ir a una aplicación de la ciencia al progreso social; su ideología se acerca así, mucho, al campo de las consecuencias generales y políticas. De las altas especulaciones filosóficas dice, francamente, que son "cuestiones que en nada pueden aprovecharnos". Su criterio es el de la ciencia. Tal criterio da a su prédica un carácter realista, frente a la alta espiritualidad de la filosofía tradicional. Pero hay que tener en cuenta lo ya sugerido: que no se trata de la filosofía pura sino del progreso social, o de aquélla en tanto es instrumento de éste.

Sin embargo, este combativo y combatido publicista cultural, este adalid de La Ilustración en el México del último tercio del XVIII, se ve obligado a transar, en parte, no sólo con la Teología misma, cuyos principios desliga hábilmente de "la filosofía pagana de Aristóteles", sino con esa misma pagana filosofía, aunque eclesiastizada que es la Escolástica, contra la cual está en lucha, pues paga tributo, a menudo, en sus escritos, a "la sublime metafísica", y, lo que es más aún, a "la sólida estructura de nuestras aulas", que dice respetar, no obstante negarlas y agredirlas en todos ellos. Tal flagrante contradicción e "hipocresía" táctica, se explican por la necesidad de defenderse frente a la autoridad inquisitorial, no provocando sus persecuciones; hipocresía y precaución tácticas perfectamente inútiles, como hemos visto, porque sus ataques a todo ello son demasiado notorios.

Idénticas razones determinan las precauciones y componendas que procura Bartolache, al decir "No se me castigue suponiendo malignidad que yo me burlo del método común con que se enseña en las escuelas...", aunque en verdad no se requiera mucha suspicacia para suponer el sentido de aquello que en sus obras y papeles está más que suficientemente explícito. Y es evidente que no andan equivocados los celosos inquisidores oficiales —desde su punto de vista, por supuesto— al oponerse en cuanto pueden a esas tendencias racionalistas, aunque ellas pretendan respetar la sagrada Teología, atacando empero a su hija unigénita y bien amada, la Escolástica; y a pesar de que Bartolache declara: "En cuanto a la ciencia sobrenatural o santa Teología, baste decir

que es la de todos los santos y que nuestra intención es reverenciarla y no confundirla con el resto de las ciencias humanas..."; pues, es seguro que, por este peligroso camino, se va a desembocar en la incredulidad del Dogma, como bien se insinúa en la confesión del otro "ilustrado", Alzate: "No se puede repetir demasiado que la duda (metódica) es el fundamento de toda buena filosofía y en muchas ocasiones es en lo que terminan sus conocimientos".

Pero parece que Bartolache no llega a ser reprimido, no obstante ser él *cartesiano*, y ser los clérigos catedráticos opuestos expresamente a Descartes, de acuerdo con la condena que, de su obra, hace el Santo Oficio Romano a poco de morir el filósofo; y como se verifica concretamente en el libro titulado "Viaje al mundo de Descartes", escrito por el jesuíta mexicano Gabriel Daniel antes de la expulsión. Bartolache, preconizador del método cartesiano, acusa al jesuíta de *deformar* el cartesianismo en su libro, pretendiendo así justificar su respetuosa convivencia con la Teología y aun con la Escolástica (al menos con la Metafísica y la Lógica, ya que no con la Física, por ser ciencia).

Frente a la augusta dialéctica tradicional, Bartolache proclama la validez universal del método matemático aplicado a toda ciencia y a toda filosofía, con lo que, matemáticamente, el monumento de la Escolástica se viene al suelo, y tras él, el otro en que se apoya, la Teología, porque el método no irá ya a detenerse y renunciar en las puertas del Dogma, por más que así lo prometan sus oficiantes.

Todo viene, es cierto, a través de España, propiciado por la misma corte borbónica y por obra de sus ministros afrancesados; mas, como su fuente de origen está en Francia —que, en el Siglo XVIII, marcha a la vanguardia europea en el movimiento de renovación de la cultura occidental hacia la edad racionalista y científica que imperaría en adelante— puede decirse que ya, a mediados del XVIII, comienza en América el influjo de la cultura europea, predominantemente francesa, que ha de ir creciendo en el siglo siguiente, con la Independencia, a la que ella misma contribuye en gran parte.

El afrancesamiento o europeización de España en el XVIII, que trae a América, como consecuencia, las corrientes ideológicas de la Ilustración, y el espíritu científico de los sabios europeos que visitan América, favorecidos por la política liberal de la mo-

narquía borbónica (antes de que se diera cuenta de sus peligrosos efectos y reaccionara, ya en vano) es el principio necesario del proceso intelectual de la emancipación. Aquel espíritu de *europeísmo* y de modernización —de libre examen, de ciencia de ilustración— esencialmente opuesto al orden dogmático de su tradición y al tipo de cultura eclesiástica impuesto en la Colonia— que introduce en las universidades españolas las teorías empiristas de Locke, de Bentham, el sensualismo de Condillac, y otras ideas *nefastas*, por influjo, principalmente, de las reformas educacionales de Jovellanos —su personaje intelectual más representativo— no puede menos de redundar en la "desmoralización" del coloniaje. La consecuencia lógica de sus doctrinas es la Independencia (así como la consecuencia lógica y psicológica del escolasticismo era el imperio colonial). La lectura semi-clandestina de Rousseau en las viejas universidades virreinales, a fines del XVIII, y comienzos del XIX, es el coronamiento de ese proceso ideológico que toma cuerpo a partir de la Real Orden de Carlos III desterrando a los jesuítas de sus dominios.

No ha de desconocerse, pues —y no podemos dejar de recordarlo en esta reseña, teniendo en cuenta la acusación de total despotismo "enclaustramiento" e ignorancia, que el liberalismo del XIX formula contra la cultura colonial en bloque—, que toda la generación americana de la Independencia se forma intelectualmente en el seno de la Colonia misma, leyendo los libros europeos, franceses e ingleses, que en ella se introducen y circulan, no tan clandestinamente que dejen de estar en manos de toda la juventud universitaria.

Las corrientes de la ilustración penetran y cunden en toda América hacia fines del XVIII, tan francamente como ya lo hemos comprobado en la somera reseña precedente. De Venezuela al Plata todos los americanos cultos están imbuídos de las nuevas ideas filosóficas y políticas liberales, procedentes no sólo de allende los Pirineos, sino en parte también, de aquende, como que Jovellanos, Campomanes y otros de los más paniaguados y prestigiosos en su época, son discípulos de Montesquieu y de los enciclopedistas. El núcleo patricio rioplatense de la Revolución de Mayo se forma íntegramente en los claustros de la muy real universidad de Charcas (ciudad donde se da un primer movimiento revolucionario). Puede decirse que, en general, ya las corrientes de la Ilustración son corrientes en las universidades

coloniales al terminar el XVIII, tiempo cuando, en Caracas, ya el joven Andrés Bello estudia a Locke en inglés; y el joven Bolívar se apasiona con Montesquieu, cuyo *Espíritu de las leyes* —y su adaptación a la realidad histórica propia de cada pueblo— ha de invocar más tarde en el congreso de Angostura, abogando por la independencia espiritual de América.

La filosofía enciclopedista, refrenada y perseguida luego en España por la reacción, bajo Fernando VII, ha de cobrar nuevo impulso en las Repúblicas. "El despotismo ilustrado" de Campomanes, Jovellanos, Floridablanca, etc., se encarna en regímenes hispanoamericanos como el de Rivadavia, bajo cuya égida se implantan en Buenos Aires aquellas enseñanzas impías de Locke, Condillac, Bentham y los otros, que la reacción gaucho-colonial encarnada en la tiranía de Rosas —equivalente a la de Fernando VII en España— ha de proscribir como *europeizantes* y nefandas, desterrando, al par, su escuela de "falsos Píndaros" quintanescos, no por falsos ni por Píndaros sino por *unitarios* (cultores del clasicismo académico y adláteres del racionalismo de la Ilustración).

Obsérvese que, entrado ya el siglo XIX —y aun más en su segunda y tercera décadas— durante el período de la Revolución, la influencia de utilitarismo sajón viene a competir con el enciclopedismo francés en los círculos más ilustrados del elemento criollo dirigente; Bentham, sobre todo, que ya fuera maestro predilecto del precursor Miranda, el anglófilo y anti-jacobino, amigo del ministro Pitt (a quien no logra, empero, convencer de la aventura independentista) rivaliza con Rousseau en el concepto político-social de muchos prohombres americanos, tales como José Luis Mora en México, Paula Santander en Colombia, Cecilio del Valle en Centroamérica y, sobre todo, don Bernardino Rivadavia en el Plata. Es éste, también amigo y discípulo de Bentham en Londres, quien, al introducir oficialmente sus enseñanzas en la Universidad de Buenos Aires, conjuntamente con las de otros filósofos de tendencias empiristas, ya anotados, reacciona en cierto modo con esta primera forma de positivismo político-económico con respecto a las corrientes pre-románticas rousseaunianas de las vísperas de la Revolución (las cuales tornarán al alborar el imperio hacia el 40, con la generación romántica, bajo las nuevas formas saint-simonianas, pero sin Universidad y en el exilio).

Fruto, en gran parte, de esa influencia benthamiana es la ley de *Enfiteusis*, propuesta por el estadista argentino *europeizante*, jefe de los Unitarios, (y miembro conspicuo de la Logia Lautaro, que congrega al patriciado civil argentino, relacionada con Londres) la antítesis de Rosas; esta ley configura el primer grande y utópico intento de transformación del régimen de feudalismo económico heredado del coloniaje, en virtud de sistemas racionales modernos, y, por tanto, de "civilizar" a América, en el sentido de Sarmiento. Rivadavia, su frustrada Constitución (que intenta someter al caudillismo provincial, fanchesco, a la autoridad central de Buenos Aires, bajo la égida legal del "despotismo ilustrado"), su efímera Universidad donde se imparten las enseñanzas de los más avanzados filósofos y juristas europeos clausurada por Rosas, su ley de Enfiteusis, que procura combatir los efectos del latifundio feudal ganadero, primitivo, rémora social, con un vasto plan agrario *científico*, de grandes proyecciones futuras, anulada igualmente por la reacción rosista —por todo ello—, representa típicamente la otra fuerza dialéctica de la historia argentina (y en gran parte americana): la cultura europea, es decir, universal, esforzándose por trasplantarse, adaptarse y realizarse en estas nuevas tierras abiertas a su expansión y a su porvenir; y ello frente al estado de semi-barbarie rural, encarnada supremamente en Rosas, el poderoso señor feudal de la Pampa, en su resistencia a dejarse dominar por la minoría ilustrada, por la *cultura*, por la universidad; todo, en el fondo, tal como lo verá el ojo intuitivo de Sarmiento, no obstante las rectificaciones nacionalistas-sofísticas —que más tarde se intenten de esta interpretación genial [1]—.

*
* *

Mas, fuera injusto cerrar este capítulo sobre la intelectualidad hispanoamericana en las postrimerías del coloniaje y en su tránsito a la República, sin aludir a los escritos de Simón Bolívar. De todos los grandes hombres públicos de la revolución emancipadora, éste, el mayor, es también aquel que más lleva en sí, y en su letra, la facultad del escritor; del escritor político, si, ante todo, pero no sólo ello, como otros de sus congéneres, sino encendida tal función por un aliento de profetismo histórico e inspirada elocuencia de estilo. Su más alta expresión puede ser "Mi delirio en el Chimborazo", página que, por el lirismo de su prosa, pertenece ya de pleno derecho a la historia de la literatura. Ningún escrito de su tiempo representa en forma tan culminante, al espíritu y al gusto de su época, la alta retórica de su generación. Es, en todo, y siendo prosa, superior al "Canto a Junín" de Olmedo, por ejemplo, tan pomposo y retumbante como el trueno teatral que anuncia la aparición del héroe. *Tal para cual*, dijo un maledicente; pero el caudillo está por encima del vate, no sólo en manejar la espada, sino la pluma, probándolo, además de lo suyo, la irónica y severa crítica que hace de su "canto".

Aunque no de tan inspirado estilo, pero sí bastante próximo al "Delirio", puede citarse otra pieza de su biografía: la proclama que lanza a los pueblos del Sur, desde la altura del Potosí, y empieza: "De pie sobre esta mole de plata..." (Siempre buscando los grandes pedestales adecuados a la grandeza de su figura; tan opuesto en ello, anotemos de paso, a la austeridad militar del otro Libertador, el general San Martín, que nada tenía de actor ni de literato.)

Cierto que no es Bolívar el único de esos prohombres de espada y pluma al par —que armas y letran andan muy juntas por entonces— aunque sí el mayor de ellos. Y que los hay muy dignos de esta mención lo prueba, entre otros, el Bernardo Monteagudo de las "Memorias"; orador y escritor de elocuencia no menos *flanboyante*, hace también contraste no menor con el mismo tan parco general a quien se trajo a cuento, y de quien es ministro en el Perú. Este *Don Juan* de la Emancipación, tan famoso por sus aventuras mujeriegas como por sus campañas de publicista, y en ambas cosas rival del prócer venezolano, de quien es tremendo opositor político (tanto que no han faltado malas lenguas atribuyendo a aquél el alevoso asesinato del argentino, altoperuano según otros) deja en esas "Memorias" uno de los escritos mejores de su tiempo. No es abuso incorporar a Monteagudo a la historia de la literatura hispanoamericana; por sus cualidades específicamente literarias, muchas de sus páginas trascienden de la historia política.

Pero volviendo al héroe y crítico de Olmedo, aparte de esas famosas páginas de antología que citamos, está el caudal de grandes ideas y grandes frases, contenidas en el conjunto de las dos

[1] Caps. sobre Sarmiento y Alberdi. Libro II.

mil y más piezas del epistolario boliviano, en la colección de sus discursos de asambleas y congresos, todos nutridos de sagaces, brillantes (y a veces sombríos) conceptos acerca de los problemas americanos fundamentales de su tiempo, —y, en gran parte, del nuestro— pues nadie entonces tiene más aguda visión de la realidad histórica en todo cuanto respecta a la psicología de sus coterráneos, a las causa de los conflictos entre la libertad y el orden, al militarismo político, a la miseria e incultura de las masas, al repertorio, en fin, de temas vivos que han seguido moviendo hasta hoy la pluma de la sociología continental. En tal sentido, son mayormente remarcables su "Carta de Jamaica", de 1815, y sus discursos de Angostura y Panamá, de 1819 y 1826, primera conceptuación filosófico-política del Nuevo Mundo independiente, como república y como anfictionía. Es allí, cuando, en efecto, apoyándose en "El Espíritu de las Leyes" —y adelantándose en tres décadas al americanismo de Alberdi en "Bases"— sostiene que las instituciones públicas del Continente deben ser, no el calco de las teorías de gobierno europeas o norteamericanas, sino la resultante del complejo de sus caracteres, condiciones, necesidades y aspiraciones propias. Se perfila así el precursor de la independencia cultural de América, siendo ya el ejecutor de la política.

Si la intelectualidad de Bolívar —sus dotes de escritor— ha quedado dispersa a lo largo de sus páginas ocasionales, ellas nos muestran su triple personalidad —militar, política, literaria— como la más altamente representativa del tipo hispanoamericano de su generación, así en sus virtudes como en sus defectos, que ambos encarna en grado superior. Por la genealogía de sus caracteres (temperamento apasionado, imaginativo y elocuente, fruto de su sangre; formación ideológica en el seno del enciclopedismo francés), nos da, en espíritu y en estilo, la más neta expresión vital y escrita del sentido de la Emancipación.

LIBRO II

CAPITULO PRIMERO

Los Fundadores

Andrés Bello, el hombre de dos épocas. Equilibrio intelectual e histórico.—Clasicismo y Romanticismo.—Hispanismo y Americanismo.—Las polémicas del cuarenta y tantos en Chile. Locke y la "Filosofía del Entendimiento"; fidelidad for-ever.*—Bello sumo gramático castellano.—El saber y la intuición, Bello y Sarmiento.—Echevarría y el espíritu de la Revolución de Julio en Francia. El "Dogma Socialista" y la Asociación de Mayo. La Joven Argentina, como la "Joven Italia", la "Joven Alemania" y otras jóvenes románticas del XIX.—El saintsimonismo de los románticos.—Mazzini y Echevarría. Los personajes de la literatura europea transportados al ambiente platense.—Sarmiento, primer escritor original. "Facundo", interpretación genial de su realidad historiológica.—Validez de la dialéctica fundamental de su tesis.—Rosas y el Caudillismo Gauchesco.—Lo autóctono y lo europeo. "Conflicto y Armonía de las Razas en América" o el "Facundo" llegado a la vejez. Sarmiento y los EE. UU. Tocqueville, Horacio Mann y la Filosofía del Progreso. Sarmiento del brazo con Spencer, su relativo positivismo.—Alberdi y el Economismo sajón.—Oposición Alberdi-Sarmiento. "Bases" complementa el "Facundo".—El americanismo de Alberdi. Su defensa del Paraguay.—Su exilio y su estoicismo moral. "Palabras del ausente".—Lastarria, el anti-bello.—La lucha contra la tradición hispano-colonial. Olmedo, Lastarria y el absurdo de la renegación histórica.—Del Saint-simonismo al comtismo, medio paso. Política Positiva y Democracia.—Prevalencia del criterio político.—Recuerdos literarios.—Bilbao y la lucha contra la Iglesia.—Bilbao y la Inquisición.—La Edad Media, Edad Negra.—El "Evangelio americano", doctrina de gentes en derrota.—El norteamericanismo y el sudamericanismo en Bilbao.—Un anticipo de "Ariel".*

La figura eminente de don Andrés Bello, ocupa una posición muy singular en la historia de las letras y la cultura hispanoamericanas, no ya por su talento, o su saber —que otros los tuvieron iguales— sino por su estilo de cultura.

Producto del ambiente universal de la inteligencia a fines del XVIII y principios del XIX, no podría asimilársele al movimiento romántico, aun cuando en cierto modo llega a participar de sus ideales. Se perfila históricamente como el único gran ensayista —y polígrafo— representante de la generación intelectual de la

independencia, esa que arranca de las postrimerías del coloniaje y actúa en la vida pública durante el período de las luchas de emancipación y formación de las repúblicas, en juntas, congresos, diplomacia, campañas, gobiernos, universidades, abarcando las tres o cuatro primeras décadas del siglo, hasta que aparece en escena la generación romántica, trayendo nuevas modalidades de cultura, otras tendencias políticas y literarias. Mas, le toca a Bello el destino personalísimo de sobrevivir a casi todos los hombres públicos eminentes de su generación, y, por ello, en edad ya muy madura —aunque en la plenitud de sus facultades— actúa en el mismo campo de la promoción siguiente, coincidiendo o contrastando con ella en polémicas resonantes.

Es, precisamente a causa de las famosas polémicas de los años 42 y 43 en Chile, sostenidas por Sarmiento y Lastarria de un lado, Bello y sus discípulos de otro, en torno al clasicismo y al romanticismo, al hispanismo y al galicismo —y a causa también de su posición oficial en el régimen "pelucón" de Portales— que Bello ha sido tenido durante mucho tiempo y en un vasto sector de la crítica histórico-literaria, como el representante más conspicuo de la resistencia del espíritu colonial al liberalismo político y al movimiento de independencia intelectual de América, proclamados por los románticos. Hay en ese concepto alguna confusión. No todo es verdad, como lo afirmaron sus enconados censores, ni todo mentira como pretenden sus totales panegiristas. *In medio veritas.*[1]

Clasicista, hispanista y conservador lo es ciertamente don Andrés Bello, por algunos rasgos muy fundamentales de su personalidad y su obra, pero cierto es, también, que su amplitud de criterio, su equilibrio de juicio, no le señalan como un enemigo del romanticismo ni del americanismo ni de los principios liberales, tendencias de las que, al contrario, participa, en la forma y medida que ellas se concilian con las otras. No es un revolucionario, como sus opositores, pero sí un evolucionista. En ese tiempo tan crítico de la historia americana, cuando las repúblicas recién desprendidas del tronco secular, virreinal, deshecho el antiguo

[1] Descartamos de estas consideraciones, la acusión de sus adversarios en relación con estos conceptos, que amarga la última etapa de su vida: esa que le presenta en su juventud, antes de 1810, como traidor a la causa de la Independencia, en connivencia y delación con las autoridades españolas. Sus mejores biógrafos han negado esa acusación que reputan calumniosa y que, por lo demás, tampoco se ha fundado en pruebas documentales suficientes.

orden del coloniaje, luchan internamente por la constitución de un nuevo orden, la figura y la obra de Bello se tienden como un sólido arco entre los dos mundos, el de ayer y el de hoy, el del coloniaje y el de la república, el del despotismo y el de la libertad, el de la tradición y el del progreso.

Hispanista lo es, dada su memorable defensa de las virtudes esenciales del carácter heredado por los hijos americanos de España y por la obra civilizadora de España en América, frente a la radical negación —y renegación— que de ello hace el liberalismo romántico, sin dejar de admitir, empero, que el régimen colonial no preparaba a los pueblos para el orden de la libertad democrática y el gobierno propio (de lo cual provienen todos los males políticos de la América independiente); pero, reconociendo y preconizando, sin embargo, el derecho y el deber de la intelectualidad americana de conquistar su autonomía en los campos de la cultura. Podría asimismo considerársele hispanista, por su celo en la integridad y pureza de idioma, frente al galicismo despreocupado de los románticos, siendo él, precisamente, uno de los más doctos, sino el más docto de los gramáticos castellanos de la época. (No se niega tampoco, empero, a admitir la incorporación de *americanismos*, siempre y cuando sean necesarios y legítimos.) Clasicista también lo es, por su culto indefectible de las letras clásicas —así españolas como latinas— y de las disciplinas retóricas y académicas en las que se ha formado, y dentro de las cuales escribe sus mejores composiciones líricas; mas, no se cierra a las nuevas corrientes y modalidades del siglo, en cuanto éstas no tengan de iconoclastas; antes bien, traduce él mismo a Hugo, Dumas y otros grandes escritores románticos franceses. Y, finalmente, conservador en política, lo es, también, por su amor al orden ante todo, que cree lo más inmediatamente necesario a las nuevas naciones, para su conservación y desenvolvimiento; por su horror a la anarquía y a la demagogia, por su convicción de que esta América no está aún preparada y en condiciones para el pleno goce de la libertad republicana, por su tendencia a la forma oligárquica, que importa un "despotismo ilustrado"; sí, pero, al mismo tiempo, profesa una política educacional que prepare, tanto al pueblo como a las mismas clases dirigentes, para el ejercicio de la libertad constitucional, (la cual, por entonces, en la misma Europa, no está tampoco muy bien servida que digamos), coincidiendo así, por anticipado, con Sarmiento, en su po-

lítica de "educar al Soberano". Conviene observar que en esto Bello coincide, también, con todos los *intelectuales* de su época, así los de la formación humanista y clasicista (los que hacen la Revolución de la Independencia) como los de la promoción liberal, romántica posterior (los que quieren hacer la revolución cultural) todos los cuales, creen que la educación —mediante la escuela y la universidad— es el factor principal de la consolidación del orden republicano, la gran terapéutica de los males que América ha heredado del coloniaje. Sólo Alberdi disiente, en parte, anteponiendo factores demográficos y económicos (inmigración, comercio, técnicas y demás).

Para entender bien la posición de Bello, es preciso tener en cuenta su cronología. Su vida intelectual abarca —a lo largo de sus ochenta y cuatro años de esforzada labor de polígrafo y didacta— períodos distintos de la evolución histórica americana. No es el hombre de una época, de una escuela, sino de dos o tres, que se suceden, y cuyos caracteres influyen en mayor o menor grado sobre su conciencia, determinando su propia evolución ideológica. Y es preciso, también, en concordancia complementaria con ello, tener en cuenta el carácter abierto y plástico de su mentalidad, capaz de adaptarse a las nuevas exigencias de la realidad histórica y al cambio de las ideas dominantes, la norma de amplitud y equilibrio de su cultura humanística, ajena a toda exclusividad y absolutismo. Bello es, en fin, más que otra alguna, una personalidad con *proceso histórico*, como su Continente y al par de él, desde los días de su formación mental juvenil, en el seno de la Colonia, hasta sus postrimerías gloriosas bajo, ya, el signo del positivismo científico. Y decimos más que otra alguna, porque otras de las grandes figuras intelectuales americanas del pasado, también han experimentado ese cambio evolutivo de dos épocas, reflejándose en sus ideas, tales, Sarmiento y Lastarria, por ejemplo, sus polemizantes del 42 y el 44, que se inician de jóvenes en las corrientes del liberalismo romántico imperantes en el segundo cuarto del siglo, y entran en la madurez bajo el régimen del positivismo, cuyo criterio, en parte adoptan. En parte, pues, claro está, como lo comprobamos en Bello y en los otros, que, en el fondo, su mentalidad no cambia; las estructuras de la formación personal en la juventud son permanentes, determinan y caracterizan fundamentalmente la personalidad, el tipo; y las formas distintas que vienen a agregársele más tarde, se injertan en ese

árbol dando brotes que participan de ambas tendencias. De ahí el fondo saint-simoniano del positivismo de Sarmiento y Lastarria; de ahí el fondo clásico de Bello. Podría también proponerse otro símil; serían estos hombres, como ciertos grandes edificios de varias épocas, en los cuales se percibe la superposición de dos o más estilos, habiéndose, en algunos casos, agregado otros cuerpos y procurádose la armonización del conjunto.

Dos son los elementos predominantes en la estructura intelectual de Bello; en filosofía, el humanismo enciclopedista de la Ilustración y el empirismo inglés; en estética, el clasicismo literario, con su base en el estudio del latín; son las fuentes de su educación juvenil, siendo estas las formas más avanzadas de la cultura europea de la época, introducidas en la Colonia a fines del XVIII, provenientes de la misma España borbónica, y en lucha con la arraigada tradición escolástica que predominara desde dos siglos antes, teniendo todavía sus baluartes poderosos en la mayoría de las reales Universidades. (Aquí conviene reiterar la observación ya anotada en el Capítulo anterior referente al hecho de que, casi toda la generación americana, formada intelectualmente en las postrimerías del coloniaje, y dirigente del movimiento emancipador —a la que Bello pertenece—, profesa las nuevas doctrinas humanísticas, enciclopedistas y liberales, con lo cual se rectifica el falso concepto de que el absolutismo colonial tenía a América cerrada a las corrientes de cultura europea de la época y condenada al anacronismo escolástico. La Escolástica sigue profesándose oficialmente, es cierto, en la mayoría de las Universidades, no en todas, hasta el fin del coloniaje; pero ya hemos comprobado que las corrientes de la Ilustración se introducen en el seno de la Colonia, mediante el libro, ya de origen francés, ya hispano mismo (se lee al Padre Feijoó, a Jovellanos, a Campomanes, etc.), y son ardientemente asimiladas por la mayoría de la nueva generación criolla que se educa en esas mismas universidades. La generación de la independencia platense ¿no se forma en Córdoba y Chuquisaca? Se olvida demasiado, además, que lo mejor de la intelectualidad española de fines del XVIII, está ya afrancesada, es decir, que profesa la Ilustración. Esta es la escuela antiescolástica en que Bello se forma.)

Pero, en el caso de Bello, interviene otro elemento intelectual muy importante. Estudia el inglés y lee a Locke. El *Essay conserning human understanding* le inicia en el conocimiento de la

filosofía empirista inglesa, que ha de ser la columna más firme de su mentalidad durante toda su vida. No casualmente, sus ensayos universitarios sobre Psicología y sobre Lógica, escritos medio siglo después (y publicados póstumamente) llevan por título "Filosofía del Entendimiento". Pero a partir de 1810, esa influencia filosófica se afirma y nutre aún más con su viaje a Inglaterra y su contacto directo con el ambiente del empirismo sajón. Desde que llega a Londres al servicio diplomático de la Junta Revolucionaria —después de haber ejercido en Caracas, bajo la Colonia, el cargo de traductor oficial de la correspondencia del gobierno— y ya a la altura de los treinta años de su vida, hasta el año 1827 en que viene a radicarse en Chile, llamado por el gobierno para asumir el magisterio de su cultura, su espíritu está bajo la acción de las disciplinas positivas de la escuela inglesa. Cuando, amigo personal de James Mill, logra por su intermedio —y en época de pobreza, privado ya de su representación diplomática por los contrastes de la Revolución hispano americana— el raro empleo de ordenar y poner en limpio los manuscritos de Bentham, tarea que alterna con sus clases de español, su alta amistad con el jefe de la escuela utilitarista no lo adscribe enteramente a sus doctrinas (porque su modalidad mental propia es ecléctica), pero sí concreta y robustece en él el lado realista de su criterio al par que las tendencias de su liberalismo conservador; ese es el liberalismo que, hacia el 40, ha de entrar en conflicto polémico con el otro, radical, de la generación romántica, procedente de las fuentes francesas saint-simonianas. En esto, como casi en todo lo demás, Bello participa, en alto grado, del rasgo común y propio de la promoción intelectual de la Independencia, cuya formación es más o menos semejante, aunque no de su temple disciplinario. (Ya sabemos que Bentham se estudia hacia el 26 en los cursos de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, instituída por Rivadavia, un benthaniano, y el más representativo de los estadistas americanos de esa promoción.)

Ya tiene Bello cuarenta y ocho años cuando viene a establecerse en Chile, trayendo la suma de su saber, el mayor de su época, en el Nuevo Mundo. Si su residencia de casi veinte años en Londres ha influído profundamente en sus ideas filosóficas y políticas, no ha tocado en cambio sus tendencias literarias, las mismas que llevaba ya de Venezuela: el culto de las normas retóricas del clasicismo académico, hasta entonces inalterables. Formado en ese culto, en esa norma, los clásicos latinos y españoles serán siempre, hasta el fin, sus maestros supremos, no obstante su admiración posterior por algunos grandes representantes del romanticismo. Ha escrito ya en Londres su "Silva a la Agricultura de la Zona Tórrida", el más perfecto especimen de su escuela clasicista en América, además de otros notables trabajos literarios, tales como su erudito estudio sobre el Cid y los orígenes de la poesía española, y su excelente versión del "Orlando Furioso", la primera y mejor en castellano. Su última visión, al morir octogenario, serán versos en latín de Virgilio y Horacio, inscriptos en las paredes de su delirio. ¿Qué mejor muerte para un humanista? Sus admiraciones posteriores, por algunos grandes románticos, sus traducciones de Hugo y de Dumas hechas en Chile, después del 40, no alteran ese culto ni esa norma, básicos y permanentes: son manifestaciones de su amplitud de juicio literario, (pues, al revés de lo que sus adversarios difunden, no es un dogmático, ni en literatura, ni en filosofía, ni en nada) reconocimiento de la legitimidad de las nuevas escuelas, en aquello que tienen de universalmente valedero, y no implicando la negación de lo antiguo. Así como no es dogmático, tampoco es un anárquico. Orden, norma, equilibrio, conciliación, siempre y en todo; en fin, dijimos, un ecléctico.

En sus ideas y actitudes posteriores al 40, hay que reconocer forzosamente la influencia que, en cierto modo, ejercen sobre él las corrientes del movimiento romántico y liberal, promovido en Chile por Sarmiento y su cofrades, influencia que, a los sesenta años de su madurez y de su historia, viene a completar el cuadro de su figura total, como un nuevo elemento incorporándose a su cultura, injertándose en el tronco secular de su tradición clásica. Así también lo que se refiere a su americanismo. Americanista, en principio, y de hecho, siempre lo había sido, como lo testimonian además de sus propias producciones literarias anteriores, publicaciones como "La Biblioteca Americana" y "Repertorio Americano", del 23 y el 26, respectivamente. Sábese que su "Silva a la Agricultura" debía integrar un plan poemático de mayores proporciones, titulado "América", que nunca llega a realizar y cuyas líneas temáticas —según declara en su "Alocución a la Poesía"— abarcarían la naturaleza y la historia del continente. Más americanismo no se puede pedir. Pero su conceptuación categórica acerca de la autonomía intelectual de América,

data del 48. Los románticos la habían postulado desde el 37, en el Plata, y en Chile desde el 42.

No es improbable que Bello lo pensara desde antes, pero, el hecho es que no lo había formulado concretamente, y que al hacerlo, parece responder al ambiente creado a ese respecto por la prédica romántica. Y no para seguirla en todo, ciertamente, sino para formular sus reservas y puntualizaciones, conteniendo en sus términos justos las exaltaciones revolucionarias de los románticos, especialmente en cuanto se refiere a la tradición hispánica. Su declaración del 44 ("Influencia Social de la Conquista", etc.), en respuesta a Lastarria: "Arrancamos el cetro al Monarca, pero no al espíritu español...", es comprobación de la raigambre tradicional americana y ha de entenderse sólo en el sentido de la libertad a que se refiere el texto. El espíritu de esa respuesta es la reivindicación de los valores morales de la tradición colonial, frente al radical anti-hispanismo de los liberales románticos.

Adicto y consejero áulico de Portales, y de su círculo oligárquico, "pelucón", su actitud en Chile, en la primera década, no implica una renuncia a sus principios de constitucionalismo republicano, los que informan sus Tratados de Derecho —sino una adaptación a las condiciones de hecho de una realidad político-social relativa—. Si admite que estas repúblicas no están aún preparadas para el gobierno democrático —en ese tiempo inmediato a la independencia— la oligarquía y la dictadura pueden ser regímenes necesarios al orden, siempre que sean ejercidos por hombres probos, ilustrados y en bien del país. Este criterio está expuesto en varios de sus escritos, y especialmente en la réplica a Lastarria, de 1848 (Influencia social de la Colonia, etc.). Hombre de *orden*, ante todo, es por ello que Bello resulta *conservador*. De ahí que Lastarria, en sus "Recuerdos Literarios", publicados treinta años después, siga acusando a Bello de ser el gran culpable de los males que padece la cultura chilena hacia mediados del siglo, incluyendo en ello su apoyo moral e intelectual al régimen "reaccionario de los *pelucones*".

Bello pertenece a esa generación intelectual americana de principios del XIX, de severa formación clásica y humanística, de solemne tono académico, en la apostura y en el discurso, a la cual desconcierta y decepciona la realidad política de América, en los años siguientes a la Emancipación. La irrupción de las pasiones y las fuerzas bárbaras del caudillaje y del militarismo, la rebeldía

y la anarquía de las facciones, la ignorancia de las masas territoriales, la caída de toda cultura por el desborde de la plebe, les horroriza y llena de desengaño y amargura. Por eso se inclinan a los regímenes autoritarios, capaces de mantener a raya al caudillaje militar y a las facciones, dentro de un orden tolerable. Los creen necesarios, como un mal menor, para contrarrestar los mayores.

Bello declara —en su réplica del 44— que el general Bolívar, siendo el mayor amante de la libertad, se vió obligado a adoptar gobiernos autoritarios. (Y aún eso, no le impidió morir en el destierro). Exilado en Londres, Bello asiste de lejos, con dolor, a las terribles luchas de la anarquía política caudillesca, que desgarra y barbariza las naciones recién independientes. Se niega a regresar a su patria, por que no quiere participar en ese desorden. Esto explica en gran parte la actitud política conservadora de Bello, y el que, creyendo como todos los hombres cultos de su época, que lo primero es la educación (por que "el pueblo más culto es el más rico y respetable", como decía Rivadavia), su interés se dirija especialmente a la formación de una clase social dirigente, docta, encargada de imponer la civilización mediante el "despotismo ilustrado".

Por eso todos los libros escritos por Bello, aun sus más doctos tratados, tienen un origen y una finalidad eminentemente didáctica. Son escritos para servir de textos en colegios y universidades. Así nacen "Principios de Derecho de Gentes" (1832), "Principios de Ortología y Métrica de la Lengua Castellana" (1835), "Instituciones de Derecho Romano" (1843), "Principios de Derecho Internacional" (1844), "Compendio de Historia de la Literatura" (1850), "Gramática Castellana para uso de las escuelas" (1951), y finalmente "Filosofía del Entendimiento", de aparición póstuma, en 1881, tratados estos de Psicología y de Lógica, escritos para sus cursos universitarios de tales materias, obra que parece debiera coronar su vasta labor de didacta, estructurada dentro de la concepción de la escuela empirista inglesa de fines del XVIII y principios del XIX, pero con algunos elementos divergentes de humanismo idealista, para no desmentir su actitud mental relativamente ecléctica.

Del 30 al 40, el magisterio intelectual que Bello ejerce sobre la cultura chilena se desenvuelve solemnemente bajo la norma de sus disciplinas clásicas, dentro de un severo tono académico.

No sería demasiado decir que él es el dictador intelectual de Chile, así como Portales es el político (al cual, no obstante, se atribuye con todo fundamento aconsejarse en mucho con aquél). Después del 40 cambia un tanto la situación. Cae el régimen de Portales; y aunque el magisterio intelectual de Bello sigue en pie, bajo el gobierno conservador de Montt, la protección que éste dispensa a Sarmiento, contrarresta en parte su influencia, antes casi absoluta. Hacia el 42 se produce el choque polémico de las dos tendencias, clasicismo y romanticismo, hispanismo y anti-hispanismo. Sarmiento acusa a la influencia clasicista y retórica de Bello, el hecho de que *no haya poetas en Chile*, según su explosivo artículo del "Mercurio" de Valparaíso. (Tampoco los había, sino malos, en el resto de América.) En verdad, Bello interviene apenas directamente en esa contienda; deja que sus discípulos y adictos, Sanfuentes, Jotabeche y otros, lo hagan por su cuenta desde "El Semanario". (Mientras tanto él prepara la sorpresa táctica de su versión de "La Oración por todos" de Hugo; el viejo no tiene un pelo de sonso; combate a los jóvenes románticos que quieren derrocarlo, con sus propias armas). Todo empieza, según papeles, por un comentario de Bello a unos ya olvidados "Ejercicios de Lengua Castellana" de Fernández Garfia. La intervención del rector parece limitarse a ese comentario que, a su vez, provoca el artículo de Sarmiento. Lo que viene después se desarrolla entre los jóvenes de uno y otro bando. Lo más notable del caso es la confusión que produce ver al supuesto gran Inquisidor de la Santa Retórica clasicista, adaptando a Hugo y haciendo representar a Dumas. Naturalmente, no es que Bello se convierta al romanticismo, renegando del culto tradicional en que ha oficiado de maestro; eso sería absurdo. Lo lógico y lo cierto es que el viejo clasicista es lo bastante inteligente y dúctil, para comprender y reconocer las imperiosas novedades que traen los tiempos; y no sólo ni tanto, por lo que ocurre en Chile, sino en Europa; incluso España misma. Espronceda, el Duque de Rivas, Larra, Zorrilla, y los otros, son buen ejemplo para hacerle abrir el ojo, no durmiéndose sobre sus laureles, ni encastillándose en el pasado. Su castillo sigue siendo el clásico, claro está; pero con amplia política de puertas abiertas. Algunos críticos estiman que su "Canto Elegíaco", escrito en el 41, muestra ya cierta influencia del colorido y la libertad formal características de la nueva escuela. Puede ser; pero es solo un matiz. De todos modos, esta

cuestión no interesa ya mucho. Romanticismo y clasicismo son modalidades literarias ya históricas, tan relativa la una como la otra; y como todas las demás que se han sucedido en el curso de la evolución de los estilos, en los últimos cien años.

Mayor interés tiene, para nosotros, la posición de Bello con respecto al movimiento de independencia cultural de América, promovido por los románticos; eso que, para entendernos bien, llamamos, por antonomasia, americanismo. Bello reconoce su legitimidad, más aún, su necesidad, pero siempre dentro de las normas de mesura y equilibrio que le distinguen. En el citado escrito del año 44, "Investigación sobre la influencia de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile", etc., responde Bello a Lastarria, quien, de acuerdo con el criterio típico del liberalismo romántico, ataca radicalmente la cultura colonial —y de paso toda la cultura española, España misma, toda, en fin—, pintándola como la "Bête Noire" de la civilización moderna, por su dogmatismo y su despotismo retrógrados, *medioevales*. Bello se levanta en defensa de España y de su obra civilizadora en el Nuevo Mundo —al que trajo la herencia de la cultura clásico-cristiana—, mas, verídico y equilibrado siempre, no deja de reconocer que, políticamente, España no pudo ni puede enseñar a América el camino de la libertad republicana; que éste ha debido emprenderlo por sí misma, a través de un duro y penoso aprendizaje. Pero reconoce, asimismo, la grandeza histórica y espiritual de España, la empresa colosal de la Conquista y la colonización de esta América, y el hecho de que todas las virtudes fundamentales del carácter que han permitido realizar la independencia y querer afirmar la propia personalidad son herencia viva de España, herencia —la de su espíritu— que constituye el más valioso patrimonio y fundamento de los americanos; a punto que, dice: "el que observe con ojos filosóficos la historia de nuestras luchas con la Metrópoli, reconocerá sin dificultad que lo que nos ha hecho prevalecer sobre ella, es cabalmente el elemento ibérico que llevamos en nosotros". Y reitera: "fué este espíritu el que venció a la propia España".

No debemos omitir la observación —siempre sin apartarnos del plano crítico objetivo— que la verdad de estos conceptos de Bello es la que ha prevalecido al fin, en épocas posteriores, libres ya intelectualmente del prejuicio negativo de los románticos, propio, por lo demás —hagamos también la justicia de reconocerlo

así— de su pasión de lucha, en aquella hora de su levantamiento frente a las poderosas fuerzas reaccionarias. Cada cual está en su razón y en su papel. El que lucha, poco puede ser ecuánime; puede serlo, sí, don Andrés Bello, porque él no es un luchador, un hombre de acción, sino un didacta.

Bello discierne y señala aquello que respecta al principio republicano de la libertad y el progreso social —imperativo de los nuevos tiempos que España no dió ni puede dar como ejemplo a sus ex-colonias— de aquello otro que constituye la herencia de virtudes morales y valores espirituales intrínsecos que América debe a España como a su progenitora, y de la cual sería tan injusto como absurdo renegar—. Este hispanismo tradicional de Bello, profesado en toda su vida —y que no está en contradicción sino en conciliación con su americanismo— es el motivo por el cual, al celebrarse en España, en 1910, una solemne fiesta de confraternidad, conmemorando la independencia de América —por primera vez desde la separación— elijan allá al ilustre polígrafo venezolano como el representante de la intelectualidad americana más grato a la antigua metrópoli.

También Bello postula la independencia cultural de América, como ya lo anotamos; pero su interpretación del problema es también algo distinta a la de los románticos. No dudamos en clasificarla como superior a la de éstos, considerada en un plano teórico más absoluto, universal, puesto que se refiere a Europa toda y no sólo a España. Pero, en el plano práctico, inmediato, histórico, en el de la política cultural de esa hora, los románticos están directamente cerca del objetivo; su lucha es contra el españolismo de herencia colonial dominante en gran parte de la vida y la cultura del continente, como lo atestigua el mismo Bello en la frase: "Hemos arrebatado el cetro al monarca pero no al espíritu español". El concepto de Bello se adelanta filosóficamente a su tiempo, a su momento, por ser de alcance universal, en tanto que los románticos adoptan el magisterio francés, sucedáneo del español, cambiando la forma del colonialismo cultural. Ya veremos como piensa Echeverría a este respecto. Lastarria, cofrade de Sarmiento, no es menos explícito en sus declaraciones acerca de la cuestión, tal como se comprueba en su Discurso-Manifiesto, de 1842, inaugurando la "Sociedad Literaria" de Santiago, donde se recomienda estudiar la literatura francesa moderna (la del XIX) como modelo, por su espíritu y por su forma (y ello está claro,

después de expresar su repudio más categórico a la española). Pero, más que en lo explícito, el galicismo mental está en lo implícito. El documento histórico, suele ser falaz si nos atenemos sólo a la letra; hay que interpretar su valor de acuerdo con los hechos. Así Lastarria declara en ese documento que no se debe *imitar* la literatura francesa, sino *aprender* de ella; distingo harto sutil en la práctica y que casi siempre se resuelve —como nos lo prueban sus productos— en trasunto y reflejo.

En 1848 —diez años después de Echeverría, seis después de Lastarria (conviene tener en cuenta las fechas a los efectos del juicio)—, en el discurso conmemorativo de la Universidad de Santiago, cuyo rectorado ejerce —así como en otro escrito expresamente titulado "Autonomía Cultural de América", de la misma época— declara Bello su tesis radicalmente americanista diciendo: "¿Estamos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia *europea*, sin atrevernos a discutirlas...? ¿a ilustrarlas con aplicaciones locales?... ¿a darles una estampa de nacionalidad?" Y, con respecto a la literatura misma: "O es falso que la literatura es el reflejo de la vida de un pueblo, o es preciso admitir que cada pueblo, aun los que están sumidos en la barbarie, está llamado a reflejarse en una literatura propia y a estampar en ella sus formas". Mas, para que no cupiera duda acerca de su verdadera posición, aclara, aludiendo evidentemente al galicismo de los románticos: "Nosotros somos arrastrados ahora, más allá de lo justo, por la influencia de Europa" (no dice de Francia, sino de Europa, que, entonces es casi como decir Francia). La alusión se completa con esta otra frase: "Nuestra civilización será juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea, aun en lo que ésta no tiene de aplicable ¿cuál será el juicio que formarán de nosotros un Michelet, un Guizot...? Dirán, América se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vendados; remeda las formas de nuestra filosofía y no se apropia su espíritu, etc.".

Así, el viejo les mata el punto a los jóvenes. Pero también ha de recordarse que ya en 1845, tres años antes, Sarmiento ha escrito el "Fancundo", el libro más original hasta entonces; quizás el más original siempre. Cuatro años después, Alberdi escribirá "Bases". En ambos, el pensamiento americano asume expresión autónoma, ensayándose una interpretación propia de la filosofía de su historia; ambas realizan ya, hasta cierto punto, lo que Bello

postula en ese discurso. Y decimos *hasta cierto punto* porque en ambos —y más en Alberdi, en este libro, aunque Sarmiento coincide más tarde con él en "Conflicto y Armonía"— persiste y predomina el conflicto anti-colonial (y anti-español) característico de la mentalidad liberal del XIX, de su filosofía del Progreso, en cuyo descargo sólo puede decirse que corresponde al estado evolutivo general de la cultura europea (y norteamericana) en tal época. De acuerdo con este criterio, es claro, entonces, que Sarmiento es más original en "Facundo" que en "Conflictos". Y el americanismo de Bello, más sabio que el de los otros.

Aparte de esas declaraciones, formuladas en escritos sueltos ocasionales, aunque de grande importancia documental, la obra grande y orgánica de Bello, sus Tratados, se desarrollan en el plano de los grandes temas didácticos universales, versando doctamente sobre materia jurídica, filosófica, literaria, gramatical, etc., tal como aparece en los varios tomos de sus "Obras Completas", compilación y edición oficial del Ministerio de Instrucción Pública de Chile en 1872, a los siete años de su muerte. La importancia de algunos de esos trabajos es ya valor consagrado por la crítica de ambos siglos. Sus tratados jurídicos, traducidos al francés y al alemán, en el XIX, si bien ya muy superados actualmente por la evolución de las ciencias del Derecho y por las transformaciones y los nuevos problemas planteados en la realidad histórica, representan lo mejor en su tiempo; son verdaderos monumentos del saber teorético y positivo. Fruto maduro del doble influjo del idealismo humanista y del empirismo inglés —sus dos principales elementos formales— en perfecto equilibrio de adaptación histórica, su "Código Civil" chileno, sirve, entonces de modelo a otros en América; su tratado de "Derecho Internacional" es considerado en Europa magistral y de lo más moderno en su época. Por otra parte, sus "Principios de Ortología y Métrica de la Lengua Castellana" (así como su "Gramática castellana para uso de las escuelas") es reconocida superior a la de la misma Academia Española (pues sabía más él que toda la Academia) y, como lo atestigua Menéndez y Pelayo en su "Historia de la Poesía Hispanoamericana", emancipó las normas gramaticales y la métrica castellana de la sujeción rutinaria y anacrónica al latín, en que la habían dejado los tratadistas españoles hasta entonces. La naturaleza didáctica de la obra en conjunto de Bello, es la más expuesta a la caducidad, en virtud de la evolución constante

de las disciplinas y los conceptos que le atañen, en relación con el cambio de la vida histórica. De modo que, todo ese monumento de saber que representan sus tratados, queda ya hoy como testimonio respetable de la personalidad del mayor de los humanistas y polígrafos que ha tenido América en el siglo pasado. No obstante, al concepto de Menéndez en su citada Historia, cuando dice, de esa obra de Bello que, "es el esfuerzo más serio y logrado del pensamiento hispanoamericano en el XIX", habría que observar lo siguiente: que puede ser tal en el plano del saber académico, pero no en el de la originalidad americana, ni en el de su vitalidad intrínseca. Sarmiento —y también Alberdi— por ejemplo, han dado obra más original; y por ello ella está viva aún, y vivirá; en tanto la de Bello pertenece ya casi toda a la historia.

No por ello ha de omitirse, empero, que el pensamiento y los escritos de Bello no son, en modo alguno, mera repetición didáctica de la Filosofía, el Derecho, la Literatura, y demás disciplinas de su época, en el campo de la cultura occidental. En toda su obra se denota el propósito y el esfuerzo de adaptación crítica de esas ideas al clima de la realidad histórica americana, a las necesidades de su ambiente, fiel, en ello, a su convicción de autonomía de cultura de este Continente, a su ideal americanista, que es el primero en practicar, en cuanto está a su alcance. Si no alcanza el valor original en el campo de las ideas universales, es porque le falta la genialidad; y sino en el del americanismo, es por que ella anda, probablemente, por otros caminos que los suyos: por los de la intuición, que anda Sarmiento; el cual, sin embargo, académicamente no le llega ni a la cintura. A cada cual su parte.

*
* *

Por su fecha de aparición —1837-39— ha de reconocérsele al "Dogma-Socialista" de Esteban Echeverría la iniciación del movimiento romántico-liberal, no sólo en el Plata, sino en América. Ninguna manifestación de fecha anterior existe a la cual pueda atribuírsele ese carácter definido, esa significación. El inicia así mismo, y es ésta, quizás, su mayor importancia, el movimiento que, en el orden intelectual, se ha llamado antonomásicamente americanismo.

Por esos años, la tiranía de Rosas —el poderoso hacendado feudal de la Pampa, tal vez el mayor de toda la Argentina— de tendencias anti-liberales y anti-europeas, instaurada como reacción del espíritu y de la realidad criollo-colonial del territorio, sobre las ruinas del "despotismo ilustrado" de Rivadavia, cuya universidad enciclopedista clausura, cuya *Enfiteusis* deroga—, entra ya en su período de sombrío apogeo. Se está en las vísperas del terror mazorquero y de la nueva oleada de emigración intelectual, la romántica, siguiendo en la proscripción de la vieja *élite* clasicista unitaria; y ambas representando, en época y estilos distintos, el espíritu y la voluntad de la civilización "moderna", de la cultura contemporánea universal, pugnando por imponer sus normas en la evolución histórica del continente. El "Salón Literario" donde Marcos Sastre, librero y escritor, congrega a la juventud ilustrada de la época, es sospechoso —(todo lo que es *ilustración* es sospechoso)— y la policía resista lo cierra.

Echeverría, que a su regreso de Europa —no el primero, pero sí el más típico "apasionado peregrino" intelectual hispanoamericano, al centro de la civilización occidental— ha traído en sus maletas la "buena nueva" del romanticismo, desconocida aun en el Plata y en América, funda entonces con sus amigos la "Asociación de Mayo". Allí están todos los próximos proscritos —Alberdi, Gutiérrez, López, Cané, Frías— todos los escritores y didactas argentinos del gran período que llena casi todo el resto del siglo XIX, hasta sus postrimerías; sólo falta entre ellos Sarmiento, el provinciano, que allá en su lejana tierra de San Juan se debate solo, primero contra Facundo, su personaje, después contra Rosas (y una vez que éste, el más poderoso, ha devorado a su rival, con ser *tigre de los Llanos* y todo) hasta que también es obligado a huir a Chile, proscrito como sus colegas de la "Asociación".

El romanticismo literario había comenzado ya, de hecho, desde que en el 32 y 34, el mismo Echeverría, recién llegado de Francia, da a imitar con ardor de neófito a Byron y a Lamartine, en "Elvira" y en "Los Consuelos"; pero sin haber logrado despertar todavía resonancia alguna. Dominado aún el ambiente literario de su patria por el pseudo-clasicismo quintanesco, sus versos no hallan eco; y el joven innovador se encuentra solo y desconsolado. Pero no vencido, naturalmente. Su hora propicia no ha sonado todavía; suena con la aparición de "La Cautiva",

que ha preparado en su retiro y aparece en el 37, encarnando —al menos en la intención— el ideal del americanismo literario, uno de los postulados del programa de la "Asociación de Mayo". Es en el seno de esta Asociación, que funda con Alberdi, Gutiérrez y otros de la nueva generación, donde la nueva estética romántica halla su resonancia, cumple su función como parte del romanticismo total.

El fidedigno historiador argentino don Alberto Palcos, ha rectificado en parte y establecido concluyentemente algunas fechas y hechos que conviene tener muy en cuenta a este respecto. "La Asociación de Mayo", asegura, continúa a la *Asociación de la Joven Generación Argentina*, también conocida bajo los nombres de *Joven Generación Argentina* o "Joven Argentina" (más simple y significativamente, como veremos) fundada en 1838 de acuerdo con probanzas intergiversables, y no en 1837, como por error y contradiciéndose asevera el propio Echeverría. Y el *Dogma Socialista* constituye la ampliación y el comentario del *Código, o Declaración de Principios que constituyen la creencia social de la República Argentina*, denominado sencillamente *Código, Creencia, Credo o Catecismo* de la *Joven Generación Argentina* en distintos trabajos. Lo publica por primera vez "El Iniciador", de Montevideo en 1839".[1]

De todos modos, y en suma, es en el seno de la "Asociación de Mayo" que nace el "Dogma", como definitivamente se llamará y pasará a la posteridad ese libro, expresión americana de los principios del idealismo romántico, cuyas quince *palabras simbólicas* (que preceden al libro mismo) condensan el espíritu de la filosofía del siglo. Siendo evidente que "Le romantisme n'est, a tout prendre, que le liberalisme en literature", como había dicho Hugo, invirtiendo los términos, tenemos la otra cara de la verdad: el liberalismo, no es, *a tout prendre*, que el romanticismo en filosofía y en política. De ambos liberalismos, en su unidad de espíritu y de formas —componiendo el nuevo gran estado de conciencia general de la época, doble fruto de la evolución de las ideas y de los hechos históricos en Europa— es trasunto el libro de Echeverría. Encendido por el soplo democrático-social del saint-simonismo, se convierte en instrumento de lucha por la renovación cultural frente al espíritu —y al hecho— de la tradición

[1] Anales de la Academia Nacional de la Historia. Lectura de Nov. 16 de 1846. Buenos Aires.

hispano-colonial aun imperante, fundada en raíces históricas más profundas y poderosas que las ideas. "No se matan las ideas" inscribiera Sarmiento, (romántico por su cuenta) en la roca del Ande, prófugo hacia Chile en el 40. Difíciles de matar son también las realidades históricas, cuando tienen una raíz secular y territorial tan profunda, como esa de América, fruto del coloniaje. Toda la trayectoria del liberalismo romántico en América es la lucha de las ideas contra la historia, *dialéctica viva*, que representa el programa del "Dogma". Empieza en él el historial romántico, pero no la lucha dialéctica misma, de ambas fuerzas, porque ésta ya está empeñada en estas tierras desde los umbrales de la Emancipación. Ateniéndonos a la Argentina, escenario donde aparece el "Dogma" ¿qué ha sido el régimen anterior de Rivadavia y su partido, sino una de las fases más terribles, más radicales, el primer choque de la realidad social política del medio con las ideas de la cultura universitaria? El "Dogma" reprocha a los *unitarios* de la víspera —a los que han tenido que enfrentarse con ese fenómeno nuevo, no escrito en sus libros, del feudalismo caudillesco, gauchesco-militar, forma bárbara, primitiva del federalismo provincial hasta su culminación en la dictadura de Rosas— la rigidez de sus principios políticos, su "despotismo ilustrado"; acusación que luego han de reiterar Sarmiento y Alberdi, con mayores razones. Pero las "ideas" del "Dogma" son también entes verbales; el *pueblo* que invoca es una abstracción teórica no muy distinta a la de aquéllos; su programa consiste en la aplicación del democratismo filosófico de la Revolución de Julio en Francia. Saint-Simón en lugar de Bentham, no es garantía de una mayor conciencia y dominio del fenómeno político-social americano; es sólo un cambio de trajes de los mismos actores.

Echeverría hace conocer en Buenos Aires, atestigua Alberdi en su "Autobiografía" ("Escritos Póstumos", 1905) la "Revista Enciclopédica" publicada por Carnot y Lerroux, "es decir el espíritu social de la Revolución de Julio". "En sus manos conocimos —agrega— primero que en otras, los libros y las ideas liberales de los filósofos y publicistas doctrinarios de la Restauración". Ese "espíritu social de la Revolución de Julio", el de las barricadas románticas, el del cuadro de Delacroix, es el inspirador del "Dogma", el libro primicial cuyo esfuerzo de adaptación a la vida político-social argentina, queda como anotamos, en un plano un poco abstracto, un mucho verbal, carente de esos fundamentos empíricos concretos, de ese examen directo y a fondo de la fenomenalidad sociológica nacional, que luego habrían de realizar Sarmiento y Alberdi, con criterios en cierto modo distintos.

Sin la intuición genial del uno, sin la ciencia universitaria del otro, el "Dogma" —al igual de "La Cautiva", el poema épico de su pluma y primera manifestación del americanismo literario romántico en el Plata, como el "Dogma" lo es en el plano ideológico— resultaría un producto intelectual en cierto modo malogrado, sino contuviera en sí otro elemento de expresión de la conciencia americana, de sus movimientos históricos profundos, que no es ese idealismo político-social saint-simoniano, sin originalidad conceptual, sin sustanciación objetiva, que sólo haría del libro, más tarde, documento de una corriente ideológica temporal; tal como de "La Cautiva" en el plano literario, sólo queda en la posteridad su *intención* americanista frustrada en la flojedad del lenguaje poético, en la falta de autenticidad épica. La mayor y más perdurable significación del "Dogma" proviene del espíritu de emancipación —social, cultural— con respecto a la herencia colonial hispánica —que habría de ser la lucha típica del romanticismo liberal durante el siglo XIX y cuya bandera revolucionaria es por vez primera izada en esas páginas.

La novedad literaria inaugurada por Echeverría —y la escuela romántica— no es el americanismo en literatura. "La Cautiva" no trae, prácticamente, nada nuevo, como no sea la imitación apasionada de los románticos franceses e ingleses de la hora. Poemas, dramas y relatos de asunto americano, ya se habían escrito en el Plata —y en toda América— desde fines del XVIII, por la generación clasicista. Sin remontarnos más lejos, el "Canto a Junín", de Olmedo, la Oda "A la Pirámide de Cholula" y otras, de Heredia, la "Oda al Paraná", y el "Siripo" de Labarden, la "Silva a la Agricultura de la Zona Tórrida" de Andrés Bello, los varios cantos heróicos, quintanescos, de Juan Cruz Varela, a las glorias del ejército libertador al mando del general San Martín, y otros ejemplos que se omiten, todos harto notorios, dentro del clasicismo (sin olvidar la originalidad de la Poesía Gauchesca, iniciada por Hidalgo en los días de la Revolución)— son citas que bastan para comprobar la existencia de una literatura *americanista*, en el mismo sentido que la postula Echevarría, en el "Dogma" y en el prólogo de "La Cautiva". "Revestir a la poesía de un carácter propio, original, que, reflejando los colores de la

naturaleza física que nos rodea, sea a la vez el cuadro vivo de las costumbres del lugar y la expresión más elevada de nuestras ideas dominantes, de los sentimientos y pasiones que nacen del choque inmediato de nuestros intereses sociales y en cuya esfera se mueve nuestra cultura intelectual. El desierto (la Pampa) es nuestro más antiguo patrimonio, y debemos poner nuestro conato en sacar de su seno no sólo riqueza para nuestro engrandecimiento y bienestar, sino también poesía para nuestro deleite moral..."

La novedad romántica consiste, pues, en la postulación teórica, doctrinaria, del americanismo literario, siempre existente de hecho, postulación que responde, por otra parte, a los propios principios estéticos del romanticismo europeo —general— que imponen la temática nacional, *romancesca*, como expresión original del alma de cada pueblo (a diferencia del modelo académico universal, neo-clasicista). Esta adoctrinación del americanismo literario que inicia el "Dogma", puede considerarse, sí, como una forma de definición de la conciencia americana, en tal sentido, ya que antes existe sólo empíricamente en cuanto impulso espontáneo.

Lo mismo puede decirse de casi toda la doctrina del "Dogma", en lo que se refiere a América. Levanta y agudiza en forma "revolucionaria", transforma en movimiento doctrinal, tendencias naturales, espontáneas, existentes en la intelectualidad americana desde los preliminares de la Emancipación, y en crecimiento histórico. Tal, además del americanismo literario y —en plano más general— el grito de rebelión contra la tradición cultural del coloniaje, la proclamación de la independencia espiritual, complemento de la política.

En el Capítulo titulado "Emancipación del Espíritu Americano" —el principal del Dogma"— se dice: "La emancipación social americana sólo podrá conseguirse repudiando la herencia colonial que nos dejó España". Propone "romper el vasallaje mental" que aun niega la total independencia de América con respecto a España, y "fundar la sociedad emancipada sobre un principio distinto del regulador colonial". Toda su aspiración y su prédica giran en torno a ese concepto —un tanto paradojal y utópico, como que es romántico...— de total, radical liberación de la herencia hispánica. Esas ideas expuestas en el "Dogma", después de haber sido discutidas en el seno de la "Asociación de Mayo",

y entusiastamente adoptadas por los jóvenes de su generación, hallan repercusión inmediata en Montevideo, que ya comienza a ser el refugio y el centro de la intelectualidad argentina perseguida por Rosas. El año siguiente, el emigrado Miguel Cané, miembro de la Asociación, funda en compañía del escritor uruguayo Andrés Lamas el periódico "El Iniciador", cuyo primer editorial expone el credo romántico de emancipación, resumiendo así las ideas —casi con las mismas palabras— del movimiento iniciado por Echeverría: "Dos cadenas nos ligaban a España: una material, visible, ominosa; otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que, como aquellos gases incoercibles, que por sutiles lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, y todo lo ata y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta. Aquélla supimos y pudimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos; ésta es preciso que desaparezca también, si nuestra personalidad ha de ser una realidad. Aquélla fué la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra".

El rasgo intelectual característico de la generación romántica platense que se inicia en el "Dogma", es pues, esa voluntad de lucha contra el estilo de vida y de cultura heredado del coloniaje, predominante todavía en las nuevas naciones independizadas del viejo tronco imperial hispánico, profundamente arraigado en las estructuras sociales y psíquicas; y las nuevas corrientes ideológicas del liberalismo democrático, que Echeverría llama "socialista", por identificación con las doctrinas saint-simonianas que profesa; un ideal antonomásicamente representado por Francia, en su filosofía social, en sus barricadas revolucionarias, en su literatura de chaleco rojo, no obstante manifestar también formas análogas, aunque no tan dominantes, en la "Joven Alemania" de Heine, en la "Joven Italia" de Mazzini y hasta en la misma (joven o vieja) España del Himno de Riego.

Ya se advierte que en todos estos nombres y actitudes, está presente como en el Plata, el mismo ardiente y poderoso viento romántico de la filosofía social francesa, cuyo máximo exponente es el saint-simonismo, precursor del positivismo comtiano (el que, a su vez, es un saint-simonismo desromantizado). También la *Asociación de Mayo* se ha llamado, en cierto momento, la "Joven Argentina". A propósito, recordemos que se ha acusado al "Código", primera versión del "Dogma", de plagiar los famosos mani-

fiestos de Mazzini, fundador y jefe de la "Joven Italia", basándose para ello en el hecho de que, en efecto, reproduce frases casi literales de aquellas piezas (costumbres de Echeverría, que lo hace también con versos de Lamartine y Byron, como lo comprueba Rojas, en sus "Consuelos" y otras poetizaciones). En verdad, no se trata de plagios sino de reminiscencias subconcientes, de memoria enajenada, de identificación con los maestros; y en el caso del "Dogma" o del "Código" de una identidad ideológica que universaliza su lenguaje. Nada hay más semejante en el mundo y en la Historia, que el lenguaje de dos publicistas políticos y románticos de mediados del siglo XIX (como no sea el de otros dos de mediados del XX...), muchas frases son *slogans* de doctrina y de época. Pero ha de aclararse que, aparte de ese fenómeno, los documentos de Echeverría contienen gran aporte de materia propia, en la parte de la temática nacional y en el discurso correspondiente.

Natural es, pues, que Echeverría, su "Dogma", su "Asociación" y sus repercursiones en Montevideo, Chile y otras partes, aparezcan como ardientes *galicismos* intelectuales. Tampoco el galicismo intelectual es fenómeno enteramente nuevo en esta América. Ya opera como factor de renovación cultural y política —opuesta al espíritu colonial conservador— desde las vísperas de don Francisco Xavier Espejo y la lectura del "Contrato Social" por la generación ilustrada de la independencia. El solo hecho de haber sido el de Rousseau, el primer libro francés vertido al español en América y por americanos (Mariano Moreno en el Plata, Nariño en Colombia) es índice y símbolo de esa influencia, amén de todo cuanto ya se ha dicho acerca de ello en el Capítulo que trata del enciclopedismo y el neo-clasicismo, en el último período del coloniaje. Pero, el movimiento liberal romántico platense (y chileno) cuyo evangelista inicial es Echeverría, agudiza radicalmente ese hecho, y no sólo de hecho sino en la proclamación doctrinal y pragmática.

Anotemos, a propósito, que si bien el romanticismo, así filosófico como literario proviene del Norte, y especialmente *de l'Alemagne* —sustentado por Schelling, Schiller, Novalis, Lessing, Herder, Schlegel, Holderling, etc., todo el Sturm und Drang importado por Mme. de Steäl— los hispanoamericanos (que ya quieren ser sólo americanos, sin hispano, y aun tienden a sentirse semigálicos) reciben estas corrientes europeas del siglo a través de

Francia, reelaboradas como producto francés, latino, identificadas con el espíritu político revolucionario, de las jornadas de Julio y con la célebre noche parisiense del chaleco rojo de Gauthier. Así, si Saint-Simon es el doctrinario del nuevo movimiento ideológico en el plano social-político —tal como lo trasunta el "Dogma"—, el más prestigioso profesor del idealismo filosófico universitario correspondiente es Víctor Cousin, catedrático y ministro de la Restauración. Pero un ministro de Estado no puede ser un filósofo puro, *a la alemana*, y su filosofía, emulsión francesa del denso y abstruso idealismo metafísico alemán —un poco pesado, como sabemos, para las cabezas latinas— tiene también una tendencia social-política como casi toda la filosofía francesa de los siglos XVIII y XIX. Anótese asimismo la afinidad y correlación que existe entre ese tipo de filosofía y la mentalidad latino-americana del XIX, también de índole predominantemente político-social, razón demás para esa prevalencia.

En su "Cours de l'Histoire de la Philosophie Moderne" el mismo Cousin, declara el carácter eminentemente pragmático de su eclecticismo, esa adaptación a la mentalidad francesa de la época de aquel idealismo nórdico, diciendo: "No traigo una nueva visión sobre la naturaleza de los seres ni una nueva opinión sobre el método de las ciencias, traigo una exhortación a la virtud". "Mi filosofía no es una obrera de la Ciencia, es un instrumento de moral. Sostiene el sentimiento religioso *(libre)*, secunda el arte verdadero *(el que tiene ideas morales)*, la gran literatura; constituye el apoyo del Derecho; rechaza tanto la demagogia como la tiranía, enseña el respeto y el amor entre los hombres y los pueblos..." Este pragmatismo idealista, ético, político, este eclecticismo liberal, reforzado por el socialismo democrático saint-simoniano (o éste por aquél, que el resultado es el mismo) es lo que constituye todo el credo del "Dogma", identificando genealógicamente a los románticos platenses con la cultura francesa del XIX, que desde entonces ha de prevalecer en todas sus formas. Con ellos, si no empieza, se consolida y prevalece imperialmente el predominio rector de Francia sobre la cultura americana, constituyendo la fuerza que, en el orden mental, se opone al hispanismo tradicional del coloniaje, cuya persistencia hereditaria interna entra en conflicto dialéctico con aquélla.

Los románticos se apoyan en Francia para combatir a España; no tanto a la de afuera, sino a la de adentro, a la que ha

quedado arraigada en sus tierras en los elementos constitutivos de su raza, de su lengua, de su historia. Pero ha de considerarse que este rectorado cultural francés representa entonces en América, toda la cultura europea, occidental, moderna, en cuanto significa evolución, renovación, progreso, siendo Francia su órgano; y siéndolo en virtud de esa característica poderosa de universalidad de su espíritu, y en virtud de ser, también, su otra (o su misma) característica mental de orden, concreción y claridad (cualidad greco-romana, necesaria a tal función) más accesible y adaptable a la inteligencia latino-americana, que otras formas europeas de cultura, especialmente las germánicas; y con excepción de las sajonas, cuyas formas positivas son las únicas que ejercen influencia en estos países, en competencia hasta cierto punto con las francesas. Ello ocurre mayormente en el último tercio del XIX, durante el ciclo filosófico positivista, cuando el evolucionismo spenceriano es doctrina universal dominante, aunque sin mengua de sus expresiones francesas (Comte, Taine, Renan, etc.), de alto predicamento sudamericano.

Tal actitud de los románticos, halla su comprobación más explícita en la polémica sostenida hacia el 1846, por el mismo Echeverría, proscrito en Montevideo, con el literato y político español Alcalá Galiano, un liberal, sin embargo, aunque de escuela sajona (formado en su destierro de Londres, cuando la reacción de Fernando y "¡Vivan las cadenas...!). Respondiendo a las acusaciones publicadas en Madrid por el ex-Ministro liberal (que también España vistió y calzó su liberalismo, en tal época) acerca del galicismo y la pobreza de la literatura hispanoamericana —que atribuye a su erróneo apartamiento espiritual del hogar hispano, al que le insta a volver, en busca de su propio quicio— el pálido proscrito argentino, ya enfermo del mal típico de los románticos que muy pronto le acostaría en la tumba, replica: "¿Cuál es la escuela literaria española contemporánea? ¿Cuáles son sus doctrinas?, las francesas; ¿qué más puede hacer, entonces, la pobre América, que ir a beber, como la España misma, en esa grande fuente de regeneración humanitaria? ¿Cómo quiere el Sr. Galiano que exista una escuela literaria americana, si la España no la tiene, ni que vaya América a buscar en España lo que puede darle flamante el resto de Europa, como se lo da a la España misma? Si el crisol español fuera como el crisol francés, si las ideas francesas al pasar por la inteligencia española saliesen

más depuradas y completas, podrían los americanos ir a buscarlas a España, pero, al contrario, allí se achican, se desvirtúan, porque el español no posee esa maravillosa facultad de asimilación y perfección que caracteriza al genio francés". Mas, reconociendo enseguida que la posición americana anti-española, es, en parte un poco difícil, agrega Echeverría, en otro párrafo de su réplica: "El único legado que los americanos pueden aceptar y aceptan de buen grado de España, porque es realmente precioso, es el idioma, pero lo aceptan a condición de mejora, de transformación progresiva, es decir, de emancipación". (Esto último es lo que postulaba audazmente Sarmiento en Chile poco antes, motivando la pugna con Bello, autor de la mejor Gramática Castellana, y en este punto —también en otros— celoso guardián de los fueros del hispanismo). Vemos, pues, que la generación romántica platense del 37, no hace sino dar carácter definido y programático a ese factor de la influencia francesa, que ya venía operando sobre la cultura hispanoamericana desde las postrimerías del coloniaje.[1]

Con el liberalismo romántico se inicia, en América, la lucha ideológica y social contra la Iglesia Católica, que ha de llegar después, bajo el positivismo a su período más crítico, más agudo. Los positivistas, anti-metafísicos, combatirán a la iglesia en nombre de la Ciencia, la nueva Religión de la Humanidad y del Progreso, más o menos atea. Los románticos la combaten en nombre de la libertad religiosa, que es distinto, pues casi todos ellos son profundamente deístas, espiritualistas y profesan un cristianismo liberal, es decir, sin dogma y sin clero. En el mal llamado "Dogma" de Echeverría, (pues el romanticismo quiere ser antidogmático) se proclama un ideal religioso-filosófico — la Teodicea, en lugar de la Teología— tal como se adoctrina en Cousin, y, luego, en su discípulo Janet, poco más tarde texto universitario en el Plata.

[1] Bueno es advertir, sin embargo, que en el resto de América, la influencia literaria de algunos románticos españoles —Espronceda y Zorrilla, mayormente— es muy intensa hacia mediados del XIX. La forma de *"Leyenda"* zorrillesca, típica del romanticismo español, se cultiva mucho en Chile, Perú, Colombia, y toda la región del Pacífico. Hacia el último tercio del siglo el influjo de Becquer es general, hallándose manifiesto en productos tan destacados como el "Tabaré" de Zorrilla de San Martín y en la lírica de Asunción Silva. Todo ello, en competencia con la formidable retórica hugoniana, que es la dominante, en verso y prosa, si bien en prosa compite también con ésta la grandilocuencia de Castelar (a quien Herrera y Reissig, en sus mocedades pre-modernistas, todavía dedica una oda).

Pero, la lucha de los románticos, que ya se inicia en el "Dogma" no es tanto contra el dogma católico mismo —que respetan aunque no lo profesen en su mayoría— sino contra la influencia dominante de la iglesia en la vida social y política, identificándola con las fuerzas de la reacción conservadora postcolonial, heredera y prosecutora del despotismo "medioeval", y el más fuerte baluarte de su permanencia en América, posición opuesta a los ideales de *Libertad* y *Progreso* que son los de su generación. No combaten la creencia religiosa sino el poder político-social de la iglesia. Así lo establece Echeverría, de acuerdo con Saint-Simon, Cousin, Mazzini, Víctor Hugo, Michelet y demás ideólogos políticos y literatos de su tiempo, todos los cuales son deístas, espiritualistas y cristianos liberales; y así, explícitamente, se declara en la 6ª de las *Palabras Simbólicas* que sustentan el "Dogma": "Dios, centro y periferia (sic) de nuestras creencias religiosas, el cristianos, su ley". Y así son casi todos sus camaradas de la "Asociación", algunos de los cuales vuelven, en su vejez, al seno de la Iglesia, persignándose a espaldas de la Filosofía; y vuelven, no solo y no tanto, por aquel chucho de la próxima muerte y la debilidad de espíritu (del *esprit fort*) contra el cual advertía Renan curándose en salud, sino también por aquel subconciente arraigo de la educación religiosa recibida en la infancia, por casi todos ellos, en el seno de las familias y los colegios, muy de cepa colonial todavía, a Dios gracias.

Otro aspecto, muy paradojal, de esta revolución anti-colonial y anti-hispánica de la generación romántica de Echeverría, que conviene señalar, es que, siempre, hasta hoy mismo, pero mayormente en sus tiempos —mitades del XIX—, lo único original que posee hispanoamérica, no siendo lo indígena, como sustancia de su americanismo literario, es lo que tiene raigambre tradicional en el coloniaje, sin lo cual se queda flotando en un cosmopolitismo de importación. Sólo tiene carácter aquello que ha sido engendrado por la unión poderosa de la tierra y de la historia, en los tres siglos anteriores a la Independencia, y, después de la Independencia, pero con persistencia de sus caracteres hereditarios, como frutos del mismo árbol genealógico. Y los mismos románticos empezando por Echeverría, el no muy feliz autor de "La Cautiva", elaboran su postulado americanismo literario con ese barro original hispano-americano, aunque desvirtuándolo un poco

al conformarlo impropiamente según modelos europeos y especialmente franceses.

En los Capítulos de este Esquema dedicados a la Novela y la Poesía, se anota más detenidamente el hecho de que, el programa americanista de los románticos, que se inicia teóricamente en el "Dogma" y prácticamente en "La Cautiva", se ve frustrado en mucho por no haber atinado (desatinado) sino a vestir con las plumas del indio, el chiripá del gaucho, la capa del corregidor, el morrión del granadero, el miriñaque de las doñas, a los leídos personajes de la literatura europea de la época. Lo mismo cabría decir de los románticos de otras regiones del Continente, como las del Pacífico, con respecto a sus modelos chateubriandeanos o zorrillescos. Claro que no todo es así, felizmente. Y en compensación se dan obras de autenticidad admirable como "Recuerdos de Provincia", aunque no sean de ficción; o como "Amalia" —que lo es en parte— donde Mármol acierta lo que no puede acertar en sus versos.

Observación análoga, y aparte de las ya hechas, habría que anotar acerca de las aplicaciones ideológicas europeas a la realidad histórica del Continente, tal como ocurre en el "Dogma", al que, otra vez, y muchas veces, tenemos que comparar con "Facundo" o con las "Bases", visiones directas, éstas sí, del hecho que tratan, y concepciones de autenticidad sociológica. Empero, y sin perjuicio de las anotaciones críticas ya hechas, no habría que censurar demasiado a Echeverría y a los suyos, por lo que haya de paradojal y de utópico, y aun de frustráneo, en sus actitudes y en sus escritos, con respecto al problema —teórico práctico— de la independencia cultural de América, que se inicia en el "Dogma". Este problema ha girado y sigue girando siempre en torno a ejes paradojales y un tanto utópicos, oscilando siempre entre el nacionalismo reivindicatorio de la tradición hispano-criolla, y el influjo universalizante de las corrientes ideológicas y estéticas europeas. Es el drama dialéctico del hombre sudamericano, que también inaugura Echeverría.

*
* *

No es extraño, sino muy natural —y muy lógico —dado el clima intelectual predominante y característico de la época, en relación con las condiciones de la realidad histórica que se vive

a mediados del siglo XIX, el hecho —a primera vista sorprendente— de que el más original y poderoso de los libros escritos hasta entonces en América, el "Facundo", sea, en su génesis, un folletín periodístico de combate, un panfleto político genial, una apasionada improvisación de la intuición historiológica y de la facultad literaria.

Hay en "Facundo" dos aspectos, el literario y el sociológico analíticamente discriminables para el concepto crítico, aunque inseparables, consustanciados, en su integridad viva y permanente. Como obra literaria, el libro posee una de las más poderosas imágenes pictóricas y dramáticas que libro alguno haya logrado en América. Tratando de la Novela nos referimos más de una vez al "Facundo", no con intención peyorativa, como lo han hecho sus negadores ideológicos, sino como pleno reconocimiento de las cualidades de gran pintor y narrador que, en ese libro, como en "Recuerdos de Provincia", el autor pone en juego. El retrato físico y moral del personaje, su evocación viviente, el relato de sus andanzas caudillescas, de sus anécdotas extraordinarias, sus episodios memorables, el estudio a fondo de su carácter, el cuadro de su ambiente telúrico y social, alcanzan el más alto poder de realización literaria; y no han sido superados por biografía alguna, ni de ésta ni de otras literaturas mayores. Sin Sarmiento, el general Quiroga, por más *tigre de los llanos* que haya sido en su medio, hubiera ido quedando como una figura de segundo plano y semi-borrosa detrás de su prematura desaparición del escenario de la historia política de la época. Sarmiento ha hecho de ella la encarnación más recia, patética y destellante del genio territorial argentino, de las fuerzas instintivas, candentes, de su entraña bárbara; sólo menor en entidad a la de Rosas, su rival, porque el crimen de Barranca Yaco corta violentamente su destino; y, en suma, el más original y poderoso —hasta hoy— de los tipos humanos de toda la literatura americana. Y es obvio que para lograr tal resultado es necesario, en el escritor, ser dueño de un poder de creación —o recreación— de índole novelística; si bien ha de alegrarnos que, nacido mucho antes de que naciera ese género híbrido que llaman biografía novelada —ni novela ni biografía por confusión y no simbiosis de sus elementos propios, y desvirtuación recíproca de sus cabales— el autor no utiliza sino el hecho y la anécdota auténticos, porque en ello está precisamente el valor testimonial de su tesis. Pero, es necesario también,

entender y tener por muy probado, que esas virtudes del escritor no actúan en lugar de la verdad conceptual del libro, ni afectan —sino que fundamentan empíricamente— el valimento de su profunda y lúcida interpretación filosófica de la historia.

Cierta crítica, de índole nacionalista, en la Argentina y aun fuera de ella, ha pretendido negar esa validez historiológica a la interpretación del fenómeno americano contenido en el libro famoso, respetando sólo sus valores literarios, la excelencia de sus páginas descriptivas y narrativas, el vigor de su estilo. Sería casi ocioso hacer constar que, si así fuese, el libro perdería gran parte de su valor intrínseco, quedaría fundamentalmente afectado en aquello que es su fondo.

No se puede construir un monumento literario perdurable, sobre la base de una tesis falsa, sobre un error histórico esencial. Toda gran obra, cualquiera sea su género, reposa sobre la verdad, sobre la verdad esencial y propia de su tema, sea ésta histórica o espiritual. Aun la obra de pura ficción y fantasía, reposa sobre esenciales verdades de lo humano. Un mito es tan real como una crónica, cada cosa en su plano, siempre que represente una verdad ideal. Si la interpretación conceptual de Sarmiento fuera falsa, "Facundo" dejaría de ser, en su integridad, el gran libro que es, quedando sólo de él, a estimar, algunas felices páginas de antología, aciertos literarios de un sociólogo frustrado.

Felizmente, la antinomia dialéctica que plantea el libro, responde a una realidad histórica fundamental. El conflicto de civilización y barbarie, no es una mera fórmula polémica ocasional, un simplismo político verbal que se desvanece ante el análisis sociológico positivo, como pretenden, con confusión de juicio, comentarios sinceros pero equivocados, en nombre de un criollismo sentimental y de un nacionalismo ingenuo. Es un hecho históricamente comprobado, a lo largo de todo el proceso de evolución hispanoamericano, desde la Independencia hasta hoy, que las ciudades son los órganos de la civilización occidental en América —de las ideas, las artes, las técnicas, las instituciones, que constituyen el fenómeno universal de la cultura, trasplantándose al nuevo mundo —y que se extiende al territorio por medio de sus tentáculos: vías férreas, industrias, escuelas, periódicos, máquinas, y demás; y que, en contraposición dialéctica y necesariamente complementaria, el campo, el territorio, es la realidad telúrica primitiva, el desierto pastoril en el Plata, la maraña selvática en

el Trópico, la cordillera enorme en el Pacífico y a lo largo de todo el Continente; conjunto de esas poderosas fuerzas de la naturaleza con la que el hombre entra en lucha por el dominio y por la adaptación, de todo lo cual da testimonio la gran literatura americana, desde el propio "Facundo" hasta "Doña Bárbara".

Todas las objeciones que se han hecho de Sarmiento, giran en torno a dos argumentos falaces: que el campo no puede ser la barbarie porque es la fuente de la riqueza, de la producción; y que la ciudad es el europeismo o el cosmopolitismo, frente a lo nacional, lo original, lo criollo, que está en el campo. Lo primero ya lo arguyó Alberdi, en las "Bases", afirmando un hecho económico evidente, pero sentando un sofisma de falsa oposición, que él mismo se encarga luego de desvirtuar, al coincidir con Sarmiento, bajo otros términos, como veremos páginas adelante; y lo segundo, sólo corrobora, en lo que es válido, la tesis de Sarmiento, pues es obvio que el territorio es el que engendra lo típico (en hábitos y caracteres) y que la ciudad tiene que ser predominantemente *lo europeo*, es decir, lo universal, lo ecuménico, porque tal es, precisamente, su función específica dentro de la antinomia dialéctica de la historiología argentina; y, en general, latinoamericana. De su síntesis —de la síntesis funcional entre ambos elementos, la ciudad y el territorio, lo autóctono y lo importado, lo nacional y lo universal—, es que saldrá la verdadera *personalidad* propia de estos países. Lo demás, es nacionalismo ingenuo, regionalista y anti-filosófico.

En el Capítulo XIX de sus "Bases", y aludiendo a la tesis de Sarmiento, dice Alberdi que: "La división en hombre de la ciudad y hombre de las campañas es falsa; no existe; es reminiscencia de los estudios de Niebuhr sobre la historia primitiva de Roma; Rosas no ha dominado con gauchos sino con la ciudad", etc. Es evidente en este argumento algo sofístico; Alberdi prescinde, ante todo, de hechos históricos cuyo sentido es intergiversable y dan la razón a Sarmiento. Tal, por ejemplo, que tanto el Partido Unitario, rivadaviano, en pugna con el caudillismo provincial y vencido por éste, como la "Asociación de Mayo", el de los jóvenes proscritos del 40, entre los que se halla el mismo Alberdi, tienen su núcleo dirigente o están totalmente formados en la minoría intelectual, universitaria, cuyo ambiente es el de la ciudad, cuya cultura es la europea; y que, además, proceden, casi todos, de la clase burguesa urbana, de intereses y hábitos distintos a los de la

campaña. O que, el mal llamado "federalismo" argentino de la época, es, simplemente, el feudalismo político-militar de los caudillos de tierra adentro, cuya autoridad personal omnímoda no admite el sometimiento a leyes ni normas constitucionales, ni acatamiento al gobierno nacional, central, ejercido por la minoría ilustrada. O que, Rosas mismo es tan señor feudal de tipo gauchesco, en la Pampa, como sus congéneres, López, Bustos, Quiroga, Urquiza, Ibarra, lo son en sus provincias respectivas; sólo que siendo Rosas dueño de la Provincia de Buenos Aires, poseedor de inmensas estancias y saladeros, jefe de poderosas milicias gauchescas por él mismo equipadas, es también el dueño de la ciudad capital, cuyas otras milicias ciudadanas son muy débiles; es decir, que él es en su Provincia, en su región, lo mismo que los otros caudillos gauchesco-militares son en las suyas; con la diferencia de que, la rica y culta Buenos Aires, la ciudad portuaria —la sede del Virreinato, y por todo ello ciudad principal y capital de todo el territorio—, representa un poder muy superior al de las pobres ciudades del interior, empezando por tener el encargo de las Relaciones Exteriores, es decir, la representación de la Argentina ante el mundo. El feudalismo gauchesco-militar de Rosas está más que patente, no sólo en su sistema de gobierno dictatorial, personal, (caudillesco) sino en sus mismos caracteres personales, en sus hábitos y maneras. Que él represente la reacción del *espíritu colonial* contra el europeísmo de los *ilustrados*, sólo puede ser admisible si se entiende que no es el colonialismo de las ciudades sino el del territorio; porque la ciudad colonial es el centro de la cultura gubernativa e intelectual de la época, asiento de una complicada máquina jurídico-administrativa, harto formalista, y con sus universidades y academias, doctorales en saber canónico y profano. Lo que el régimen político de Rosas trae a la culta y salonística Buenos Aires del primer tercio del siglo, tanto a la colonial del Virreinato y del Convictorio Carolino, como a la patricia y universitaria de Moreno, Rivadavia, Alvear, Herrera, y demás cofrades de la Logia, es el imperio del criollismo rural y arrabalero, elemental y primitivo, barbarizando el ambiente de la ciudad. "Los federales —dice Echeverría, refiriéndose a la generación intelectual de la "Asociación de Mayo"—, la miraban con desconfianza y ojeriza porque la veían hojear libros y vestir frac, traje unitario ridiculizado y proscrito por su Jefe..." En todo caso, y aun así, esa forma de criollismo incivil probaría la

tesis de "Facundo". Por lo demás, es obvio, y no argumento en contra, que esa semi-barbarie territorial es el caudal de fuerzas humanas primitivas, destinadas a civilizarse, siendo tal, precisamente, el sentido del proceso evolutivo americano y el espíritu de aquel libro.

Si es cierto que Rosas y su federalismo caudillesco representan, de hecho, la realidad territorial histórica, de su tiempo, el verdadero estado social, político y económico de la Argentina, ese hecho es producto, principalmente, del desierto territorial (que como el mismo Sarmiento lo reconoce, no menos cierto es que dice Alberdi) y del género de vida y carácter que engendra (como dice Sarmiento), resultando el régimen de feudalismo gauchesco-militar que Rosas y el Federalismo representan. El Federalismo había iniciado su sentido político de autonomía provincial con Artigas, el caudillo oriental, protector de cinco provincias argentinas, pero luego degeneró en simple feudalismo caudillesco. Por lo demás es obvio que Buenos Aires, la capital, estaba sometida al poder político de Rosas, Señor feudal de la Pampa. Todo lo cual da razón a Sarmiento.

Hay más. Esa tesis del "Facundo", si bien tiene una forma y un valor especialísimo para la Argentina, los tiene, también, de un modo general, universal, para toda la historia de la civilización; y aunque Sarmiento no lo haya tenido en cuenta, esta comprobación confirma apriorísticamente la verdad de su tesis. En efecto, siempre, universalmente, las ciudades han sido —y son— el centro y órgano de las civilizaciones, de las culturas. En Egipto, en Asiria, en Grecia, en el Imperio Romano, en la Edad Media, en la Moderna, en Europa como en América —y aquí en la edad prehispana, en el coloniaje, en la república—, es la ciudad, siempre la ciudad, con sus leyes, sus ciencias, sus artes, sus técnicas y su comercio con el mundo, la que elabora y difunde la civilización. Que, frente a tal hecho, en la Argentina de Sarmiento, el campo, el territorio, represente lo que él llama la "barbarie", es decir, la vida social en estado primitivo, instintivo, no sujeta a las normas de la civilización, consiste en esas especiales condiciones que se estudian tan magistralmente en el "Facundo"; o sea, en esencia, el predominio de la naturaleza, de la absorbente realidad telúrica, —pampa o selva— sobre el hombre, sobre lo humano, al revés de lo que constituye el principio de la civilización: el predominio de lo humano racional, de la cultura, sobre las fuerzas telúricas e

instintivas; eso mismo que —reiteramos— un siglo después, Rómulo Gallegos atestiguaría, por su parte, con respecto a otra región americana muy distante —aunque no muy distinta—: Venezuela.

Por su filosofía político-social, Sarmiento pertenece —en la época de "Facundo", sobre todo— a la promoción romántica de Echeverría. Pero a diferencia del autor del "Dogma", el de "Facundo" posee un profundo sentido intuitivo de la realidad histórica original; y ve y comprende los hechos con lucidez directa. Y aunque, así como su estilo, su concepto participa de esa tendencia romántica a la antítesis (que a Hugo tiene por capitán) esta tendencia funciona conceptualmente dentro del sentido de aquella realidad, del mismo modo que su prosa mantiene, a pesar de su *galicismo* —el que le reprochan en Chile, cuando sus polémicas del 42— un sabor netamente hispano-americano, tal como se lo reconoce Unamuno, el mejor reconocedor. En cuanto a su sentido sociológico esencial es notable a tal punto que, como certeramente lo ha apuntado Ingenieros en sus estudios de "Sociología Argentina", se anticipa al propio positivismo sociológico taineano (no al spenceriano), —que advendrá un cuarto de siglo después— al atribuir importancia de primer plano a los factores del medio cósmico y social en la génesis de los caracteres nacionales, del género de vida pública y privada, de las formas políticas, realidad que él es el primero en definir concretamente, por lo cual se aparta ya del romanticismo, por su cuenta y riesgo, pre-inaugurando en esta América la sociología cuando aún está en pañales en la propia Europa.

Cuando, refiriéndose al antagonismo entre los partidos unitario y federal, dice: "La lucha parecía política y era social", como cuando señala que "Un caudillo que encabeza un gran movimiento social no es más que el espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, las creencias, las necesidades, las preocupaciones, los hábitos de una nación, en una época dada de la historia", está poniendo las piedras fundamentales del criterio historiológico contemporáneo, está fundando la sociología americana.

Pero no seríamos exactos, tampoco, si creyéramos que esto nace por generación espontánea, sin antecedentes genealógicos en la evolución del pensamiento occidental. Aunque por pura intuición, y probablemente sin conocerla, Sarmiento vuelve —y desenvuelve— con mayor agudeza y concreción, al sentido natura-

lista de los hechos sociales que ya se iniciara en América a fines del coloniaje, bajo la inspiración del enciclopedismo y con su lejano germen en Montesquieu —tal cual le hemos visto en estudios como "La influencia del clima sobre los seres organizados" del *sabio* colombiano Francisco Xavier de Caldas, en los primeros años del siglo XIX. Pero, lo singular de Sarmiento, lo característico de su figura intelectual en relación con su tiempo y con su tema, es la dualidad integrativa de su realismo sociológico y de su idealismo político-filosófico, al cual se refiere, en última instancia, lo empírico, para darle un sentido y una dirección pragmáticas.

"Facundo" es un libro genial por todo eso; porque tiene del fenómeno histórico-social argentino —y, en gran parte, sudamericano— una visión original y a fondo, una definición de síntesis fundamentalmente válida; porque profesando el idealismo político-filosófico de su tiempo se anticipa a los métodos de la sociología positiva, armonizándolos; porque traza el cuadro más vigoroso y dramático que hasta entonces y aun después, se intentara del ambiente y los personajes nacionales; porque inflama todo eso con el aliento batallador de su pasión y de su elocuencia, dando al patetismo romántico una encarnadura realista; y porque, alternando y aun mezclando en su tono, en su estilo, lo lírico y lo sublime (como en la invocación inicial: "Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte!") con lo didáctico, lo polémico, lo novelístico, lo épico, es, a la vez y de modo *sui-generis*, historia, sociología, epopeya, alegato, panfleto, profecía, encerrando en su múltiple e inspirada improvisación la vida y el sentido de un pueblo y de una época.

El sentido intuitivo de este hombre genial —tal vez el más genial que haya tenido América— es tan excepcionalmente poderoso y sorprendente, que casi le puede ser aplicado, en su acepción corriente, el calificativo de "profeta" con que Rojas le titula en su Biografía (y que dejaría de tener valor al agregársele "de la Pampa", si la tesis del "Facundo" no fuere esencial y simbólicamente cierta). Ya es extraordinario que, el primero y el mejor de los pintores de la Pampa argentina, de su paisaje y de su vida gaucha, no la hubiera visto nunca todavía al escribir las páginas admirables de su libro, y sólo la conociera objetivamente siete años después, cuando llega hasta ella como oficial de los ejércitos de Urquiza, en vísperas de la caída de Rosas, para comprobar, con satisfacción la exactitud de sus páginas. Por lo demás, no es menos admirable el acierto de algunos de los vaticinios acerca del acontecer político de su patria, hechos por el más cuerdo de los locos, "el loco Sarmiento" como le llamaron sus contemporáneos palurdos, aunque mejor le hubieran llamado al menos, el brujo Sarmiento. Tales, entre los citados por Rojas, el plazo de cuatro años que fija, en 1848, a la caída de Rosas, o la primera presidencia de la Argentina unificada, que le predice a Mitre, reservándose para él mismo la segunda, tal como en efecto acontece.

Debería ser motivo de reflexión para ciertos equivocados nacionalistas, el hecho de que es este mismo sentido de intuición de la realidad histórica, aplicado a la interpretación filosófica del proceso de su pueblo, lo que da por resultado la tesis del "Facundo", esa que luego Alberdi, munido de más ciencia político-económica que él, define en términos quizás más concretos, pero idénticos en la fundamental, como ha de verse.

"Conflicto y Armonía de las Razas en América", el otro gran ensayo de filosofía de la historia americana, que diera la ya gloriosa —aunque todavía combatida— genialidad de Sarmiento, obra publicada en 1883, a casi cuarenta años de distancia del primero, (distancia llena de su poderosa actividad intelectual y política) no es, ni con mucho el "Facundo" *llegado a la madurez*, como él mismo lo cree y lo declara a su amigo Horacio Mann, su maestro en pedagogía social, sino muy otra cosa. Obra de su vejez, escrita a los setenta y tantos años, carece fundamentalmente de aquel soplo intuitivo genial que engendró el libro primigenio. Posee, sí, el mérito de plantear por primera vez, en la ensayística americana, el gran problema —o nudo de problemas— que atañe a la realidad histórica del Continente, —en cuanto éste tiene de unidad geo-social— como conjunto de pueblos con caracteres y formas semejantes, debidos a factores naturales y humanos que les son comunes; pero su posición de criterio al encarar tan complejo y fundamental problema, nudo de problemas, no es expresión original, es decir, de un sentido profundo, interno, propio, del fenómeno (como lo es en "Facundo"), sino que se sustenta exteriormente de los conceptos categorizantes de la Filosofía del Progreso, cuyo viejo idealismo, liberal, romántico del 40 (galicista) ha sido encausado en la nueva dirección positiva (anglo-sajona) del ejemplo norteamericano.

La tesis de la obra tiene su punto de partida en el contraste desconcertante del enorme progreso de los Estados Unidos del

Norte, en parangón con el atraso en que se hallaba la América del Sur. Allá, en el Norte, estados rápidamente poblados, cultivados e instruídos; la libertad y el orden democráticos más sólidamente instituídos que en la misma Europa; la industria y la técnica compitiendo y aventajando a las mayores del mundo; la energía individual y el *Self-gubernement*, demostrando un desarrollo efectivo de la educación y de la voluntad; y, en consecuencia de todo ello, un país que se coloca por su potencialidad interna en el rango de las grandes potencias internacionales. En contraste, aquí en el Sur, territorios despoblados y semi-bárbaros, poblaciones ignorantes, miserables, sometidas a régimen social de feudalismo; los gobiernos inestables, fluctuando entre la anarquía y el despotismo, a merced del caudillismo y de la cuartelada; primitivas las industrias y mendicantes las finanzas, embargado todo al préstamo del exterior; el parasitismo oficial y la politiquería como metas de la juventud ilustrada; y como consecuencia de tantos males endémicos, el desconcepto exterior de nuestra incapacidad para el propio desenvolvimiento y el propio gobierno.

Ya el famoso libro de Tocqueville, "La Democracia en América", había puesto al tope, desde el año 1835, el tema del gran desarrollo norteamericano en todos los órdenes de la civilización. Los viajes y las misiones diplomáticas que desempeñó han puesto a Sarmiento en contacto directo con el ya gigantesco país del Norte, consagrado por la admiración de Tocqueville. Y el espectáculo, no sólo llena de admiración a Sarmiento: le sume en las más duras y amargas reflexiones acerca de la realidad tan negativa del Continente Sur; y de las causas que la han producido. Cree hallar la explicación del fenómeno en el origen mismo de la colonización de ambas Américas, llegando a la conclusión de que, la raíz del mal está en la España de la Conquista, al haber hecho de estas tierras "un monopolio de su propia raza, que no salía de la Edad Media al trasladarse a América y absorbió en su sangre otra raza pre-histórica servil". Así resume sus reflexiones y sus exámenes en las conclusiones de la Primera Parte de este ensayo; única que alcanza a escribir, y en la cual reasume y corrobora a su vez la posición de Bilbao con respecto al catolicismo, diciendo: "La civilización yanqui fué la obra del arado y de la cartilla (que él procura introducir en su tierra); a la sud-americana la destruyeron la Cruz y la Espada. Allí se aprendió a trabajar y a leer; aquí a holgar y a rezar". Todo esto

parece hoy —a la luz de criterios históricos más esenciales acerca de los valores de la cultura— un poco simplista. Pero es documento del estado de conciencia intelectual de la época.

"Conflicto y Armonía de las Razas en América" infunde el soplo de su potente elocuencia al concepto de la superioridad de la cultura anglosajona, que ya había proclamado Alberdi en sus "Bases" en el año 52, y que él mismo había predicado anteriormente en sus campañas por la implantación de los métodos educativos norteamericanos; concepto o mito que habría de condesar la fe y el ideal de la generación intelectual platense —y de gran parte de América— durante el último cuarto del XIX, coincidiendo con el apogeo del positivismo científico, su corroborante. "La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna si no seguimos a los EE. UU." Así piensa y exclama el viejo Sarmiento en su prédica de norteamericanización de la América del Sur, viendo en ello el único remedio para los profundos males que padecen estos países, frutos malignos de esa funesta unión de la España "medioeval" con la sangre indígena prehistórica y servil". "Reconozcamos el árbol por sus frutos —dice— son malos, amargos a veces, escasos siempre". Pero ¿cómo lograr esa transformación? Inyectando nuevas corrientes de sangre europea, pero no española, por supuesto, y preferentemente... sajona. Esa inyección inmigratoria, daría a la vieja y tarada raza indo-hispana las aptitudes psicológicas de que carece para la práctica de la civilización moderna, completándose la terapéutica con una intensa acción educativa, científica, norteamericana, que contrarreste las taras mentales hereditarias dejadas por el coloniaje.

El problema planteado por Sarmiento en este libro inconcluso (pero cuya conclusión no parece pudiera haber agregado nada nuevo a lo fundamental de su ideología) ha sido, posteriormente, motivo de otros ensayos, pasado y superado ya el tiempo de su unilateral filosofía del Progreso, y del dominante ejemplo del Norte; y otros conceptos acerca de los valores humanos y de las esencias y formas de la cultura, han permitido tratarlos con mayor profundidad y trascendencia. No obstante ha de reconocérsele —además de las muchas sagaces y exactas observaciones que contiene, así en lo que se refiere al pasado indígena, o al régimen colonial, como a los caracteres mismos de indígenas e hispanos —el mérito de ese primer planteamiento de una filo-

sofía de la historia americana, como conjunto; que, si bien frustrado en sus finalidades mayores, por la caducidad de su posición ideológica, es testimonio representativo del estado de conciencia intelectual de América en su época.[1]

Acerca del influjo que, sobre este postrer libro de Sarmiento se atribuye al positivismo filosófico, y, en especial al spenceriano, que ya empieza a imponerse en América por entonces, habría que aclarar. Se incurre en el error —frecuentemente en éste y otros casos— de dar demasiado crédito testimonial a ciertas declaraciones del mismo autor, referentes a sus relaciones con el positivismo. Así, por ejemplo, aquello de "Con Spencer nos entendemos" que dice ("Cartas. Obras Completas"), no obstante lo cual, está lejos de ser ni en el método ni en el sentido, un adepto del evolucionismo spenceriano. Si se *entiende* con el pontífice del evolucionismo, como pretende (admitiendo algo que la crítica misma le ha insinuado a propósito de "Conflicto y Armonía de las Razas en América") es desde su posición espiritualista, en la que se ha formado y en la que se mantiene hasta el fin, como lo prueba el discurso que, pocos años antes de esa presunta camaradería con Spencer —en 1873— pronuncia al inaugurar la estatua de Belgrano. Dice, entonces: "Hagamos fervientes votos por que, si a la consumación de los siglos, el Supremo Hacedor llamase a las Naciones de la Tierra para pedirles cuenta del uso que hicieron de los bienes que les deparó...". Y agrega en otro párrafo del mismo: "...aspiramos a evidenciar que, en efecto, el hombre fué creado a imagen y semejanza de Dios".

Deísta, pues, y aun más, cristiano liberal, fuera de la Iglesia y contra su predominio —su positivismo científico se detiene en el límite filosófico fundamental donde empieza el reino de su espiritualismo. Spencer y la Ciencia, lo que hacen es reforzar en él aquel sentido realista de lo concreto que ya opera en la primera parte del "Facundo", aquel *dar a Dios lo que es de Dios, y a la Ciencia lo que es de la Ciencia* en el orden de los hechos humanos. Admite el Positivismo, pero en cuanto ello no niega lo otro. Sus relaciones con esta doctrina no son de procedencia sino de coincidencia, como él mismo se encarga de remarcarlo en la frase referente, que se completa así: "Con Spencer nos entendemos, porque andamos el mismo camino". Se encuentran, pues, ambos

[1] Acerca de este tema, véanse, más adelante, anotaciones a "El Evangelio Americano" de Bilbao.

viajeros, pero siguiendo cada cual su propio fin. Y así vemos que, si el andar del brazo con el sumo positivista inglés no le molesta y aun le ufana, elude discretamente la compañía de Darwin, con cuyas teorías simiescas parece no desea comprometerse demasiado. En la citada carta, declara a su crítico —que es quien le ha traído a colación al filósofo inglés un poco forzadamente— que en cuanto al otro, que también le trae, el sabio del transformismo, lo deja a cargo de sus colegas científicos... En el fondo, el viejo no renuncia a su Teodicea, ni a sus principios acerca de la esencia espiritual del hombre, tal como lo expresa en su discurso del 73.

Aunque, pues, sin la inspiración genial del "Facundo" y sin sus valores literarios, este libro —o medio libro— de la última etapa de su vida tiene, empero, el alto lugar de significación dentro de la ensayística americana, de estudiar por primera vez, con plan sistemático, el problema fundamental que habrá de ser el centro de todos los estudios de sociología y filosofía de la historia continental, durante todo el período siguiente y hasta mediados de este siglo. *Sistemáticamente*, precisamos, por que, en forma más bosquejada ya tiene su antecedente en Bilbao, como veremos páginas adelante.

Se ha dicho de Sarmiento que es contradictorio. Sí, lo es, aparentemente, en las formas, en las actitudes, pero no en el fondo; lo es como la realidad misma histórica que vive, encarna y estudia. Este "europeizante" —como aparece (o parece) en "Facundo" y otros escritos—, este "norteamericanizante" como aparece (o parece) en otros, tal "La Educación Popular", "Conflicto y Armonía de las Razas", es él mismo, por su idiosincracia personal, el más criollo de los argentinos, un provinciano, casi un semigaucho ilustrado, que se ha vuelto anti-gauchista. El que, por un lado implanta en su patria los métodos pedagógicos de Estados Unidos, el discípulo de Mann (llamándose él mismo, por ello, "el Horacio Mann argentino") el enemigo del caudillismo, el fervoroso del Progreso, el fanático de la inmigración europea, escribe, sin embargo, "Condición del Extranjero en América" (Obras Completas), donde aboga por la defensa de los caracteres históricos de la nacionalidad frente al peligro del confuso cosmopolitismo sin raíces, sin sentido nacional, que ya empieza en las últimas décadas del XIX a apoderarse de la Capital y a extenderse hacia el interior. La argentinización del inmigrante, el nuevo colono, la

nacionalización de lo europeo transplantado a América, nada menos, reclama ya Sarmiento hacia el 1880, anticipándose así a todas las críticas del nacionalismo posterior. La contradicción, si la hay —creemos que, en el fondo, no la hay— es de índole dialéctica. No está tanto en él, dijimos, sino en la realidad misma; o está en él en cuanto expresión de esa realidad. Ya anotamos que la solución la dará la síntesis histórica —de hecho, no fórmula— de ambos factores. El mismo ya lo presiente en esa página.

De entre los numerosos escritos de Sarmiento, compilados en sus "Obras Completas" —además de esos libros principales ya anotados— y producto, en gran parte, de su enorme actividad periodística, parlamentaria, educativa, se destacan títulos tan conocidos como "De la Educación Popular", exposición de sus conceptos y planes pedagógico-sociales —dominante preocupación de toda su vida pública; "Argirópolis", sobre el tema de la capitalidad constitucional de la República Argentina, unificada; "Campaña del Ejército Grande", sobre la guerra contra Rosas del 52 y la reorganización política del país después de su caída; "Las Ciento y Una", polémica panfletaria con Alberdi, quien responde en "Cartas Quillotanas", en torno a esos mismos sucesos históricos de la época; y otros menores, cuyo comentario, si propio de una monografía crítica especial, no es imprescindible en este esquema. Innecesario sería advertir que, en todos ellos, junto a cosas de orden circunstancial y ya pertenecientes al pasado, cuyo interés ha caducado, naturalmente, se hallan observaciones e ideas de un valor perdurable, como en todo aquello donde ha hincado su garra. Quede aparte, "Recuerdos de Provincia", la magistral evocación autobiográfica de su adolescencia y mocedades, para el capítulo de la Narrativa.

*
* *

Suele contraponerse al concepto sociológico de Sarmiento, en "Facundo", el de Alberdi en las "Bases", el otro gran libro fundamental en la historia de la intelectualidad ríoplatense.

Escrito con el expreso motivo de ilustrar el criterio de sus conciudadanos en vísperas de tratarse la nueva Constitución de la República Argentina (la primera es la de Rivadavia, del 26, rechazada por el federalismo provincial) tras la caída del régimen de Rosas, y enviado en 1852 desde Chile, donde el autor reside y donde se edita, al general Urquiza, jefe provisional del Estado, este libro famoso se divide en dos partes. La primera es exposición teórica de fundamentos; la segunda estructuración del proyecto constitucional. Aun cuando esta segunda parte se haya convertido, en sus términos generales, en el texto mismo de la Constitución de la República, vigente desde esa fecha hasta hoy, la importancia intelectual permanente está sobre todo en la primera, cuyo interés conceptual excede inmensamente a su inmediato motivo y aplicación políticos, configurando por sí mismo uno de los ensayos más valiosos que se hayan escrito sobre sociología americana.

En la historia de la evolución de las ideas y las corrientes de cultura en América, "Bases" ocupa un puesto singular. Es el primer ensayo de interpretación de la realidad histórica escrito en estas tierras, que, apartándose de la escuela del idealismo francés de la época, que profesa casi toda su generación, se inscribe en el campo de las tendencias empiristas sajonas. Y ello sin mengua de la profunda originalidad que supone su aplicación al fenómeno americano, prueba del talento de Alberdi.

Literato romántico en sus mocedades, cofrade de los jóvenes de la *Asociación de Mayo*, de la que es uno de los co-fundadores (atribuyéndosele, asimismo, la redacción del capítulo del "Dogma" que trata del americanismo intelectual, quizás el principal de la obra), proscrito luego en Montevideo donde redacta "El Talismán" (satirizado por el poeta burlesco Acuña de Figueroa) y donde proyecta un programa de filosofía americanista, emprende pronto un largo viaje a Europa y a los EE. UU., de donde vuelve (pero no al Plata sino a Chile) transformado en un parco y agudo economista anglo-sajón, es decir, en un anti-romántico; mas aún en un anti-idealista. Este anti-idealismo fundamental es lo que caracteriza ese ensayo, dialécticamente opuesto al de Sarmiento, en cierto modo; y en cierto modo también, complementario.

En efecto, la oposición entre los conceptos de ambos libros es más aparente que real, pues se refiere al punto de vista de la realidad que encaran, no a las conclusiones mismas a que conducen y en las que coinciden. En el Capítulo XIX, aludiendo directamente a la tesis de Sarmiento, y después de haber declarado falsa la antinomia entre ciudad y campo ("Reminiscencia de los estudios de Niebhur sobre la historia primitiva de Roma"), afirma:

"La única subdivisión que admite el hombre americano español es la de hombre del litoral y hombre de tierra adentro, o mediterráneo. Esta división es real y profunda. El primero es fruto de la acción civilizadora de la Europa de este siglo, que se ejerce por el comercio y la inmigración en los pueblos de la costa. El otro es obra de la Europa del siglo XVI, la del tiempo de la Conquista, que se conserva intacto como en un recipiente en los pueblos interiores de nuestro continente, donde lo colocó España con el objeto de que se conservase así". (Esta última aseveración, evidentemente, no es verídica; ese "con el objeto" supone en los fundadores hispanos una previsión de tres siglos del futuro histórico y un plan para contrarrestarlo, lo que está fuera de toda probabilidad). "De Santiago a Valparaíso —agrega en otro párrafo— hay tres siglos de distancia. Y no es el instituto de Santiago el que ha creado esa diferencia en favor de esta ciudad. No son nuestros pobres colegios los que han puesto al litoral, en Sud América, trescientos años más adelante que las ciudades mediterráneas. Justamente carece de universidades el litoral. A la acción viva de la Europa actual ejercida por medio del comercio libre, por la inmigración y por la industria en los pueblos de la margen, se debe su inmenso progreso respecto de los otros". Como se ve, Alberdi cree poco en el poder civilizador de las ideas, de la cultura misma y mucho, tal vez demasiado, en el de los hechos materiales, por eso no es *idealista* sino un economista político. Sarmiento, en cambio, sí, cree en aquel poder, tal vez demasiado, por eso quiere ante todo "Educar al Soberano", por eso escribe románticamente, hugonianamente, en la roca del Ande, al huir a Chile, el traducido: "On ne tue pas les idées".

Advirtamos, antes de seguir adelante, que ciertos ataques indirectos de Alberdi a la tesis del "Facundo" (indirectos sólo por que no le nombra) no impiden a Sarmiento acoger el libro de su rival polémico con entusiasmo y escribirle a Chile: "Su libro será el Decálogo de la República". (Prácticamente lo fué). Los antagonistas de "Cartas Quillotanas" y "Las Ciento y Una", que muy pronto habrían de chocar violentamente y durante toda la vida, parecen estar todavía en el punto de coincidencia fundamental que permite al autor de "Facundo" escribir ese elogio consagratorio y profético (una de sus tantas profecías) disimulando aquellas alusiones negativas a su tesis, expresamente escritas con sentido polémico, y que Sarmiento parece interpretar como

una concordancia en el fondo de su pensamiento. Efectivamente, lo es.

La crítica posterior ha operado más sobre las palabras que sobre los conceptos mismos, y menos sobre el contenido que sobre el continente. Cuando Alberdi dice que el mal de la Argentina es el desierto, (y que, por ende, el remedio está en poblarlo) está diciendo casi lo mismo que Sarmiento cuando afirma que la barbarie (sobre todo en sentido político-social) es, allí, producto humano del campo, porque campo y desierto son allí sociológicamente equivalentes, puesto que la barbarie proviene de que el campo argentino —americano— en tal época es el desierto, tal como se describe en "Facundo". No hay en esto, esencialmente, más que diferencias verbales. Y también, claro está, una cierta manera de encarar el mismo hecho. No ha de olvidarse que, en el fondo, el Sarmiento de "Facundo" es un idealista moral y el Alberdi de "Bases" un economista político. Por ello no es extraño que en boca —o letra— del uno, el término *civilización* tenga un sentido prevalentemente moral, jurídico, cultural, y en las del otro, prevalentemente material, económico, técnico, estadístico. Para Sarmiento, lo principal son las ideas, las normas, el derecho, la educación, la cultura intelectual y política. Por eso en "Facundo" la ciudad representa "los últimos progresos del espíritu humano", frente a "los rudimentos de la vida salvaje". Alberdi, en cambio, da predominio al comercio, a la industria, a la técnica, a la población (sin que por eso le atribuyamos, por supuesto, desdén hacia la cultura intelectual y menos hacia el derecho político). Pero él cree, de acuerdo con su escuela sociológica, que aquello es el fundamento de esto; y por eso dice que a la civilización no la traen las universidades, sino la inmigración, el trabajo, el comercio.[1]

La diferencia y oposición que Alberdi establece entre litoral y mediterráneo, en la sociología argentina, o sea entre colonialismo y europeísmo, entre estancamiento y progreso, sería sólo una

[1] Recordemos, sin embargo, que a un siglo de distancia de aquellos libros, la experiencia histórica nos ha enseñado que, la civilización sin la cultura (el progreso sin las ideas) puede ser una máquina sin alma, moralmente tan barbarizante (o más) que el desierto primitivo; y que, así también la cultura sin las fuerzas materiales de la civilización —la técnica, la densidad demográfica, la riqueza, etc.—, está expuesta a desvitalizarse. Pero advirtiendo aún, que, no se trata aquí de la cultura sobre-estructura de lujo, como complemento y ornato, sino en sus principios y poderes espirituales rectores de la vida misma, en cuanto "categoría del ser" y fundamental valor humano.

cuestión de tiempo histórico, de estilos sucesivos de cultura. Ello no negaría el hecho de que las ciudades coloniales mediterráneas (Córdoba, Charcas, Santiago, Bogotá, etc.) hayan sido en su tiempo centros de cultura y civilización. Luego las nuevas modalidades traídas por la evolución de la cultura occidental las torna anacrónicas; y así Alberdi puede oponer lo uno a lo otro. Pero la *barbarie* contra la cual lucha la civilización en América a mediados del XIX, no es la de la cultura colonial, la de las ciudades mediterráneas, porque ésta, en cuanto tal, representa un sistema de formas jurídicas, filosóficas, literarias; y la barbarie —aquella a que se refiere Sarmiento— es el estado de primitividad instintiva y violenta, sin normas jurídicas, producto, no de la cultura colonial (que, al contrario, puede caracterizarse por un exceso de formalismo administrativo y curialesco), sino engendrada en caracteres y costumbres por la naturaleza territorial y el género de vida. Y sus fenómenos típicos, tales como el caudillismo gauchesco o militarista, se producen, precisamente, al romperse las estructuras del orden colonial y entrar esas fuerzas en acción. No es la España colonial del XVI —con sus universidades escolásticas—, sino la América territorial, rural, la que entra en conflicto con la civilización del XIX, que quiere encauzarla en nuevo orden constitucional. El factor proveniente del coloniaje, al que puede atribuirse en gran parte ese estado de semi-barbarie, sería el feudalismo latifundista, con todas sus consecuencias sociales. Pero Alberdi no alude a él. Por lo demás, faltaría comprobar hasta dónde ese feudalismo rural, pastoril, no está determinado por las condiciones mismas de la realidad geográfica, el desierto. En el capítulo sobre Sarmiento, al comentar el "Facundo", observamos que no sólo en América, sino universalmente, la ciudad es el órgano de la civilización; ahora agreguemos, a propósito de Alberdi, que también el desierto es, universalmente, factor de barbarie, aunque ambos elementos se hayan dado así, en oposición tan neta, en la América hispana, y hayan sido tema fundamental de su sociología.

Sarmiento y Alberdi coinciden mucho más de lo que difieren en cuanto ambos tienen la evidencia de un proceso dialéctico vivo como clave de la sociología americana de su época. "Gobernar es poblar" y "Educar al Soberano", son dos políticas coincidentes y complementarias.

El "europeísmo" de la sociología americana de la segunda mitad del XIX llega a su expresión más radical, dentro del criterio fundamentalmente económico de Alberdi, en aquella sentencia del Capítulo XXX de "Bases": "La libertad es una máquina que, como el vapor, requiere para su manejo maquinistas ingleses de origen. Sin la cooperación de esa raza es imposible aclimatar la libertad y el progreso en ninguna parte." Tal concepto, que le hace recomendar como necesaria la importación de los maquinistas sajones para adiestrar a los americanos en el manejo de la libertad y el progreso (cosa que, en esta segunda parte, al menos, se ha cumplido en los hechos) ha de verse la afirmación unilateral de uno de los términos de ese proceso dialéctico de la evolución americana. Pero el mismo Alberdi, como ya veremos, no es de ningún modo ajeno al otro término, al del *americanismo*, en cuanto propiedad de cultura, sino, al contrario, uno de sus más concretos exponentes.

Grandes diferencias de criterio político mantienen a Alberdi distanciado de los círculos predominantes de su tiempo, y alejado casi siempre de su patria, sin llegar a desempeñar nunca los altos cargos de gobierno a que su obra y su alta sapiencia de estadista (superior a la de todos en su tiempo) le daban derecho, y desde las cuales hubiera prestado a la República servicios insustituíbles. Parece absurdo que el autor de la Constitución argentina no haya ocupado ninguna posición influyente en el Estado. Tal anomalía —aunque tenga sus raíces intelectuales en aquéllo— se agrava por su actitud de oposición frente a la guerra llamada de la Triple Alianza, o, más popularmente, del Paraguay. Adversario ya, desde antes, de Mitre y de Sarmiento —figuras dominantes—, aparece siempre en oposición a su política. Esta oposición viene desde las terribles ironías que, en "Cartas Quillotanas", lanza contra el autor del "Facundo", y en las que se patentiza un tono de superioridad doctoral sobre la autodidaccia "charlatanesca" del periodista, su contendor, el cual, por cierto, no se queda chico al desatar sobre él la tempestad de sus "Ciento y Una". Esa oposición hace crisis definitivamente al producirse esa guerra que Alberdi condena en su libro "El Imperio del Brasil ante la Democracia de América". Se recogen en él sus escritos sobre la cuestión, culminando en la carta que dirige al ministro paraguayo en París, y que los hombres dirigentes de la Argentina, en

ese momento, juzgan como connivencia antipatriótica con el enemigo, siendo acusado francamente de "traidor" por Sarmiento.

Al asumir la defensa del Paraguay, Alberdi explica con criterio sociológico y jurídico el proceso histórico real que ha producido la situación. Su tesis ha sido "base" adoptada por los historiadores paraguayos de este siglo —tal como se ve en O'Leary y los otros— en sus alegatos reivindicatorios, de gran acopio documental. El error de aquella guerra destructiva e inútil, por parte de la República del Plata, aparece demostrado a través de esa documentación y de esa tesis de Alberdi, enterrada durante largos años, y que dichos historiadores han puesto en revalida, como la visión más lúcida e imparcial del problema.

Téngase en cuenta que si para la Argentina esa es una cuestión histórica ya perteneciente por entero al archivo, pues que ninguna gravitación ha tenido sobre su vida posterior, para el Paraguay, en cambio, aniquilado en la contienda, es todavía, y lo será por mucho, el suceso de mayor trascendencia en su porvenir. La posición filosófica de Alberdi en este caso tiene su antecedente en un pequeño ensayo muy anterior, de índole teórica, una tesis de derecho internacional, titulada "El Crimen de la Guerra".[1]

Los varios tomos de sus "Obras Completas" reúnen muchos otros valiosos trabajos de Alberdi, en gran parte estudios de Derecho y Economía política, que no es necesario tomar en cuenta ahora. Destacaremos del conjunto otros dos libros, importantes para los fines de esta reseña. Uno es "Peregrinación de Luz-del-Día o Viaje y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo", que el autor llama *cuento*, omitiendo su nombre al publicarlo bajo la inicial de A..., y fechado en Londres en el año 1871. Editado luego en Buenos Aires por Casavalle, es reeditado en 1916 por R. Rojas, y precedido de un prólogo, en su *Biblioteca Argentina*. Especie de novela alegórica, pues sus personajes son entes abstractos, mitológicos y literarios, interesa más, sin embargo, como ensayo que como novela, pues su principal contenido es de índole crítica, acerca de la realidad político-social de los países de América. Pone al descubierto, con su agudo sentido de observación y juicio, pero en tono de acerba ironía, los vicios de carácter y los males de la vida pública que mantienen a los países en estado

[1] En el Capítulo sobre el ensayo historiológico en el Paraguay, se amplía la consideración de este punto.

de desarrollo inorgánico y rezagado, haciendo hincapié de la etiología que ya tratara en "Bases". El pesimismo que parece regir toda su crítica —a través de diálogos y peripecias simbólicas— se resuelve, no obstante, al fin en una gran conclusión de confianza en el futuro: "A fuerza de gobernarse mal acabará por gobernarse bien." Aun cuando sea lógico compartir esa conclusión del sabio ensayista, debemos hacer constar que, ochenta años después de haber sido escrita, esa esperanza no se ha cumplido todavía. Gran parte de América sigue en 1954 gobernándose tan mal como en 1871. Las causas de ello que Alberdi señala en esa alegoría siguen operando con idénticos resultados negativos desde la entraña social de los países. El árbol sigue dando los mismos frutos. El proceso evolutivo interno de la mayoría de los países parece ser muy lento, largo, difícil. De modo que la crítica de Alberdi permanece aún en pie de actualidad en cuanto atañe al fondo del problema.

Otro escrito de Alberdi que sigue manteniendo un interés vivo, es "Palabras de un Ausente", su último libro, terminado poco antes de morir en París, en el 84. Su interés es doble, como documento biográfico y como concepto crítico de la vida argentina. Llegado a su vejez de solterón solitario, el siempre proscrito se sobrepone a toda la amargura de su alma, a todo su profundo resentimiento con respecto a su propio país, y escribe su testamento intelectual, limpia y severa lección de estoicismo. Con perfecta serenidad de ánimo, con perfecta lucidez de juicio, envía a sus conciudadanos, desde su último ostracismo, un mensaje de alta cátedra histórica y política. Sella así la ejemplar grandeza de su figura.

Réstanos, en esta tan ceñida síntesis, referirnos al *americanismo* de Alberdi. De los grandes ensayistas de su generación, es él quien, probablemente, ha escrito los conceptos más concretos acerca de la independencia espiritual de América. Lo concreto es la virtud máxima y singular de Alberdi, lo que caracteriza y distingue la índole de su pensamiento. Su *positivismo* consiste en no operar nunca con las grandes palabras, con los grandes mitos; en exigir —exigirse a sí mismo y a los demás— la precisión real, el contenido empírico de las ideas. Lo que puede reprochársele es que no haya sido nunca un soñador. No tenía esa facultad, o la desdeñaba. En cambio, nadie vió más netamente que él la realidad histórica de los hechos. En las "Bases" sienta el criterio

pragmático de la originalidad americana, cuando dice —además de muchos otros conceptos atingentes—, refiriéndose al Informe de la Asamblea Constituyente Argentina de 1826: "El Congreso hizo mal en no aspirar a la originalidad. La Constitución que no es original es mala, porque debiendo ser la expresión de una combinación especial de hechos, de hombres y de cosas, debe ofrecer esencialmente la originalidad que afecta esa combinación en el país que ha de constituirse. Lejos de ser extravagante la Constitución argentina que se desemejare de aquellas de los países más libres y más civilizados (como decía el aludido informe), habría la mayor extravagancia en pretender regir una población malísimamente preparada para cualquier gobierno constitucional por el sistema que prevalece en los Estados Unidos o en Inglaterra, etcétera." Esta autonomía de juicio para estructurar las cosas con arreglo a las propias determinantes características de la vida americana, en vez de aplicar las formas ya dadas —teórica o prácticamente— por Europa o los Estados Unidos, en razón directa de sus perfecciones, aunque en razón inversa de las realidades propias, es lo más preciso que haya dicho hasta entonces la ardiente voluntad de emancipación intelectual de su tiempo, expresada en todos los escritos de Echeverría, Sarmiento, Bello, Gutiérrez, Lastarria, Lamas, Bilbao, etc. Conviene aquí recordar que esa generación romántica (exceptuando a Bello, que no lo era) entiende esa emancipación casi exclusivamente con respecto a la tradición colonial y a España misma, cayendo, en cambio, bajo el dominante influjo de lo francés. El mismo Alberdi había ya iniciado quince años antes, en pleno "Salón Literario", la formulación de ese concepto —que era el de su generación, pero en él siempre más concreto— en el estudio preliminar de un libro de Filosofía del Derecho; y más desarrollado luego, hacia el 40, proscrito ya en Montevideo, como programa de un "Curso de Filosofía Contemporánea", en el Colegio de Humanidades, tal como se conoce desde que Ingenieros lo trajera a publicidad en "Escritos Póstumos".

Sienta Alberdi, por primera vez, en esas páginas de su mocedad (aunque ya algo posteriores al programa americanista del "Dogma" y de "El Iniciador") la necesidad de una "filosofía americana" que pusiera el pensamiento en función de su historicidad nacional y fuera "una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales". Advierte, empero, que no se trata de sustituir la filosofía universal por la nacional, sino de complementarla, en virtud de la autonomía cultural de América. Es este mismo concepto el que, en 1852, procura aplicar en "Bases". Por lo demás, ya vamos viendo, en el curso de estos apuntes, como este sentido de historicidad funcional de la Filosofía, constante en la alta ensayística americana desde antes del XIX, es precisamente lo que define el carácter de esa Ensayística, tema y finalidad de nuestros mismos escolios críticos. A Alberdi corresponde la conceptuación teórica más rigurosa de esa tendencia *natural*, diremos, del intelecto americano que parece responder a un profundo imperativo intra-histórico, consciente o subconsciente, determinado por la propia condición histórica del hombre en el Nuevo Mundo.

*
* *

El papel de Lastarria en la evolución de la cultura chilena es semejante, en su primera época, del 40 al 50, al de Echeverría en la Argentina, aunque posterior a ésta en un lustro. La "Asociación Literaria" que funda en el 41, es de espíritu y programa análogos —asi en lo ideológico como en lo literario— a los de la "Asociación de Mayo". Su discurso inaugural, en el cual plantea la lucha contra el conservatismo colonialista de la oligarquía "pelucona" y proclama la necesidad de una literatura nacional independizada del academismo español, presenta términos fundamentalmente similares a los del "Dogma Socialista". Esto no implica que necesariamente lo uno sea trasunto de lo otro, sino que ambos responden al mismo movimiento renovador de su época, el suscitado por el liberalismo romántico.

Formado juvenilmente en las tendencias liberales, aunque todavía clasicistas, del emigrado español José Joaquín de Mora, didacta y publicista de mucha influencia intelectual en los años anteriores a Portales, y luego deportado por éste,[1] Lastarria se halla preparado y a punto para adoptar la ideología del movimiento romántico llevado a Chile por el espíritu batallador de

[1] También Mora, luego de deportado de Bolivia y Perú, donde ejerce gran influencia intelectual, se pliega al movimiento romántico, publicando un libro de "Leyendas", poemas a la manera de Zorrilla y determinando la boga de esta modalidad en esos países del Pacífico.

Sarmiento, junto al cual actúa en las jornadas polémicas del 42 como el más destacado de los conmilitones.

Durante más de veinte años, su posición filosófica se mantiene en el mismo terreno de definición dentro del liberalismo romántico saint-simoniano, a través de una dinámica cultural incansable, que le señalan como el mayor de los promotores de la vida intelectual chilena de esa época; funda revistas como "El Semanario" (1842), "La Revista de Santiago" (1848); centros como la "Sociedad Literaria" (1842) o el "Círculo de Amigos de las Letras" (1859-69), o la "Academia de Bellas Letras" y otras; organiza certámenes, auspicia ediciones. Pero en su madurez, hacia el 70, le vemos ya embarcado plenamente en las doctrinas positivistas comtianas, predicando la soberanía del método científico y la necesidad de una literatura objetivista y social, regida por el ideal del progreso humano. Su relativa evolución filosófica es parecida a la de Sarmiento; sólo que, en lugar de proclamar a Spencer, proclama a Comte. Su posición final resulta así mucho más rígida, llegando teóricamente a esa especie de dogmatismo científico que rechazaría el siempre libre genio de su cofrade argentino del 42.

Casi toda la actividad intelectual de Lastarria, desde que aparece en primer plano de la escena, se ejerce en oposición a Bello, más directamente en la primera época, hasta el 50, pero también después y hasta ya muerto el otro, como se comprueba en sus "Recuerdos Literarios", donde parece querer documentar esa guerra histórica para la posteridad. Y es que, desde su punto de mira, no siempre exacto, Bello es el representante neto y máximo del dogmatismo conservador, en política, en filosofía, en literatura, algo así como la encarnación y símbolo del espíritu colonial. Sabemos que no es así. Parecería que Lastarria mantiene hasta el fin, sin modificar, el juicio que puede referirse a la primera época de actuación de Bello en Chile, durante el régimen de Portales (de quien se le atribuye ser el consejero privado) y por su rectorado del Colegio de Santiago, desde donde impone en esos años la retórica del clasicismo académico; pero hace caso omiso de la evolución o cambio de actitud posterior del ilustre viejo, que abre las puertas de su claustro solemne al Romanticismo de Hugo y preconiza la autonomía intelectual de América.

De la mucha producción escrita de Lastarria, dos o tres son las piezas que, en la perspectiva histórica de un siglo, adquieren

mayor significación; tales: su discurso del 42, inaugurando la "Sociedad Literaria", proclama y programa del movimiento liberal romántico chileno, aunque el nombre de *romanticismo* no se escriba, lo que no importa, pues en este caso, como en muchos otros, es tan cierto que "le nom ne fait pas la chose" como que "el hábito no hace al monje"; su tesis "Investigación sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile" del 44; y sus "Recuerdos Literarios", memorias histórico-críticas, obra aparecida treinta años después, en el 78, ya en la última década de su vida, uno de los más valiosos documentos de la vida cultural de Chile en el siglo pasado, aun con las reservas que requieren algunos de sus juicios.

Del "Discurso" dijimos ya que su tendencia es, en lo esencial, la echeverriana. Su postulación de la independencia intelectual y social de América con respecto a la herencia hispano-colonial y a las letras hispanas contemporáneas, presenta idénticas razones valederas y peca de idénticos apasionados errores de juicio; y lo propio cabe observar en lo que respecta a su adopción exclusiva del magisterio francés, por ser el único que, para ellos, los liberales románticos, representa en tal momento histórico, la posición más avanzada del siglo en el camino del progreso del espíritu humano, así en filosofía como en literatura y en política. Se les acusa, a los románticos de esa hora, y con razón, de querer libertarse del involuntario coloniaje cultural español, impuesto por la herencia y la tradición, para someterse voluntariamente al adoptivo coloniaje cultural francés; pero, para ellos, en tal hora crítica, el *galicismo mental* de su adopción es el antídoto del veneno colonial hispánico. Con tal remedio piensan curarse de ese mal.

La historia ha demostrado luego que, ambas corrientes espirituales, la congénita y la adoptiva, no se han excluído, sino que se han fundido, o tienden a fundirse dialecticamente en una síntesis americana. De modo que en la práctica —aunque sin saberlo, casi podría decirse por instinto— su galicismo implica un factor histórico trascendente. Por lo demás, ya hemos visto al tratar de Andrés Bello, que la advertencia de Lastarria (al igual que la de Echeverría) acerca de que lo francés no debe ser imitado sino servir de ejemplo, practicamente y en cuanto atañe a ellos mismos, se resuelve en simple influencia dominante.

El escrito de Lastarria del año 44, "Influencia Social de la Conquista" etc., es congénere del primero, aunque su significa-

ción es más original en la historia intelectual de América. El primero, el del 42, tiene ya como antecedente análogo a Echeverría; éste, concreta y desenvuelve otra tesis, de las que podríamos llamar clásicas, en la mentalidad americana del XIX, si bien está esencialmente ligada a aquella, implícita en ella, en cierto modo; es como su segunda parte o su segundo acto, tan importante como el primero y absolutamente necesario como complemento lógico.

Toca a Lastarria el honor de la primicia, al exponer, en ese segundo escrito, el juicio histórico radicalmente adverso a la obra colonial de España en América, a su "nefando" sistema político y espiritual, a su "funesta" influencia en el porvenir del continente. La condenación y el repudio de su herencia, se basan aquí, no ya en la voluntad de independencia cultural, como en el primer documento, sino en la condición misma condenable y repudiable de su procedencia. Ésta tesis la habremos de ver luego reiterada y ampliada en otros muchos escritos mayores y menores, durante todo el curso del XXI; y consagrada como tópico casi dogmático del americanismo de la época. Es la misma que informa, en su mitad, el concepto de "Conflicto y Armonía de la Raza en América" de Sarmiento, ya en el 83.

Pero, parecería que en el proceso del desenvolvimiento intelectual —y también en la del otro, el político— nada hubiera absolutamente nuevo, sino sólo relativamente, es decir, que todo fuera desarrollo de gérmenes o embriones que ya estaban contenidos en formas anteriores, como su maduración temática o valorización de primer plano de ideas o tendencias anteriores, permanentes. Así ocurre con esta tesis de Lastarria. En ella llega a su concreción y plenitud el concepto condenatorio del propio origen colonial hispanoamericano que aparece desde los primeros años de la independencia en toda América, y que muestra ya una de sus primeras manifestaciones en aquellos absurdos versos de Olmedo, el cantor de Junín y de Bolívar: "Guerra al usurpador. ¿Qué le debemos? —¿Luces, costumbres, religión o leyes?— Si ellos fueron estúpidos, viciosos, feroces y por fin supersticiosos." Absurdos versos y conceptos absurdos; porque si todo eso fueron, y nada más, los progenitores coloniales de los americanos —como el mismo Olmedo, el cantor, y como el mismo Bolívar, el héroe de su canto— es de preguntarse de dónde sacaron éstos las virtudes y los talentos que usan. ¿La estupidez puede engendrar la inteligencia?, ¿el vicio la virtud?, ¿la ferocidad el amor? ¿la vileza el honor?, ¿la miseria la grandeza?. ¿De dónde vienen los prohombres de la independencia? ¿Son hechuras de Francia, de Inglaterra, de los EE. UU.? ¿Basta la lectura de Rousseau para operar esa regeneración? Nada digamos de la influencia de Quintana, campanudo —aun que correcto— maestro de la escuela de "falsos Píndaros", como dice Menéndez, entre los cuales se cuenta en primer término, el cantor de Junín, por que ese vate clasicista, discípulo de Jovellanos es español, y siendo español, mal podría regenerarlos con su sola influencia verbal de aquel infamante origen, si es cierto que no hay peor cuña que la del mismo palo (y aun que el hecho de ser español, como los *estúpidos, feroces y viciosos*, etc., progenitores coloniales, no impida que los "falsos Píndaros" le tengan por modelo, complicando aún más, así, el laberinto de contradicciones en que les mete su irreflexiva auto-fagia).

Pues, en verdad, ¿qué otra cosa hace Olmedo, en malos versos —y hace luego Lastarria en mejor prosa— sino devorar absurdamente su propia entraña genealógica, convertidos en buitres intelectuales de su tormento masoquista, de su auto-castigo impuesto por el pecado original de su historia? Preguntas tan obvias como esas no llegan a formulárselas ni el mal cantor ni el buen prosista; ni los otros que les siguen en orden cronológico de este Esquema; como tampoco se formulan la otra pregunta, que se cae también sola, de su peso.

Pero, no pidamos simple lógica al entusiasmo épico-lírico del "Falso Píndaro" ecuatoriano, sobre todo si se desmanda en forma que el mismo Bolívar, su héroe —y su primer crítico— tiene que objetarle... (como se anota en el Vol. de la Poesía). Mas, tampoco Lastarria, que por ser historiador y filósofo estaría algo más obligado a la prudencia, se plantea tan elementales cuestiones; por lo cual, se encarga de planteárselas en su réplica, el "pelucón" don Andrés Bello.

En efecto, esa pieza de Lastarria a que nos referimos, adquiere toda su significación al ser objeto de una severa réplica de Bello, quien, como se ha observado en su lugar, oficia de abogado de España —que en este caso es abogado de la razón— defendiendo la herencia espiritual hispánica en su progenie americana, en virtud de la cual América ha realizado su independencia política y aspira a independencias mayores; y ello, sin negar los gravísimos defectos del sistema colonial español y aun sus malas herencias, en cuanto respecta, sobre todo al orden de la libertad política, que

las nuevas repúblicas salidas del vientre colonial procuran tan difícilmente establecer, en lucha con los factores negativos internos.

Considerando los términos de esa segunda polémica —mucho más profunda que la del 42, aunque aquélla tenga más ruido y fama, pues sus conceptos atañen a problemas históricos fundamentales y permanentes y no a ocasionales escuelas literarias— comprendemos que los románticos liberales americanos de entonces, al condenar y repudiar la herencia hispánica del coloniaje, lo que procuran es purgarse a sí mismos de la parte negativa de esa herencia, de sus propios defectos congénitos, de aquello que es rémora para avanzar por los caminos de la libertad republicana y del progreso social, organizarse y desenvolverse de acuerdo con las normas de la civilización europea contemporánea (cuyos dictados les llegan, primero de Francia, luego de los países anglosajones). No quieren ser hispano-americanos sino franco-americanos, y hasta saxo-americanos a veces. Porque ser hispano-americanos, ser lo que se es por destino histórico, supone admitir como propios, como consustanciales, los defectos y las virtudes de la propia herencia. Pero los liberales románticos, por boca de Lastarria, no reconocen que haya tales virtudes, sólo reconocen defectos; y quieren curarlos transformándose por obra y gracia de la influencia intelectual europea, francesa sobre todo.

Ya observamos, a propósito de Echeverría, cuando es esa una posición paradógica y trágica. Sólo la historia misma, la evolución histórica, va resolviendo esos problemas por vía de su *dialéctica* viva, realizando síntesis e integraciones y también, por tanto, diferenciaciones que están más allá de las cortas vidas —y a veces de los cortos juicios— de los hombres—; pero con respecto a cuyo proceso, sus ideas, sus pasiones, sus contiendas son factores necesarios. El tiempo concilia —integrándolos— a Lastarria y a Bello, a Sarmiento y a Alberdi.

Más tarde, en el 67, Lastarria aplica esa tesis en un trabajo más extenso y orgánico: "La América", obra crítica acerca de la vida política e intelectual de estos países a mediados del siglo, verdadero ensayo, aunque no de la enjundia original de otros de sus contemporáneos, por falta de autenticidad intuitiva en el concepto histórico-sociológico; todo en él está medido por el metro ideológico ya anotado, defecto que el autor no puede remediar prácticamente en sí mismo, aunque predique teóricamente su

cura desde el 42. Esa falta de auténtica *americanidad* del concepto impide a "La América" ser contada entre los ensayos más importantes en su materia, no obstante la mucha cultura intelectual del autor.

Si bien es cierto que, como dice Rodó, "sólo son grandes en América aquellos que por el pensamiento o por la acción han hecho obra americana", es verdad también que, para alcanzar esa grandeza en cualquiera de sus grados, es necesario además la americanidad del concepto; como se halla en tal época en Sarmiento, Alberdi y otros grandes; grandes por eso. El escritor chileno nunca pudo alcanzar esa índole de autenticidad intuitiva en la interpretación de la realidad histórica americana; siempre la vió a través de sus anteojos de ilustración, nada más.

En "Recuerdos Literarios" del 78, y a treinta y cuatro años de distancia de su tesis sobre la influencia social del coloniaje, Lastarria, que ha abrazado entusiastamente el positivismo comtiano, pretende que, en aquella tesis del 44, profesaba ya, sin conocerla aún, dicha filosofía coincidiendo con Comte en el criterio objetivista de la historia como "fenómeno natural" y no metafísico. Pero todo induce a pensar que el respetable publicista chileno, confunde un poco en esta autocrítica; lo aclararemos brevemente. Dejando de lado lo que parece ser un paralogismo de falsa oposición entre lo natural y lo metafísico (que no son sino lo externo y lo interno de la misma realidad) atendamos a lo que él entiende por *positivismo* en su tesis del 44. Dice que en el 40, leyendo a Vico y a Herder había rechazado "la concepción sobrenatural y providencial de la Historia" (el autor parece confundir sobrenatural y providencial con metafísico), pues ambos "prescindieron de la independencia de la naturaleza humana" y "la voluntad del hombre"; rechaza lo que llama "el fatalismo histórico" afirmando que "el género humano" es "esencialmente libre" y, por tanto, "responsable"; condena "el funesto error de desconocer la responsabilidad humana" (en la Historia) y no admite que se justifique a un hombre o a un hecho, porque "aquel haya obrado o éste se haya verificado según las circunstancias de una época u obedeciendo a cierto modo de pensar dominante". Es decir, pues, en buena lógica, que lo que él predica es el libre arbitrismo y la responsabilidad en la Historia —en sus hechos y en sus juicios— o sea precisamente lo opuesto de la objetividad de la sociología en cuanto ciencia. Así también rechaza

en otra parte las leyes o pretendidas leyes de la sociología objetiva en nombre de los "derechos" soberanos del individuo, base de la democracia, etc.

En verdad, Lastarria se revela, antes y después de conocer a Comte, como una mentalidad fundamentalmente conformada según los principios del liberalismo, pero no como un positivista, aunque crea serlo al rechazar la teología y la metafísica (si bien admite, contradictoriamente como consta, el principio de la libertad humana, de la responsabilidad moral que no pueden ser sino esencialmente metafísicos). Y todo esto porque necesita esos principios para justificar sus postulados de la revolución político-espiritual americana contra la herencia colonial, y más concretamente aún, contra la reacción político-eclesiástica que juzga proveniente de aquello, pues la doctrina del liberalismo político y social republicano que defiende, requiere para postularse de tales principios apriorísticos, aunque estos mismos queden sin principio lógicamente válido, al suprimirse la metafísica.

Examinando la tesis de Lastarria sobre *La influencia social de la conquista de América*, del 48, nada se encuentra en ella que no sea trasunto de una deología típicamente liberal-idealista, aplicada a la crítica (apriorística) del régimen de cultura hispano-colonial, con sus necesarias invectivas y abominaciones contra el dogmatismo teológico, lo teocracia medieval de la inquisición, etc., (sin advertir la evolución experimentada ya a fines del XVIII); es decir, un idealismo democrático que es lo que verdaderamente profesa Lastarria, aunque él pretenda ser luego positivista comtiano. La implantación del régimen de vida y cultura liberal republicano en América (con su imprescindible base en el libre-pensamiento) es la verdadera finalidad de toda su filosofa de la historia; y así se confirma en sus propias "Lecciones de Política Positiva".

Tanto es así que, admitiendo teóricamente el método comtiano se aparte del maestro, en cuanto éste justifica las "dictaduras republicanas" (tales como la de Luis Bonaparte en el 50). En ello, desde luego, acierta Lastarria (como demócrata, pero no como comtiano) pues esa parte de Comte es lamentable aberración de su dogmatismo que oponía al otro, al teocrático, queriendo imponerlo por los mismos medios autoritarios, fenómeno mental que se repite en todos los dogmatismos, pues es propio de su naturaleza. Esta tendencia a la dictadura republicano-positivista es compartida por todos los verdaderos discípulos americanos de Comte, como lo vemos en el chileno Lagarriga, en parte contemporáneo de Lastarria y partidario de Boulanger en Francia, y en el grupo de "los científicos" mexicanos de fines del siglo, teóricos del porfirismo.

Debe tenerse en cuenta que, en Lastarria —como en casi todos los otros publicistas americanos de ambos siglos— todo criterio, toda doctrina están supeditadas —consciente o subconscientemente— al fin político; que la verdad —filosófica, sociológica, literaria— es aquella que sirve al fin político, en este caso, a la democracia institucional. Esta especie de pragmatismo ideológico es la clave del pensamiento de Lastarria, como lo es de todos los otros ya aludidos. Y quizás sea esta la característica más constante en el siglo pasado, de la intelectualidad del latino-americano *zoon-politikon* ante todo. El positivismo de Lastarria es una adaptación de Comte a los principios y finalidades de su liberalismo político-social, con lo que no hace sino mantenerse fundamentalmente en el saint-simonismo, tal como se presenta en su ya mencionado libro titulado "Lecciones de Política Positiva", precisamente.

Con Lastarria ocurre algo semejante a lo que ocurre con Sarmiento, quien, proviniendo también del idealismo político francés de la Restauración y la Revolución de Julio, se adscribe, o lo adscriben en su vejez al evolucionismo spenceriano sin abandonar, empero, ninguno de sus principios. Lo que decide a ambos a reconocerse más o menos positivistas, es que encuentran en ello, es decir, en la Ciencia, un fundamento sólido para sus ideas, un nuevo aliado de argumentos poderosos en pro de su causa. Pero ambos toman del comtismo o del spencerismo aquello que les favorece y lo rechazan o prescinden de ellos en cuanto no les conviene. Ésto, al menos asegura su posición independiente, su eclecticismo. Ya hemos visto que Sarmiento permanece deísta y espiritualista en el fondo, como lo muestra en su discurso del 73; y que Lastarria se aparta con horror de Comte, en cuanto éste se hace dictatorialista y napoleónico.

Después de todo recordemos que del saint-simonismo liberal, al positivismo dogmático comtiano no hay mucho más de un paso (aunque ese sea el *mal paso*, a veces...), como que el mismo Comte parte de su antiguo maestro (de quien es secretario en su juventud) e inventor ya, en 1820, del término "Política Positiva" que emplea Lastarria en su título. Ya también el mismo viejo Saint-Simon, ¿no veía en la Iglesia Católica el sostén más fuerte

de la reacción política y social y por tanto la declaraba enemigo No. 1 (ó 2) de la nueva Era de la Razón y de la Libertad del "nuevo cristianismo" liberal y socialista, consistente sólo en la enseñanza moral del Evangelio, sin el dogma?... Item mas: ¿no ataca también ya Saint-Simon a los "metafísicos y legistas", entronizando la Ciencia en lugar de la Religión?

El comtismo es, en el fondo, una filosofía de finalidades pragmáticas sociales —como el propio saint-simonismo del que procede— que, para dar una base positiva a su política, funda la sociología adoptando el método positivo de la ciencia. Se comprende entonces el descubrimiento maravilloso que significa para hombres como Lastarria —políticos ante todo— esta filosofía universal que tan justamente viene en apoyo a sus ideales saint-simonianos de la víspera. El descubre que ha sido siempre comtiano, aun sin conocer a Comte, porque era saint-simoniano, que es poco menos que lo mismo; y este poco menos es precisamente el que luego lo aparta de Comte. Pues ocurre luego que, el carácter dogmático del positivismo comtiano —que se aleja cada vez más del espíritu liberal del saint-simonismo— pretendiendo sustituir el absolutismo del orden teológico con el científico, se desvía necesariamente hacia el despotismo. Es entonces que Lastarria abandona y condena al maestro permaneciendo fiel a sus principios liberales del 42. Lo que se adapta a sus principios del positivismo comtiano, es el desarrollo sistemático concreto de la tendencia científica del saint-simonismo; pero desecha lo que se opone a su idealismo democrático.

En consecuencia, Lastarria es ante todo un tratadista de Derecho Político y un publicista de combate; pero no precisamente un sociólogo y menos un filósofo de la historia; no lo es ni en lo que se refiere al pasado histórico americano ni en lo que atañe a los problemas básicos del presente y del devenir. Para poder serlo le falta, por una parte, el rigor del método científico, por la otra, profundidad de sentido, sentido americano intra-histórico; en ambos casos se interponen su pre-ideología europea y sus finalidades políticas. Así se comprueba en sus libros como el ya citado "Lecciones de Política Positiva", en "Derecho Político-Constitucional", en "Historia Constitucional de Medio Siglo" y en otros de su género. Este mismo concepto es válido para su actuación intelectual de la primera época del 40 al 50, que comprende aquellos escritos ya anotados.

En cuanto a otras formas de su actividad polígráfica, sólo cabe decir que son mucho menos interesantes para la historia. Así, sus relatos "Don Guillermo", "El Mendigo", "El Alférez Alonso Díaz de Guzmán", "El Diario de la Loca", de tipo romántico —es decir, melodrama de tendencia social— reunidos en 1913, en el volumen titulado "Novelas y Cuentos"; así también sus piezas teatrales, de igual índole, "Cuál de los dos", "Lunática del Deber", etc. De sus trabajos literarios, los más importantes son de género histórico-crítico, como además de sus "Recuerdos Literarios", el principal, "Miscelánea Literaria", "Miscelánea Histórico-Literaria", ambos anteriores a los "Recuerdos" del 55 y del 68, fuentes de documentación para la historia de la literatura chilena del siglo pasado, siempre que se las trate con las debidas reservas.

*
* *

Francisco Bilbao, prosiguiendo con mayores bríos la campaña ideológica iniciada por Lastarria en Chile, da a la prédica del liberalismo filosófico-político que inspira el movimiento de emancipación cultural anti-colonialista (y anti-hispánico), esa heroicidad militante, ese cierto quijotismo de que carece el otro, hombre más burgués, rasgo este que caracteriza su figura y su obra. No puede decirse que haya sido precisamente un ensayista, sino más bien un ardoroso panfletista, una especie de tribuno popular, uno de los mayores del XIX. Tal se demuestra en "La Sociabilidad Chilena" (1844), o en "El Evangelio Americano" y "La Ley de la Historia", editados veinte años después, los trabajos más orgánicos de este profuso y esforzado propagandista liberal, de este andante caballero del anti-catolicismo, que va durante toda su vida librando resonantes batallas por tierras de América.

En efecto, su prédica y su vida giran sobre un eje permanente: la lucha contra la Iglesia Católica a la que considera, de acuerdo con el saint-simonismo, la primera enemiga de la libertad política y del progreso social de los pueblos del continente; ente o monstruo, según ellos, la Iglesia, doblemente reaccionario y funesto, tanto por su dogmatismo teológico y escolástico —negativo del libre examen del espíritu de la ciencia— como por su solidaridad, su casi identificación con los regímenes absolutistas de gobierno y, en consecuencia, así ayer como hoy, en el colo-

niaje y en la república, la fuerza reaccionaria más poderosa por su predominio; más aún: la verdadera y fundamental causa de todos los males que padece esta América, concepto este que se expresa en su siguiente afirmación: "El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley". Por eso son libres los EE. UU. del Norte —hijos de la Reforma— y por eso no lo son los Estados "desunidos" del Sur, hijos de la Iglesia. Entiende que el dogmatismo religioso es el principio del despotismo político, que el libre examen racional es la base de la libertad individual y social; por tanto, atacando a la Iglesia se ataca a la raíz del mal: tal la convicción de Bilbao; tal su prédica.

Imposible sería explicarse la prédica de Bilbao sin tener en cuenta el ambiente en que se produce. Así como, en el Plata, los obstáculos más fuertes para la institución de la norma política republicana y el progreso social, son el caudillismo y el desierto, en los países del Pacífico, obstáculo mayor parece ser el predominio de la Iglesia, en torno a la cual se concentran los elementos reaccionarios. Hay un hecho cierto, fuera de toda polémica, y es el vasto y profundo poder social y político de la Iglesia en aquellos países, herencia histórica de su predominio colonial cuya expresión más dramática se halla en la tiranía de García Moreno. En el momento en que actúa Bilbao, ese poder es todavía casi incontrastable, y es contra él que arremete su ímpetu batallador. Sus campañas periodísticas y oratorias le hacen sufrir continuas persecuciones que culminan, simbólicamente, en la hoguera de la Inquisición. No es quemada su hereje persona, pero sí su libro "Sociabilidad Chilena", en público auto de fe, en el año de desgracia de 1844 y contando el autor sólo 21 años de edad. De más estaría decir que ese día es, seguramente, el de mayor gloria para el joven Bilbao, como corresponde a un paladín del liberalismo. Pero su posición se hace insostenible en el ambiente conservador de Santiago. Se instala en Valparaíso, puerto comercial y cosmopolita (del que dirá Alberdi, en "Bases", que está a tres siglos de distancia de Santiago) cuyo clima moral es menos riguroso para él. Hace allí campaña periodística en "La Gaceta del Comercio"; pero, al fin, y no obstante los tres siglos de distancia, se ve también obligado a emigrar, embarcándose rumbo a Francia, metrópoli de su culto, donde entra nada menos que en el Olimpo intelectual de sus maestros —Michelet, Lamennais, Quinet, Hugo— respira su atmósfera y se nutre, no sólo de sus altas

lecciones de cátedra, sino de sus mismas luchas ideológicas. Los maestros acogen con entusiasmo al neófito americano. Michelet y Lamennais le llaman "nuestro hijo"; participa con ellos —y como Heine— en la revolución del 48 en París, la arquetípica, la perfecta revolución romántica, con sus barricadas turbulentas y su sombrero de copa que pintó Delacroix. Y vuelve a América en el 50, más encendido y denodado que nunca, a reanudar sus campañas políticas contra el *Ultramontanismo* y las oligarquías reaccionarias. Funda en Chile la "Sociedad de la Igualdad", de programa radicalmente jacobino y con planes revolucionarios, donde sus componentes se apodan a sí mismos Dantón, Saint-Just, Marat, Rouget de Lisle, Vergniaud, etc., en un delirio intelectual que da la tónica de la época. El gobierno disuelve a poco la Sociedad y persigue a su fundador que se refugia en Perú. Allí le espera nuevo campo de batalla. Hace de la "Revista Independiente", el órgano de su campaña en pro de la abolición de la esclavitud de los negros y de la servidumbre del indio, poniendo al desnudo las iniquidades y las corrupciones de las clases dominantes; y ante todo, como era inevitable, del clero. Es desterrado nuevamente. Lleva su estandarte de lucha a Ecuador. Toda América es su campo de batalla y adonde quiera que vaya su ideal y su guerra van consigo. Vuelve a Perú en 1855 para combatir nuevamente a la Iglesia, exponiendo la tesis de que su predominio es inconciliable con la democracia en América.

En sus "Estudios sobre la Vida de Santa Rosa de Lima", procura destruir la leyenda católica en torno a la monja colonial canonizada y a su culto nacional. Es condenado a la cárcel por la justicia peruana por ofender y atacar a la religión del Estado. Obligado a abandonar el Perú, emprende nuevo viaje a Europa, donde permanece dos años, vinculándose a las logias masónicas, que le apoyan en su incesante y esforzada pelea. Hacia el 57 se halla otra vez de vuelta en Buenos Aires, entrando de nuevo en polémica y conflicto con las autoridades eclesiásticas, que le condenan y le persiguen, sin lograr, empero, hacerle callar. En esa época, la Iglesia no posee ya en la Argentina el poder que mantiene en el Pacífico. La Constitución de 1853 garantiza los derechos del libre pensamiento. Bilbao produce allí, hacia el 64, poco antes de su muerte, y después de haber dado también, en 62 "La América en Peligro" (mensaje y proclama de vibrante tono, con motivo de la entronización de Maximi-

liano en México) su obra más importante desde el punto de vista de la ideología y de la forma: "El Evangelio Americano", exposición no original pero sí muy neta, de la filosofía del idealismo republicano, tal como ésta ha venido formándose, desde el XVIII, a través de los enciclopedistas hasta los saint-simonianos. La parte que podría considerarse más original es la que se refiere a las condiciones político-sociales y culturales de América, en relación con esa filosofía de la historia universal y especialmente en lo que atañe a la influencia eclesiástica en el proceso histórico-social, antes y después de la Independencia; si bien sus tópicos son los mismos de los otros publicistas liberales de la época, en él adquieren una mayor fuerza dialéctica. No llega, sin embargo, a ser un verdadero estudio; carece, por otra parte, de objetividad sociológica; su estilo corresponde al tipo polémico y panfletario que es su característica.

Pero, "El Evangelio Americano" presenta, además, otro elemento ideológico que le confiere especial interés, aparte del mencionado, en la historia intelectual de América. El parangón del atraso sudamericano con el progreso de los EE. UU., tema que pareciendo iniciarse formalmente en su libro, será el centro de toda la crítica histórica sudamericana en el último tercio del XIX, incluso en Sarmiento, hasta llegar a Rodó. Su primer grito es radical: "La España conquistó la América; los ingleses colonizaron el Norte. Con la España vinieron el Catolocismo, la monarquía, la feudalidad, la inquisición, el aislamiento, la depravación, el genio de la intolerancia exterminadora, la sociabilidad de la obediencia ciega. Con los ingleses vinieron la corriente liberal de la Reforma; la ley del individualismo soberano, pensador y trabajador, con completa libertad ¿Cuál ha sido el resultado? Al Norte, los Estados Unidos, la primera de las naciones antiguas y modernas; al Sur, los Estados Des-Unidos cuyo progreso consiste en *desespañolizarse*".

Desespañolizarse: he ahí, reducido a su última palabra, todo el sentido del movimiento americanista en la segunda mitad del XIX, de Echeverría en adelante. Primero era la comparación con Europa —es decir con Francia—; ahora empieza la comparación con los EE. UU. El ejemplo de Europa ya no convence bastante; la reacción monárquico-eclesiástica domina en su mayor parte; en Francia, la maestra, Napoleón III ha restaurado el despotismo. Los ojos se vuelven entonces hacia la América del Norte, descubierta por Tocqueville, donde imperan la libertad política y el progreso social, y que ha de ser para los sudamericanos, en adelante, "la primera de las naciones antiguas y modernas", única digna de servir de ejemplo y norma.

Descartada la discusión, meramente hipotética, de si sería preferible que esta América del Sur fuera o no de origen ibérico, o, en su lugar, anglosajona, el caso es que imitándola, procurando adoptar sus normas, los sudamericanos piensan desespañolizarse. "Seamos los Estados Unidos", gritará medio desesperado, poco después el viejo Sarmiento. Su "Conflicto y Armonía de las Razas en América" ha de girar en torno a ese tema, medir con esa medida, hacer suya esa tesis. "Evangelio de gentes en derrota" llama, sarcásticamente, a "El Evangelio Americano" de Bilbao, un publicista español de la época. La frase es impresionante; y lo peor es que parece no dejara de asistirle cierta razón. Fuerza es reconocer que el caso sudamericano se presenta entonces en su período más crítico; a la luz de la filosofía del progreso, única de que disponen los sudamericanos en tal época (como que también es la de Europa...), para alumbrar el oscuro camino de sus problemas propios, el único remedio conocido para esa gravísima patología (*sociopatía* la llamaría Hostos, poco después) parece estar en *desespañolizarse* (y esto es lo que le duele al español) para *norteamericanizarse*, es decir, adoptar las enseñanzas políticas y culturales de los EE. UU., la única nación ejemplar.

En Bilbao, esta idea de la *desespañolización* —y de la *norteamericanización* consiguiente— no tiene todavía la gravedad que, poco después, presenta en "Conflicto y Armonía de las Razas en América", de Sarmiento. Se refiere casi exclusivamente a su tema del funesto predominio del catolicismo en la vida política y social de estos países, al cual atribuye todos los males. Claro que, en cierto sentido, no anda muy descaminado al atribuir fundamental importancia y consecuencia cultural a esa diferencia entre los orígenes católicos y protestantes de una y otra América, aunque no alcance el verdadero fondo del problema y su criterio responda unilateralmente a la ideología de la época. En el citado libro de Sarmiento, esa idea de la norteamericanización cultural (que sustituye hacia el último tercio del siglo al *galicismo* absorbente del año 40, el que habría de retornar luego a comienzos del XIX) se complica y agrava, porque involucra

otro problema de fondo: el de la herencia indígena, llegando a esa conclusión, fundamentalmente anti-histórica, de que si el mal de América procede doblemente del hecho de haber sido este Continente conquistado y colonizado por una nación "que no había salido de la Edad Media" (argumento histórico) y aquí para peor, se mezcla con "una raza pre-histórica servil" (argumento étnico), por lo que al *desespañolizarse* de Bilbao hay que agregar el *desindianizarse*, llegando, en suma, a un *deshispanoamericanizarse*, a un dejar de ser todo lo que es para querer ser otra cosa, no siendo, al fin, ninguna de ambas. Y si por algo tiene razón el cáustico gallego de marras al llamarle a la postulada norteamericanización del Sur "evangelio de gentes en derrota", es por esa actitud teórica y prácticamente absurda, de renegar de lo que históricamente se es y de como se es, para adoptar el modo de ser de otros, generando así un complejo de inferioridad y mimetismo, desvirtuante de toda entidad auténtica. De este complejo, que empieza en "El Evangelio Americano" de Bilbao y culmina en "Conflicto y Armonía de las Razas", etc., de Sarmiento, se librará la intelectualidad hispanoamericana —o latino americana, como ya se dice a principios del xx en fórmula más amplia y conciliadora— a partir de la tesis de "Ariel", en 1900.

Y sin embargo —¡oh, burla de su propia contradicción intelectual!— el hispanoamericanismo salta de repente en ellos, los postuladores de la norteamericanización. Vemos a Sarmiento predicar el acriollamiento del gringo, la argentinización de lo extranjero; y a Bilbao, inmediatamente después de haber hecho la apología ejemplar de los EE. UU., denunciar una serie de superioridades morales de este atrasado y pobre continente sur sobre el avanzado y poderoso del norte; tales, el haber incorporado por el mestizaje a las razas indígenas (la "sangre pre-histórica servil") mientras en el norte sajón y protestante son excluídas y exterminadas; e item mas: el no ver (los del Sur) " en la tierra y en los goces de la tierra el fin definitivo del hombre" ¡nada menos!... Bilbao no dice, empero, que esa incorporación del indio, esa fusión de razas, de donde ha surgido el tipo popular sudamericano, la mayoría de su población continental, es obra y gracia (para él desgracia) de la conquista hispánica; y que el espiritualismo que implica la segunda comprobación, es, también, gracia o desgracia de la herencia cultural del coloniaje; por donde se infiere que, como ya lo había reconocido don

Andrés Bello, no todo era malo, negativo y funesto, en esa negra España *medieval* de la conquista y en esa condenada y renegada herencia cultural, capaces de producir las virtudes que Bilbao proclama y contrapone al avasallante progreso de su modelo, los EE. UU.

Bilbao no se aventura a ir más allá en las inducciones del tema que él mismo plantea, tan rico de consecuencias críticas para el problema en juego; y algunas de las cuales podrían poner en apuros a su "filosofía de gentes en derrota" que le dijera el otro. Tampoco se atreve a entrar en el pensamiento que Lamennais, su maestro y amigo, con quien sostiene asidua correspondencia, le expresa en carta de 1853: "La providencia la ha destinado (a esta América) a formar el contrapeso de la raza anglosajona que representa y representará siempre las fuerzas ciegas de la materia, en el Nuevo Mundo" [1]

El frustrado fundador del catolicismo liberal, condenado por encíclica papal en 1832 (autor de "El Libro del Pueblo"), de donde viene la adhesión intelectual de Bilbao, agrega —en verdad— en esa carta: "No llenará América esa misión tan bella, sino desprendiéndose de los vínculos de la Teocracia, uniéndose y fundiéndose con las otras dos naciones latinas, la italiana y la francesa..."

Cierto que Bilbao carece del haber histórico y filosófico necesario para abordar a fondo esa cuestión; pero tal vez la cuestión misma, en tal época, estaba todavía inmadura, fuera del clima mental necesario a su entendimiento. Se requerirían algunas décadas más, en América, otra generación intelectual correspondiente a otras corrientes de pensamiento, más agudas, para que el problema de las diferencias de cultura entre el Sur y el Norte pudiera ser visto y tratado con mayor libertad y profundidad de sentido. Esa idea de Lamennais —tan discutida posteriormente (el latinismo y el humanismo de Hispanoamérica frente al *utilitarismo* de la América sajona)— concuerda con la doctrina expuesta medio siglo después por Rodó en "Ariel", libro que marca el comienzo de la reacción intelectual latinoamericana contra el norteamericanismo ideológico y el culto exclusivo de la Filosofía del Progreso, predominantes en la segunda mitad del XIX. En cuanto a la frase de Bilbao, "no ver en la tierra y en los goces de

[1] Claro que este concepto sobre la raza anglo-sajona, es también un error, así planteado.

la tierra el fin definitivo del hombre" (virtud que atribuye a los americanos del Sur y niega a los del Norte) bien puede ser, aparte de su implícito sentido espiritualista, considerada como otro antecedente de "Ariel".

CAPITULO II

Del idealismo al realismo.—Epigonos, reaccionarios y precursores

Juan Vicente González, las "Catilinarias".—Cecilio Acosta, idealista-positivista.—Guzmán Blanco o el Despotismo Ilustrado.—La reacción eclesiástica y conservadora.—El teocratismo de García Moreno. "Defensa de los Jesuítas".—Rafael Núñez, "La reforma política en Colombia".—Realismo americano e idealismo universal.—Vicuña Makena, Ignacio Ramírez, el indio Altamirano y otros postreros epígonos del romanticismo liberal.—Dos grandes figuras: Juan Montalvo. El panfletista político y el literato. Debilidad de sus "Tratados".—Crítica de su estilo.—Cervantes, Hugo y Montalvo. Atardecer prematuro y rezagado.—Martí; su ultradidaccia.—El idealismo radical. Su "Mística del deber". Su prosa y su verso.—Martí y Unamuno.

El influjo del liberalismo romántico, predominante en la intelectualidad de toda América, hacia mediados del XIX, se manifiesta asimismo, pujantemente, en otras regiones y otros escritores que los ya mencionados, manteniendo sus mismas características político-sociales. En Venezuela actúan, por entonces, dos personalidades muy destacadas: Juan Vicente González y Cecilio Acosta, abarcando el período del 40 al 80.

Juan Vicente González, director de "La Revista Literaria", órgano propulsor del movimiento romántico en esta República, entre el 40 y el 60, en su doble faz, literaria y política, elabora toda su obra, ya de tono lírico, ya didáctico, en torno a la interpretación histórica, así venezolana como universal. Su contribución a la literatura política de índole polémica, está en "Las Catilinarias", de encendida y empenachada prosa de combate contra las tendencias despóticas de las oligarquías reaccionarias, piezas que, a pesar de su título, muy poco tienen del severo tono oratorio del romano y sí mucho de la elocuencia flamígera de sus modelos revolucionarios franceses de la época. Es un Cicerón de barricada. En "Mesenianas" y en "Mis exequias a Bolívar", su prosa deja el látigo panfletario para adquirir un exaltado tono lírico y elegíaco, al tratar la memoria de los héroes muertos por la Patria; el sentimiento patético del heroísmo, característico de la

escuela romántica, campea en ellos con expresión apasionada. Sus estudios: "Historia Moderna", "Manual de Historia Universal", "Curso de Literatura", así como "Venezuela y los Monagas" y las biografías de Rivas, de Avila, de Alegría y de otras figuras nacionales, atestiguan su visión y su concepto idealista de lo histórico, movido por las ideas —y que tiene como base los valores morales— propio del espíritu de su tiempo (y en oposición al concepto positivista que advendrá luego con su primacía del determinismo objetivo).

Cecilio Acosta sucede al autor de las "Mesenianas" en el apostolado del liberalismo ideológico, actuando del 60 al 80. Esta diferencia de tiempo permite que, en Acosta, influyan ya las nuevas corrientes de la crítica positivista, manifestándose en un cierto grado de realismo sociológico; pero siempre animado por el soplo del idealismo político y literario que es su esencia. Así en sus ensayos "Estado político y moral de las Repúblicas americanas" (1877), "Estudios sobre sociología venezolana", "Influencia del elemento histórico-político en la literatura" (1887) y aun en el "Tratado de Derecho Internacional" —sin descontar su elocuente "Elogio de las Bellas Artes"— se manifiesta, en motivos diversos, una misma finalidad principista apriori, cuyo espíritu está en esa filosofía de la historia que hace de la Libertad y del Progreso los fines ideales —y necesarios— de la evolución humana y del desenvolvimiento de los pueblos a través de las múltiples peripecias determinadas por los factores reales, de orden sociológico. Este finalismo histórico y este culto de las idealidades morales como norma jurídica —que el neto objetivismo positivista no autoriza—, es lo que caracteriza a Cecilio Acosta como integrante de la generación romántica, no obstante sus ribetes positivistas. Su obra puede marcar, empero, un tipo de transición o conciliación ecléctica entre ambas tendencias, semejante a la de Sarmiento o Lastarria. Y su posición intelectual se define más claramente en cuanto es gran opositor de la dictadura de Guzmán Blanco, el *déspota ilustrado*, que, como luego se repitiera —aunque en mayor escala— en el círculo de "los científicos" mexicanos que apoyan a Porfirio Díaz —hace del positivismo evolucionista la doctrina oficial de la Universidad y del Estado.—

Este papel de gran Opositor del Despotismo, consagra la figura de este importante escritor y orador de alta elocuencia, casi a la par de Montalvo, quien también aparece como la contra-

figura del otro tirano del Ecuador, reverso del venezolano por su ideología, pero no por sus métodos (pues los métodos del despotismo son siempre iguales, cualquiera sea la ideología que sustentan). Y, si bien es cierto que, como escritor, Cecilio Acosta no llega a los prestigios de Montalvo, también es cierto que Guzmán Blanco, aunque se llame "el ilustre americano", no llega, como tirano, a la categoría trágica del fanático García Moreno. Sin embargo, son estos los dos combates singulares de mayor significación en la historia político-intelectual de la segunda mitad del siglo XIX.

Tocamos ya el tema de Montalvo, una de las más altas expresiones del liberalismo de tipo romántico en América, idéntico en su contextura ideológica a los otros representantes de su generación intelectual, aunque de estética literaria algo distinta. Pero antes de encarar su personalidad, es necesario tomar en cuenta la manifestación, en la historia intelectual de la época, de ciertos fenómenos de reacción intelectual radicalmente opuestos al liberalismo filosófico y político de su escuela, como expresiones de elementos y fuerzas arraigadas en la entraña social del continente.

La tiranía teocrática de García Moreno, frente a la cual aparece la figura de Montalvo, es una de esas manifestaciones, seguramente la más violenta y dramática. Pero esa tiranía tiene un antecedente y un fundamento teórico en la literatura ensayística americana, y es la propia obra de García Moreno, "Defensa de los Jesuítas". Tan temible polemista como luego terrible dictador, el sombrío personaje, dueño del poder político de su patria, aplica al gobierno la tesis —antítesis de la prédica de Bilbao— contenida en su libro.

El singularísimo régimen de despotismo eclesiástico que instaura en Ecuador, especie de resurrección espectral del teocratismo español de Felipe II, es, en verdad, a tal punto anacrónico en ese siglo, que resulta todo lo absurdo que el otro parece lógico y normal en su época. Felipe no fué un tirano sino un monarca, el monarca de la Contra-Reforma; pero el Demonio Negro de Montalvo no puede ser sino un tirano, porque gobierna una República del XIX y su régimen se opone a la corriente fatal de la historia —así americana como universal— en una empresa de indudable carácter paranoico. Mas, el lúgubre y quimérico drama

de su tiranía no puede ser cabalmente entendido si no se lee aquel su Ensayo, "Defensa de los Jesuítas", fundamento ideológico de su régimen, el escrito de mayor interés que produjo, entre sus muchas páginas en verso y en prosa, tales como sus "Epístolas a Fabio", de añejo corte clasicista. El espíritu de orden, de autoridad, de jerarquía, en el derecho político y social, que se le ha inculcado en el viejo colegio religioso donde forma su personalidad, se une en él al más rgido principio de la supremacía de la Iglesia en todos los órdenes de la vida, dando por resultado esa tesis teocrática, expuesta en su libro y base teórica de su gobierno.

El libro plantea una posición, a pesar de todo, interesante, para la crítica histórica, pues no se trata sólo de una apologética general de la Compañía de Jesús, sino de la acción de la Compañía en América, de su función como factor cultural y político durante el coloniaje, y de los graves males originados por su expulsión, a los que atribuye en gran parte, sino fundamentalmente, el estado de anarquía política en que han caído las repúblicas americanas. La restauración del predominio jesuítico en la dirección cultural de la república, es, pues, el mejor, el único remedio para combatir esos males: un régimen teocrático tutelar, como el que él ensaya, pero que ya, dada la época, no podía acabar sino como acaba, en el tiranicidio.

Debe decirse que nadie vió y denunció con más severa crueldad que este gran inquisidor de levita, algunos de los más profundos defectos y anomalías de la sociedad hispanoamericana independiente, aunque el remedio heroico que propone y ensaya sea peor que el mal denunciado; pero, si su terapéutica es quimérica, por su anacronismo, su diagnóstico —en ese libro— está ya viciado de fanatismo pre-conceptual. Como reacción fantasmal del espíritu de la Contra-Reforma, que es, la tesis y la política de García Moreno, asumen carácter distinto a aquellas de los "pelucones", representados por los gobiernos de Portales, en Chile, o José María Pando, en Perú, o Miguel Antonio Caro, en Colombia, personajes éstos que responden más aproximadamente al estilo de cultura borbónica de fines del XVIII, en España y sus colonias. El déspota ecuatoriano salta, no sólo por encima de la revolución liberal romántica de su siglo, sino también por sobre el Despotismo Ilustrado del XVIII, en una reversión de valores que no había intentado ni la misma reacción española de Fernando VII, con la cual mantiene, empero, cierta semejanza. Aun así, de la reacción absolutista y clerical hispana, post-napoleónica, habían transcurrido ya varias décadas. García Moreno, su tiranía y su libro, aparecen como absurdos espectros, de algo enterrado por la Historia hacía ya un siglo; un anacronismo tan violento que sólo podía, tal vez, producirse en la América hispana, como una convulsión de su vieja entraña colonial eclesiástica.

* * *

Otro brote de reacción, aunque de carácter menos sombrío y violento, más semejante al tipo "pelucón" de Portales y Pando, pero también ya anacrónico con respecto al movimiento liberal de su época, se presenta en Colombia, encarnado en un libro y en otra dictadura.

El libro se titula "La Reforma Política en Colombia" y su autor, el escritor Rafael Núñez, "apóstata" del liberalismo romántico que profesara en su juventud, lleva a la práctica la tesis de su libro, instaurando una larga dictadura anti-liberal y anti-romántica. Núñez es un personaje tan curioso como García Moreno, aunque no alcanza el perfil trágico de aquél. No es un fanático clerical como el ecuatoriano, su predecesor, aunque apoya el predominio de la Iglesia, de acuerdo con sus predicados de "La Reforma Política" (que es una reforma hacia atrás, es decir, una reacción) y según los cuales, lo que su país necesita es un régimen social-político regido por los principios conservadores, apoyado en la aristocracia colonial tradicional de los grandes hacendados.

Coincide con García Moreno en denunciar la anarquía política y la barbarie plebeya, como una consecuencia de la emancipación republicana —que el liberalismo romántico había venido a agravar— en sociedades como las de América, sin las condiciones necesarias para desenvolverse dentro de la democracia liberal, y cuyas características históricas requerían la tutela directriz del gobierno fuerte. Pero, así como García Moreno es un quimerista, frenético de la reacción teocrática, *(medieval*, dirían sus contendores, los liberales románticos) Núñez, exaltado por la hipérbole retórica de Vargas Vila al rango de "genio diabólico", y estudiado documentalmente por Joaquín Tamayo en "Núñez"

(1939) —pretende ser un realista y lo es, en cierto modo—, al admitir como hecho sociológico fundamental la estructura aristocrática y católica de las sociedades hispanoamericanas del Pacífico. En efecto, por una parte, tenemos una minoría de tipo señorial, heredera de las haciendas y las tradiciones del coloniaje, en medio a una masa mestiza inculta, en su mayoría campesina, y con un fuerte sedimento de razas aborígenes inciviles (en algunas regiones no incorporadas a la República). Esta minoría, un núcleo de familias, de apellidos, es la que provee al Estado de su clase dirigente, compuesta de hacendados, generales, obispos, letrados, académicos. Por otra parte, está el predominio secular de la Iglesia Católica, cuyo culto profesa la inmensa mayoría, sobre las ideas y las costumbres. Estos dos hechos principales estructuran la sociología política de Núñez, su doctrina del despotismo conservador, que instaura después de haberlo fundado teóricamente en su libro. Adviértase que esa constitución de hecho de la sociedad hispanoamericana —herencia colonial— es igualmente reconocida, en cuanto tal, por los liberales; sólo que éstos quieren transformarla, dirigir su evolución en el sentido de las modernas doctrinas del siglo, democratizarla, europeizarla. Núñez, en cambio, pretende mantenerla y legitimarla tal cual es, tal cual ha salido de la matriz colonial, hacer de su contextura de hecho su constitución de derecho, consagrarla como su forma político-social propia, auténtica, arquetípica.

Distintamente a su super-colega ecuatoriano, Núñez después de su brillante tránsito juvenil a través de los encendidos ideales del romanticismo liberal, que luego abjura, se asimila ciertos conceptos del realismo sociológico de la época, pero aplicándolos a su conversión conservadora. En el año 60, el tratadista y dictador es todavía un poeta romántico y afrancesado, autor de "¿Que sais-je?...", versos escépticos, y de otros, con influjos de Byron, Musset, Espronceda, etc.; hacia el 80, se ha convertido en el campeón del anti-romanticismo, así en política como en literatura, pero mayormente, en lo primero. Su libro "La Reforma política en Colombia" (reforma que sabemos es una reacción contra el régimen liberal anterior) cuya tesis, en lo sustancial, atañe no sólo a Colombia sino a gran parte de América, ofrece el interés, no soslayable, de ser un intento de aplicación original del empirismo sociológico a la realidad histórica americana. Su originalidad consiste en que, al revés de los otros sociólogos y constitucionalistas liberales de la época, fundados en tal criterio, él suprime de su lógica los principios del liberalismo contemporáneo —y, según él, foráneo— tomando por la ruta contraria. El resultado es su realismo conservador.

La singularidad del libro —y su mayor interés crítico— está en ser ejemplo, tal vez único en la ensayística americana de su tiempo, de ese intento de elevar el hecho a la categoría de derecho, invirtiendo los términos, y de pretender transformar en legítimo régimen constitucional propio de su país (de estos países), su conformación político-social hereditaria, interpretando y aplicando a su modo el concepto, que ya viene desde su lejana fuente en Montesquieu, de que *el gobierno de un país ha de ser el resultado de las condiciones de hecho* (aunque no de derecho) *de su realidad social*, (pero, privado de su fin, que es la Libertad —fin del derecho político— como está en "El Espíritu de las Leyes"); pues, tampoco su tesis y su régimen, son propuestos como un tránsito, en vista de otro fin mejor, ulterior, es decir, como un *mal necesario* y precario: tal sería la preparación del país para un sistema ampliamente democrático, como, contemporáneamente, lo aduce Justo Sierra en México —admitiendo, empero, una falacia— al apoyar la dictadura porfiriana. Para Núñez, el régimen autoritario conservador que instaura representa la forma normal y permanente de esa realidad social del país, su constitución propia y, por tanto, fundamentalmente válida por sí misma.

Descartando, por obvia, la objeción a su despotismo político, que lo condena fatalmente al fracaso, la tesis de "La Reforma Política en Colombia" implica sociológicamente un sofisma. Pretende ser un acto de independencia cultural con respecto a la adopción de ideologías y formas importadas, asumiendo el carácter de una modalidad propia, americana, fundada en la propia realidad histórica, representativa de los caracteres y condiciones nacionales, y como tal, esfuerzo digno de todo aplauso. Pero no es así, por que su realismo encara sólo uno de los términos del problema, prescindiendo del otro. Desconoce el proceso dialéctico que rige la evolución de estos pueblos, tomando en cuenta sólo la realidad nacional de hecho, lo que es, tal cual es, lo que está, sin atender a lo que también, en otro modo, representa una fuerza determinante: la acción de las ideas morales, de los ideales humanos, categorías universales de la cultura, factor que entra

en lucha con aquél, tendiendo a modificar el hecho, lo real, a adaptarlo a sus fines; y de cuya síntesis, de cuyo equilibrio, es que resulta la verdadera forma de civilización. Así lo comprueba, por lo demás, la historia misma de Colombia, como la de todos los otros pueblos del Continente.

*
* *

Aunque el escritor chileno Vicuña Mackena, contemporáneo de Lastarria, da también a la imprenta producciones de carácter púramente literario, es en sus trabajos de índole histórica donde logran mejor fruto sus aptitudes intelectuales, y en los que hay que señalar especialmente la aplicación de la manera romántica de tratamiento de la historia, para lo cual se requieren facultades literarias, tanto o más que las disciplinas cognocitivas y metódicas en tal materia.

La Historia estrictamente tal, atenida a su sola función de verdad documental y expositiva —así como el Derecho, en cuanto se atiene a su propia especialización jurídica— no caben en los planes de este Esquema, pues no pertenecen ya a la Ensayística. Pero estas obras a que nos referimos entran decididamente en el campo de la crítica y la filosofía de la historia, y por tanto, de la ensayística y aun más del arte literario de escribir la historia, doble razón de su presencia.

Los aludidos ensayos de Vicuña Mackena —"Vida de Portales", "Ostracismo de O'Higgins", "Ostracismo de los Carrera" y otros análogos— presentan, como los modelos magisteriales de aquellos autores europeos que citamos, al par de la nobleza literaria de la forma ese modo de narración casi novelístico, por su dibujo, colorido, dramaticidad y demás cualidades, sin perjuicio de la severa veracidad documental de los hechos, es decir, sin que el autor agregue por su cuenta elementos y circunstancias de orden imaginativo, como en ciertos modernos engendros de ese género híbrido que llaman *Biografía Novelada*, y que, como dijimos, no siendo biografía ni novela, carecen de las virtudes de ambas, que en vez de completarse se estorban y se frustran. Los románticos no cultivan la biografía novelada, sino francamente la novela histórica, que es muy otra cosa; porque en ella —de la que en América tenemos muchos cabales ejemplos, tales como

"Amalia", "Ismael", etc.— los personajes protagonistas de la obra son puramente novelescos, entes de ficción, representativos, y los realmente históricos ocupan planos ambientales episódicos o de fondo.

El ensayo biográfico a que atendemos, tal como se presenta en este excelente escritor chileno —y tal como análogamente, aunque en mayor jerarquía intelectual, en el "Facundo", v. g.— tiene, de lo novelístico, no la ficción, que en este caso es lo espurio, sino la fuerza evocadora del relato. Los libros de Vicuña son, en efecto, una palpitante y vigorosa evocación de los personajes, los ambientes y los sucesos que trata, señalándole como uno de los mejores cultivadores del género, sin que llegue a ser tampoco un historiólogo. Hay que distinguir: historiólogo es aquel que hace ciencia o filosofía de la historia, que la analiza para inducir conclusiones conceptuales, como Sarmiento. En el plano conceptual, el chileno sólo aplica el criterio de la escuela romántica a que corresponde, en su manera de encarar y juzgar las figuras y los hechos sin salir del plano historiográfico, aunque operando en sus mayores dimensiones.

*
* *

Con Ignacio Ramírez y con el indio Altamirano, llegamos, en esta anotación complementaria de la literatura ensayística del período romántico, hasta el extremo norte del área cultural hispanoamericana. No se puede decir que Altamirano sea un ensayista, ni mucho menos: su producción literaria es principalmente narrativa y poemática; pero, como su colega Ramírez, es un polemista de fuste, un orador, un periodista, un hombre —dos hombres— cuya prédica de agudo democratismo liberal, de encendida y vehemente idealidad romántica se prodiga en esforzada lucha a través de la prensa y de la tribuna. Adláteres del caudillo nacional de la restauración don Benito Juárez (tan indio como Altamirano) ambos publicistas se empeñan a fondo con él, en su campaña doblemente libertadora: contra el nuevo coloniaje extranjero que significa el pálido e infortunado emperador Maximiliano, títere de Napoleón III, y contra el predominio tradicional —producto del otro coloniaje anterior, el hispano— de la Iglesia, cuyos privilegios y cuyo predominio consideran, en aquel trance, factores internos de despotismo político y social.

De la mucha obra dispersa de Altamirano, en este género, que llena columnas de las revistas y diarios de la época, sólo sabemos que se haya recogido en volumen hasta hoy, la que atañe a su prédica acerca del mexicanismo literario, que, bajo el título "La Literatura Nacional", se edita recién en 1949, con Prólogo del destacado crítico coterráneo José Luis Martínez. Este volumen nos pone frente a otro aspecto de la actividad intelectual del Indio, tanto o más importante que el otro, aunque en el fondo no muy distinto, pues por ambos caminos tiende a la independencia de la cultura en su país. Del conjunto de trabajos reunidos en ese volumen resulta que la prédica de Altamirano coincide en un todo con el programa del americanismo literario ya postulado años antes por la promoción romántica en el Plata, en Chile y en otras regiones, promoción a la que, por sus características mentales, pertenece él también, aunque en la última etapa. ¿"Por qué —pregunta—, plantada en otro suelo, bajo otro sol, con nueva savia, e injertando en ella púas de las plantas americanas, una rama cortada del viejo tronco de la literatura española, no ha de poder constituir, a su vez, un árbol robusto, frondoso, y de especial aspecto, como ha sucedido con las ramas del viejo tronco latino?" Para ello propone, como es lógico, inspirarse en la naturaleza, la historia, las costumbres, los caracteres del propio país. En cuanto al problema del idioma, la actitud del mexicano se acuerda también con la de sus predecesores de escuela, admitiendo que el castellano de México no puede ser idéntico al de España, por cuanto intervienen en él no sólo todas las voces regionales indígenas que los distinguen, sino los propios nacionales modos de ser que determinan estilo distinto. "La lengua —dice— debe reflejar la naturaleza, el espíritu y las costumbres de un pueblo; y la lengua española, castiza, es ya pequeña para reflejar la naturaleza, el espíritu y las costumbres de los pueblos americanos." "Los pueblos americanos —reafirma— tuvieron su lengua, después tuvieron sus libertades y sus instituciones políticas, luego tuvieron su literatura. Asumieron su derecho en materia de nacionalidad y pidieron asumirla en materia de idioma." Estos conceptos de Altamirano, provocan en el ambiente intelectual duras réplicas de parte de los elementos más conservadores, opuestos a todo nacionalismo en materia de idioma —aunque no en materia de temas— entre los cuales el más significativo es el crítico literario Francisco Pimentel, el más importante en su época, autor de obras tales como "Historia de la poesía en México", a quien nos referimos páginas adelante. Y claro está —anotamos— que en ésta, como en casi todas las polémicas de su índole, *in medio veritas*.

En cuanto a Ignacio Ramírez, puede ser tenido, aún más que Altamirano, como el Bilbao de México, siendo su prédica en tal sentido la más intensa en tierras de la antigua Nueva España; se inspira e informa en los mismos principios, no atacando tanto a la Iglesia en el plano netamente religioso, como ya observamos, sino en cuanto institución político-social *reaccionaria*, pese al cura Hidalgo y a su "Grito". Por lo demás, Ramírez, como los otros liberales de su tiempo, profesa una filosofía espiritualista ecléctica, y en su fondo es deísta y hasta cristiano. La hora del positivismo científico no ha sonado todavía.

Con ambos personajes culmina esta alianza entre el liberalismo de capa romántica y las luchas políticas y culturales de la época, en esa región norte de Hispanoamérica. Pero falta mencionar todavía —entre otras menos relevantes o que se omiten por limitación— una importante personalidad cubana, que actúa con brillo tanto en el campo de la alta cátedra filosófica como en el de la polémica periodística, ejerciendo gran magisterio intelectual en su ambiente: don José de la Luz Caballero. De otra personalidad similar tan importante, la de José María Vigil, de México, nos ocupamos en el capítulo siguiente, con motivo de la polémica entre idealistas y positivistas, en la que éste alcanza su mayor significación.

De la Luz Caballero no pertenece, sin embargo, a esta promoción intelectual romántica, siendo una excepción en su medio y en su tiempo. Su formación ideológica proviene de la época anterior, que comprende, como sabemos, de las postrimerías del coloniaje a los primeros años de la Independencia, y cuyas directivas son: en literatura, el Clasicismo, en filosofía, el Enciclopedismo francés y el Empirismo sajón. El maestro cubano de la famosa *Polémica Filosófica* de La Habana, sostenida del 38 al 40, pertenece precisamente a esta segunda tendencia; y como de Andrés Bello —su casi contemporáneo, de quien es rival en sapiencia, aunque no haya alcanzado la preeminencia continental de aquél— la base de su pensamiento está en el "Ensayo sobre el Entendimiento Humano" de Locke, cuyos principios defiende en esa polémica histórica contra el eclecticismo *cousiniano* que

profesa la mayoría de la joven generación romántica de la época, en Cuba, como en el Plata y otras partes de América. Y como Bello en Chile, el catedrático cubano se encuentra también situado un poco enfrente de la nueva generación; salvo que, unánimemente respetado, aquel a quien sus coterráneos llaman "maestro de todas las ciencias", no tiene que sufrir los ataques violentos de sus jóvenes contendores; todo se desarrolla en el terreno de la serena discusión impersonal. Verdad es que no median razones políticas como en el caso chileno, pues el filósofo de La Habana no puede ser acusado de conservador ni de "pelucón" por los liberales; al contrario, Luz es decidido defensor de la causa revolucionaria de la Independencia cubana; y esta circunstancia nacional interviene no poco en el empeño y la dureza con que combate al eclecticismo en auge del ministro francés, considerándolo peligroso para la conciencia política de sus compatriotas, al propiciar —así él lo supone— soluciones de conciliación con el régimen colonial imperante.

Esa serie de polémicas —cinco en conjunto, sobre puntos tan fundamentales como la Cuestión del Método (en filosofía), la Moral Utilitaria, el Sensualismo de Condillac y otras, siendo la más importante la que atañe al Eclecticismo— contenidas en periódicos de la época, han sido editadas en 1946, por la Universidad de La Habana, y nuevamente, más tarde, en cinco volúmenes, bajo la dirección y anotación del profesor y ensayista Roberto Agramonte, una de las figuras más brillantes de la intelectualidad cubana de hoy. Ello constituye, por ahora, el único caudal bibliográfico que incorpora este sabio escritor de mediados del XIX al cuadro general de la Ensayística americana. Cual ya lo observa su agudo comentarista citado en su estudio "José de la Luz Caballero y la Filosofía como Ciencia de la Realidad" (Habana, 1946) es interesante comprobar como, la doctrina empirista lockeana de Luz Caballero, toma contacto con las nuevas corrientes del positivismo científico en la segunda mitad del XIX, pasando impertérrita por sobre el idealismo romántico de toda una generación. Agromonte cree constatar en Varona una línea de identidad con el famoso polemista anterior. Sobre tal punto de historia del pensamiento —en América— algo se insiste y se aclara en otro capítulo de este Esquema a propósito del advenimiento del Positivismo.

Mas, antes de cerrar éste, que en modo general atañe al ensayo del período romántico (con sus excepciones, como la del caso anterior) hemos de encarar dos grandes figuras, un poco insulares, correspondientes, no ya por su cronología, sino por sus caracteres, a ese período intelectual examinado: don Juan Montalvo y José Martí. En las páginas siguientes se sintetizan nuestras principales anotaciones al respecto.

*
* *

La figura de Juan Montalvo se levanta aureolada por la tradición y el culto de medio siglo, sobre el vasto y turbulento escenario de la América tropical —en el período romántico que abarca generalmente hasta las últimas décadas del XIX—, en su doble faz de gran panfletista político y de sumo literato.

La tradición —casi el mito— ha hecho de Montalvo el contendor por antonomasia de García Moreno, el no menos famoso tirano jesuítico de su patria, ante cuyo asesinato político pudo él lanzar desde el destierro su célebre frase: "El triunfo es mío, mi pluma lo mató." En realidad, Montalvo no luchó solamente contra el terrible fanático que impuso en Ecuador su extraño régimen de despotismo eclesiástico, sino también, igualmente, y aún más, contra los otros déspotas ecuatorianos de la época, mucho más execrables que García Moreno, porque carecían de sus convicciones y de sus fines, siendo sólo militarotes ambiciosos y prepotentes, sin más móvil que la sensualidad del poder.

La historia política de esta república durante el siglo XIX acaso pagando caro tributo a su origen, la ambición separatista del general Flores, lugarteniente infiel de Bolívar (que segrega su territorio del conjunto de la Gran Colombia, para tiranizarla, como muy luego Paez, su par, en Venezuela) es una sucesión irremediable de ominosos despotismos militares, en que se malogran los dolorosos frutos de las revoluciones cívicas de la minoría. Su fundador degenera en tirano y es derrocado por la sublevación de Rocafuerte; vuelve y es derrocado nuevamente por otra revolución. Otro general, Urbina, encabeza la revolución liberal del 51, contra el despotismo reaccionario de Novoa, pero se convierte a su vez en tirano, restaurando el más crudo militarismo.

Y, tras el militarismo cuartelero de Urbina, la primera presidencia, ya despótica y clerical, de García Moreno, ya contienda decidida y violenta contra las corrientes liberales del siglo, que cunden entre el elemento ilustrado de ésta como de las otras repúblicas del Pacífico. Impulsadas por el viento romántico, sus minorías intelectuales chocan contra el conservatismo de tradición colonial y contra la barbarie militarista, en doble frente, como quien dice: entre la espada y la pared.

En esa doble lucha, Urbina encarna la barbarie militarista, simple régimen de autoritarismo y concupiscencia, sin principios, sin fines. García Moreno es, en cambio, la reacción teocrática fundada en el absolutismo de la Iglesia, de acuerdo con la doctrina de su ensayo "Defensa de los Jesuítas", que ya comentamos en otro capítulo. Y es contra ambos monstruos a la vez que Montalvo enristra su pluma, iniciando, en el año 66, contienda desigual desde las hojas de "El Cosmopolita". Ataca lo mismo a Uribe y a García Moreno, entre cuyas fauces rivales se debate como débil presa el porvenir inmediato de la República. Terrible dilema: para librarse del clericalismo despótico del uno, los liberales tienen que echarse en brazos del militarismo cuartelero y desquiciante del otro; y los conservadores, a su vez, para librarse de la violencia y desquicio gubernativo del militarismo, tienen que someterse al absolutismo fanático de aquél. Triunfa el sombrío inquisidor de levita, erigido en brazo político de la Compañía de Jesús, que consagra la República al Sagrado Corazón y carga con sayal y cruz, ante el pueblo, en los ritos del Viernes Santo; y durante los seis largos años en que tal anacrónica reencarnación de Felipe II, severamente vestido de negro y sin sonreír nunca, sigue firmando decretos administrativos después de haber comulgado cada mañana, el articulista de "El Cosmopolita" permanece intacto en su destierro de Ipiale, entregado, como un monje literario, a la elaboración de su prosa erudita y culterana. Es al final, y en vísperas de la segura reelección del tirano eucarístico, que lanza contra él su primer gran panfleto: "La Dictadura Perpetua". Los otros dos escritos suyos de esa índole, publicados posteriormente, no son ya contra García Moreno. Muerto éste, Montalvo sigue lanzando los rayos de sus grandes frases contra otras tiranías. En el 78, es nuevamente desterrado del Ecuador por Veintemilla, el nuevo déspota militar, quizás el peor, a quien ha atacado desde las columnas de la prensa. Y en Panamá, hacia el 80, publica contra él "Catilinarias", especie de panfleto académico, donde su "verbo" (como se decía antes, enfáticamente en toda América) alcanza su registro más alto. En "La Mercurial Eclesiástica" dada en París, más tarde, poco antes de su muerte, vuelve a librar batalla contra el clero; y aunque, otra vez, fatalmente, es evocada la sombra siniestra de García Moreno, reapareciendo desde el fondo del infierno liberal donde está condenado, para ser teatralmente maldecida por el panfletista, este alegato de auto-defensa y de acusación a la vez al clero de su patria (respuesta a los ataques que aquél le ha dirigido) asume un tono más general. Se enjuicia en él la política de la Iglesia, en su tiempo, pero no sus dogmas, que el escritor parece respetar siempre. Antes, tampoco había atacado a la Iglesia en sí misma, como institución puramente religiosa, sino a la tiranía clerical de García Moreno.

Montalvo es un liberal en política, pero no es un anti-católico en el terreno de la Filosofía; lo que es perfectamente lógico. Al contrario, en todos sus escritos da testimonio explícito y reiterado de su tradicionalismo religioso; más aún, aparte de la fe misma, considera la existencia de la Iglesia y la educación católica como factores necesarios al orden moral y social de las naciones. Es, pues, en este sentido, conservador; y no da muerte con su pluma al ceñudo asceta que quiere perpetuarse en la dictadura, por ser éste católico, sino, y a pesar de ello, por ser dictador; es un conservador-liberal.

El autor de "Defensa de los Jesuítas" es el único de los tres déspotas seguidos a quienes Montalvo combate en sus panfletos que tiene la personalidad moral y la grandeza dramática suficientes para merecer la posteridad; son, por ello, las grandes frases que escribió contra él en "La Dictadura Perpetua", las que han quedado como más famosas y ejemplares en la tradición americana, consagradas por el hecho —o el mito— de haber movido el brazo ejecutor de los tres estudiantes ecuatorianos que consuman el tiranicidio a las puertas mismas de palacio. Y aunque en rigor crítico, donde el estilo panfletario de Montalvo llega a su máximo vigor y a su máximo brillo, no es en ese escrito, sino en "Las Catilinarias", dado cinco años después (no contra García Moreno, sino contra Veintimilia, su menguado y abyecto sucesor) es aquél y no éste la piedra angular de su monumento, ese que la tradición ha elevado al escritor que mata con su pluma

a los tiranos, al intelectual cuya más sagrada misión en América es defender el principio de la libertad humana contra toda teoría o régimen que la niegue. Y tal es la gloria más indiscutible de Montalvo: representar simbólicamente ese principio, ese deber. Muchos son los ilustres escritores americanos —desde Sarmiento hasta Martí o Cecilio Acosta— que han combatido con su pluma los despotismos; pero, de todos, y por ello, tal vez sea Montalvo quien más netamente encarna esa figura.

Como a otros escritores sudamericanos de su tiempo, le vale a Montalvo su forzoso exilio político de seis años en el rincón lugareño de Colombia, para escribir su obra, la puramente literaria, de todos modos anterior a sus grandes panfletos políticos, puesto que "La Dictadura Perpetua" aparece hacia el final de ese exilio, poco antes de morir el tirano eclesiástico y en vísperas de su regreso a la Patria. Anterior a la elaboración de los "Siete Tratados" es sólo su campaña periodística de "El Cosmopolita". Esta precisión de fechas importa a la diferencia que debemos establecer entre su prosa política y su prosa literaria, entre el estilo de los panfletos y el de los Tratados.

La diferencia, bastante notable, consiste en lo siguiente: el escritor político ciñe más la forma al tema, la frase a la idea. Aunque el lenguaje y el giro se caracterizan siempre por su culteranismo erudito, la prosa se ajusta, en general, a las necesidades del movimiento dialéctico y guarda la debida obediencia a la finalidad del motivo; lo estructural prevalece sobre lo ornamental. Además, se percibe a menudo un tono oratorio (lo que no ocurre nunca en sus Tratados y otros escritos puramente literarios) si bien en grado mucho menor que en otros escritores políticos americanos de la época, pues Montalvo es, también, uno de los pocos, sino el único de éstos, que no es *tribuno*.

El autor de los "Siete Tratados", opera, en cambio, con procedimiento estilístico inverso. Aquí el tema se supedita enteramente al virtuosismo formal, la idea al lujo lingüístico de la frase. Tema y concepto son medio y no fines, meros puntos de apoyo; lo principal, lo dominante, es la elaboración erudita y retórica del lenguaje y el giro, que se convierten así en la finalidad misma del escrito. El interés no está en lo que se dice, sino sólo en *cómo* está dicho; y es por tal actitud —que podría calificarse de meramente formalista— que Montalvo ha sido considerado siempre lo que se llama un *estilista*, es decir, un artífice de la prosa.

Muy discutible sería si este concepto de la buena prosa es verdadero, si este procedimiento literario es legítimo, o si, al contrario, se trata de un producto por demás artificioso, y por lo tanto, en cierto modo, equivocado, falso. En virtud de esta sola enunciación, nosotros preferiríamos la prosa del Montalvo panfletista a la del ensayista, pues aquélla es semejante al estilo barroco de un edificio que, sin embargo, tiene su estructura arquitectural de conjunto, y ésta no la tiene, asemejándose más a un laberinto ornamental de formas sin función.

Ello produce un mal más grave. Tal viciosa tendencia a convertir el estilo —el lenguaje— en la finalidad misma del escrito, que trae como consecuencia la desvalorización del contenido conceptual, el cual pasa a segundo término (siendo así que, por naturaleza, ésta debe constituir la razón misma de la obra) es, sin duda, causa de otra de las más fundamentales objeciones que debe hacérsele a la obra literaria de Montalvo. Refiriéndose a los "Tratados" (que por ende, no son tales), uno de sus mayores apologistas, Rodó, en el extenso estudio que le dedica, se ve obligado a reconocer que: "Si se intenta reducirlo a sustancia y orden dialéctico, el pensamiento fundamental comparece flaco y escaso de entre el follaje de las digresiones". Tal, nada menos sería el defecto básico de esa parte de su obra. Los "Tratados" tratan de todo y de nada. Sus títulos: "De la Nobleza", "De la Belleza", "Del Genio", "Los Héroes de la Emancipación", "Los Banquetes de los Filósofos", etc., no responden precisamente al contenido, no desarrollan orgánicamente ninguno de sus temas, ni series de ideas con unidad lógica. El autor va pasando de un tema a otro, de uno a otro motivo, sin hacer pie en ninguno y sin preocuparse mayormente de su articulación interna. En verdad, son divagaciones —o digresiones como dice Rodó— cuya justificación estaría en la prosa misma, en la complicada riqueza y primor del estilo, en el cultivo erudito del idioma. Es así que su trabajo literario da, en conjunto, la impresión de una lujosísima floración verbal cubriendo endeble y enmarañada ramazón y sin tronco que la sostenga. No es un árbol con su vital equilibrio de formas y funciones, sino una profusa vegetación envolviéndolo todo. También podría comparársele, otras veces, a una magnificente vestidura —ya en desuso— sobre un maniquí

de alambre; lo que cuenta es la vestidura misma, su exposición; pero debajo no hay que buscar un cuerpo. Y sin embargo, Montalvo está ahí.

El fragmentarismo de los temas, dentro del curso laberíntico de los Tratados, no sería, empero, objeción valedera, si se tratase de una obra típicamente fragmentaria, como en los casos ejemplares de Marco Aurelio o Epicteto, entre los antiguos, Pascal, Montaigne, Rochefaucault, etc., entre otros, más modernos; pero Montalvo incurre en el error de dar a cada uno de sus siete mal llamados Tratados, un título temático y una supuesta unidad de estructura, lo que supone identidad interna, orgánica, en cada uno, cosa falsa, puesto que son un conjunto diverso y a veces heterogéneo de motivos. La diferencia es fundamental, así en el orden filosófico como en el literario; lo fragmentario se convierte en él en digresivo, pues los fragmentos pierden casi siempre su autonomía conceptual y formal, confundiéndose divagatoriamente unos con otros hasta perder sentido.

Se da en él, además —y ello coadyuva a la falsedad de su posición literaria— esa manía arcaizante a que aludimos. El culto fanático del idioma por sí mismo, como finalidad estética (finalidad sin fin), le lleva, no sólo a un trabajo paciente de diccionario, de gramática, de erudición, sino a la imitación sistemática de todos los modelos de la literatura española, preferentemente los del siglo de Oro, pero sin desdeñar los académicos del XVIII, por lo cual su producto está generalmente viciado de origen. Exhuma y colecciona de la letra de todos los prosistas castellanos más o menos ilustres, cuanto vocablo, cuanto giro, le sirven para labrar su propia prosa culterana. Y así nos encontramos en él, a cada paso, con reminiscencias casi textuales, y no siempre voluntarias, de los clásicos y pseudo-clásicos (porque no separa muy bien el grano de la paja, en materia de valores, y a menudo simples gramáticos premiscuan en sus citas con Cervantes o Quevedo) lo que le da un sabor anacrónico. Su prosa se parece, a veces, a una especie de museo del idioma, donde se conserva material estilístico de todas las épocas. Montalvo parece olvidar que la maestría idiomática de los clásicos, por ejemplo, corresponde a un estilo de época y que ella se desvirtúa en la repetición volviéndose incongruente. Se pretende que de este amasijo erudito que hace Montalvo de todos los modelos lingüísticos, resulta la originalidad de su propio estilo, como lo da a entender, sino lo dice, don Juan Valera, suma autoridad crítica (académica) de las letras hispanoamericanas a fines del XIX, al atribuirle "muy singular manera de escribir", tras haberle reconocido como sabio filólogo, profundo conocedor de nuestro idioma, agudísimo ingenio; y llamar a sus obras "rarísimas, o sea todo lo contrario de vulgares". (*Cartas Americanas*", Agosto 27 de 1900.) Del profundo conocimiento del idioma, no cabe duda —apesar de su formalismo— como tampoco de que tal manera de escribir sea singular, por efecto de su procedimiento; pero, que tales cualidades lleguen a formar legítimamente un verdadero estilo, quizás sea ya dudoso.

La monomanía del clasicismo lingüístico llega a su paroxismo en su obra póstuma "Capítulos que se le olvidaron a Cervantes". "Ensayo de Imitación de un libro inimitable", donde el autor de los "Tratados" se aplica a tan árdua tarea con pasión digna de mejor empresa; pues, como bien lo dice esta vez el mismo ya citado académico español, en la indicada Carta, "las imitaciones del Quijote han sido deplorables todas, sin excluir acaso la del sabio filólogo, etc.", movido a "ir por caminos que él creía no trillados nunca". Desde el punto de vista meramente formal, este trabajo —ímprobo para cualquiera que no fuera el autor— no pasa de ser un curioso ejercicio literario.

En cuanto al contenido, o sea ese "curso de moral" que entiende haber compuesto, tal como lo advierte en "El Buscapié" —ensayo crítico sobre el libro famoso, que hace de preámbulo al *pastiche*—, nos presenta un Don Quijote no sólo transferido al ambiente histórico del XIX y más concretamente al ecuatoriano —lo que sería lógico y legítimo de acuerdo con sus planes— sino también adaptado a la ideología política del siglo; es decir, un caballero manchego que habla como el de Cervantes, pero piensa como un romántico a lo Hugo; y si bien es cierto que la interpretación filosófica del Quijote y la sublimización simbólica del personaje es obra de los románticos, empezando por los alemanes —ya que, antes, y durante dos siglos, fuera sólo un libro burlesco— esa transferencia del humanismo renacentista del original al liberalismo político del XIX, pero conservando el estilo del XVII, resulta un raro anacronismo. Sin embargo, sus *Capítulos* acusan en su composición una virtud de que carecen sus Tratados: la unidad temática y de sentido; pero es probable que eso dependa mucho de la presencia misma del personaje.

Tal concepto general de la literatura de Montalvo, no es óbice al reconocimiento justo de la excelencia de muchos de sus pasajes, tomados aisladamente, y con los cuales podría formarse una preciosa antología de páginas selectas. Talento literario en parte malogrado por culpa de esa especie de retoricismo maníaco del idioma, llega, no obstante, muchas veces, a puntos de equilibrio difícil, en los que no puede sostenerse. Es, sobre todo, autor de grandes frases, de frases que se encienden como relámpagos por sobre la fronda idiomática de su estilo, al modo romántico, precisamente, como se da en Hugo o en Chateaubriand, pues tal implicancia es su rareza si no su originalidad. Aciertos de esos, muchos, frases o párrafos, que son como nudos o síntesis en el difuso jugar de su pensamiento a través de los meandros eruditos de su prosa, se dan en sus páginas, desde las iniciales de "El Cosmopolita", hasta las postrimeras de "El Espectador" (cuando, en su triste exilio de París, y ya en su ocaso prematuro —pues recién pasa de los cincuenta años— vive de espaldas a la época, dedicado a corregir sus antiguos papeles, lanzando sus iras conservadoras contra las nuevas corrientes literarias del siglo).

Relámpagos, dijimos, de esas sus muchas grandes frases —puntos extremos de equilibrio entre su pensamiento y su prosa—; pero la comparación no sería exacta si no advirtiéramos que, como los tales son trazados con tinta y en el papel, no en el aire, no se apagan y pasan al instante como los otros, sino que permanecen. Se encienden para durar; y ahí están alumbrando la posteridad de su figura. No es poco, a pesar de todo: ser el autor de algunas frases que perduran, es haber ganado la victoria. De algún modo el talento siempre se salva, aunque parezca a punto de ahogarse en sus propios vicios.

*
* *

Hemos dudado acerca del lugar en que correspondería situar a Martí dentro del orden histórico de este esquema. Aun cuando actúa y escribe en una época que ya se inclina decididamente hacia el positivismo y aun cuando es contemporáneo de la generación de los más representativos escritores positivistas, tales como Hostos, Sierra, Varona, su posición mental es totalmente ajena a esta corriente de la cultura occidental en América. No sólo no

profesa el positivismo, ni explícita ni implícitamente, sino que se manifiesta en actitud netamente contraria a sus principios. Cree, declara, predica, que las fuerzas morales del hombre son las determinantes de su propio destino. Nada de determinismo. "Nosotros somos nuestras leyes —ha dicho— nuestro criterio; el hombre es la lógica y la providencia de la humanidad". Nunca, ni antes ni después, se ha asentado una afirmación más radicalmente antideterminista.

De igual modo, con idéntico radicalismo, define su posición opuesta al naturalismo literario, hermano gemelo del Positivismo. Cree que la literatura, el arte, deben servir para ayudar a cultivar lo mejor que hay en el hombre, sus sentimientos más nobles, sus energías espirituales; exige una literatura de estímulo, de ejemplo; comparte el concepto de la generación anterior al auge del realismo en América, considerando que sus sombríos cuadros de sensualidad y vileza (en los que se presenta al hombre como un producto miserable de los agentes fisiológicos y ambientales) ofenden la dignidad humana, pervierten el gusto y el criterio moral.

Ya sabemos cuanto se equivocaban los adversarios del naturalismo con respecto al sentido ético de este tipo de literatura, que ha resultado ser de los más moralistas del mundo, aunque su moralidad se ejerciera por caminos opuestos a los del idealismo, mostrando la miseria moral del hombre en vez de ocultarla. Pero, lo que ofende a Martí, no es tanto la pintura misma de la miseria moral, sino el determinismo psicofísico que es su fundamento (aquello, precisamente, que identifica al realismo con el positivismo científico), por el cual se niegan la libertad de la conciencia y la voluntad moral, que son doctrina capital en el escritor cubano. Quién, como él, dice: "Se es hombre, siendo el instrumento de su propio deber", auto-definiéndose así como un idealista moral, absoluto, sólo puede, lógicamente, rechazar el determinismo positivista y la literatura que en él se funda, como aberrantes y nefastos.

Por su austero desdén espiritual hacia todo lo que signifique sometimiento del albedrío moral humano, al mecanicismo fisiocrático cultivado por el criterio cientificista de la época, Martí es, pues, categóricamente, un idealista; pero no un idealista a la manera contradictoria de los profesantes —y profesores— del positivismo, sus contemporáneos, obligados a encender una vela a

Dios y otra al diablo, admitiendo, por una parte, el determinismo en la moral, y proclamando, por otra, el primado moral de los principios; posición de conciencia conflictual ésta, —cuya paradoja examinaremos después más de cerca— perteneciente a esa zona de dramaticidad del pensamiento filosófico en que nos debatíamos. No, Martí es idealista pleno, radical, desde el principio. Y por ello es que consideramos que su lugar, en cuanto pensador, está aquí y no en el capítulo siguiente, donde, llevados por la evolución histórica, nos hallamos con los positivistas; aquí, cerrando y coronando el ciclo romántico, del mismo modo que su poesía se identifica más —por la primacía del sentimiento— con aquella de sus predecesores y no con la posterior, la modernista, cuya estética también rechaza expresamente por oponerse —su artificio— a su norma del verso espontáneo y sencillo.

Otro rasgo, el decisivo, de la mentalidad de Martí, es su creencia en Dios, al que invoca en algunos de sus escritos, rasgo decisivo en cuanto a su posición filosófica, por cuanto es, precisamente, el que distingue y separa en esencia a los positivistas y espiritualistas. Si se es positivista, precisamente porque se prescinde de Dios —y de todo principio metafísico no natural— así en el orden cósmico como en el de las cosas humanas, el antipositivismo fundamental de Martí queda probado, cuando dice (en su alegato ante la República Española de 1873): "Si el ideal republicano es el universo, si él cree que ha de vivir al fin como un solo pueblo, como una provincia de Dios. . ."

Claro que este Dios de Martí no es el del dogma de la Iglesia Católica, ni el de ninguna religión positiva; su Dios es el de la Filosofía, el de la Teodicea, el de la Razón, el mismo en el cual creen todos los deístas liberales y racionalistas de la generación romántica, los adeptos de Cousin y de Saint-Simon. Es el que invoca Sarmiento en su discurso de esa misma data, al inaugurar el monumento a Belgrano, no obstante su presunta camaradería con Spencer. Pero Martí, aunque más joven que Sarmiento, no presume de tal camaradería. Verdad que tampoco presume mucho de sociológico; y aun puede asegurarse que no cree demasiado en la Sociología (en cuanto ciencia positivista) puesto que cree en la libertad del hombre, en la facultad —y la responsabilidad— de la auto-determinación humana.

Idealista, no sólo teórico, sino práctico, la obra de Martí no es, en verdad, sino una proyección de sí mismo en el campo de las letras. Detrás de todos sus escritos está el hombre, su vida, su historia. Martí escritor es una forma del Martí hombre; su forma permanente, trascendente. Por que la letra es lo que queda; y el espíritu que está en ella. Las palabras "apóstol", "místico", "santo", se han estampado muchas veces acerca de él, en la copiosa bibliografía biográfico-crítica a su respecto, una de las más superabundantes de América, en todos sentidos. Pero esta vez son ciertas; son ciertas no obstante la facilidad del énfasis con que el floripondio literario suele, en América, prodigar las hipérboles laudatorias.

En el caso de Martí no son hipérboles ni laudatorias; tiene casi el rigor objetivo de denificiones. Suenan tan naturalmente, como naturales, sin énfasis, sin declamaciones, se presentan esas cualidades en Martí mismo. Y esta naturalidad, casi podría decirse esta inocencia, son las pruebas de la autenticidad de sus virtudes y de sus escritos, tanto como el histrionismo grandilocuente de otros personajes, es índice seguro de la falsedad retórica del contenido.

De ahí que el idealismo de Martí, sea de una consustanciación tal con su propia naturaleza, que se halle un poco fuera y aun por encima de toda escuela filosófica determinada. Como influencias normativas en su formación intelectual pueden señalarse las de sus profesores liceales, los cubanos De la Luz Caballero y Mendive, y, muy probablemente también la del krausismo, que alcanza gran predicamento en la época de sus estudios universitarios en Madrid, cuando cursa su abogacía. Ambos modos afines de pensamiento pueden hallarse en un análisis crítico del ideario de Martí, cuyo idealismo participa, en lo general y fundamental, de aquel que enseñaron sus grandes maestros cubanos; y que —síntesis y aligeración del idealismo alemán de Kant a Hegel— introdujera en España Sanz del Río. Pero esas modalidades filosóficas son trascendidas en Martí, al encarnarse en su ser mismo, al transformarse en conciencia viviente. Dejan de ser sólo formas intelectuales para transfigurarse en vivencia ontológica.

Su cultura intelectual es vasta; pero nadie —de su jerarquía— en América, es menos universitario que él, menos hombre de libros, de textos, de logias, excepto Sarmiento, tan distinto en ca-

rácter. Su autodidacia superior es obvia; pero él es más; es un ultradidacta. Y así como su pensamiento, tal, también su estilo de escritor, en toda su mucha labor dispersa, fragmentaria, ya asuma la forma del artículo periodístico, del epistolario íntimo, del diario de notas, de la prédica política. Tanto su prosa como su verso —siendo aquélla muy superior a éste— no son identificables dentro de estética alguna determinada; también parecen haber trascendido toda norma retórica, para adquirir la rara, la difícil virtud de un estilo vital, que sólo se alcanza por la supremacía imperiosa del espíritu. Demasiado sobrio y preciso para ser romántico, y despojado de todo énfasis, además; demasiado simple y conceptual para ser modernista (ni premodernista) como se pretende; habiendo dejado expresa constancia de su aversión al esteticismo, al refinamiento verbal y al arte "puro", está también muy lejos de la pedantería "purista" del lenguaje y del academismo erudito. Se ha dicho que es "un clásico" y puede admitirse, en cierto sentido, siempre que se descarte toda posible confusión con un clasicismo lingüístico de ribetes "siglo de oro", al modo de Montalvo.

Martí no es, precisamente, lo que suele llamarse "un estilista". Su estilo tiene la virtud de parecer natural, espontáneo, sin caer nunca en la trivialidad del lugar común, que es la desgracia frecuente del llamado estilo sencillo. El domina su instrumento idiomático al punto de que no se percibe en su prosa el menor trabajo de elaboración del estilo, lo cual es, sin duda, lo mejor. Su sencillez es semejante a aquella, de maneras, de un auténtico viejo aristócrata (pues ya no es posible suponer ningún auténtico aristócrata que no sea viejo). Y así, él puede practicar y predicar sencillez, naturalidad, espontaneidad, porque en él esas cualidades son tan virtuales y consustanciales de su aristocracia espiritual, como el idealismo de su filosofía es virtual y consustancial de su ser viviente.

La doble figura —y doble posteridad— de Martí, se resuelve en acto de unidad intrínseca. Pero conviene distinguir ambos aspectos. Nos referimos a Martí en cuanto héroe nacional cubano, y a Martí en cuanto escritor y hombre de entidad universal. Desde luego, no son distintos, sino idénticos, pero el segundo —esta segunda forma— es la que trasciende y la que importa a los fines de este estudio. La lucha por la Independencia de su Patria, es la piedra de toque de su heroicidad moral y el punto

de apoyo concreto de su actividad de escritor. Pero la significación de su personalidad y sus escritos, desborda inmensamente ese motivo inmediato histórico, alcanzando valores esenciales en un plano de universalidad permanente. Todo en él y en sus páginas asume, desde el comienzo, un sentido simbólico, paradigmático. Así cuando, a los diecisiete años, alumno aun del Colegio de San Pablo, alza su protesta por la encarcelación de su maestro Mendive, precursor de la libertad de su patria, y es encarcelado a su vez, cumpliendo esa temprana experiencia de sacrificio, de la cual nace su primer escrito, "El presidio político en Cuba", plantel de todo su ideario futuro. Todo Martí está ya en ese primer escrito, de una precoz madurez de conciencia y de estilo. Pero ello no basta, y se retrata con su traje de presidiario y sus cadenas, retrato que envía a su madre, trocado así en símbolo de redención el atributo infamante, su cruz.

Acerca de ese opúsculo ha de anotarse una observación importantísima para definir el carácter de Martí y la diferencia que media entre él y otros escritores políticos del Continente, acusando su espíritu y su vocación de santidad laica. "El Presidio Político" no es un panfleto, sino un austero alegato doctrinario, la prédica de un ideal, encendido de pasión evangélica. El panfleto ha sido y sigue siendo el arma característica de la lucha ideológica y política de los escritores en América; y perfectamente legítima. Pero Martí es un espíritu de por sí reacio al modo panfletario. Su tono está enteramente exento de todo sentimiento de odio y de violencia, ni aun para sus peores enemigos, a los que considera criaturas extraviadas por las pasiones o el error, hijos de su oscuridad de conciencia y caídos en la culpa. Su opúsculo juvenil es el documento de un apóstol cristiano —laico— sufriendo persecución por la justicia. Es una alta y ardiente condenación de la tiranía, de la violencia injusta, del espíritu de dominio y opresión; un ardiente llamado a la fraternidad humana, al culto de la libertad del hombre y de los pueblos; una exaltación serena del deber de lucha y sacrificio por ese ideal. Igualmente exento de toda violencia panfletaria es su segundo opúsculo político, de 1873: "La República Española ante la Revolución de Cuba", publicado en España misma, siendo estudiante, severo y sereno llamado a la razón y la justicia, hecho en nombre de los más puros principios republicanos, dirigido a

los hombres que en España habían instaurado la primera república, tan efímera como la segunda.

Se advierte en este opúsculo la ausencia de esa dura hostilidad, de ese agrio resentimiento, de ese concepto negativo, que aparece en todos los otros escritores americanos del siglo pasado en sus juicios sobre España, en sus ataques a la ex-metrópoli colonial. Unamuno y Jiménez consideran que Martí escribe "como un auténtico español enemigo de la mala España", identificando su espíritu con el de los mismos españoles que la combaten. Pero en el estilo de Unamuno campea, a menudo, esa violencia panfletista que no se halla en Martí. La falta de ese nervio combativo, de esa energía púgil, que el estilo panfletario posee, está, no obstante, compensada y superada en Martí, por el poder admonitivo y convincente de su idealidad doctrinaria, por la profunda virtud que trasciende de sus escritos. La austeridad y hasta la dulzura suelen ser en él armas más poderosas que el apóstrofe o la burla.

Mas, el substractum de la figura y la obra de Martí, su significación simbólica universal, diríamos, no está en esa su prédica y su lucha por la libertad política a que consagró su vida. Esta, con ser tan principal, es todavía una consecuencia de otro principio moral más profundo, más esencial. El mejor de sus exégetas, por su dedicación fervorosa y por su lúcido criterio, su joven compatriota Félix Lizaso, autor de varios trabajos sobre este tema, le ha llamado, certeramente, en uno de ellos "Místico del deber". Es en esta mística del deber, donde se halla, sin duda, la clase de la personalidad y la significación de Martí, como valor universal.

No es que el principio categórico del deber sea una idea nueva en la filosofía. Puede decirse que es tan antiguo como el mundo, pues empieza con el pensamiento filosófico del hombre. Y naturalmente, siempre ha sido la base de la moral, desde Sócrates a Kant. Pero nunca nadie lo ha formulado en modo tan categórico como Martí, al decir: "Se es hombre siendo el instrumento de su propio deber". De las formulaciones más netas de ese principio, aquélla, como la cual más se identifica el concepto de Martí, es sin duda, la del *imperativo* kantiano; pero sin su formalismo. Fundamentalmente, en lo moral, Martí es un kantiano; y tal vez lo sea indirectamente, a través de Krause, pues admite que sobre el Yo empírico —sometido al determinismo natural— está el Yo puro, libre, responsable, autodeterminándose en su conducta por los postulados de la conciencia, testigo de Dios. Pero tal vez Martí vaya más allá, pues, su sentencia postula, ya no el sometimiento del Yo empírico al Yo puro (que sería para Martí, el hombre en sí) sino también, lo que es más, la realización misma del hombre en cuanto tal, es decir, no sólo en cuanto persona moral, sino en cuanto ente específicamente humano, puesto que en él la persona moral se identifica con el arquetipo.

Cierto que esta ontología moral —y en cierto sentido, esta antropología trascendente— que le contrapone, en modo radical al positivismo de su época no está doctrinariamente expuesta y estructurada en ningún ensayo suyo, sino implícitamente contenida en su obra y en su vida, tal como aparece en esos y otros muchos pensamientos, y tal como resulta del espíritu general de todas sus páginas y de todas sus actitudes. Además, tampoco escribe nunca en el lenguaje abstracto y genérico de la filosofía universitaria, sino en el más general del pensamiento intuitivo. Así, lo que en Kant o en sus discípulos es una filosofía, en Martí es una mística; allá un concepto lógico, formal, aquí una vivencia. Esta vivencia da al "deber", en Martí, esa pasión, ese encendimiento de heroicidad, esa santidad laica de que carece en aquel frío formalismo racional, de tipo protestante, que cobra el imperativo alemán.

Hemos señalado la índole intuitiva, más que didáctica, de la posición filosófica de Martí. Sin que esa didaccia haya faltado —y ya hemos anotado sus probables influencias formativas— lo temperamental es en él lo primario, lo decisivo. Reconocimos como acertada la definición de Lizaso, "místico del deber". Cabe aclarar que, quitándole lo del deber, su aplicación queda reducida a su esencial virtud psicológica, último término de toda filosofía moral. Antes, pues, que la idea del deber a que se aplica, está el hecho del temperamento mismo de Martí, de su vocación heroico-moral.

No es necesario admitir que toda filosofía pueda reducirse a una explicación psicológica personal, como algunos críticos (Papini, por ejemplo) pretenden. El pensamiento filosófico, aunque, ciertamente, no alcance la objetividad del científico, posee una autonomía lógica por encima del determinismo de los caracteres, que es lo que garantiza sus valores de universalidad. Mas, tampoco

puede dejar de reconocerse aquello que de expresión subjetiva, actúa en el fondo subconsciente de ciertas formas de pensamiento. A veces los sentimientos están detrás de las ideas. Si aquello de *se nace platónico o aristotélico* es verdad, en gran parte, también es verdad que la conciencia filosófica individual va tomando la forma del tiempo histórico en que vive, compartiendo el estado de evolución universal de las ideas; a veces adelantándose a ella, por la iniciativa, otras andando un poco rezagado. Y es dentro y a través de esa forma histórica, que suele manifestarse la tendencia temperamental.

En el caso de Martí, comprobamos que su idealismo filosófico, puede relacionarse con las enseñanzas de sus maestros de juventud —De la Luz Caballero, Mendive— así como también con las influencias del krausismo, en España, ambas ya anotadas. Pero el sentido heroico, místico, que ese idealismo moral asume en él, es lo propio de su temperamento, es lo vocacional. Y lo que le permite llevarlo a sus últimas consecuencias, identificando la conciencia del deber —forma de Dios en la conciencia— con el hombre mismo, en sí, con el ente espiritual, ontológico.

Este heroísmo moral, esta "mística del deber", que tienen en su persona misma, en su realidad biográfica, un testimonio ejemplar, representan una doctrina de sentidos universales, activamente válida para todo hombre, en todo lugar y circunstancia. Pues si bien su forma heroica, su mística, no pueden ser compartidos practicamente, sino en la medida en que se posea una naturaleza afín, puede serlo el principio moral en sí mismo, como ideal trascendente y concepto normativo de la ética humana. El "Ideario" de Martí, complementado con una selección de sus cartas, es el mejor tratado de educación moral que se puede ofrecer a la juventud, en cualquier país; un tratado vivo, encendido, cordial, sin pesadeces didácticas ni sermonísticas, capaz de llegar al corazón tanto como al intelecto, abrazando al hombre entero; y, en ese estilo suyo, tan sencillamente magistral que es, por sí solo, una enseñanza; como que él es, necesariamente, el estilo de su personalidad, el de sí mismo, síntesis formal de sus virtudes cardinales.

Y lo es, también, por otra de sus grandes virtudes: la simpatía. La austeridad moral suele acompañarse —mala compañía— de cierta dureza y estrechez de juicio. En Martí, no; nada tan lejano y contrario de su pensamiento como la rigidez de

concepto. El es, también, o ante todo, un alma profundamente delicada; y en su delicadeza, más que en su principismo moral, consiste el secreto de su superioridad. No es sólo un intelectual, sino un espiritual; esto aun más que lo otro; y por ello es que puede hablarse de santidad en su caso. En todos sus escritos, públicos y privados, se atestigua su sensibilidad finísima, y ese don de superioridad; por ejemplo, cuando dice: "El silencio es el pudor de los grandes caracteres", encareciendo así la dignidad de la reserva personal —que puede ser, ante todo, la propia— tanto en la desgracia como en el éxito. Esta delicadeza de Martí es la piedra de toque de esa grandeza de alma, que trasciende de todo cuanto ha escrito, y que le hace, en América, si no el único, sí el mayor entre las *grandes almas* de la historia.

Es esta universalidad categórica de su significación, lo que valoriza mayormente los escritos de Martí, numerosos aunque dispersos a los azares de su existencia, abarcando veinticinco años de actividad política y literaria, iniciada hacia el 70, con su primer encarcelamiento y su primer opúsculo doctrinario, terminada en el 95, de heroica muerte, en acción de guerra por la independencia de Cuba. Su vivir casi nómade, su necesidad de escribir como medio de vida y su constante desvelo por la causa de su Patria, le impiden dedicarse en ninguna época a la elaboración de una obra orgánica, sometiendo sus grandes facultades de escritor al rigor de una disciplina. Hacia el 74, terminados sus estudios en Madrid, viaja a través de Europa, saturándose de su cultura; en el 75 le hallamos en México, ejerciendo ya el periodismo, para su subsistencia; en el 78 en Cuba, intentando trabajar de abogado, plan que frustra su nueva deportación, debida a su propaganda revolucionaria; en el 80 le vemos en Estados Unidos donde funda el Comité Directivo del Movimiento Independista Cubano; en el 81, está en Venezuela, donde su idealismo republicano choca en fatal conflicto con el déspota ilustrado Guzmán Blanco, que ha impuesto el positivismo y el realismo como doctrinas oficiales de su régimen dictatorial. Los dos años siguientes son de continuos desplazamientos en la región de las Antillas, siempre en ansiosa agitación política en torno a Cuba, desde su centro de operaciones en Nueva York. Y a través de todas esas andanzas, afanes, aventuras, su medio de vida único sigue siendo la pluma del periodista o del traductor, en una labor premiosa, en la que sólo puede poner de sí, de su talento, el trazo

rápido, nervioso, esbozado. Y sin embargo, es tal su ardor de espíritu y tal la virtualidad íntima de su estilo, que, de todo ese cúmulo de trabajo de pluma, forzoso, disperso, la posteridad ha podido reunir algunos volúmenes de alto valor conceptual y literario.

Puede decirse que Martí no ha dejado ni aun en sus páginas mejores, sino huellas candentes del paso de su espíritu, pero ellas son, empero, suficientes para reconstruir en la palabra la doctrina viva de una de las personalidades más altas del Continente. Porque, si la gloria del héroe nacional cubano, del patriota, apóstol y mártir de su independencia, está en su admirable biografía, el valor del escritor, su importancia en cuanto tal, no puede estar sino en sus escritos. En el caso de Martí, esos escritos —en su mayoría artículos, discursos, opúsculos, cartas— poseen el raro don de transparentar, en su pureza, toda la luz, el fuego de una mentalidad intuitiva, cuya virtud original consiste en ser la expresión de una conciencia moral elevada al grado heroico; (por donde, si le conviene aquella calificación de "místico del deber" que le diera Lizaso, no es menos exacta, y sí más genérica, la de "héroe moral" con que en estos apuntes se le señala).

Pero el valor de los escritos de Martí, en sí mismos, consiste a su vez, en que ellos son expresión suficiente de la personalidad que les trazara, sin requerir la referencia al testimonio biográfico; y realizan así la condición capital de la obra escrita, cualquiera sea su género: su propia autonomía. La obra completa de Martí es su figura total; pero no es menester tampoco la obra total; basta cualquiera de sus partes para revelarlo en su cabal significación. Su espíritu es de intensidad tal, que se da, entero, en cada una de sus mejores páginas.

La tarea de recopilación o antología de su labor escrita empieza en 1900, con la edición en quince volúmenes, de González de Quesada terminada en 1919. Luego ha proseguido ampliándose en otras series, en creciente marea editorial. Lo que edita en vida es poco. Se reduce a "El Presidio Polítitco" en el 71, a "La República española ante la revolución de Cuba" en el 73, a "Ismaelillo" y "Versos Libres" entre el 82 y el 87, a "La Edad de Oro" en el 89, a "Versos sencillos" en el 91, no lo más importante. Lo más importante está en lo que se ha recogido y antologizado después. En 1925, la editorial *Atlántida* de Madrid, emprende la reimpresión revisada y ampliada de sus *Obras Com-*

pletas, en 12 vols., bajo la dirección del argentino Alberto Ghiraldo. En 1930, el escritor español Isidro Méndez, devoto del gran cubano, publica "Ideario de Martí", selección inteligentísima y la más completa hasta hoy, realizada en el campo de toda su obra, que condensa en cuatrocientas páginas lo medular de su pensamiento, siendo sorprendente la unidad y coordinación que mantiene, no obstante provenir ese material de una labor dispersa en tantos años y lugares de su peregrinaje. En el mismo año, Néstor Carbonell reúne, en el volumen que titula "De la vida norteamericana", le serie de artículos enviados por Martí desde Estados Unidos a "La Nación" de Buenos Aires, y que, en su conjunto, constituyen uno de los más sagaces y serenos estudios de los caracteres psicológicos y sociales de la América sajona. Finalmente, y por la misma fecha, Félix Lizaso publica el "Epistolario", ordenando en tres volúmenes sus numerosas y valiosas cartas, en su mayor parte inéditas, y acerca de las cuales dijera Unamuno con toda verdad: "Lo que más me reveló a Martí todo un hombre y un maravilloso escritor, fueron, sobre todo, sus cartas". Ciertamente, en ellas está la más íntima y pura esencia de su personalidad; podríamos decir que en ellas es donde, más directamente, está su alma. Otras colecciones y selecciones se han publicado posteriormente, tales como "Diario Intimo" (en el 32), "Diario de Campaña de Máximo Gómez" (escrito en abril y mayo del 95, publicado en 1940.)

Tanto o mayor aun que la publicidad de la obra, es abundante, y hasta superabundante, la biografía crítica y biográfica sobre Martí. Y siendo así, es claro que haya en ella de todo, desde el estudio más severo y sapiente hasta la mera vocinglería del panegírico tropical. Entre los más difundidos —y dignos de citarse, por su seriedad— están: el completo estudio biográfico de Isidro Méndez, el compilador del "Ideario", de 1925, con una introducción; "Mitología de Martí", de Hernández Catá, de 1929, libro exegético de excelente factura, aunque su título pueda ser objetable de ampulosidad y sobre todo de anfibología; "Martí Periodista", de Quesada y Miranda, perfecta reseña y comentario de esa profusa labor periodística que insume la mayor actividad de su pluma; y, sobre todo, "Pasión de Martí" (1938), "Martí, místico del deber" (1941), "Martí, espíritu de la guerra justa" (1944), y otros importantes estudios de Félix Lizaso,

director del "Archivo Martí", de La Habana, publicación oficial destinada a su documentación y bibliografía.

Todo esto se refiere a Martí, escritor en prosa; el poeta es comentado en otro capítulo. Pero conviene recordar —para que no aparezca una omisión— que su poesía, de expresión simple y directa (en cuanto forma de manifestación de su espíritu) participa intrínsecamente —en sus mejores momentos— de las mismas cualidades de su prosa. En este sentido, complementa el conocimiento y concepto total del personaje. Pero ha de recordarse, asimismo, que Martí es siempre mucho mejor en prosa que en verso, lo cual, en parte, puede provenir de su posición de concepto en cuanto al arte poético, que concreta al decir: "pulir el verso es faena de pedantes"; agregando: "El poema está en la naturaleza y en el hombre". Sí, claro, está en el hombre (en la naturaleza no tanto, porque no es producto natural, sino espiritual); pero Martí olvida un poco que el poema también es forma, es arte, y que si son necesarias la sinceridad, la autenticidad, la inspiración, etc., necesario y no menos es el rigor estético; pues que una de las mayores flaquezas del verso es la trivialidad, en la que casi siempre se resuelve la facilidad, porque la verdadera poesía no es fácil, sino difícil, y su dificultad exige *l'ostinato rigore* de que habla Leonardo. Anotemos que nada de fácil tiene, por cierto, la gran poesía *clásica* española, no ya la de Góngora, sino la de Quevedo o Juan de la Cruz, por ejemplo. La poesía popular anónima primitiva, la del Romancero, ya es cosa de otro orden, de otro género, empezando por no ser, casi nunca, lírica, sino narrativa, épica. Sabemos que la sencillez, cuando es estéticamente valedera, es producto de la más sabia elaboración, y que, cuando no lo es, suele andar por las calles del lugar común. Claro que, en espíritu como el de Martí, excepcional, la expresión poética simple, es decir, en este caso, espontánea (relativamente) se da con la virtualidad de su propia nobleza y en ello consiste su dignidad. Si no es nunca, o casi nunca trivial, se debe a que no lo es él mismo; de tal palo tal astilla. Siempre en sus *versos sencillos* está presente la calidad espiritual del autor; y eso, humanamente, más que literariamente, es lo que les valoriza. Lo mismo cabe advertir del lenguaje: es como el de su prosa, sobrio, limpio, justo, sin adorno, sin énfasis, porque así también es su pensamiento, su estilo de hombre.

Esa su forma poética le separa tanto de la promoción romántica inmediatamente anterior, como de la inmediatamente posterior, la modernista; de aquélla por su sobriedad y justeza; de ésta por su simplicidad; pero tampoco le sitúa en esa penumbra de transición que suele llamarse pre-modernismo y al que suele asimilársele —con Gutiérrez Nájera, Julián del Casal, Asunción Silva y otros—, pues su estilo no representa ninguna de las características de ambigüedad de esa promoción, ni formal ni espiritualmente (influjos de Poe, Baudelaire, Bambille, etc.). Su posición resulta singular; y así en la poesía como en la prosa aparece siempre más cerca de lo *clásico* (y de los *clásicos)*, como ya se dijo, en cuanto esto pueda significar no arcaismo sino pristinidad del lenguaje, y con aquello que su verso puede tener mayor afinidad —y relación— es con tipos como los de Unamuno o Machado (de éste, lo mejor, lo más alejado del modernismo). Más, este punto corresponde ya a la historia de la Poesía, no del Ensayo. Concluyamos, pues, reconociendo que, de todos modos, el mayor interés de la lírica de Martí está en ponernos en contacto con la parte más íntima, más espiritual de sí mismo; aunque, en esto del Martí más íntimo, nos parecen más importantes todavía sus Cartas.

CAPITULO III

La crítica literaria bajo el Romanticismo

La labor americanista de Juan María Gutiérrez.—Predominio de la historiografía sobre la crítica.—Lastarria, los hermanos Amunategui, J. León Mera, Vergara, Pimentel y otros críticos.—La crítica romántica en la doble lucha contra el Clasicismo y contra el Realismo.—Influencia del liberal español J. J. de Mora, en el Pacífico.—Zorrilla, en la poesía hispanoamericana.—La famosa polémica del 42 en Chile.—La revolución romántica llevada al idioma. Purismo hispano, americanismo, galicismo. Bello, Cuervo y la Academia española.

La crítica literaria, durante el período romántico —y hasta sus postrimerías del siglo XIX— es de carácter predominantemente historiográfico. La biografía y la bibliografía, de tipo erudito, son sus dedicaciones más disciplinadas. El criterio propiamente valorativo se presenta algo flojo y confuso —y, a menudo, muy de manga ancha— sin que exista una norma de juicio estético definido. Actuaría lo que se llama *el gusto de la época*, esa suma de factores psicológicos que determinan una modalidad general de literatura. Pero este *gusto*, pasado el primer momento de lucha violenta entre clasicistas y románticos —de que es expresión simbólica la polémica Bello-Sarmiento en Chile, en el 43— pierde mucho vigor, lo que se hace evidente en algunas de sus más importantes manifestaciones, como las monografías de José María Gutiérrez sobre los poetas coloniales o sobre el clasicista y académico Juan Cruz Varela, excelentes desde el punto de vista historiográfico, pero carentes de severidad crítica, por ausencia de un verdadero régimen de juicio. Todo lo demás es así, y en escala menor, pues hemos citado al más serio.

Cabe reconocer, no obstante, que hay en Gutiérrez, como en los otros congéneres de la época, una notoria voluntad de exaltación de la producción americana, de afirmación de las letras nativas, actitud que contribuye no poco a inducirlo por el camino del encomio, abriendo fácilmente las puertas a las intenciones poco logradas.

Se percibe, en toda la crítica de este tiempo, una tendencia decidida a la valorización de la obra de carácter americano, en cuanto ésta trasunta los motivos de la naturaleza, la historia y las costumbres de los pueblos. Y es en esta tendencia donde se percibe más netamente la influencia ideológica del romanticismo, por cuanto radica en sus principios el cultivo de los caracteres nacionales, así de ambiente como de tradiciones. Los géneros de creación literaria —poesía, novela, teatro— procuran ajustarse a este programa, con mayor o menor fortuna, como se ha visto, aunque la empresa a menudo resultase sin éxito por culpa del influjo demasiado embargante de los modelos europeos sobre la subconsciencia del escritor, quien suele ver la realidad americana con gafas literarias ajenas, siendo pocas, en consecuencia, las obras con virtud de autenticidad. Muchos los llamados, pocos los elegidos; más o menos como en todas las épocas y las modalidades.

Pero así como los autores mismos —poetas, novelistas— no acertaron a distinguir a menudo entre lo verdadero y lo falso, entre lo imitado y lo auténtico, tampoco la crítica pudo —y a veces no quiso— distinguir suficientemente, y metió todo en el mismo convoy, abriendo luego las "puertas de la fama" a muchos que sólo contaban como título literario aquella buena intención de la que está empedrado el infierno de lo frustráneo.

Que a la crítica se le pase gato por liebre es burla frecuente, antes como ahora, máxime si está de por medio algún amor común, que es lo que entonces ocurre. Un mismo doble sentimiento domina entonces los espíritus esforzados: el de la afirmación de la autonomía intelectual americana y el del carácter americano de la literatura, los cuales dos integran esa corriente del "americanismo literario" que tiende a hacer de la crítica un instrumento de sus altas finalidades.

Una crítica algo más lúcida y rigurosa, no se empezó a hacer en Sudamérica, sino muy a fines del siglo, bajo el régimen criteriológico del positivismo taineano y del psicologismo de Saint-Beuve (llegado tardíamente) que es decir de la influencia normativa francesa (pues la crítica española andaba aún del brazo de la Retórica), la cual podría estar representada en el Plata por Groussac, Rodó, Pérez Petit, primeros en quienes aparece el ejercicio de un criterio literario que es la virtud categórica del género.

Lo que antes se escribió hay que tomarlo, ya como instrumento de lucha entre las escuelas, ya como aporte documental a la historia de la literatura; aporte éste a veces valiosísimo, como en el caso de los estudios de Gutiérrez que citamos, y aparte de ello, que es lo positivo, testimonios, en el género de la crítica, de esa faz del romanticismo intelectual de la época que es el "americanismo literario".

Al asomarnos, pues, a la perspectiva crítica de la época, es de indiscutible justicia destacar en primer término, de entre la no muy densa producción del género, relativamente escasa en relación con los otros la labor de Juan María Gutiérrez; y no, precisamente, por su valor crítico en sí —pues ya dijimos que su juicio suele ser en demasía anchuroso, amén de no ajustarse a norma— sino por su vastísimo y casi ingente trabajo de remover todo el pasado colonial y traerlo a la luz de su siglo, desde el polvo de los archivos y las bibliotecas, para incorporarlo a la historia de la literatura continental.

La revolución de la Independencia había cerrado las puertas del pasado colonial, dando la espalda a sus antecesores. El movimiento romántico hacía de cuenta que la única literatura americana y la única cultura empezaban con la emancipación, de ahí en adelante. Pero el "americanismo" de Gutiérrez abarca cuanto, en tierra de América, se había escrito, antes como después de la independencia, tan americanos los unos como los otros, y tan merecedores de la posteridad. Y así, tras de haber dado en Chile, vuelto del viaje a Europa, en el 46, su "América Poética", en que se recoge por vez primera la producción de la lírica contemporánea, a través de todo el Continente, con noticias y comentarios (primer cuerpo antológico hispanoamericano), se sumerge en la búsqueda y el estudio de los viejos anaqueles conventuales y universitarios del Pacífico. Y, casi olvidada bajo el tumulto de los nuevos tiempos, empieza por hallar, publicar y comentar el primer poema épico americano: "El Arauco Domado", del chileno Pedro de Oña, discípulo de Ercilla. Y más tarde en la "Revista del Río de la Plata" que funda en Buenos Aires, hacia el 71, da a conocer textos y estudios sobre Inés de la Cruz, Pablo de Clavide, Ayllón, Caviedes Labardén, Maziel, Aguirre, Peralta y Barnuevo, toda una constelación colonial de poetas y didactas que abarca el Continente, desde México al Plata y desde el XVI al XIX. Reunidos luego esos estudios en el volumen aparecido en

1865, titulado "Estudios Biográficos y Críticos sobre algunos poetas sudamericanos anteriores al siglo XIX", constituye la primer historiografía literaria del coloniaje. Algunos de los autores que él trata —Inés de la Cruz, Peralta y Barnuevo— eran conocidos, aunque no bien, y aun así semi olvidados. Otros son descubiertos por él, como Barco de Centenera.

Una amplia reseña histórico-crítica titulada "La Literatura de Mayo", en que trata la poesía patriótica de los primeros años de la revolución emancipadora en el Plata, comprendiendo a Esteban de Luca, Ramón Rojas, Cayetano Rodríguez y otros, los estudios en particular sobre Juan Cruz Varela, sobre Esteban Echeverría (que sirven de Prólogo a la edición de sus Obras Completas en 1870, en Buenos Aires) completan —con sus anteriores y juveniles comentarios acerca de los europeos Silvio Péllico y Meléndez Valdez, publicados en 1838 en "El Iniciador" de Montevideo— el valioso aporte de Gutiérrez a la disciplina literaria a la que dedicó lo mejor y más extenso de su labor; y en la que ha quedado como uno de los más altos representantes de su época. Su bibliografía es más extensa. Una *Memoria* sobre el desarrollo de la Instrucción Pública en la Argentina, otra sobre la historia de la imprenta, etc., trabajos de gran interés histórico, no corresponden directamente a la finalidad de nuestros apuntes. Lo mismo cabe decir de la labor proficua para la cultura de su patria y de América, desarrollada desde importantes cargos oficiales, tales como la Rectoría de la Universidad de Buenos Aires, la Dirección de Instrucción Pública y otros. Cabría hacer distingo especial de la "Revista del Río de la Plata", la publicación por él fundada en compañía de Andrés Lamas y de Fidel López, a la que corresponde muy principal función en la cultura literaria de estos países, en su época, mayormente en cuanto respecta a la conciencia de lo propio, de lo americano, que trazó su línea de conducta intelectual.

Ha habido en Sudamérica escritores —críticos y didactas— cuya función ha sido la de abrir el espíritu a las nuevas corrientes literarias europeas, renovando así el caudal evolutivo del desenvolvimiento nacional, por la asimilación de las formas de la cultura más avanzada y madura de Occidente. Son como los "colonizadores" de la literatura americana, necesarios en toda época. Otros ha habido, en cambio, cuya función parece haber sido el conocimiento y valorización de lo interno, de lo vernáculo, forti-

ficando así la conciencia de la propia personalidad histórica americana, sin la cual, aquel trasplante o aquella asimilación de lo exterior, de lo universal, no puede producir sino un diletantismo intelectual pegadizo, superficial, imitativo, falto de arraigo y propiedad. Esta fué la función de Gutiérrez, en sus libros y en su revista, función que otros también, en este tiempo, aunque no, quizás, con la densidad de él, cumplieron a su modo y medida.

Así tenemos en Chile "Juicios Críticos sobre algunos poetas hispanoamericanos" de la época (1859) de los hermanos Amunategui, que tanta resonancia alcanzaron en el siglo pasado y siguen siendo fuente de documentación y referencia; y los eruditos trabajos bibliográficos de Toribio Medina, entre los que se destacan por su mayor importancia "Historia de la Literatura Colonial de Chile" (3 vols. 1878) e "Historia y Bibliografía de la Imprenta en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata" (1892), además de su también vasta labor en el campo de la historia general, que tiene por vanguardia su "Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile, desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo" (1888); y los "Recuerdos Literarios" de Lastarria (1878), cuyo espíritu apasionadamente polémico no le impide anotar con lucidez sus observaciones acerca de la vida y la obra de los escritores de su tiempo; y los estudios del historiador Barros Arana, sobre Andrés Bello, Blest Gana y otros autores. Y asimismo de carácter historiográfico ante todo, de acuerdo con el carácter general de la crítica en este tiempo, pero fidedignas contribuciones a la historia de las letras y la cultura continentales, se destacan "Introducción al estudio de los poetas bolivianos" de René Moreno, serio investigador en archivos y bibliotecas del virreinato, autor también de otros interesantes trabajos de esta índole; y "Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana" (1868), del célebre autor de "Cumandá", Juan León Mera, uno de los pilares de la novela romántica americana, que incursiona con acierto en el campo de la crítica; y "La Poesía en América", "Bibliografía Americana" (1892), de su compatriota González Suárez; y los escritos que, en este género o en género afín y afluente, publica otro célebre narrador, don Ricardo Palma, quien, después de haber dado en su juventud el folleto "Dos Poetas" (1865), en que trata de J. M. Gutiérrez, (más importante como historiador y crítico que como poeta) y

de la poetisa ecuatoriana Veintemilla (entonces famosa y hoy olvidada), emplea sus ocios, como el héroe homérico, escribiendo, hacia el 99, "La Bohemia de mi Tiempo", vívida evocación y sabroso comentario de la vida literaria del medio siglo en el Perú de sus "Tradiciones", especialmente interesante para la historia del movimiento romántico; y "Memorias de mis Tiempos", de Guillermo Prieto (editado en París recién en 1906), que refleja, como el de Palma, con aguda nitidez y calor cordial, el ambiente de la "Academia de Letrán", instituto en torno al cual, poco antes de mediar el XIX, se movían los principales escritores mexicanos de la época, fluctuando entre el clasicismo de antes y el romanticismo de después y en el cual ya se inicia la lucha de tendencias entre hispanistas y americanistas, que llegará a su apogeo hacia el 70; y la documentada "Historia de la Literatura en Nueva Granada" (1868) de Vergara y Vergara, siempre valiosa fuente de información; y la serie de combativos artículos de "La Revista Literaria de Venezuela", hacia el 60, del eminente ensayista Cecilio Acosta, a cuya obra principal en esta materia, "Influencia del elemento histórico-político en la Literatura Dramática y en la Novela", ya del 87, nos hemos referido al tratar su personalidad en los capítulos del Ensayo; y "Literatura Americana", más "Literatos Guatemaltecos", de Antonio Bartres Jáuregui; y "Literatura Dominicana" de García Godoy; y "Apuntes para la historia de las Letras" en Cuba, así como "El movimiento científico y literario en Cuba" de Antonio Morales y Aurelio Mitjans, respectivamente, obras todas de igual valor documental e histórico, siempre y necesariamente consultadas en relación con su materia. Aparecidas casi todas, en el último tercio del XIX, estas obras participan, empero, de los caracteres generales de la época anterior al positivismo crítico, si bien, en ciertos casos —como el mayormente pronunciado de Acosta— ya en parte influídos por las nuevas corrientes intelectuales del siglo, más cerca, sin embargo, de la línea de identidad tradicional que les vincula al criterio y al gusto literario de antes.

Sobre este conjunto de época, se destacan dos personalidades de especial significación: Francisco Pimentel, de México, y Enrique Piñeiro, de Cuba. El autor de "Historia Crítica de la Poesía en México" (1890), representa, en la segunda mitad del XIX, el criterio literario *conservador*. Partidario del purismo en materia de idioma (es decir, opuesto a la mexicanización del castellano,

aunque admite a regañadientes algunos criollismos muy justificados) es, asimismo, partidario acérrimo de la observancia de las reglas más o menos académicas de la retórica y la poética, aunque exige, eso sí, independencia personal del escritor, condenando toda imitación "servil" de modelos determinados. En este punto, Pimentel parecería más clasicista que romántico (y absolutamente nada positivista), puesto que uno de los postulados del movimiento romántico, por aquello del *liberalismo en literatura*, es, notoriamente, la tendencia a la americanización del lenguaje, motivo de la representativa polémica Bello-Sarmiento, hacia el 42, en Chile. En su citada "Historia", el crítico mexicano se refiere asimismo a otra polémica análoga, sostenida por él, precisamente hacia el 70, teniendo por contendor a Altamirano, quien, en este caso, defiende la posición nacionalista, como ya lo anotamos en páginas precedentes. Pero ello no implica que Pimentel se oponga a la literatura de tipo romántico —y mucho menos a la temática nacional, por supuesto— en nombre de las reglas del viejo clasicismo anterior; pues, si no es un romántico neto, tampoco es un empecinado clasicista; su posición es ecléctica, admitiendo ambas escuelas a la manera de la crítica española de la época, que reconoce por igual a Zorrilla y a Quintana, a Moratín y al Duque de Rivas. Tal es su actitud en esa su obra principal "Historia Crítica de la Poesía en México".

Posición semejante, aunque algo más inclinada a lo romántico, es la de Enrique Piñeiro, tal como aparece en sus estudios "El Romanticismo en España" (1904), "Espronceda y Mariano José de Larra" (1903), "Manuel José Quintana" (1891), "Gertrudis Gómez de Avellaneda", "José Joaquín de Olmedo", "José María de Heredia", "Gabriel de la Concepción Valdés", y otros trabajos publicados todos casi en los primeros años de este siglo; un poco tardíamente, como se notará, pues el campo literario hispano-americano está ocupado ya en esta época por figuras, tendencias y problemas muy distintos de aquéllos. Pero, Piñeiro no es un crítico actual, —cuando aparecen esos trabajos— sino un historiador; su materia es lo poesía de la primera mitad del siglo XIX, y su criterio corresponde también al siglo pasado; es decir, que es menester ubicarlo en su época —antes de 1880— para que no resulte anacrónico. No es que su criterio no sea amplio, puesto que es un ecléctico, pero fatalmente se detiene en el tiempo de su formación intelectual. Discípulo de Luz Ca-

ballero en el colegio de "El Salvador", hereda sus enseñanzas; desde el año 69 en que emigra de su isla natal por la persecución política del gobierno español, al que combate, vive ya siempre en el exilio voluntario, repartido entre Nueva York, donde edita la revista política y literaria "El Nuevo Mundo", y París, donde muere en 1911, siendo enterrado en el Père Lachaise, cerca de la tumba de Musset. Pero su pensamiento permanece siempre, nostálgicamente vuelto hacia las cosas tradicionales de su patria y de su juventud. Todo el enorme movimiento literario ocurrido en el último tercio del XIX en el mundo —y en Francia principalmente— le es ajeno. El realismo y el modernismo no existen para él: sólo el pasado le interesa; y con criterio del pasado. Toda su crítica versa sobre clasicistas y románticos. Sus "Poetas famosos del siglo XIX" no llegan más que hasta entonces. Aunque vive y muere en París, su mundo es el México de 1870 —y también la España de igual tiempo—; y su obra póstuma "Bosquejos, retratos y recuerdos" (1912), es una evocación de aquel mundo que deja al partir para el destierro y vive hasta el fin, subjetivamente, en su corazón. El congénere que parece haber influído más sobre él, posteriormente, es Menéndez y Pelayo, con quien tiene evidentes puntos de semejanza; pero ya sabemos que el mismo gran erudito español es, como él, un sabio en cuanto al pasado, no en cuanto al presente. Mucha distancia, por no decir un abismo, separa, en general, los juicios estéticos de Piñeiro de la época contemporánea; ello no impide, empero, que en su obra, además de su saber histórico, se hallen lúcidas intuiciones críticas, de valor intemporal; y así aquello que sobrevive de su crítica —como de toda otra—, es lo que contiene de intuitivo, fuera de las limitaciones conceptuales de su tiempo.

Intencionalmente hemos dejado para tratar, en párrafo aparte, aquella porción de la crítica literaria de la primera época romántica, directamente vinculada a la lucha con el neoclasicismo, y cuya actuación se concentra en los ambientes de Montevideo y de Santiago de Chile, del 38 al 45, bajo la promoción de los emigrados argentinos, en quienes prende primero la llama de la nueva escuela, llevándola consigo al destierro. Resumamos los hechos. En Chile, sin embargo, interviene también muy importantemente desde la hora inicial, el español José Joaquín de Mora, escritor y didacta de gran versación, traído a América, desde su expatriación en Londres y París, por el presidente Rivadavia, a cuya obra de gobierno sirve como periodista de garra, yéndose luego a Chile cuando la caída del estadista argentino y la ascensión de Rosas al poder. Vinculado ya, así, a la causa del liberalismo en América, prosigue en Chile su acción intelectual desde la cátedra del Liceo, ejerciendo fuerte influjo sobre la nueva generación a la que infunde tendencias ideológicas renovadoras, en oposición al conservatismo "pelucón" que predomina aún en las clases dirigentes. Y tal es su influjo sobre la juventud que, la oligarquía (feudalista y clerical) trae a Chile, para contrarrestar su acción, nada menos que al coloso don Andrés Bello, aquel monumento de venerable sapiencia académica, a quien su largo contacto de casi treinta años con el liberalismo utilitario de la gran filosofía inglesa de la época —adicto juvenil de Locke— había servido para cimentar mejor sus tradicionales principios clasicistas de despotismo ilustrado, moldeado en las postrimerías del régimen colonial. Pero su choque con Mora no dura lo que un lirio, porque la oligarquía pelucona chilena que dirige el virtualmente dictador ministro Portales —protector de Bello— destierra al español a Bolivia y Perú, sin más trámites; al fin, es extranjero y *disolvente*.

Mora, clasicista también él, al principio, puesto que su ilustración es anterior al romanticismo, se pliega pronto a la nueva escuela que ya ha aprendido a admirar en su destierro de Londres, bajo el fuego del astro luzbélico de Byron. Después de haber predicado el liberalismo democrático en Chile —motivo de su destierro— sus "Leyendas Españolas" del tipo de las de Zorrilla, inician a la juventud intelectual de los países del Pacífico en las libertades y los encendimientos de la nueva estética, suscitando la expresión del tema nativo americano. Pero, español al fin, tira para el lado de su literatura patria, y de ahí que su influjo determinara en Chile —y en Perú— el predominio de las formas españolas del romanticismo, atestiguado en la larga progenie de leyendas zorrillescas (al modo de Mora), que —mejores o peores— llenen el período del 40 al 80, en aquella región del Continente.

Ya observamos —en la parte de la Poesía— que la *Leyenda* es la forma más característica del romanticismo español; agreguemos ahora que su proliferación en América, sí se debe, en gran parte a la afinidad de la lengua, también débese, no poco, a la influencia de este noble emigrado español, digno de la más

alta ciudadanía sudamericana por su importantísima intervención en el desenvolvimiento de las letras y de la cultura en el Nuevo Mundo.

Contra la influencia de Mora lucha Andrés Bello, armado de su doctísima Regla. Pero la gran batalla no fué con él, sino con Sarmiento, por que la fuerza del genial argentino así lo obliga. En su artículo del año 43, "¿Por qué no hay poetas en Chile?", el argentino da a Bello la gran paliza, no sólo ridiculizando por anticuada su poesía preceptiva y reglística, (en lo que no tiene toda la razón) sino culpándole de mantener por su influencia docente, a la juventud chilena, en estado de estéril servidumbre académica e hispanizante. Este artículo —o estos artículos— de Sarmiento (pues fueron varios, aunque más resonante el primero), está ya catalogado como una de las piezas más importantes, por significativas, en la historia de la crítica literaria hispanoamericana, aunque el autor del "Facundo" no fuera precisamente un crítico. Y aunque sea eso —o esas— de Chile, en el 42, casi lo único que escribiera de tal índole, deja así su huella profunda en esa lucha de clasicismo y romanticismo, semejante a la que se había librado lustros antes en Europa, pero con el agregado, muy especial, de que aquí, en América, se complica e identifica con el movimiento anti-tradicionalista, es decir, anticolonial, anti-hispanista, frente a la posición conservadora de los clascistas, los cuales, si es verdad que no son menos patriotas que los otros (en el sentido de la independencia americana), son, en cambio, sostenedores de la retórica académica del antiguo régimen, y siguen teniendo por modelos a los escritores hispanos.

Esta identificación de la polémica literaria con la político-social, en tal época, ha motivado que, gran parte, de esas manifestaciones se haya tratado ya en los Capítulos de índole general. Así en lo que se refiere a la intervención de Andrés Bello en esa controversia del 42, que ya sabemos es, más bien, indirecta, por la pluma de sus adláteres, reservándose él, como respuesta, sus versiones de Hugo, Dumas y otros maestros franceses de la escuela, con lo que demuestra, si no su conversión, su amplitud ecléctica. Así también, lo que atañe a episodios de esa doble y una contienda, en el Montevideo sitiado de la época, guarida y baluarte de los proscritos argentinos, con Echeverría a la cabeza; y donde éste, Alberdi, Lamas y otros escritores de la nueva generación, sostienen resonantes campañas, tal como aquella en que debaten el publicista español Alcalá Galiano (desde España) y el autor del "Dogma Socialista" ya anotada.[1]

Señalemos en Chile la intervención como polemista de otro joven desterrado argentino, Vicente Fidel López, con otro artículo sensacional titulado "Clasicismo y romanticismo", sin la fuerza de Sarmiento, pero definiendo netamente las posiciones. Esta pieza de crítica militante aparecida en la "Revista de Valparaíso" en el 42, es también documento valioso y debe figurar, junto a la de Sarmiento, como deben figurar —además de otras que por entonces aparecen en la prensa chilena, en pro de la renovación romántica— aquellas que los otros, discípulos de Bello, defensores de la vieja escuela, publican en su prensa, tales como los del firmado *Jotabeche* —pseudónimo del costumbrista al modo colonial J. Vallejo— o los de Sanfuentes. Lastarria, en sus ya citados "Recuerdos Literarios", ha dejado una crónica muy puntual de todo ello, en que a él también, como sabemos, le cupo militancia juvenil de avanzada.

Esta contienda entre románticos y clasicistas —identificada con la de liberales y conservadores— se produce igualmente, como es lógico, en todos los países de América, pocos años antes o después —pues el reloj no anda al igual en todas partes— aunque no en todos deja testimonios críticos de significación suficiente para incorporarse a la historiografía literaria. Así, por ejemplo, don Ricardo Palma en sus memorias, "La Bohemia de mi tiempo", hace relato colorista, a ratos un tanto burlesco, como en toda su literatura, de las agitaciones y polémicas literarias de aquella época, en el Perú. "La Revista Literaria", dirigida por Juan Vicente González, el primer escritor romántico de Colombia, que representa una fuerte personalidad, refleja asimismo en sus páginas peripecias dialécticas de este movimiento, sostenido entre los años 40 y 60; y también en las páginas de su "Historia Crítica de la Poesía en México", don Francisco Pimentel ha dejado memoria de sus polémicas con Altamirano, hacia el 70, en las cuales defiende la tesis conservadora, académica, aunque no precisamente clasicista, como vimos, sino ecléctica, frente a la posición radicalmente romántica y nacionalista del indio; de todo lo cual hay constancia mayor en capítulos precedentes.

1 Véase en Echeverría.

Merecen consignarse, entre las piezas documentarias e ilustrativas de aquella época, dos curiosos libros, no de crítica, precisamente, sino de crónica: "Veladas Literarias" de Manuela Gorriti y "Noches Literarias en casa de Nicolás Azcárate", por el mismo anfitrión intelectual del título. La Gorriti, autora juvenil de un tomo de cuentos románticos, "Sueños y realidades", traspone la frontera de su patria argentina, para ir a presidir, en Bolivia, las solemnes recepciones palaciegas, como esposa del famoso caudillo y déspota Belzú, asesinado en el 65 por su sucesor, el siniestro Melgarejo. Viuda, se instala en Lima, y abre allí uno de los salones literarios más celebrados de la época, no sólo en Perú, sino en toda América, pues por él desfilan del 65 al 95, además de la flor y nata de la literatura nacional, todos los visitantes de nombradía del Continente. Crónica de ello, por la mano romántica de la Gorriti, queda en las páginas de sus "Veladas". Del mismo modo, el otro libro, de índole semejante, graba para la historia las noches que reunían en apasionadas pláticas y lecturas a lo más *florido* de la intelectualidad cubana, en la casona solariega de Azcárate, promotor del movimiento cultural —y patriótico— del 70 al 90. Ambos libros reflejan muy fielmente las ideas y los gustos de ese último tercio del siglo, bizarra mezcla del realismo que invade, con el romanticismo recalcitrante de la víspera.

*
* *

Mas, no debe clausurarse un comentario sobre la crítica literaria en este período, por más suscinta que ella sea, sin anotar la significación que presenta la obra filológica del docto colombiano don Rufino José Cuervo, cuyo nombre y cuya autoridad en la materia, son los más altamente representativos hasta hoy, en la ardua empresa de fijar las normas críticas de la evolución del castellano en América. Su obra culmina la polémica entablada en torno a ese problema, desde su planeamiento en Chile entre Bello y Sarmiento, en el 42, hasta su repetición en México hacia el 70, entre Pimentel y Altamirano.

La posición magistral de Cuervo se basa en su crítica de equilibrio entre las dos tendencias antagónicas, la relativamente purista, hispanista, defendida por Bello y Pimentel, y la radicalmente americanista representada por Altamirano y Sarmiento: controversia que tiende a complicarse y agravarse por la invasión tumultuosa (tumultuosamente romántica, aunque más en la prédica que en la práctica) de multitud de voces vernáculas, indigenismos, criollismos, etc., distintos en cada región, llevando a un galimatías babélico; a lo cual había que agregar para peor (según otros, para mejor) los galicismos literarios y otras importaciones. Y todo ello, en contraste con la creciente intransigencia conservadora de los casticistas fortificados en los baluartes oficiales de las academias de la Lengua, filiales de la española, tal como es representada por aquel solemne gramático coterráneo de Cuervo, Marroquín, tan despótico gobernante desde la Presidencia de la República como desde la institución académica que funda en Bogotá, y cuyo nombre ha de sumarse al registro de la controversia.

Otros nombres más o menos ilustres, vienen a acrecer las fuerzas de los partidos en pugna. Mientras Rafael M. Baralt, en Venezuela, desde su "Diccionario de Galicismos", ya del 1850, y el colombiano Miguel Antonio Caro (hijo de José Eusebio el poeta) desde sus libros "Americanismos en el lenguaje", "Del uso en sus relaciones con el lenguaje" y otros, del 70 al 900, defienden la posición académica —aunque no con la intransigencia de Marroquín, sino más bien con la prudencia de Bello— Paz Soldán-Unanue, desde su "Diccionario de Peruanismos", (hacia el 83), y más radicalmente aún, poco después González Prada, en sus famosos discursos del 88 y otros escritos, bregan por la independencia del castellano en América y lanzan formidables ataques contra hispanistas y académicos.

Ya anotamos que el peor inconveniente de esta nacionalización del idioma, está en la diversidad de vocablos y modismos según las regiones, lo que conduciría, no siquiera a un americanismo general, sino a un regionalismo nacionalista del lenguaje, hecho cuya sola enunciación evidencia su absurdo y su fracaso. La misma americanización sin control, se resolvería en una creciente barbarización de la lengua y mayor limitación continental de la literatura. La independencia y la americanización requieren riguroso criterio normativo. Esto es, precisamente, lo que constituye la supremacía de Cuervo. Su aportación fundamental al problema: "Notas a la Gramática de Bello" y "Apuntaciones críticas al lenguaje bogotano", dadas en Colombia entre el 1872 y

el 74, así como "El Castellano en América", escrito posteriormente en París, le ha consagrado como el más lúcido y más docto tratadista de la cuestión, habiéndole valido de inmediato autoridad continental. Por otra parte, su criterio ha sido el adoptado luego —en principio— por la misma Academia Española de la Lengua, al decidirse a incorporar en las sucesivas ediciones de su Diccionario un siempre creciente número de americanismos, seleccionados entre los de uso más extenso, procurando oficializar así, digamos, un hecho natural e incontrarrestable, como es la necesaria adaptación del castellano a la vida y al carácter de estos pueblos; y sin que, por ello, pierda su identidad fundamental y ecuménica. Cuervo había declarado que, "proscribir el neologismo linda en insensatez; lo que importa, y se puede es moderarlo"; es lo que hace, en parte y a su modo, la Academia Española, y, por tanto, secundan sus correspondientes americanas, siendo en general reconocido por los escritores; de donde se infiere que la tesis de Cuervo es la que sigue imperando hasta hoy en el ámbito hispano-americano de la lengua.

LIBRO III

EL IMPERIO DEL POSITIVISMO CIENTIFICO

CAPITULO PRIMERO

Advenimiento del Positivismo

Lo foráneo y lo propio en la cultura americana.—Las corrientes ideológicas universales.—Posición de América en la evolución occidental.—El Positivismo como "estado de espíritu" de una época.—El Positivismo como resultante de un proceso intelectual histórico.—Americanismo y Positivismo.—La polémica entre idealistas y positivistas; desde el Ateneo de Montevideo a las revistas de México.—Vásquez y Vega y la moral Evolucionista.—Vigil, más moderno que Parra.—El Positivismo como método y como sistema.—Crítica de J. P. Varela a la ideología universitaria.—La realidad sociológica y el teoricismo libresco.—Dualidad contradictoria de los positivistas americanos.—Determinismo científico e idealismo moral.—Prendiendo una vela a Dios y otra al diablo.

El imperio del positivismo científico, como posición intelectual predominante en América Latina en los últimos lustros del XIX y primeros del XX (tanto que, fuera de él, en tal época, llegan casi a quedar sólo los católicos) y abarcando un período histórico de la cultura que comprende aproximadamente unos veinticinco años, es, de igual modo que ya lo anotamos con respecto al idealismo romántico, al enciclopedismo de la ilustración y a otros regímenes intelectuales, un fenómeno de co-participación e integración de este Continente en un estado general, mundial de la cultura de Occidente, dentro de cuya órbita histórica se mueve.

Aclaremos evitando falsas interpretaciones, que tal vez no fuera exacto hablar, en éste como en los otros casos, de corrientes o movimientos culturales *europeos*, influyendo sobre la mentalidad americana, si por tal se entendiera el influjo de algo foráneo, extranjero, distinto a una entidad propia, punto de vista erróneo en que —explícita o implícitamente— suele colocarse, y desde el que suele juzgar, un americanismo ingenuo, de definición mera-

mente geográfica, a veces pseudo-racial. Es obvio que la cultura de esta América, no puede ser distinta, en lo fundamental a aquella del conjunto mundial que integra, sino una forma de ella, puesto que la cultura no es un fenómeno geográfico sino histórico, es decir, no natural sino mental, y que, históricamente, esta América colonizada por pueblos europeos y habitada en mayoría por descendientes de europeos mestizados en gran parte con los pueblos indígenas que antes la habitaban, y siendo su religión, su lengua, su ciencia, los trasplantados del viejo mundo, integra necesariamente esa civilización. Y ello, reconocido el hecho evidente de que las primitivas culturas indígenas del territorio, las precolombianas, destruídas por la conquista y sin posibilidad de restauración en las condiciones actuales de la vida, pertenecen definitivamente al reino de la arqueología. Y reconocido asimismo el otro hecho complementario y no menos evidente; que la parte de población indígena del territorio sólo tiene porvenir por su asimilación a las formas vivas de la civilización occidental —adaptada, es natural, a sus caracteres ancestrales propios— ya que este tipo general de civilización, correspondiente a este tiempo histórico, es el único que tiene porvenir en todo el mundo, pues va prevaleciendo sobre todos los tipos asiáticos. (Es por demás notorio, a este respecto, el hecho de que Japón, China, India, Egipto, Turquía, etc., se van *occidentalizando* a mayor o menor ritmo, en sus formas de vida, por adopción de las formas del "progreso" occidental, aun de las peores, como las militares.) El ferrocarril, el automóvil, el avión, la electricidad, la mecánica industrial, el cine, los tanques, etc., van cambiando costumbres e ideas; el orientalismo y la máquina son antagónicos: "ésto matará a aquéllo". Y siendo así, mundialmente, se impone reconocer, en conclusión, que la propiedad de la cultura, en esta América, sólo puede producirse —en proceso de adaptación— como expresión de modalidades caracteriológicas propias, dentro de la occidentalidad universal cuya herencia histórica es su patrimonio y su destino.[1]

[1] Adviértase que esta comprobación no se opone, en principio, a las teorías relativistas de Toymbee, actualmente tan en auge, acerca de la co-existencia y autonomía radical de las diversas culturas históricas, en cuanto respecta al pasado, pero sí, en gran parte, en lo que respecta al presente y al futuro, pues los hechos demuestran la actual absorción universalizante de todas, por la Occidental; y mayormente se opone en lo que atañe a esta América, cuyo caso es muy distinto de "los pueblos coloniales" asiáticos o africanos, tal como se concreta en otro Capítulo de este Indice.

Esto no es digresión sino advertencia inicial, muy necesaria para dar su sentido y su valor precisos a los términos de este Esquema. No siendo este un libro de teorizaciones sino de comprobaciones, no de prédica sino de crítica, las observaciones que acaban de anotarse se atienen, rigurosa y simplemente, a los hechos, dejando la discusión teorética para otro lugar. En consecuencia, encaramos aquí el positivismo hispano-americano como un aspecto particular de la historia general del positivismo en Occidente.

Concuerda con esta posición crítica la comprobación de Alejandro Korn en su obra "Influencias filosóficas en la evolución nacional", acerca de lo que el positivismo es, en sí, como fenómeno histórico: "El Positivismo —dice— no es la creación artificial de sus grandes expositores; es, ante todo, en el siglo pasado, una actitud espiritual común a todo el Occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica". Muy cierto, pero esto mismo puede decirse —y ya lo hemos dicho— acerca de las otras grandes escuelas o grandes corrientes mundiales que se han sucedido en la evolución histórica de la cultura: clasicismo, romanticismo, realismo, esteticismo. Todos los *ismos* que se universalizan —y hay que distinguirlos de los pequeños ismos, locales, caprichosos o fugaces— son formas y estados de la evolución mundial de la cultura. Y de ahí que se propaguen y aclimaten en América, provincia transatlántica del vasto imperio de la cultura occidental —es decir, universal— perteneciente a la misma especia que la europea, de la cual, históricamente procede. Esta posición crítica no sería exactamente comprendida si no se recordase aquí lo dicho en otros capítulos acerca de la relativa economía evolutiva de la cultura, con respecto a la realidad empírica, inmediata, y en cuanto fenómeno del espíritu, de donde se induce que, siendo las esencias de la cultura lo subjetivo del hombre, lo esencialmente humano, y la realidad empírica (geográfica, sociológica, etc.), la objetividad condicionante, es natural que el hombre culto americano tenga un mundo espiritual, universal —como lo tiene el europeo— una super-patria, que no es la geográfica sino la cultural, desde la cual encara la propia realidad objetiva. Este hecho se patentiza a través de toda la historia intelectual del hombre en América, desde la conquista. El positivismo científico es una de sus formas temporales, como lo son la escolástica, el enciclopedismo, el liberalismo romántico;

y tal como ya se ha hecho con respecto a esas formas anteriores, examinaremos las manifestaciones del positivismo en América, en sí mismas —como estado de conciencia intelectual de Occidente— y en sus relaciones concretas de historicidad con el medio social en que se producen; pues, como se verificará, esas manifestaciones se producen casi siempre, no en su forma teorética pura, universal, en sus *filosofemas*, sino en función concreta de los problemas planteados por la realidad sociológica y cultural del Continente, actitud que es, hasta hoy, lo característico de la ensayística hispanoamericana.

Se ha observado que existía ya, en los ensayos sociológicos más notables del período anterior —cuyas directivas filosóficas son fundamentalmente idealistas— tendencias críticas de índole positivista. Tal, en Bello, Sarmiento, Lastarria, Alberdi, Acosta, configurando una especie de pre-positivismo americano, anterior a 1880. Conviene, pues, precisar y distinguir en qué consiste esa tendencia y cuáles son sus diferencias con el positivismo científico, propiamente dicho, que adviene después.

Ante todo, ha de discernirse que esa forma pre-positivista de mediados del siglo, se co-relaciona, no tanto con el posivismo científico, sistemático, cuyos representantes en América son Hostos, Varona, Sierra, etc., sino con aquella filosofía de la naturaleza, introducida por el enciclopedismo del XVIII, y que ejerce su influjo dominante en América hasta más allá de la mitad del XIX, justamente hasta el advenimiento del positivismo sistemático como filosofía. Pero, no sólo, no en modo exclusivo como éste, sino compartiendo su imperio bicéfalo con el idealismo romántico, cuyos postulados *a priori* constituyen sus principios fundamentales (y acaso su verdadera filosofía, en sentido semejante al que, posteriormente ha prevalecido, al separar los reinos del conocimiento científico y de la filosofía propiamente tal).

Aquel pre-positivismo procede directamente del que viene formándose en la conciencia occidental como preparación y proceso del otro, posterior, de la segunda mitad del XIX, que culmina en el evolucionismo spenceriano. Es evidente ese proceso, cuyo origen se remonta al lejano "Novun Organon" precursor del método experimental, y que, pasando a través del naturalismo de los enciclopedistas llega a la escuela sensualista de Condillac, de Cabanis, de Testut de Tracy, autores que ya se estudian en la universidad fundada por Rivadavia, en Buenos Aires, y son llevados

a Chile, a Bolivia, a Perú, por el célebre español emigrado don José Joaquín de Mora; como asimismo son traídos y llevados, Benthan, Maltus, Ricardo James Mill y demás primaces de la escuela empirista escocesa—, en quienes prosigue ese proceso, agudizándose; y todo ello, sin dejar de recordar al mismo Montesquieu, cuyo concepto: "Las leyes deben ser tan ajustadas al pueblo para el que se hacen, que sería gran casualidad que las de una nación convinieran a otras", se identifica con el de Alberdi en su crítica a la Constitución unitaria del 26, contenida en las "Bases". Alberdi es, en general, un adepto de la escuela empirista inglesa, pero, en ese punto de Derecho Constitucional, su concepto viene desde aquella más lejana fuente pre-positivista de "El Espíritu de las Leyes", ya invocada en el mismo sentido por Bolívar en el congreso de Angostura (cuyo mensaje es, tal vez, el primer vagido del americanismo cultural, como ya se anotó en el Libro I de esta historia).

Mas, aun en el período anterior, abarcando las postrimerías del coloniaje y las primeras décadas de la Independencia, hallamos una serie de escritores didácticos que se caracterizan por sus tendencias científicas, debiendo observarse que, al mismo tiempo casi todos ellos profesan plenamente la religión católica, y no sólo la profesan, sino que algunos son clérigos; lo cual viene a recordar muy a propósito, que, si cierto grado de empirismo científico aplicado a la historiología, la sociología, el derecho, etc., no es óbice a las arraigadas creencias religiosas, mucho menos, por tanto, es óbice a los postulados del idealismo filosófico, profesado a mediados del siglo.

Volvamos a mencionar, a este respecto, a los ya mencionados en otra parte de este bosquejo, *sabios* que así se les llamaba entonces, tales como el jesuíta chileno Ignacio Molina, autor de una "Historia Geográfica, natural y civil de Chile" y de un "Ensayo sobre la historia natural de Chile", escritos entre fines del XVIII y principios del XIX, en su destierro de Italia, después de la expulsión de la Orden; al no menos jesuíta y desterrado Juan de Velasco, ecuatoriano, quien, también por entonces, publica su "Historia del Reyno de Quito" con gran sentido realista; a los laicos Francisco de Javier y Caldas e Hipólito Unanue, de Colombia y Perú, autores respectivamente de "El Influjo del Clima sobre los seres organizados" y de "Observaciones sobre el Clima de Lima", estudios ambos en que el criterio científico se acerca ya

mucho más al determinismo positivista de época posterior, y en tal sentido puede considerárseles verdaderos precursores.

En anterior Capítulo —especialmente donde se trata de Lastarria— se anota como el positivismo comtiano, que éste dice profesar más tarde, procede del saint-simonismo (que es en realidad lo que profesó siempre) ideología típica del liberalismo romántico de su generación, en la cual se halla ya, junto al deísmo de la *Teodicea* (que los positivistas descartan por metafísico) el culto de la ciencia, que será norma exclusiva de éstos. Reconociendo, pues, que en la filosofía occidental de la primera mitad del XIX, existe ya una creciente corriente de tendencias prepositivistas cuya primera sistematización lógica se pronuncia en Comte y cuya plenitud se hallará en el evolucionismo spenceriano (así como la otra corriente tradicional del idealismo —y principalmente del alemán— halla su máxima y final forma sistemática en el nudo de Hegel) comprobamos que ambas corrientes desembocan en la ideología de los pre-positivistas americanos (esta segunda a través del eclecticismo de Cousin). Excepto Alberdi, que parece ser el más netamente empirista, al modo inglés, lo que caracteriza el pensamiento de aquella generación del 40, es ese dualismo más o menos armónico de ambas corrientes, la empírica y la idealista; pues si por una parte, como se ve en "Facundo" y en "Conflicto" de Sarmiento, en "Principios de Derecho Constitucional" de Bello, en "Bases" de Alberdi, en "La América" o "Política Positiva" de Lastarria, en "Sociabilidad Chilena" y "La Ley de la Historia" de Bilbao, en "Estado Político y Moral de las Rplas. Americanas" de Cecilio Acosta (y antes en "La Influencia del Clima sobre los seres organizados" de F. Xavier Caldas) se aplica el concepto de la acción determinante de los factores del medio, naturales y sociales, ambiente telúrico, régimen económico, herencias étnicas, etc., sobre los caracteres y normas de individuos y pueblos, por otra parte se mantienen al tope los principios del derecho y de la moral; los postulados *a priori*, las finalidades ideales de una filosofía de la Historia.

Detrás de tal principismo y de tal finalismo suele estar, está, casi siempre, la creencia en Dios, no el de la vieja Teología *medioeval* (la Edad Media es la "bête noire" del racionalismo de la época) sino desprendido de toda religión positiva e identificado con los ideales de libertad política, de justicia social, de progreso científico, del nuevo humanismo del siglo. Este Dios laico, racional, ya bajo la forma del deísmo o del panteísmo, que desaparece de la escena intelectual con el advenimiento del positivismo científico —este Dios de la *Teodicea*, parte fundamental en el eclecticismo de Cousin, de tanta normatividad universitaria hasta entrado el último cuarto del XIX en gran parte de América, o bien del idealismo krausista, más próximo al panteísmo, que se estudia en otras partes— es lo que separa a una época de la otra. Inclusión o exclusión de la metafísica —de lo metafísico— en su conciencia filosófica, es decir, la postulación de principios *a priori*, y aparte de la verdad experimental, es lo que, esencialmente, distingue a ambas promociones intelectuales, aun cuando ambas coincidan en el estudio de los factores empíricos de la sociología americana.

*
* *

Esta diferencia de ambas épocas aparece muy simbólicamente representada en algunas batallas polémicas que se libran contemporáneamente en varios países americanos. Una de ellas es la entablada dentro del Ateneo de Montevideo, hacia el 85, episodio del que dan cuenta sus "Anales" y ya más ampliamente reseñada por nosotros en otro lugar.[1] La opinión está dividida. Un grupo ha adoptado con entusiasmo las nuevas doctrinas científicas del evolucionismo, otro se mantiene fiel al principio metafísico. Pero, los mismos adeptos del positivismo científico, pretenden seguir rindiendo "un tributo de admiración y amor a esos principios morales que son como los genios tutelares de nuestra libertad y de nuestra dignidad cívica". Son, claro está, positivistas a medias. Frente a ellos, Prudencio Vásquez y Vega —profesor de filosofía en el mismo centro— en su notable ensayo "Crítica de la moral Evolucionista", publicada en sus "Anales", replica, sosteniendo que "en el estado actual de la ciencia no pueden existir verdaderos principios morales sin principios metafísicos".

Estos jóvenes positivistas (a medias) del año 85, que rehusan la palabra *metafísica* por anticuada, anacrónica, y sólo quieren reconocer como válidas las verdades de la ciencia —pretendiendo invocar, empero, al mismo tiempo "*principios* morales y jurídicos,

[1] "Proceso intelectual del Uruguay y Crítica de su Literatura", Montevideo, 1941.

tutelares de nuestra libertad y nuestra dignidad cívica" inauguran desde ya esa falsa posición — o por lo menos, esa posición implícita y fatalmente conflictual entre el positivismo y el idealismo, que comprobamos luego en la mayoría de sus representantes hispanoamericanos, especialmente en relación con la moral política.

En México se libra otra de esas grandes batallas polémicas entre ambas escuelas; aquí, la lucha adquiere rasgos más categóricos. Hacia el 83 discuten públicamente dos de sus más conspicuos antagonistas, los profesores José María Vigil, idealista, krausista, defensor del apriorismo metafísico, y Porfirio Parra, adalid del positivismo, discípulo de Barreda, el famoso introductor de la nueva filosofía en México, bajo la forma primera del comtismo, sustituída luego, en gran parte, por el evolucionismo spenceriano. Detrás de ambos, la pléyade de los opuestos bandos filosóficos, destinados ya, el uno a un largo y resonante predominio temporal, el otro al ostracismo, todo al parecer, de acuerdo con las leyes de esa evolución que el mismo pontífice máximo del idealismo llamara *dialéctica viva de la historia.*

Contra la ya incontrastable influencia de la generación positivista, en el campo de la educación y de la política, Vigil funda la "Revista Filosófica" desde la cual desarrolla una de las críticas más certeras y más a fondo que se hayan hecho de la nueva escuela (hoy ya muy vieja), poniendo a la luz de una argumentación lógica, que hoy aparece casi perfecta (de donde resulta que Vigil es más moderno que Parra...) las fundamentales falacias y los peligros consecuentes de las doctrinas adoptadas por los contendores; éstas son, a su vez, defendidas con brío dialéctico, desde las páginas de otra revista, "El Positivismo". La defensa de Parra es, en efecto, tan vigorosa como el ataque de Vigil, si bien hoy nos parece que las razones de éste superan y arrollan las de aquél.

En el fondo, las dos polémicas —la uruguaya y la mexicana— coinciden, como es natural, en sus dos opuestos términos, aun cuando la mexicana es más rigurosa en el examen lógico del problema; y tanto lo es que puede considerarse como agontando, en lo fundamental, una crítica del positivismo (en este caso, el idealismo es el que ataca y el positivismo el que se defiende, lo cual indica que ya, en principio, éste está en el poder y aquél en la oposición). Son especialmente notables los argumentos de

ambos, cuando el uno dice, refutando el cargo de contradicción entre los grandes teorizadores positivistas, como Comte, Spencer, Stuart Mill, etc. que *la nueva filosofía consiste en el Método y no en sus conclusiones* (lo cual es cierto no sólo para el positivismo, sino para toda escuela); y cuando arguye el otro que, "el método científico, experimental, excelente para las ciencias de observación en que se estudia simplemente lo que es, no puede ser aplicable a las ciencias filosóficas y morales en las que se establece lo que debe ser; eliminar las ideas *a priori* para construir luego *a posteriori* las ciencias que en ellas se fundan, es una empresa ridículamente defectuosa, que, lejos de producir resultados *positivos*, no puede engendrar sino lo que estamos viendo..., etc.". La coincidencia del catedrático mexicano con el ateneísta uruguayo es perfecta, siendo idéntica la posición filosófica que ambos representan; así también la de Parra y los suyos, con la del grupo positivista del Ateneo [1]

En verdad, esta polémica se produce contemporáneamente en todas partes de América, pero sólo en algunas asume verdadera jerarquía dialéctica. En Bolivia, por ejemplo, falta al positivismo el doctrinario de vigor mental suficiente para asumir la representación plena de la nueva escuela; en cambio, los adversarios, los idealistas, presentan figuras recias, como las de Mariano Baptista y M. de los Santos Taborga, aunque de tendencias conservadoras y católicas, lo cual desplaza en mucho la polémica del campo estrictamente filosófico. Aquí —como ya se verá mejor en otro capítulo— las dos filosofías se identifican con las tendencias conservadora y liberal en política, cosa que no ocurre en otros países, como el Uruguay por ejemplo, donde ambos bandos filosóficos son igualmente liberales, o como en México, donde, a la inversa, el liberalismo es defendido por los idealistas.

El Positivismo no llega a la enseñanza universitaria en Bolivia, hasta los últimos años del siglo, afirmándose en los primeros del siguiente bajo el patrocinio de profesores como Arce Lacaza y Sánchez Bustamante, enfocados ambos hacia la Filosofía del Derecho, encarada sobre bases sociológicas. Y es recién hacia tal época que el influjo normativo de esas doctrinas se ejerce sobre la Instrucción Pública y sobre las demás instituciones

[1] Para más extensa información acerca de esta polémica véase "El Positivismo en México" de L. Zea. Para la mencionada subsiguientemente "La Filosofía en Bolivia" de G. Francovich.

oficiales de cultura, auspiciadas por el auge político del liberalismo que profesa la *élite* ilustrada y dirigente. Pero, ya veinte años antes, hacia el 80, en los círculos intelectuales de Sucre y de La Paz, se hacen sentir fuertemente los influjos del positivismo científico; se traduce a Haeckel, se lee ávidamente a Darwin y a Spencer, se sostienen discusiones semejantes a las del ateneo montevideano, entre los jóvenes adeptos de las nuevas tendencias y los graves jerarcas conservadores. Es, según G. Francovich, el ya citado historiador de "La Filosofía en Bolivia", (1945) de ese grupo de polemitas conservadores que se destacan las figuras de M. Baptista, escritor y orador de prosa grandilocuente, cuya prédica en "La Correspondencia del Viernes" constituye el más completo documento de la época, y Oyola Cuéllar, cartesiano, racionalista puro, dogmático, —un tanto anacrónico— y enemigo acérrimo de las nuevas corrientes del siglo, autor de un libro de pomposo título, "La Razón Universal", que parece ser, no obstante, uno de los trabajos más orgánicos de su índole. No hemos podido tener a la vista esta "Razón Universal" ni aquellos *Viernes*, limitándonos a citar la información muy autorizada del rector de la ilustre Universidad de Charcas, suficiente a los fines de esta breve anotación.

De este Oyola y Cuéllar, pueden tomarse las frases citadas por Francovich (ob. cit.) como cabalmente representativas del principismo liberal y metafísico que florece en toda América antes del positivismo y entra en polémica con éste: "El liberalismo racional que ha fundado las instituciones políticas sobre bases permanentes, reconoce y proclama un orden superior a los poderes humanos, satisface a los progresos sociales porque admite la sana doctrina de la Razón". "El liberalismo racional y a la vez ontológico, que admite como certidumbre la realidad del ser infinito y absoluto como origen de los principios eternos, es el que ha tomado arraigo en mi conciencia". Es la misma posición de conciencia que responde a estas declaraciones, desde el Plata, por la pluma del ateneísta Vásquez y Vega: "no pueden darse verdaderos principios morales sin principios metafísicos". Los matices doctrinarios que separan entre sí a los hombres de esta generación —cartesianos, eclécticos, krausistas— pre-positivista, no anulan esa identidad fundamental de su actitud frente a la negación metafísica de la nueva escuela.

Hacia la época en que estos encuentros y estas mutaciones se producen en la evolución ideológica del Continente —cuya perduración testimonial está en las páginas de la Ensayística— nos hallamos frente a un trabajo de título modesto, pero de gran significación: "La Legislación Escolar", del sociólogo y educacionista uruguayo José Pedro Varela, publicado en 1877. El libro plantea en forma tan neta, como ni antes ni después se hiciera, uno de los problemas más típicos —y fundamentales —en la *dialéctica viva* de ese proceso de historicidad de la cultura intelectual europea en su trasplante y adaptación al medio de la realidad social americana, y que ya había tenido anticipo muy eminente, pero no tan concreto, en Alberdi.

El autor de ese trabajo es más conocido y estimado como reformador de la enseñanza pública en su país, que como representante de una posición intelectual agudamente significativa y válida para todo el Continente. Empero, es ésta y no la otra, la faz de su personalidad y de su obra que más importa a la finalidad de este bosquejo.

Las ideas afines de Alberdi, a este respecto, se hallan contenidas en su crítica a los constitucionalistas argentinos del año 26, quienes habían declarado en el *Informe* que no aspiraban a la originalidad, que "ella habría sido extravagante, desde que se hubiera alejado de lo que, en esa materia, está reconocido y admitido en las naciones más libres y civilizadas". Alberdi replica que, al contrario, la Constitución política que no es original es mala, pues "habría la mayor extravagancia en pretender regir una población pequeña, malísimamente preparada para cualquier gobierno constitucional, por el sistema que prevalece en los Estados Unidos o en Inglaterra, que son los países más civilizados y más libres..."; pues, en su concepto, la constitución de cada país no puede resultar, lógicamente, sino de la suma y carácter de los factores propios de su realidad social. Tal la tesis, al respecto, en sus "Bases" que, como ya sabemos, si bien está más directamente apoyada en el criterio empirista inglés de su escuela, tiene su lejano y primer antecedente en aquel concepto de Montesquieu, según el cual las leyes deben corresponder a los caracteres propios de cada pueblo. Pero en Varela —que por ese lado se acerca a Alberdi, aun cuando por el otro, el educacional, está del lado de Sarmiento— ofrece aquel concepto más ampliamente aplicado, enjuiciando la actitud de la *élite* intelectual de estos países y

planteando bajo nuevo aspecto el conflicto entre "civilización" y "barbarie". Varela publica dos libros, "La Educación del Pueblo" y "La Legislación Escolar", uno en el 74, otro en el 77; ambos, en su origen, *Informes*, presentados, el uno, a la "Sociedad Amigos de la Educación Popular" por él fundada, y cuyo interés es predominantemente pedagógico, el otro, conteniendo la "Ley de Educación Común" elevada al gobierno, acompañada de una introducción que le sirve de fundamento. Es esta *Introducción* o fundamento, de índole sociológica, la parte de su obra que aquí nos interesa especialmente, por contener aquella crítica a que aludimos, apoyada en un estudio de las condiciones reales del medio.

Define así, Varela, en ese trabajo una de las principales causas de los males que se padecen: "Las instituciones escritas no se adaptan al estado de sociabilidad (en lo que coincide con Alberdi); mientras las poblaciones rurales no conciben otra cosa que el absolutismo del caudillo, la población urbana, dirigida por el gremio de *doctores* marcha equivocadamente, por que la enseñanza de la Universidad inculca teorías ideales que sólo sirven para divorciar las clases del pueblo..." Y en esto se aparta, también, de Sarmiento, quien nunca objetó el "idealismo teoricista, verbalista, libresco, universitario, doctoral", etc., de las ciudades a cuya cultura daba toda la razón, frente a la ignorancia y rudeza del gauchaje de tierra adentro. Pero, luego resulta que Sarmiento es más lógico que Varela al confiar en la instrucción popular como medio de curar los males de la "barbarie"; pues, lógicamente las conclusiones de Varela deberían ser las de Alberdi, quien sin desdeñar, por supuesto, la instrucción, confía principalmente en la inmigración, el comercio, la técnica. En verdad, según ya lo hemos comprobado, la diferencia entre ambas tesis —sólo diferencia, pues no hay oposición— consiste en la prioridad y primacía que una y otra confieren a los términos. Alberdi coloca antes la Economía Política que la Instrucción; Sarmiento, antes la Instrucción que la Economía; pero los dos factores están presentes en ambos.

El fenómeno típico de la historiología americana, que Varela denuncia y comprueba en ese trabajo —y lo que le da su mérito dentro de la ensayística sociológica del Continente— es esa oposición de hecho entre la cultura teoricista, verbalista, en cierto modo *abstracta* de la *élite* universitaria, que él llama "el gremio de doctores", exclusivamente encerrada en sus principios de Derecho, y la realidad de hecho de cada país, su fenomenalidad empírica.

Observamos que la palabra *sociología* es quizás la que define y separa ambas épocas, ambas mentalidades, la idealista y la positivista. Los idealistas —de esa época— no conocen el sentido realista de esa palabra —su valor científico— fundamental desde Comte, en el pensamiento positivista del siglo; y cuyo imperio irá creciendo y consolidándose en adelante. Su criterio —el de la *élite* principista— está contenido dentro de una filosofía del Derecho, cuyo fundamento es apriorístico.

Los conceptos de Varela suscitan una apasionante reacción de esa minoría docta, en su ambiente. Su país se halla, entonces, bajo el régimen ominoso de las dictaduras militares, y se acusa a Varela de ser un servidor de la dictadura, porque acepta del gobernante *de facto el* cargo de Director de Instrucción Pública. Este responde a sus detractores: "La tiranía no es un hecho personal de Latorre; es fruto espontáneo del estado social del País. No se puede combatir la dictadura sino transformando las condiciones morales, sociales o intelectuales del pueblo". Y, completa: "No terminaré con la dictadura de hoy, que tampoco exterminarán Uds., pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir". La validez de estos conceptos, para toda América, es evidente, y su interés sigue siendo, en gran parte, actual, setenta años después de haber sido expuestos.

En esa crítica de Varela al teoricismo verbalista del "gremio de doctores", puede observarse, además, una de las faces más concretas de la relatividad del valor de las ideas traídas a América, no en sí mismas, sino en función historiológica. Diríase que, aquel idealismo —histórico, jurídico, político— de la primera mitad del siglo, cumple una función adecuada, necesaria, en el movimiento de la revolución emancipadora americana y en las jornadas iniciales de la República; que es el estado de espíritu correspondiente a esa etapa heroica. Heroísmo e idealismo se complementan. Pero deja de responder a las necesidades del período siguiente, el de la lucha por el sometimiento de las propias fuerzas primitivas y rebeldes de la territorialidad al orden de la civilización. Esta nueva empresa, pacífica, metódica, fundamentalmente realista —sin heroísmo y sin gloria— requiere una ideología concreta, constructiva, de índole sociológica; y el po-

sitivismo aparece entonces como el órgano filosófico adecuado a las condiciones de la época. Se comprueba así la ley de historicidad de las ideas, por la cual sus virtudes se truecan en defectos fuera del clima temporal que les corresponde. Vemos al idealismo político —hijo del filosófico— envejecido y anacrónico en toda América, hacia 1880, presentando la forma de un verbalismo abstracto y retórico, totalmente inoperante y frustráneo frente a la realidad del fenómeno. Tales son los motivos que asignan a los estudios de Varela un lugar muy significativo en la ensayística de ese grupo de los pre-positivistas americanos aun teniendo en cuenta —y en descuento— las reservas ya anotadas sobre la relatividad práctica de su fórmula sarmientina.

*
* *

La posición de dualidad ideológica de los grandes escritores del período pre-positivista, que acabamos de señalar, mitad positivistas, mitad idealistas, adoptando criterios de aquéllos sin renunciar a los principios de éstos, en una forma de eclecticismo de hecho, se repite sin embargo en la etapa posterior, en la propiamente positivista, bajo otras formas (y aun bajo las mismas) más siempre dentro de una correlación histórica de funciones. Otras o los mismas, anotamos, por cuanto se da el caso de que escritores netamente positivistas en sus trabajos de cátedra, es decir, en cuanto profesores de Psicología, Sociología o Moral, aparezcan como severos predicadores de idealismo político en sus discursos y sus opúsculos, en cuanto ciudadanos. Tales son los casos de Hostos, Sierra, Varona, Ingenieros y otros. El dualismo, en ellos, llega a ser contradicción, contradicción en el plano mental, puramente lógico. Sus "principios" de idealismo político, no tienen fundamento en las convicciones —y confesiones— científicas, que sirven de teoría y norma a sus trabajos de cátedra. Sus fundamentos —rigurosamente ilógicos— están en aquellos mismos *principios a priori* de los "principistas" de antes, de los racionalistas puros, de los idealistas que profesaban la Metafísica. Su posición teorética, antimetafísica, antipriorística, rigurosamente objetivista, claudica y adopta los santos postulados subjetivos de la Razón Práctica. Principios, postulados, razones, ideales, que

no se apoyan en la Teodicea, ni en el Espíritu, ni siquiera en la razón, puesto que en sus tratados, no sólo se ha excluído la hipótesis de Dios como innecesaria al orden natural de los fenómenos y a la evolución universal, sino también las hipótesis, igualmente innecesarias, del alma humana y de todo finalismo histórico trascendente. Evolucionistas spencerianos, deterministas exahustivos, así en psicología como en sociología —como consta en los trabajos de los autores citados, sobre tales materias— se apartan y desvían de tales convicciones científicas, y son, en cierto modo, infieles a la lógica de sus conclusiones, en cuanto pisan el terreno de la doctrina política.

Así, no es extraño —aunque lo parezca— sino lo normal que algunos, los más notorios representantes del positivismo científico en esta América, sean, asimismo, los más austeros principistas y apóstoles del idealismo político y moral. Pues, que el Derecho Político fuera, para los anteriores idealistas y principistas de raíz ontológica, apriorística, una materia moral ante todo, es lógico, mas, para quienes, como los positivistas profesan el dogma de la objetividad científica, del determinismo naturalista de la realidad político-social, fundamentar su doctrina política en ideales y principios morales, categóricos, importa una contradicción intelectual evidente.

En verdad, esta evidente contradicción intelectual, radica no tanto en la flaqueza de criterio de los ilustres varones a que nos referimos, como en la misma fatal naturaleza paradógica de lo humano. Es una de esas contradicciones eternas entre la razón teórica y la razón práctica, entre la objetividad natural y los ideales humanos, entre la lógica del intelecto y la lógica de la vida. Si, por un lado, las primeras les llevan a admitir como ciertas las conclusiones del método experimental, las segundas les inducen a admitir como no menos ciertos —y, tal vez más que ciertas, necesarias— los grandes postulados morales del Derecho Político, a admitirlos, profesarlos, predicarlos —y hasta morir por ellos— aunque no se funden lógicamente en nada científico, objetivos, ni tampoco en algo trascendental, como la crítica kantiana; menos aun en algo trascendental, metafísico, cosa obviamente incompatible con su positivismo.

El "apostolado" político de Hostos, por ejemplo, es asaz conocido (y ensalzado) para eximirnos de mayores comprobaciones a su respecto. Pero el caso más agudo de tal contradicción se halla,

probablemente, en Ingenieros, quien, como sociólogo, profesa la más exhaustiva convicción del determinismo biológico-económico de todos los fenómenos político-sociales —tal como lo atestigua en su "Sociología Argentina"— y sin embargo en "Las Fuerzas Morales" o en "Hacia una Moral sin Dogmas" profesa y predica principios éticos ideales, de índole forzosamente no científica.

Hay excepciones. El más notable, sino el único, de los grandes positivistas americanos que no incurre tanto en esa contradicción lógica, es el spenceriano Justo Sierra, cuya sostenida adhesión al régimen del porfiriato en México, se fundamenta en el criterio sociológico positivista que profesa: la necesidad de un despotismo ilustrado, que prepare *científicamente* a la nación para el orden de la libertad política, resultado determinado *a posteriori*, no principio, de su evolución social. Así se nos presenta en "México social y político", si bien posteriormente, en "Evolución del Pueblo Mexicano", reacciona en parte, reconociendo como errónea su creencia en la dictadura pseudo-científica del porfirismo, que, "imprime hábitos contrarios al gobierno de sí mismo, sin el cual puede haber grandes hombres pero no grandes pueblos".

Y decimos de Sierra no ser el único, aunque sí el más notable —y respetable—, por cuanto no faltan algunas otras excepciones a esa posición general contradictoria de los positivistas-idealistas americanos; tales, la del venezolano Valenilla Lanz, quien, en su engendro "Cesarismo Democrático", pretende sustentar la doctrina del despotismo político, considerándola la más conveniente a los fines de la cultura y consecuencia necesaria del estado social del Continente. Aquí, el señor Valenilla prescinde al menos —realísticamente— de todo principismo apriorístico, en el orden moral-político, para atenerse sólo a los resultados prácticos de la experiencia, con criterio que él cree extrictamente empírico, pero en modo mucho más crudo y simplista que el de Justo Sierra en México, veinte años antes. Por lo demás, conviene aclarar que se trata de un falso empirismo, de una teorización sociológica sobre base ilusoria; porque ya se sabe, de acuerdo con la propia experiencia histórica concreta, que el tal régimen, por él preconizado, ha dado en la práctica los resultados contrarios a su tesis; lejos de "preparar" al país para la libertad política y crear las condiciones necesarias a un plano superior de civilización, lo ha ido sumiendo progresivamente en un estado de mayor barbarización político-social. Tan cierto es que el proceso civilizador en América, sólo se cumple normalmente por el equilibrio funcional propio, entre el imperio de los principios ideales y el realismo práctico del hecho.

Menor contradicción lógica aparente —que la de los positivistas puros— representa la actitud de otro vasto sector, que ya puede considerarse de reacción o de transición, dentro de la etapa cíclica del positivismo general en Hispanoamérica, y en los primeros lustros de este siglo. Nos referimos al *arielismo* que profesa la numerosa y brillante pléyade de los discípulos de Rodó. En ésta, como en su promotor, el autor del libro epónimo, el idealismo no es ya una forzosa contradicción entre la razón teórica y la práctica, sino una síntesis doctrinal proclamada, un eclecticismo, que pretende, sin abjurar de las "verdades" del positivismo evolucionista, levantar sobre él, como una superestructura, las idealidades tradicionales del humanismo, conciliando así racionalmente ambas necesidades.

Pero el arielismo —inicialmente, por boca (o pluma) de su maestro— admite, no ya que el positivismo neto, dogmático, es estrecho e insuficiente para los anhelos del espíritu humano y las finalidades de la cultura, sino que, el *verdadero* positivismo —el de los grandes filósofos de esa escuela— entraña un humanismo superior, y es por ende, en cierto modo, también idealista. El pensamiento no deja de girar sobre su paradoja. En el prólogo de "Idola Fori", de su discípulo el colombiano Carlos Arturo Torres, dice Rodó que: "Si el espíritu positivista se saborea en las fuentes, en las cumbres, en Comte, en Spencer, en Taine, en Renan, la soberana calidad del pensamiento, la alteza constante del punto de mira, infunde un sentimiento de estoica idealidad, exaltador y en ningún caso depresivo, de las más nobles facultades y las más altas aspiraciones..." Y agrega, para mayor claridad: "La lontananza idealista y religiosa (sic) del Positivismo de Renan, la sugestión, de desinterés y simpatía, de la palabra de Guyau", etc. El arielismo es, pues, un idealismo sobre la base del positivismo, o, lo que es igual y más simple, un positivismo idealista. Tal concepto, o tal posición, está perfectamente expresada, en fin, en la imagen: "Si el Positivismo (científico) es la piedra angular de nuestra cultura intelectual, no es ya la cúpula que la termina y corona". Tal resulta, asimismo, la promoción arielista (del 1900 al 1925, más o menos) examinada a

través de la ensayística de sus cultores: Carlos A. Torres, los García Calderón, y otros, de quienes se tratará páginas adelante.

Probablemente asiste razón a Rodó, en principio, en esas referencias al idealismo de los grandes maestros del positivismo (y especialmente en lo que atañe a Renan y Guyau) en cuanto ello comprueba que la idealidad es inherente al espíritu humano, y puede hallársela, aun cuando sea indirectamente, en el fondo de la filosofía que parezca más realista (como que se la encuentra, y bastante ingenuamente, en el mismo materialismo dogmático). Pero, aun más ha de verse, en tal aseveración de Rodó —y de su promoción intelectual— una de las formas constantes del método de conciliación ecléctica que es el *quid* de su filosofía.

Y a propósito del idealismo positivista, que ya puede escribirse sin comillas y sin paradoja, cabe recordar que, otro gran ensayista de este período, Vaz Ferreira, se expresa en forma más radical aún que Rodó (aunque el término *radical* parezca convenir poco a su manera). En efecto, para el autor de "Lógica Viva", no ya la vaga (y un tanto literaria) idealidad humanística, sino la mismísima Metafísica está presente en los grandes teóricos del positivismo. En su estudio "Conocimiento y Acción", de 1908, denuncia que Spencer, Stuart Mill, Bain y otros, hasta Comte mismo, hacen metafísica, tienen *su* metafísica. Y en el citado ensayo se refiere peyorativamente a "los ingenuos positivistas de la primera hora" (se refiere, sin duda, a los más simplistas y dogmáticos).

Mas, cabe asimismo recordar, y no ociosamente ni por lujo, sino porque ilustra acerca de la relatividad de los conceptos de escuela, que esa observación de Vaz Ferreira a que acabamos de aludir, había sido ya anticipada por aquel famoso polemista del Ateneo del Uruguay, idealista absoluto, Vásquez y Vega —a quien nos referimos en otros parágrafos de este Esquema— cuando dijo en su "Crítica de la Moral Evolucionista", que el mismo Spencer, "el pensador más eminente que el Positivismo se enorgullece de contar entre sus filas, ha incurrido en flagrante delito de Metafísica". ¿Por qué?; pues, porque el Primer Principio, base del concepto de Evolución, *es apriorístico*, y por ende, puramente metafísico. No ha de disimularse que el ateneísta del 85 se apunta aquí un acierto de los más fundamentales para la crítica del positivismo y para la historia de la filosofía. (El positivismo evolucionista aparece así como una formidable pirámide invertida, apoyándose en ese vértice metafísico). Pero, hay que tener también en cuenta que el positivismo (según lo puntualiza exactamente uno de sus grandes defensores en América, el mexicano Porfirio Parra, hacia 1880) no es tanto un sistema cuanto un método. Y es precisamente como método que hay que considerarlo a los fines de su definición y su vigencia históricas, que es de lo que aquí se trata.

Todas esas actitudes y declaraciones de los ensayistas hispanoamericanos cuya "formación intelectual", como dice Rodó, se ha hecho dentro de las inspiraciones y disciplinas del positivismo, harían muy imprecisos y dudosos no sólo los límites de esa promoción, sino la definición misma de algunos de sus integrantes; (se ha discutido hasta si Ingenieros es o no positivista; sus adeptos dicen que es *idealista*...). Entre el positivismo dogmático de los "científicos" mexicanos, por ejemplo, (a cuya cabeza está hasta fines del XIX Justo Sierra) y las formas de conciliación con el idealismo y hasta con la metafísica, tal como las hemos anotado en Rodó y en Vaz Ferreira y podrían anotarse hasta en Justo Sierra, en su último período, y hasta en Ingenieros, a partir de sus "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía" de 1919, se da, en el conjunto, una escala de gradaciones variable entre ambos términos; variable de escritor a escritor, y en cada escrito en sí mismo. Esto podría interpretarse como una evolución del positivismo (evolución del evolucionismo...) en el sentido de que, con el uso, con el tiempo, fueron aflojándose sus resortes para ir dando entrada —y cediendo terreno— a factores de descomposición, de su propia descomposición y decadencia a través de una crisis creciente de su sistema. Y es claro que el positivismo evoluciona hasta llegar en su última etapa, de 1900 a 1910 —a esas transacciones y conciliaciones con las nuevas corrientes del renacimiento metafísico, tal como lo vemos en sus más conspicuos representantes latino-americanos.

CAPITULO II

La aventura del Positivismo en México.—Hostos y Varona

La Politique Positive *de Comte y la* Dictature Republicaine *del chileno* boulangerista *Lagarriga.—Gabino Barreda y su "Escuela Preparatoria". Los "científicos" del régimen porfiriano.—El otro caso de dictadura positivista en Venezuela.—El Positivismo como dogma oficial de la Universidad y del Estado.—Función política de las minorías intelectuales en América.—Cecilio Acosta frente a la dictadura de Guzmán Blanco.—Justo Sierra, líder de los científicos mexicanos.—Evolución de Comte a Spencer.—Actitud con respecto al porfiriato; rectificación de su error.—Sus estudios de historiología mexicana.—Su famoso discurso de 1902. Restauración de la Metafísica.—Sierra y Rodó; la Implorante y la Cúpula.—La nacionalización de la cultura.—Su anti-hispanismo.—Eugenio M. de Hostos, contradictorio catedrático del positivismo y apóstol del idealismo moral.—Lo temperamental y lo ideológico en el juicio y la conducta.—La "Sociopatía" y el primado de la razón política.—La dualidad idealista-positivista en Enrique J. Varona.—Su tercera y más profunda entidad: el escéptico.—El problema de la libertad y el determinismo en sus obras de cátedra.—Su estudio sobre el imperialismo yanqui.—La confesión intelectual de "Con el Eslabón".—¿Existe el "escepticismo creador"?...—El crítico literario; moralista en América, amoralista en Europa.—Su incomprensible incomprensión del modernismo.*

De todos los países de América —y aun pudiera decirse del Mundo— aquel en el cual el positivismo científico alcanza más intensos efectos —y no sólo en el orden intelectual puro, sino en el político— es México. La aventura del positivismo en México es un caso extraordinario y singular en la historia universal de la filosofía y en la historia de la cultura americana. Es el único caso en que una doctrina filosófica asume carácter oficial, idéntificándose con el Estado, que pretende regirse por sus normas, siendo sus profesores, y profesantes, los "científicos", dirigentes de su política y su administración en un régimen de nuevo *despotismo ilustrado.*

El comtismo, introducido en México por el profesor Gabino Barreda, e impuesto desde la "Escuela Preparatoria" como norma educacional pública, intenta realizar aquí su única experiencia práctica de aplicación al gobierno del Estado, —que es, por lo

demás, su verdadera finalidad— ya que sus pretendidas conexiones con la dictadura napoleónica del 50, a la que el mismo Comte presta su adhesión desgraciada (motivando las censuras de Lastarria que ya se conocen) se había frustrado; como, asimismo su posterior intento *boulangerista* del 88 en Francia. Ello se basa en los principios que el mismo fundador del positivismo y de la religión de la Humanidad había formulado en su "Politique Positive" (Cap. L) y en su "Appel aux Conservateurs". Allí se lee, en efecto: "A fin de instituer la transition destinée a terminer la revolution commencée a la fin du moyen-age, il suffit de concilier irrevocablement la dictature avec la liberté, suivant le voeux systematique de Hobbes, spontanément realisé par Fréderic". Y había aclarado y concretado, páginas adelante: "La subtilité métaphisique qui distingue les lois et les décrets fut introduit par les legistes dantoniens pour éluder les tendences anarchiques de la constitution dámagogique a travers laquelle surgit le gouvernement révolutionnaire. Ce motiv, ayant a jamais cessé, la dictature republicaine devenue progressive, doit suivre une marche plus libre, en s'attribuant directemente, sous sa seul responsabilité, la plenitud du pouvoir temporel, sans l'altérer par des formalitée puériles ou vicieuses. Il ne faut maintenant conserver d'autre assamblée politique que celle qui, dispensée de toua office legislatif, consacre le premier mois de sa session triennale a voter l'ensemble du budget, et les deux autres a controler les comptes anterieurs...", etc. Conviene recordar que, uno de los más fieles discípulos del fundador, el chileno Juan Enrique Lagarrigue, ciudadano francés por adopción, profesante de la Religión de la Humanidad, se declara hacia 1888, ardiente partidario de la dictadura republicana del general Boulanger —reincidencia napoleónica— creyendo ver en tal régimen la realización de los ideales políticos del Maestro, por la concentración de todo el poder en las manos de un solo hombre de Estado, directamente responsable ante el país y desprovisto del derecho hereditario; y en el establecimiento conexo de una plena libertad espiritual.

He aquí, pues, que, la tal "dictadura republicana" preconizada por Comte y sus discípulos, que no puede establecerse en Francia bajo la égida de Napoleón ni de Boulanger, logra establecerse en México, bajo el patrocinio de los "científicos" universitarios y encarnando en la persona del general Porfirio Díaz. De cómo se desarrollan los sucesos en el plano político da cuenta la historiografía de aquel país. Aquí sólo corresponde encarar ese fenómeno en el plano cultural. Esquemáticamente, ocurre así: Gabino Barreda, discípulo de Comte, vuelto de Francia —donde ha seguido, entre 1849 y 1851, cursos de filosofía junto al Maestro— es encargado, por el presidente Benito Juárez, de reorganizar la enseñanza pública, operando una reforma educacional cuyo fin inmediato es preparar una nueva generación de hombres ilustrados, destinados a dirigir a la nación desde el Gobierno, encaminándola por las rutas del progreso político, cultural y administrativo. Esa generación, formada en la "Escuela Preparatoria", órgano principal del sistema educativo instituído por Barreda, en la cual se imparten los dogmas del positivismo comtiano, es la que —de acuerdo con tales enseñanzas— proclama y sostiene el régimen dictatorial del general Porfirio Díaz, mal disimulado detrás de continuas reelecciones presidenciales que se prolongan durante treinta años. El más autorizado de sus adláteres, el que pudiera llamarse, con mayores títulos, teórico del régimen, Justo Sierra, sucesor de Barreda, justifica tal sistema —en su estudio "México Político y Social"— por la necesidad de imponer un orden estable, que prepare a la nación para un futuro de libertad política del que todavía no es capaz, sacándola del estado de anarquía y atraso en que se encuentra, a través de un proceso de evolución sociológica en el cual se otorga el principal papel al desarrollo económico. "Poca política, mucha administración", tal la fórmula del porfiriato, cuyo lema "Libertad, Orden, Progreso", se traduce, en el hecho, a un orden sin libertad y a un progreso sin espíritu.

En verdad, no cabe a Barreda una responsabilidad directa en la institución del porfiriato. Muere en el 81, un año antes de subir Porfirio Díaz al poder que ya no dejaría hasta ser derrocado por la revolución de 1910. Su misión se limitó a la enseñanza, manteniéndose en el terreno doctrinario y de organización pedagógica. Pero el fruto natural del árbol del positivismo, que él trasplanta, es el porfiriato: "La Politique Positive" adaptada a las condiciones históricas de México en tal época.

El porfirismo, transformación política del positivismo, aparece como la consecuencia lógica —en su medio, en su hora— de la doctrina que sustituye el viejo idealismo liberal —y metafísico— que profesaban los románticos de la generación anterior, por un criterio estrictamente sociológico. Barreda inicia su adoctrinamiento con el discurso que llama "Oración Cívica", en el

ñanza, una generación intelectual con la conciencia activa de la nueva doctrina. Su obra escrita no tiene más valor que el de ser un documento de esa otra obra práctica, que realiza como profesor, promotor y maestro del movimiento positivista en su patria, bajo los auspicios de Benito Juárez. Cábele el título de ser, también, quien primero introduce y aplica, en esta América, la nueva filosofía de su tiempo, si bien en su primera forma, la comtiana, que no habría de extenderse ni preponderar, salvo en México mismo y no por mucho tiempo. El positivismo se extiende y prevalece en toda América, después de 1880, en su segunda forma universal, el evolucionismo spenceriano, que también se adopta en México tras la desaparición de Barreda, representado en la personalidad y la obra de su discípulo, Justo Sierra. El comtismo era una forma demasiado dogmática y simplista y, además, implica muchos elementos del socialismo utópico saintsimoniano que no se adaptaban a la realidad político-social del mundo burgués.

El ensayista mexicano Leopoldo Zea, observa este fenómeno dentro del ambiente nacional, en sus valiosos estudios históricos acerca del positivismo en aquel ambiente. Pero el fenómeno no es sólo mexicano, sino universal. Y si es verdad que, en gran parte, responde a esa exigencia de la realidad político-social burguesa, capitalista (mundial), es también verdad que, en un plano puramente intelectual, responde al desarrollo y evolución del propio positivismo, cuya forma spenceriana se acuerda mejor con el desenvolvimiento de las ciencias naturales y sociológicas y de las teorías científicas en el último tercio del siglo. Además, ello coincide —sincrónicamente— con la vasta preponderancia adquirida hacia el mismo tiempo por el mundo anglo-sajón, en el plano de la realidad histórica, con la poderosa influencia ejercida por Inglaterra y los Estados Unidos sobre los mismos países de cultura latina —no sólo de América, sino de Europa— a punto de reconocérseles a aquéllos una superioridad de normas que obliga a tomarlas como ejemplo. Recuérdese que en Hispanoamérica el positivismo, en el último tercio del siglo, es sinónimo de anglosajonismo, o, más precisamente, de norteamericanismo, en el sentido de la ejemplaridad práctica ejercida sobre sociólogos y estadistas del Sur. Para huír de la peligrosa hegemonía ejercida sobre México por su poderoso y expansivo vecino del Norte, Justo Sierra y sus "científicos" recurren, como factor necesario del progreso nacional, al capitalismo inglés, una forma de imperialismo económico que les parece menos peligrosa en razón de no ser inmediata (y acaso, también en razón de estar por medio, más que el Océano, la tan odiosa Doctrina Monroe...). Comprobamos pues, que, así la evolución misma de las ideas como los factores de la realidad histórica, coinciden y son cómplices, para determinar el predominio del evolucionismo spenceriano en la filosofía positivista profesada en esta América, en ese último cuarto del XIX, suplantando al positivismo comtiano, su primera forma histórica ya caduca. Ya caduca en todo el mundo, y no obstante sobreviviente en aquel falaz engendro de dictadura republicana encarnada en el porfirismo, herencia involuntaria de Barreda y su "Escuela Preparatoria".

Debe recordarse aquí otro caso —menor— de dictadura positivista, que guarda, con el de México, tantas analogías como diferencias, el de Guzmán Blanco en Venezuela, el "Ilustre Americano" —uno de esos títulos pomposos que los adictos gustan dar a los dictadores—, quien, durante más de veinte años gobierna en Caracas; precede en más de una década a Porfirio Díaz, cayendo del poder en el 87, cuando aquél se halla en plena altura. Pero no es fruto espurio de ninguna escuela preparatoria. Es el mismo dictador —de *motu propio*— quien, desde el poder impone el positivismo como doctrina oficial universitaria y se prevale de él para justificar su presidencia perpetua, arguyendo la misma necesidad de preparar al país para la libertad mediante la evolución social y el "progreso", cuya garantía es el orden de su gobierno, razón idéntica a la de don Porfirio y sus secuaces.

Guzmán Blanco podría ser el tipo cabal del "buen tirano", otra utopía, si no tuviese frente á sí una violenta, irreductible oposición del liberalismo político, que le obliga a imponer un permanente estado de sitio, encarcelar o desterrar a sus enemigos, etc. No tiene la suerte del émulo mexicano: no se le admite el orden sin la libertad. Y el más conspicuo de los hombres de pluma y cátedra de Venezuela, en tal época, Cecilio Acosta, no colabora con él, como Justo Sierra con el otro, no obstante compartir, en cierto modo, el positivismo filosófico, sino que lucha contra él; es el mayor adversario de su régimen.

Ya hemos anotado que Cecilio Acosta, tal como se nos presenta en sus mencionados trabajos "Estado Político y Moral de las Repúblicas americanas", "Estudios sobre Sociología Venezolana", "Influencias del elemento histórico-político en la literatura" y

otros, puede ser considerado ya dentro del positivismo, o, al menos, uno de los pre-positivistas mayormente influídos por las nuevas doctrinas sociológicas; pero, mantiene íntegro su principismo liberal, su intransigente norma jurídica. Esto es lo que no ocurre en México; y esto es lo que diferencia ambas formas políticas del positivismo oficializado.

En el Uruguay pudo presentarse, contemporáneamente, otro caso análogo, frustrado: el de la dictadura de Latorre, luego legalizada en presidencia, si José Pedro Varela, el sociólogo y pedagogo ya aludido en capítulo anterior, no hubiera muerto tan prematuramente, dejándola sin su influencia. Latorre era un militar ignorante, aunque inteligente, formado en el cuartel; pero Varela pudo llegar a ser el cerebro dirigente de una política cultural de tipo positivista, de acuerdo con sus conceptos sociológicos, y de la cual la reforma educacional por él emprendida fuera sólo el comienzo. Pero esto queda en el plano de la conjetura lógica.

En verdad, parece tratarse del fenómeno típicamente hispanoamericano de las dictaduras militares, en tal época. Y en otras, que no son tales. La de Porfirio Díaz, en México, es la principal, respondiendo a la misma genética político-social común a todas. Así también la de Guzmán Blanco, no obstante el carácter de despotismo ilustrado de que éste la reviste.

El poder militar, el dominio del ejército, es siempre la realidad política básica que les sustenta. La diferencia entre las dictaduras "ilustradas" y las simplemente "bárbaras", consiste en la actitud de las minorías intelectuales a su respecto. En la mayoría de los casos, en casi toda América, esa minoría se manifiesta en pugna radical con las dictaduras, sosteniendo en alto la bandera del principismo liberal; y ello, aun cuando su convicción filosófica sea positivista; tal el ejemplo de Cecilio Acosta. El porfiriato mexicano se tipifica, en cambio, por ese contubernio de la dictadura con la minoría intelectual positivista, en un ensayo de despotismo científico, ejemplarmente fracasado; tal como lo reconoce, aunque tarde, el mismo Justo Sierra, su principal teorizante, oponiéndole en su citada "Historia del Pueblo Mexicano" fundamentales objeciones de orden político. Tales objeciones, sin embargo, anotémoslo, no le impiden seguir colaborando hasta las postrimerías del régimen desde cargos tan importantes como el Ministerio de Instrucción Pública o el rectorado de la Universidad; tal vez por razones análogas a las de José Pedro Varela bajo el régimen de Latorre, en el Uruguay.

De la famosa "Escuela Preparatoria" comtiana, fundada por Barreda en México, salen, destacándose del término medio de la nueva generación formada en sus aulas, algunos ensayistas que dan al período del porfiriato su brillo intelectual. Tales, Horacio Barreda, hijo del fundador; Agustín Aragón, autor de "Essai sur l'histoire du Positivisme au Mexique" (sic, en francés); los profesores Luis G. Ruiz y Porfirio Parra, autores de graves tratados de Lógica, ambos y sucesivamente textos oficiales universitarios, el segundo hasta después de la caída del régimen; Ignacio Gamboa, autor de "El Positivismo y su Influencia en el estado actual de la sociedad mexicana", y otros, de labor crítica o doctrinaria muy significativa para la historia cultural de la época, cuya producción se halla dispersa en diarios y revistas. (Una de las labores más necesarias de la historiología, sería la selección y publicación en volúmenes de esa producción ensayística, a fin de darles una bibliografía viviente y precisa.)

Leopoldo Zea, en su excelente ya aludido ensayo sobre el positivismo en México, dice que en Porfirio Parra y en su Tratado de Lógica "culmina el saber de los positivistas mexicanos", alcanzándose "el apogeo del positivismo doctrinal en México". Consultado ese libro (*Lógica deductiva e inductiva*, 1903) en la Biblioteca Nacional de México, ya que no es fácil hallarlo fuera, comprobamos el aserto del crítico, en el plano más rigurosamente filosófico, es decir, en cuanto atañe a los fundamentos mismos del conocimiento experimental. Si bien basándose en Stuart Mill, formula críticas y ampliaciones que dan a su trabajo valor propio y le significan como uno de los aportes más serios al escaso acervo de la filosofía pura, en Hispanoamérica, y aun cuando sus alcances puedan limitarse a la vigencia histórica de su escuela.

*
* *

Mas, lo cierto es que, de toda la actividad intelectual de este período, lo que ha sobrevivido como documento y monumento es la obra de Justo Sierra, su más alto representante, así en el campo político como en el filosófico. No es un filósofo puro,

al modo de Parra, como tampoco es un político, en el estricto —y restricto— sentido del término. Actúa en la política mexicana como sociólogo, como ideólogo, poniendo a contribución su saber, pero desempeñando siempre funciones de orden cultural. Su filosofía se aplica al estudio de los problemas históricos y sociales de la realidad mexicana; y en uno y otro terreno —afines— su Positivismo científico se desarrolla en el plano de historicidad de las ideas; su pensamiento actúa en función de la temática nacional. La edición de sus obras completas, hecha por la Universidad Nacional de México en 1949, así nos lo presenta. Sus escritos principales se llaman "Juárez y su época", "México político y social", "Evolución Política del pueblo mexicano". A ellas hay que agregar el "Discurso inaugural de la Nueva Universidad", en 1902. Esta última pieza, aunque breve, es, como se verá, de la mayor importancia, siempre dentro de esa función histórica de su labor.

Es, precisamente, este pensar y laborar en función de la realidad histórica americana, lo que da a su personalidad y a su obra ese valor representativo y esa significación intelectual. En América, ya lo hemos comprobado, y mayormente en el género del Ensayo, lo que tiene mayor valor de originalidad y mayor trascendencia en el plano de la cultura, es la obra de pensamiento crítico que se ejerce sobre la fenomenalidad y la problematicidad vivas de esta América; tal como si la necesidad —y por tanto el imperativo— propios del hombre americano, en esta etapa de su historia, fuera comprender y comprenderse; comprender su realidad empírica nacional y comprenderse a sí mismo —hacer conciencia— en cuanto protagonista espiritual de un drama histórico; lo universal en función de lo nacional, lo nacional en función de lo universal. Seguimos viendo que la Ensayística americana más importante se desarrolla en este terreno, desde sus precursores coloniales hasta la actualidad. Ya advertimos que esto no es un predicado sino una comprobación.

La trilogía formada por esas tres obras de Sierra que citamos, de entre el conjunto de sus escritos, constituyen el estudio historiológico más lúcido y certero que se haya hecho en México —hasta entonces— y que pueda hacerse de un país americano, comprendiendo la totalidad de sus factores naturales, sociales y culturales que intervienen en el proceso de su formación y desenvolvimiento, dentro del más riguroso método de la sociología positivista que profesa, pero yendo más allá sin embargo, con sentido inductivo, para desentrañar, de sus caracteres y condiciones, una filosofía profética de su historia.

Circunstancia digna de anotarse: el último de estos tres ensayos, es escrito para servir de introducción general a un vasto montón de hitoriografía diversa, en el que colaboran generales, catedráticos, magistrados, funcionarios y gentes de otros oficios, mandado imprimir por el gobierno y con el cual el porfiriato se propone levantar un monumento a su propia gloria, dejar un testimonio perenne de los progresos alcanzados por México bajo su égida. De ese mediocre conjunto titulado "México, su evolución social", sólo se ha salvado el estudio de Sierra, sobreviviendo por sus excelencias al arrumbamiento del resto. Y de la promiscuidad oficialista le salva, no sólo la excelencia intelectual del trabajo, sino también aquellas graves advertencias de orden doctrinario —ya señaladas anteriormente en estas notas— y en las que, al juzgar el régimen, aclara su posición de conciencia a ese respecto.

Pero es probable que la página más importante de Sierra, como documento para la historia de la cultura en América, no sea ninguna de esas, sino aquella más breve que ya indicamos: el discurso inaugural de la nueva Universidad, fundada de acuerdo con sus planes, siendo él ministro de Educación, hecho el más memorable de su vida pública. Ese documento expone, en síntesis, sus conceptos fundamentales acerca de su posición filosófica (todo un programa de filosofía) y acerca del sentido y función de la cultura en América. Habla concretamente de México y de sus circunstancias; pero sus conceptos son válidos íntegramente para todos los otros entes nacionales, en razón de la identidad histórica.

El documento tiene un doble significado. Por una parte, marca el tránsito del positivismo científico, en cuanto sistema mental cerrado, a un criterio más amplio, abierto a un retorno de las viejas "Humanidades", a las perspectivas de la especulación metafísica. Por otra parte, postula la "mexicanización de la cultura", esto es, la adaptación funcional del saber y de la técnica a los caracteres y necesidades de su pueblo (de cada pueblo), a sus imperativos históricos, en proceso de asimilación vital y no de imitación formal, manteniendo éste su originalidad profunda, su vital autenticidad.

Los conceptos de su discurso son inseparables del hecho mismo concreto de la reforma universitaria que implanta, siendo esa pieza la exposición del criterio en que se fundamenta su orden. Ante todo, su Universidad es anti-dogmática, en todo sentido, apartándose del dogmatismo positivista que caracteriza hasta entonces la enseñanza instituída por Barreda. "Los fundadores de la Universidad de antes —declara— decían: "La verdad está definida, enseñadla". Nosotros decimos: "La verdad se va definiendo, buscadla". De acuerdo con tal concepto, en la Universidad que él inaugura, se dictan cursos de Sociología, Psicología, en fin, de ciencias positivas ya autónomas, separadas del cuerpo central de la antigua filosofía; pero, está dotada, además, de una *Escuela de Altos Estudios*, donde, según declara: "Abriremos cursos de Historia de la Filosofía, empezando por las doctrinas modernas y los sistemas nuevos o renovados, desde la aparición del positivismo hasta nuestros días, hasta los días de Bergson y James". "Y dejaremos libre, completamente libre el campo de la Metafísica, negativa o afirmativa, al monismo de manera igual que al pluralismo, para que nos hagan pensar y sentir, mientras perseguimos la visión pura de esas ideas eternas que aparecen y reaparecen sin cesar en la corriente de la vida mental: un Dios distinto del Universo; un Dios inmanente en el Universo; un Universo sin Dios". Por tanto, así, después de un largo ciclo de destierro absoluto, se volvía a dar entrada a la metafísica en la enseñanza oficial, se abrían las puertas de la Universidad a otras ideas que no fueran las de Comte, Mill o Spencer. México, el país que —con Barreda— primero adopta el positivismo, aboliendo la metafísica, condenándola, es también —con Sierra— el primero en restaurarla, si bien dentro de un nuevo orden mental, inverso, en que ésta no es —como lo era antes— el fundamento de la cultura, sino su coronación, su cúpula. El fundamento sigue siendo la Ciencia.

Esta imagen arquitectural correlaciona el concepto de Sierra en tal discurso con el de Rodó, expresado algunos años después, en el prólogo que escribe para el libro "Idola Fori" del ensayista colombiano Arturo Torres. Declara allí Rodó —en su estilo de exactos tropos literarios— que, la Ciencia "si bien sigue siendo la base del edificio de nuestra cultura, no es ya la cúpula que la cierra y corona". Esta cúpula es el humanismo tradicional y la especulación metafísica; ambas posiciones son idénticas. Sierra

da la misma función *cupular* a la metafísica y al humanismo, reservando para la Ciencia el papel de cimientos, muros y columnas del edificio. Tal es la posición de los hispanoamericanos formados mentalmente en el seno del positivismo, en el último tercio del XIX, pero que alcanzan en la primera década del nuevo siglo, las postrimerías de un sistema ya caducante, experimentando la ruptura de sus límites. Hasta el mismo Ingenieros, el más neto y empecinado de los positivistas científicos y tal vez el último de sus primates, aspira, en sus "Proposiciones relativas al Porvenir de la Filosofía" a una restauración filosófica, si bien bajo la forma transaccional de una Filosofía de la Ciencia, cosa que, en cierto modo, parecería semejante a la cúpula de que habla Rodó, pero que en realidad es distinta. Y también lo es, desde luego, con respecto a la posición de Sierra, no obstante ser ambas posiciones de carácter transaccional. Pero en la transacción de Ingenieros, la filosofía depende directamente de la Ciencia, no sólo en cuanto es una especulación abstracta sobre sus conclusiones, sino, mayormente, en cuanto se rige por sus métodos. La filosofía en cuanto ciencia, completa —o sustituye— así, a la ciencia en cuanto filosofía, que era la primera fórmula del positivismo.

Sierra ha expresado esa nueva posición filosófica de la generación positivista, al trasponer el umbral del novecientos, en una imagen cuya entidad estética no le va en zaga a las mejores de Rodó, superándole, tal vez, en su dramatismo. "...esa figura de implorante —dice— que vaga hace tiempo en derredor de los "templa serena" de nuestra enseñanza oficial"; la Filosofía, "esa Implorante, imagen trágica que conduce a Edipo, el que ve por los ojos de su hija lo único que vale la pena de verse en este mundo, lo que no acaba, lo que es eterno". Esta última frase (de la que debe descartarse, desde luego, todo sentido teológico) parece expresar dramáticamente, un sentimiento —o resentimiento— profundo, de cansancio y desengaño del positivismo científico, como sentido de la vida, que él, cúspide del positivismo en su patria y una de las cúspides de América, experimenta dolorosamente, en "la última Thule de su alma". Es casi una confesión. Para esa "Implorante", desterrada por los científicos formados en la Escuela de Barreda, Sierra construye ahora un templo propio, platónico, el "Instituto de Altos estudios", que representa un estado de transición —así como de transacción— entre el po-

sitivismo neto del último tercio del XIX y la próxima subsiguiente etapa de la filosofía en América, caracterizada por la restauración de la metafísica bajo el signo del intuicionismo bergsoniano o del neokantismo.

Mas, como la evolución del pensamiento —y de las cosas— no se opera en vano, y como ninguna gran doctrina universal pasa sin dejar su huella profunda en el devenir, la posición de Sierra, en ese discurso y en esa fundación —como luego la posición de Rodó, Ingenieros y otros escritores de su género— señala ya lo que parece ser un hecho definitivo en la historia de la cultura intelectual de Occidente: la reducción o concentración de la filosofía en la metafísica (salvo en su parte histórica) habiéndose constituído como disciplinas científicas separadas, autónomas, materias que antes integran su cuerpo general, tales como la Psicología y la Política, esta última convertida ahora en Sociología.

Otro aspecto importante de este discurso —de este documento— es el que se concreta en sus expresiones: "nacionalizar la ciencia", "mexicanizar el saber", frases éstas cuya intención manifiesta no se opone, —como pudiera erróneamente interpretarse— a la universalidad de la cultura, sino que postula la adaptación funcional de los conocimientos y las ideas universales a una realidad histórica determinada, a fin dar a la cultura misma un valor de autenticidad, tal como queda señalado párrafos arriba. Sierra vuelve así a plantear el viejo problema del americanismo cultural ya inaugurado por la generación de Echeverría, Bello, Sarmiento, Lastarria y otros. En este sentido, su actitud renueva, en modo categórico, la de los otros grandes didactas americanos que le preceden, incorporándose a esa línea que parece ser fundamental en el espíritu del Continente.

Otra actitud mental de su discurso, subsecuente y subsidiaria de la anterior, es el anti-españolismo intelectual que manifiesta, entendido éste, ahora, no como negación o aversión de los valores universales de España en el plano de la cultura, sino como supeditación a sus normas y tradiciones, lo que significa para América una prolongación del estado de coloniaje espiritual o una forma de imperialismo cultural hispano sobre estos países. Consecuencia de esta posición anti-hispanista de Sierra, o mejor dicho anti-colonialista, en su reiterado "galicismo mental" (valga siempre la famosa expresión de don Juan Valera a propósito de

Darío). ¿Por qué han de ser forzosamente *galicistas* al oponerse al colonialismo hispano, los americanos de esta época, de principios del siglo XX, como lo fueran ya casi todos durante el XIX? Creemos haberlo explicado en otros escritos.[1] Sólo anotaremos aquí, en síntesis, que el fenómeno parece responder a una coalición de triple motivo: la afinidad espiritual, por hallarse Francia situada dentro de la cultura latina; el apogeo intelectual de Francia durante los siglos XVIII y XIX, en contraste con la relativa decadencia de España; el carácter de universalidad de la cultura francesa en este período, centro de convergencia y expansión del movimiento intelectual europeo a lo que corresponde y lo que complementa la difusión misma universal del idioma. Por lo demás, es obvio que la vinculación de la intelectualidad hispanoamericana con Francia viene desde los días heroicos de "El Contrato Social", del movimiento enciclopedista y revolucionario y de las jornadas del tiempo de Luis Felipe. La Independencia creó una tradición galicista frente a la españolista que se trataba de combatir, en contrapunto dialéctico.

Esto mismo es, más o menos, lo que Justo Sierra expresa, no en ese discurso que comentamos, sino en otro de sus escritos ya de algún tiempo antes, hacia fines del XIX, el prólogo puesto a la edición de las "Poesías Completas" de Gutiérrez Nájera. Refuta en ese prólogo las acusaciones de Menéndez y Pelayo a los nuevos poetas mexicanos, los de fines del siglo, de que padecen la "superstición" de la literatura francesa más reciente; y le responde con ironía que él, el reverendo crítico español, "usa las levitas francesas sin darse cuenta", como parecen no darse cuenta de que lo francés ha sido "el jugo nutricio de las letras españolas en los últimos tiempos". Sierra admite que la imitación del modelo europeo ha sido la norma literaria de esta América, lo que indudablemente es verdad, salvo en las grandes excepciones; y dice, justificando el hecho donde es justificable: "imitar sin escoger, casi sin conocer, primero; imitar escogiendo, reproducir el modelo, después, esto es lo que se llama asimilarse un elemento literario o artístico; esto hemos hecho. ¿Y, a quién podíamos imitar? ¿Al pseudo-clasicismo español de principios del siglo? Era imitación del francés. Y los imitamos, sin embargo. Quintana y Gallegos, el Duque de Rivas, Espronceda, Zorrilla,

[1] Véase "El problema de la Cultura Americana". Ed. Losada, Buenos Aires. 1943.

han sido los maestros de nuestros padres. Pero, después la imitación ha sido más directa. Como aprendimos el francés al mismo tiempo que el español, como en francés podíamos informarnos y todos nos hemos informado, aquí y allá, de las literaturas extranjeras, como en francés, en suma, nos poníamos en contacto con el movimiento de la civilización humana, y no en español, al francés fuimos más derechamente."

Adviértase la coincidencia de conceptos y argumentos entre este prólogo de Sierra, de 1895, y aquellos antepasados, de la polémica de Echeverría con Alcalá Galiano, hacia el 46. No es probable que Sierra conociera esa polémica, lo que da su verdadero interés a la coincidencia argumental. Conviene —no obstante— aclarar algunos errores de crítica en que parece incurrir el ilustre profesor mexicano, importando ellos, en parte, una injusticia. El primero es omitir la grandeza literaria de España, anterior al XVIII (omisión en la que ya incurriera también Echeverría) tanto más principal cuanto que, por encima de toda temporalidad, es esa, la del siglo de oro español, una de las más grandes y universales escuelas de permanente sabiduría literaria; el segundo es desconocer que, el mejor romanticismo español, el de Espronceda, Zorrilla, Duque de Rivas, etc., es tan característicamente español, como lo es francés el de Francia (que, a su vez, proviene —recordémoslo— "de l'Alemagne", por vía y gracia de una tal Mme. Staël, según consta en los manuales), y entronca con su teatro clásico y con su romancero. Pero, estas observaciones no afectan el valor del documento en sus términos generales.

Puede parecer curioso —y hasta contradictorio— que positivistas tan spencerianos como Sierra (al menos, hasta entrado el XX) y tan admiradores, en consecuencia, del espíritu anglosajón, defienda con tanta convicción —e ironía— el "galicismo mental" de los escritores de su época. El hecho tiene muy clara explicación. La generación positivista spenceriana es spenceriana en filosofía, y a veces en política, y admira y predica, la norma anglosajona en cuanto atañe a la vida real, pero en literatura es galicista, tiene por maestra a Francia. El naturalismo francés en la novela, el movimiento parnasiano y simbolista en la poesía, son las grandes escuelas en que se forma literariamente esa generación. El centro de la cultura literaria está en París, como el de la filosofía está en Inglaterra. Spencer es el Aristóteles del

evolucionismo científico, y el evolucionismo científico la doctrina casi universal del último tercio del XIX. Todo aquel que, en Occidente, no es católico, es evolucionista. Pero los anglosajones no tienen entonces una literatura que pueda competir con la francesa. La época victoriana sólo presenta al mundo un poeta de fama oficial: Kipling. Lo demás es poco conocido. Esta situación se prolonga en la América Latina, en general, hasta la segunda década del novecientos. Y cabe agregar que, si otras corrientes filosóficas —aparte del evolucionismo spenceriano, aunque no opuestas a él— ejercen influjo en esta América, son las que llegan de Francia. Tales, las provenientes de Renan, de Taine, de Guyau, corrientes estético-filosóficas dentro del mismo positivismo (modalidades humanísticas, típicamente francesas, de la filosofía científica de la época) que aquí dan origen al arielismo, promovido por el libro de Rodó. Pero esto ocurre ya a partir de 1900. El "galicismo mental" es, en literatura, la actitud característica del hispanoamericano —o del latinoamericano —durante la vigencia filosófica del positivismo; ambos coexisten paralelamente.

Sierra termina su vida pública intelectual casi justamente con el porfiriato, al que se halla vinculado desde sus orígenes y al que nunca dejó de prestar su colaboración, no obstante los reparos de orden fundamental que había llegado a oponerle. En vísperas de la caída del régimen se aparta de él, renunciando a todo cargo público y pronosticando su caída. Aquello ya olía a podrido. Un año después de su retiro, la revolución arrasa con el sistema que había durado treinta años. Sin embargo, el nuevo régimen que se instaura, no condena a Sierra por su actuación anterior. Es el único de los hombres del porfiriato que se salva, en mérito a su talento, a su obra educacional y a la sinceridad de miras que se le reconoce. El presidente Madero, el hombre más puro de la Revolución Mexicana de 1911, casi un santo laico, sacrificado brutalmente por la camarilla militar palatina, le ofrece reasumir el Ministerio de Instrucción Pública que antes ocupara. Sierra no acepta. Dice que está cansado, aunque no es un viejo todavía. Acepta una representación diplomática en España y se aleja del país. En verdad, parecería que pesara sobre su conciencia la responsabilidad de un error, o que sintiera demasiado sobre su destino aquel pasado, sufriendo como una íntima inhibición de ánimo frente a la renovación de la vida nacional

que se inicia. Un año después muere; se le tributan altos honores póstumos. Dícese que en los grandiosos funerales laicos que se hicieron en la Universidad de México, se vió llorar al presidente Madero. Esas lágrimas limpiarían definitivamente su figura.

*
* *

En Eugenio María de Hostos, la contradicción lógica —fatal— entre positivismo e idealismo, característico de casi todos los más representativos didactas y ensayistas de este período, presenta ya el juego sorprendente de una especie de doble personalidad, la espiritual y la intelectual, la ideológica y la pragmática. Pragmáticamente, Hostos es casi un *místico del deber* como Martí; de todos los escritores de su tiempo, es aquel que ofrece mayores rasgos de afinidad con el prócer cubano, empezando por esos más simples, biográficos, de su constante expatriación y peregrinaje por tierras de América, pugnando siempre por la causa de la independencia de su patria, a la cual sacrifica repetidas veces sus posiciones personales. (Menos afortunado que el otro gran antillano, no vería desde la posteridad la independencia de su isla, ideal quimérico por el cual luchara en vano, convertida ésta, al fin, en un apéndice de los Estados Unidos.)

Acaso impida a Hostos llegar a la altura de la "santidad laica" de Martí, el positivismo científico que profesa como filosofía de cátedra, por cuanto, en sí, este tipo de filosofía no es el más apto para propiciar el heroísmo moral, si bien no negamos pueda serlo para la austeridad, grado menor. Observación es ésta cuya verdad resulta tanto más confirmada, si se recuerda que Martí, no obstante actuar en la época imperial del positivismo en América, se manifiesta esencialmente no-positivista, es decir, profesando principios metafísicos, El positivismo teorético que enseña en sus tratados de Lógica, Sociología, Derecho (trasunto de sus cursos universitarios de estas materias) no impide a Hostos, ni en la acción ni en la prédica, ser uno de los más típicos ejemplos de apostolado moral a través de toda su vida pública y privada; pero afecta, sí, en parte, la plenitud de su personalidad.

En su "Tratado de Sociología" y de acuerdo con los principios generales de su escuela, —en modo especial con Spencer— explica la constitución y funcionamiento del *organismo* que llamamos sociedad humana, como un fenómero natural sujeto a leyes cósmicas (las que llega a concretar en número de siete), si bien admite que "el ideal del Bien" configura una de esas leyes. En su "Moral Social", da por cierto que "La moral no se funda más que en realidades naturales y no tiene valor sino en cuanto corresponde a esas realidades". Pero, tan netas afirmaciones naturalistas no son óbice a que en otros escritos suyos, y hasta en esos mismos, afirme que "la vida es el cumplimiento de un deber" (en Chile, 1872); o ensalce "el sacrificio de la vida a una idea" (carta al padre); o se refiera a "la satisfacción de la conciencia por el deber cumplido", la cual halla su justificación en esa satisfacción misma; o declara (haciendo extensivo a la generalidad sus propios sentimientos): —"¿Hay algún ser racional que pueda vivir sin amor a la justicia y a la verdad, sin entusiasmo por el derecho y la libertad, sin disposición de sacrificar su bien particular por el triunfo de esos bienes generales?", tal como se lee en esos mismos tratados de moral y de sociología, incurriendo en la más sublime de las inconsecuencias lógicas. En esos Tratados suyos —notables documentos de la contradicción filosófica en que se mueve— se predica al mismo tiempo y a vuelta de hoja el positivismo y el idealismo, el determinismo y la libertad, la supremacía de la razón y la de las leyes naturales, etc.; lo cual, si hace de esos libros productos faltos de la unidad criteriológica necesaria, nos da testimonio de su propio conflicto mental, al parecer no consciente.

Se comprende que esa disparidad conflictual de su criterio, producida entre la personalidad auténtica de Hostos y el positivismo científico que enseña como catedrático, entre lo didáctico y lo intuitivo —fenómeno común, en mayor o menor grado a sus congéneres de la época— proviene de que él es verdaderamente en el fondo, un idealista, como Martí, aunque no un espiritualista como éste, pues está de por medio el positivismo, máquina intelectual de la época, condicionando su filosofía de cátedra. Su positivismo es como un molde intelectual al cual procura adaptarse, sin lograrlo más que a medias; a cada momento tiene que aflojar los tornillos y salirse de él, mostrándose tal cual es, que es muy otro. Y no asombra tanto que él mismo parezca no darse cuenta de este dualismo contradictorio en que vive; lo más sorprendente es que tampoco ninguno de sus biógrafos y comentaristas se muestren afectados por esa contradicción conceptual que, des-

arrollándose a todo lo largo de su vida y su obra, culmina en la notable pieza oratoria que es su Discurso de 1884, como rector de la Escuela Normal de Santo Domingo, en el acto de la primera investidura de los alumnos formados en sus cursos; la tal pieza, en efecto, así por la síntesis categórica de sus conceptos como por el vigor literario de su elocuencia, puede justificar la opinión de Antonio Caso considerándolo "la obra maestra del pensamiento moral en la América española".

La vocación de heroísmo moral y la profesión de fe de su idealismo pragmático, que constituyen su auténtica personalidad, aparecen en Hostos desde la edad estudiantil. En 1863 y a los veinticuatro años, publica en Madrid su primer escrito: "La Peregrinación de Bayoan", especie de novela alegórica, filosófica, en que se sustentan aún los principios del liberalismo romántico, saintsimoniano como ideal político de la historia. Incorporado a la juventud intelectual republicana de la época, compañero de ideas y de prédicas de Pi y Margall, Castelar, Salmerón, Azcárate, Giner de los Ríos, Sagasta, Valera, etc. comparte sus luchas políticas bajo el gobierno absolutista de Isabel II, la reina chulapa; sin embargo, rehusa el nombramiento de diputado a Cortes por Puerto Rico; y rehusa asimismo el cargo de gobernador de Barcelona que se le ofrece durante la corta República del 68. Y los rehusa, y se aleja de sus amigos, los republicanos, porque no son oídos sus reclamos de independencia de las Antillas. Decepcionado de la República —que defraudando su fe sigue la misma política colonial de la Monarquía— se aleja también de España, y para siempre, después de cantarle cuatro verdades en memorable discurso del Ateneo.

Desde entonces empieza su peregrinaje y su sacrificio por tierras de América, en pro de la causa antillana. En Perú, hacia el 70, es otra vez puesta a prueba su virtud. Hallándose pobre —como siempre— rechaza la oferta de doscientos mil pesos que le hace una empresa extranjera para que defienda una concesión industrial en aquel país. Sus convicciones se oponen a ello. En el 74, se le ofrece las cátedras de Filosofía o de Literatura, a su elección, en la Universidad de Buenos Aires: declina el ofrecimiento a pesar de hallarse, como siempre, en penuria "por no abandonar su misión patriótica" (la lucha pro-independencia antillana). En el 88 deja el cargo de rector de la Escuela Normal de Santo Domingo, fundada por él bajo el patrocinio de un gobierno constitucional, porque se ha adueñado del poder una dictadura. Hasta el fin de su vida, muchos rasgos como éstos acreditan la verdad de su idealismo moral, sellando aquellas sus palabras: "La Vida es el cumplimiento de un deber". El mismo es, así, el más perfecto testimonio contra sus cursos de Psicología, de Sociología y de otras materias. Después de todo, bajo la capa del positivista, es probable que superviviera en él el krausiano que necesariamente profesara en su juventud, junto a aquella generación española con cuya ideología filosófica y política se hallaba identificado. Algunas de sus ideas y de sus frases, asomando bajo la capa del profesor, lo indicarían así. De todos modos, el krausismo, o cualquiera otra forma de idealismo filosófico de mediados del XIX, se aviene más con la índole de su personalidad, con su íntima conciencia, que el forzado positivismo universitario del último cuarto de siglo. Pero el positivismo es, hacia el 80, la modalidad imperiosa de la época. No estar con Spencer sería un anacronismo. Hasta el viejo Sarmiento se jacta, por entonces, de entenderse con él.

Conviene observar, por lo demás —y Hostos es un buen ejemplo de ello— que ninguno de los intelectuales americanos formados, en su juventud, dentro de las estructuras del idealismo filosófico, puede navegar comodamente en las nuevas corrientes del positivismo científico, aunque se esfuercen en ello. Los auténticos positivistas son los hombres de la generación siguiente, ya formados, hacia fines del siglo, en las enseñanzas de las nuevas escuelas; y sin que ello implique, como ya anotamos, la ausencia de ese conflicto lógico entre positivismo científico e idealismo moral, pues él está en el espíritu mismo de la época.

Proscrito y errante caballero del Derecho Político, Hostos deja dispersas por tierras de América su labor de ensayista y de didacta, ejerciendo la cátedra o el periodismo, en Madrid, en Caracas, en Lima, en Santiago, en Buenos Aires, en Nueva York, en Santo Domingo. El gobierno de Puerto Rico ha editado en veinte volúmenes, sus "Obras Completas" (todavía incompletas), incluyendo en ellas, además de sus cartas públicas e íntimas —en las cuales está, naturalmente, lo más valioso para el conocimiento de su personalidad— su estudio crítico sobre "Hamlet" (que Menéndez Pelayo calificara como lo mejor escrito hasta entonces sobre el tema —aunque ha de entenderse que quiere decir en español—), sus tratados de Derecho Constitucional, de Economía

Política, de Sociología, de Moral Social (apuntes de sus cursos en la Escuela Normal Superior de Santo Domingo, del 80 al 88), "Prolegómenes de Psicología" y otros (cursos en los Liceos de Chillán y "Amunategui" de Santiago de Chile, del 89 al 98); y además, numerosos trabajos sueltos sobre temas políticos, económicos, educativos, jurídicos, históricos, literarios y de otras materias; pues, escritor de saber enciclopédico, puedo ser considerado por el chileno Guillermo Matta "el hombre de más vasta cultura intelectual que ha venido a Chile después de Bello".

A toda esa labor publicada, habría que sumar varias obras inéditas cuyos originales se han perdido en los azares de sus viajes, citando sus biógrafos, entre otras, una "Matemática de la Historia", obra juvenil del 68, inspirada en la "Scienza Nueva" de Vico, cuya desaparición es, por cierto, menos lamentable que la de gran parte de su correspondencia y sus cuadernos de notas, porque a juzgar por lo que se ha publicado, es ahí donde está lo más original y valioso de su espíritu, no siendo, su obra didáctica, sino un forzado tributo que paga al positivismo general de la época.

A ello se debe que, de esa labor didáctica recogida en sus Tratados, no es mucho lo que puede desprenderse de contenido propio y definitivamente válido en las materias que trata, ya por ser trasunto de las doctrinas cientificistas dominantes que adopta, ya por sufrir la común caducidad histórica de esas doctrinas. Lo que hay en esos apuntes de sus cursos distinto al positivismo neto —en su "Moral Social" por ejemplo— son aquellos elementos de procedencia idealista anterior, tampoco originales, por supuesto, pero que, lejos de refundirse con los otros para constituir una síntesis orgánica nueva, quedan como extraños y flotantes en el invertebrado ilogismo de sus conceptos.

Su "Sociología" contiene una parte capaz de llegar a constituir un estudio propio —mayormente en cuanto se refiere a América— y es la "Sociopatía", como así se llama esa especie de patología social cuyo concepto esboza, considerando que: "Las sociedades como los individuos están sujetas a enfermedad"; y que: "en la sociedad como en el individuo, la enfermedad tiene por fuerza que ser y necesariamente es una alteración de alguna, varias o todas las funciones de la vida". Divide las manifestaciones de esa patología —posible nueva rama de los estudios sociales, si no se proyectara demasiado dentro del concepto biológico

de la Sociología, una de las tendencias predominantes en el positivismo científico de fines del XIX— en cuatro clases o grupos: económicas, políticas, éticas, intelectuales, apuntando sus caracteres y citando algunos ejemplos históricos universales.[1]

Es dentro de esa tesis general que se incluye una especie de referencia al *caso clínico* hispanoamericano, acerca del cual resume que: "Los estados de origen español, siguen siendo casos de sociopatía". Coincidiendo con Alberdi —y con Varela— (aunque ya antes, como anotamos, Bolívar apoyado en Montesquieu, lo había dicho en el Congreso de Angostura) comprueba que: "Las repúblicas latino-americanas, desposeídas de las nociones y del hábito de la organización, no pidieron a sus propias necesidades, sino a su espíritu de imitación, las leyes que demandaba su debilidad en el momento de su independencia; y se pusieron a imitar la organización política cuyos fundamentos desconocían los mismos que ansiaban verlas establecidas entre ellos. Mientras que se constituían de prestado con leyes constitucionales que no tenían fuerza ni aun para resistir las protestas del caudillaje amotinado, se acomodaban buenamente a las leyes civiles y penales de la sociedad metropolitana de donde procedían (se refiere a España) o se ponían de prestado íntegros o mal recortados los códigos belgas o franceses. Prueba ha habido de esta falta de conciencia jurídica, tan fehaciente en la enfermedad del Derecho, en estos pueblos, que uno de ellos se puso todo entero, ni siquiera recortado, el Código Napoleón, con letra y todo, porque no ha venido a traducirlo, sino años después de habérselo encasquetado". De esta incongruencia resultan según Hostos, las tres enfermedades políticas que devoran a estas sociedades, a saber, "el politiqueo, el militareo, el revolucionarismo.

Co acierta Hostos al señalar el absurdo jurídico de esas constituciones y códigos postizos y el mal que hacen, pero sabemos

[1] En este renglón de los ejemplos, ofrece absurdos desconcertantes, tal vez debidos a la estrechez del criterio científico que adopta. Así, clasifica como casos de patología, hechos como Las Cruzadas, la Reforma, el Socialismo. Si con respecto a Las Cruzadas podría invocarse la general y absoluta incomprensión que el siglo XIX tuvo del espíritu de la Edad Media, con respecto a la Reforma y al Socialismo el error es ya menos explicable, puesto que está en contradicción con la posición intelectual del autor. También cita como patológica la Revolución Francesa; pero, supónese que se refiere al Terror, no a los principios político-filosóficos de la misma, que son precisamente los que el autor profesa y predica.

que esa no es la causa principal del estado crónico de inconstitucionalidad, o sea de semi-barbarie política y social en que se debaten la mayoría de los países hispanoamericanos desde su independencia. La sociología americana de Hostos, resulta, así, insuficiente.

Toda su crítica gira exclusivamente en torno a la historia política de estos países, a sus vicios políticos, a la subversión constante del orden jurídico, a cuyas formas más típicas da esas clasificaciones antedichas. Males son esos, ciertamente, muy graves y dolorosos, y muy complejos y peliagudos problemas, acerca de los cuales mucha tinta ha corrido y también mucha sangre, en tierras y libros de esta América. Pero Hostos se limita a denunciarlos y condenarlos, sin entrar en una búsqueda de su etiología profunda, de sus raíces históricas, geográficas, económicas, étnicas, culturales, etc., tal como correspondería; por lo cual, y si bien es verdad que contiene observaciones muy certeras sobre ese plano de fenomenalidad política, no llega a ser un estudio de importancia fundamental en la Sociología americana, como son los de Alberdi, Sarmiento y otros posteriores, por ejemplo. Verdad es, también, que tampoco podría serlo, por cuanto no constituye un estudio especial acerca de ese tema, tratándose sólo de incidentales apuntes ilustrativos de su tesis general sobre Sociopatía, la cual, a su vez, es sólo una parte de su Curso General sobre Sociología, dictado en la Normal de Santo Domingo.

Cabe anotar aún que, uno de los rasgos más típicos de estos apuntes sobre sociopatía americana, es el constante parangón de esta América de origen hispano con la del Norte, cuya excelencia y superioridad, en todos los órdenes de la vida y de la civilización, el autor insiste en poner como ejemplo. Tal criterio lo asimila al pensamiento general de su generación en todo el Continente; y naturalmente a la Filosofía del Progreso, cuyo culto exclusivo limita el horizonte mental de la época, ya trascendida hoy en cuanto a esas limitaciones. Es característico al respecto que, como en los EE. UU. el orden constitucional es estable, la economía próspera, el desarrollo social vasto, Hostos no alcance a percibir ningún síntoma *sociopático* teniéndoles por el tipo cabal y ejemplar de la normalidad en su género. Y es probable que, en el plano puramente político-social —y aun en el moral— Hostos esté en lo cierto, como lo estaría si tomara por ejemplar

humano de la normalidad al hombre-tipo norteamericano, representativo de su estilo de cultura. Aquello que a esa ejemplar normalidad de la cultura norteamericana faltaba para ser una cultura verdaderamente completa y superior —sus defectos— sólo habría de comprenderse con la aparición de "Ariel" cuyo concepto general, transcurrido el primer tercio del siglo, sería ratificado —y aun avanzado— por algunos propios críticos estadunidenses, tales como Waldo Frank, en su "Redescubrimiento de América" y otros escritos.

Algunas de las fallas de éste como de otros trabajos de Hostos han sido atribuídas a la rapidez de la forma oral de su dictado de clase; en texto recogido por sus alumnos y a veces no corregido. Algo hay de eso; pero, en lo básico, son debidas, más probablemente, a su propia posición intelectual. Como la mayoría de los ensayistas y didactas de su época, Hostos es, ante todo y por sobre todo, un luchador político; no precisamente *un político* en el sentido realista del término, sino lo contrario, un doctrinario de la política, un publicista cuyo criterio y cuya finalidad tienen por fundamento el Derecho, un intelectual casi esclusivamente preocupado por los problemas de orden político-social de su país, y todo el Continente. Esa preocupación dominante y esa rígida norma ética le llevan a extremos de escribir, por ejemplo frases tan absurdas, a fuer de puritanas, como ésta: "Las letras son el oficio de los ociosos y de los que han terminado ya el trabajo de la vida". Tan evidente dislate, casi inverosímil en hombre de su responsabilidad magisterial, quien, por otra parte, cuenta en su propio haber con *ociosidades* literarias tan serias como su estudio sobre "Hamlet" y otras, muestra hasta qué punto la pasión político-moral puede llegar también a estrechar el juicio y perturbar la razón en crisis de fanatismo.

Uno de sus comentaristas más adictos, reconoce que, en demasiadas ocasiones, "elogia por buenos a escritores mediocres (por razones no-literarias, se entiende) y cuando alaba a los buenos poetas es porque su credo político coincide con el suyo". "No es que le falte sensibilidad —aclara disculpándose— sino que está embarazado por su moralismo". Ese "moralismo", que llega a ser uno de los rasgos negativos de su personalidad, hace comprender hasta dónde nuestros errores suelen ser la sombra de

nuestras verdades y nuestros defectos la exageración de nuestras virtudes.

*
* *

En Enrique José Varona, uno de los primeros adeptos del positivismo científico en Hispanoamérica, prima la misma influencia spenceriana que en Hostos, en Sierra y en los filósofos coterráneos de la época, advertencia casi obvia, por lo demás, si se tiene en cuenta, como ya lo anotamos, que el evolucionismo sistematizado por el filósofo inglés deja de ser una doctrina parcial para convertirse en un estado de la conciencia filosófica occidental en el último cuarto del XIX. En los cursos universitarios de Lógica, de Psicología y de Moral, dictados por Varona —y recogidos en libros— como en los de Sociología y de Moral, de Hostos, como en los de Sierra, como en los de Ingenieros, se patentiza una personalidad intelectual que supera a la simple función de profesor de Filosofía; en todas sus obras se encuentran conceptos de criterio propio, puntos de vista nuevos y provechosos, que valorizaron esta parte docente de su labor y su bibliografía.

No se limitan a la exposición, aplicación o glosa del evolucionismo ya impreso, recibido de las fuentes europeas. Contribuyen con su ideación original. Uno de esos conceptos más importantes, en Varona, es el que se refiere al problema de la libertad. Su psicología es estrictamente determinista, pero admite que, por el cultivo racional, la conciencia puede llegar a reaccionar contra el ciego mecanismo natural, creándose una libertad subjetiva, una facultad de elección y, por ende, una responsabilidad específicamente moral. "El hombre no es libre —dice— pero se hace libre." Sin embargo, aclara (¿o rectifica...?) en otra parte de su "Fundamento de la Moral": "Se cree libre", dudando, al parecer, que pueda llegar a serlo en realidad. Aquí aparece ya el escéptico que hay en su fondo y dicta más tarde los amargos pensamientos de su último libro "Con el eslabón".

De acuerdo con aquel principio (el de *hacerse* libre) establece como una escala psíquica, que va del ciego determinismo primario a la libertad final, superior, y se produce en la medida del perfeccionamiento cultural, de modo que el *sabio*, en sentido socrático, sería el tipo más libre de hombre, el hombre libertado por la filosofía. Esta vuelta del positivismo a Sócrates, a la tradición humanística y renacentista, no dejaría de ser doctrinariamente muy interesante, si el mismo Varona no la invalidara en gran parte con aquella duda fundamental del "se cree libre" que la convierte en mera ilusión, en ficción subjetiva.

¡Qué cuidado hay que tener con las palabras...! Podría parecer, por ejemplo, que la frase inmediata anterior, supone el criterio, por parte de quien escribe estas notas, que decir de algo: es *subjetivo*, implica decir que no es real, sino ilusorio, atribuyendo realidad sólo a lo que llamamos *objetivo*. Pues no señor, no hay tal; ese no es el criterio del anotador sino del autor anotado; se interpreta —lógicamente— el pensamiento del mismo Varona, de acuerdo con su posición filosófica positivista —y en último término escéptica (pero escéptica dentro del positivismo)— para la cual media diferencia radical entre *ser* y *creerse* libre. Esto es lo que puntualizamos.

No obstante, lo más original de la producción de Varona no está tanto en esa obra orgánica, de cátedra, sino en sus numerosos artículos y páginas sueltas, de índole crítica, publicados en revistas y periódicos durante su larga carrera, tales como se recogen en los volúmenes, "Desde mi Belvedere" (1905), "Violetas y Ortigas" (1906) y otros, algunos de edición póstuma. Y también en breves ensayos al margen de la cátedra, como los titulados "Cuba contra España", "El fracaso colonial de España", "El Bandolerismo", que datan del último lustro del XIX; y sobre todo, en su estudio sobre el fenómeno del imperialismo moderno (a propósito del problema del imperialismo yanqui, a principios del siglo). Los dos primeros ensayos mencionados aunque vigorosos y brillantes de concepto y estilo, tienen más el carácter de altos panfletos de lucha política que de estudios propiamente tales. El patriota cubano, ha puesto en ellos toda su pasión independista, aunque también debe reconocerse que, dentro de esos ardorosos, exaltados alegatos, se contienen muchas sagaces observaciones y conceptos acerca del complejo problema histórico del sistema del coloniaje hispano en América y de sus resultados posteriores en los destinos de las Repúblicas. El criterio que rige estos panfletos políticos adquiere su sentido completo en el discurso que, en 1915, pronuncia en el acto de su recepción en la Academia de Artes y Letras de La Habana, y que es, probablemente, el más notable de su vida pública, por la valentía crítica de su palabra. Allí, en lugar de un convencional discurso "académico", expone,

con severa crudeza, los males y vicios de su patria, engendrados, según su tesis, por los males y vicios hereditarios que atribuye al coloniaje hispano, dirigiendo a España, por esto, su más duro y dolido reproche.

Pero, su trabajo más serio —dijimos— en este campo de la sociología histórica, es el escrito sobre el fenómeno del imperialismo. Aquí ya deja de lado todo tono pasional, todo estilo panfletario, para ajustarse a la más estricta disciplina crítica, trazando un verdadero estudio, de lúcida y precisa objetividad de juicio, exento de toda verbalidad oratoria. Es un estudio que recuerda a Alberdi, así por la escueta lógica de sus razonamientos como por el empirismo inglés de su criterio, aunque su estilo esté siempre más cerca de la "clásica" claridad francesa del siglo XVIII renacida en los prosistas parnasianos post-románticos. La más justa —y ajustada— valoración que puede hacerse de este estudio sociológico de Varona es reconocerlo como el más serio que se ha escrito en Hispanoamérica acerca de ese tema, la validez de cuyos conceptos permanece, en lo que es fundamental, a mediados del siglo.

Hemos aludido a su último libro "Con el eslabón", aparecido en 1927, conjunto fragmentario de reflexiones y aforismos de motivación filosófica muy diversa y cuyo tono y sentido, de radical escepticismo, sorprende a la crítica, en su momento. Y sorprende por que durante toda su larga vida y en todos sus escritos, Varona aparece como un "idealista" en el plano de la ética, manteniendo esa posición conciliatoria entre el determinismo científico y los principios morales que ya señalamos como característica de casi todos los más conspicuos representantes de su generación intelectual. No sólo en sus libros, en sus discursos, en sus lecciones, hasta en sus críticas literarias, ha sido un maestro de idealismo práctico y de energía —comparado por Rodó, en una famosa dedicatoria, al Próspero de su "Ariel"— sino que también su vida misma, pública y privada, así bajo el dominio español como bajo la república y a través de todos los altos cargos en que le toca actuar (jefe del Partido Conservador Liberal, parlamentario, ministro de Instrucción Pública, vice-presidente de la nación, etc.) ha sido de una austeridad y desinterés ejemplares, habiendo llegado a morir casi pobre, sin más haber que una pensión del Estado. Mas de pronto se descubre que, en el fondo de este profesor de idealismo, de virtud y de energía, había un escéptico total.

Todos parecen ignorarlo, hasta que pocos años antes de su muerte, y ya en su vejez, publica ése, uno de los libros más negativos y amargos que se hayan escrito, un libro irónico y nihilista.

No se trata, sin embargo, de una conversión de su pensamiento filosófico, sino sólo de un desnudamiento. Ese escepticismo, al fin revelado, ha sido la verdad secreta de su vida. No tan secreta, empero, que no se hallen indicios bien claros de su corriente subterránea en algunas páginas de sus libros. Tal, aquella advertencia —que antes mencionamos— del "se cree libre", refiriéndose a la conciencia del hombre, con que anula virtualmente su tesis de la conquista de la libertad interior por la sabiduría. Puede admitirse que en Varona se ha agudizado, hasta el dramatismo, esa contradicción lógica entre sus convicciones deterministas y su magisterio moral, sobrellevado a través de toda su vida de catedrático, escritor y político.

El caso de Varona es tanto más digno de estudio cuanto que, intúyese como muy probable, que no es singular sino plural entre los intelectuales de su misma promoción en América, ya que todos presentan el mismo problema, la misma antinomia paradojal: un idealismo moral sin base metafísica y en contradicción con su naturalismo científico. En las reflexiones y aforismos de "Con el eslabón", se comprueba que todo ese idealismo moral —del cual se sustenta el magisterio de estos maestros de la juventud— es sólo una piadosa mentira necesaria. Varona guarda el secreto de esta ficción toda su vida: al fin lo descubre. Otros, tal vez, no se han decidido a descubrirlo, es decir, a declararlo, a escribirlo, pero sus vidas mismas dan ciertos amargos testimonios de la verdad. Varona se quita, al fin, la grave toga de su magisterio para mostrarnos la tragedia íntima de su pensamiento, su desolada ironía. Otros han preferido irse envueltos en esa toga.

Un destacado crítico cubano contemporáneo, R. Agramonte, catedrático de la Universidad de La Habana, refiriéndose a esta faz de la personalidad de Varona, habla de un "escepticismo creador", paradoja que defiende con brillo, pero sin llegar, naturalmente, a la convicción. Lo que ocurre con este tipo de escépticos, es, simplemente (o complejamente, mejor dicho) un fenómeno de desdoblamiento intelectual; el determinista científico y el idealista moral conviven necesariamente, en la misma conciencia, mediante una especie de secreta "separación de cuerpos" que exteriormente da la ilusión de la unidad. De labios afuera actúa el

idealista, de labios adentro el escéptico; el escéptico se queda en casa, el idealista es el que actúa en el mundo, predica, trabaja, da el ejemplo. Con la alta satisfacción del *deber cumplido* vuelve a sí, se recoge, y se halla frente al otro, al escéptico, que lo contempla en silencio con la sonrisa amarga que aparece a través de los aforismos de "Con el eslabón". Sólo así explicada puede admitirse aquella paradoja. Llevando más lejos la parábola, el final podría interpretarse así: Ocurre que, viejo y cansado ya, el Maestro, de su larga y esforzada tarea —y tal vez, además, un poco desengañado— se acueste a reposar; y llegados sus jóvenes discípulos —los de Próspero— el otro, que ha resuelto jugarle una broma pesada, aparece en su lugar, haciéndose pasar por él (cosa fácil, pues tienen la misma cara) y da a los jóvenes una lección de escepticismo que les deja desconcertados. O, puede ocurrir también que, un día, cerca ya del final, el otro, el escéptico, resuelva rebelarse contra esa condena de mutismo perpetuo; y dejando al profesor dentro, maniatado en su sillón, salga a la calle a declarar su existencia y su verdad. Mas, es preciso que, luego, venga otro joven profesor de idealismo a arreglar el escándalo, cumpliendo con el dictado del Evangelio (aquello de "No los escandalicéis") e invente lo del "*escepticismo creador*".

Crítico literario el más eminente de Cuba, en el primer cuarto del novecientos, Varona sucede en el magisterio a Piñeyro, de cepa romántica, de talento difícil de superar, cuya figura llena el último tercio del XIX, y algunos de cuyos libros, "Estudios y Conferencias", "Poetas famosos del siglo XIX", "El Romanticismo en España" y otros, se cuentan entre los mejores de su género escritos en Hispanoamérica en el siglo pasado, como fué anotado en su lugar. Varona le sucede con todo honor, representando la nueva posición crítica del positivismo taineano, a la que luego incorpora, ecléctícamente, elementos de las escuelas de Saint Beuve y de Brunetiére, dándole amplitud y elasticidad mayores. Ambos críticos son contemporáneos en cierto período: últimos lustros del XIX; pero Piñeyro es ya provecto y famoso; Varona, joven, inicia su trayectoria que ha de culminar en el siglo siguiente.

De esta primera época de Varona es ya memorable —aparte de su primer trabajo, "Ojeada sobre el movimiento intelectual de América" que data del 78, y aun prosigue normas críticas anteriores— su estudio sobre *El Quijote*, aparecido en el 83, notable no sólo por su método, sino por su sagacidad (pues es claro que el

método, mero instrumento en las manos del crítico, poco vale por sí sólo, si no está manejado por la intuición estética y humana). Es aquí donde Varona aplica, creemos que por primera vez en América y en la crítica toda de lengua hispana, las disciplinas positivistas introducidas por Taine en el campo de la Historia y la Filosofía del Arte, trazando un cuadro completo del medio histórico, así natural como social y literario, en que se produce la obra, al par que estudia los factores biográficos del escritor. La crítica cervantina ha adelantado mucho posteriormente, así en erudición como en exégesis; pero nadie quita a Varona el mérito de aquella prioridad y de aquel acierto, máxime si se tiene en cuenta que, antes de él, todo era academismo retórico, aunque estuviera asistido a veces por una gran cultura literaria, como en el caso del famoso discurso de don Juan Valera acerca de "las diferentes maneras de comentar y juzgar *El Quijote*", pieza en cierto modo magistral para su época, algunos años anterior a la de Varona; pero de todos modos, totalmente ajena a las nuevas disciplinas criteriológicas impuestas por la evolución mental del siglo.

Los trabajos de esta índole que siguen en América al de Varona, son los de la escritora peruana Mercedes Cabello de Carbonera, sobre Tolstoy y la novela naturalista, aparecidos hacia el 88. La obra de Cecilio Acosta, "Influencia del elemento histórico-político en la Literatura, etc." es de 1887. Ninguna de ambas llega al mérito crítico de la de Varona. Es éste, sobre *El Quijote*, el único estudio crítico de cierta extensión y de carácter orgánico que haya escrito su autor. Todo el resto de su mucha labor posterior, hasta su ancianidad, se compone de artículos sueltos, comentarios bibliográficos en su mayor parte ocasionales. Contrapesa este fragmentarismo la virtud de síntesis en el concepto y en la forma que le permite, en pocos párrafos, concentrar su juicio, siempre nutrido en su vasta cultura literaria, como frutos de buena planta.

En su contra debe señalarse, empero, la falta de unidad criteriológica en el conjunto de sus opiniones, debida a un excesivo eclecticismo. A su posición definidamente taineana del primer ensayo cervantista, sucede, en el largo curso de su actividad crítica, una mezcla muy variable y a veces algo confusa de aquel criterio con otros provenientes de otras tendencias no afines, pero no concertadas o refundidas en algún método orgánico propio que

les preste unidad funcional interna, constante, sino un poco, o un mucho, libradas al azar de un arbitrio variable, un poco anárquico. Es obvio que, en crítica literaria, como en toda crítica, la falta de una posición criteriológica definida, es tan mala como su contrario, el dogmatismo; y que la verdadera crítica no se halla en ninguno de esos vicios extremos, sino en el equilibrio de una posición definida —aunque sea complejo— en la cual se integren y funcionen los diversos elementos del juicio. Felizmente prima en Varona, sobre esa indefinición de criterio, su intuición estética, más segura aunque limitada.

Otra objeción que sugiere la crítica de Varona —tal vez relacionada con la anterior— es cierta arbitrariedad de actitudes. Parece no haber entendido o no haber estimado el movimiento modernista en la poesía hispanoamericana, así en modo general como en particular, en cuanto se refiere a Darío, cuyos valores no reconoce. Ni en la época finisecular de "Prosas Profanas", ni después, ya en el novecientos, cuando el modernismo ha cumplido su magnífico ciclo histórico y el propio Darío se halla en sus postrimerías gloriosas, Varona quebranta su actitud absurda de silencio o desdén hacia ello. Su conferencia, leída en La Habana en 1914, con motivo de celebrarse el centenario de Gertrudis Gómez de Avellaneda, es —a este respecto— un documento tan significativo como lamentable. Después de rendir alto tributo de admiración a la lejana poetisa y a sus ilustres cofrades de la época, Olmedo, Bello, Heredia, extienden una mirada, desde tales alturas pretéritas, sobre el moderno panorama lírico de América y, llegado a Darío y al modernismo, sólo apunta ligeras y displicentes alusiones. Esta falla tremenda de su actitud crítica —en el plano valorativo— llega al absurdo si se le encara en el plano histórico. Desconocer la importancia suma del modernismo en la evolución de la poesía americana y, en particular la de su iniciador y máximo representante, es negar la propia conciencia crítica. El *por qué* llega Varona a esa posición absurda es casi un misterio, puesto que su inteligencia no estaba cerrada a otras formas de modernidad literaria muy aguda. Admira a Poe, a Baudelaire, a Ibsen, a Nietzche, a D'Annunzio; escribe sobre ellos páginas muy felices y defiende la genialidad artística contra las necias acusaciones de locura y degeneración que se les dirige desde los sectores conservadores. No es, pues, él un *conservador* (en literatura, aunque sí lo es en política) aun cuando todo induce a

creer que su comprensión estética queda como detenida y cerrada en cierto límite para toda forma posterior. El simbolismo, por ejemplo, parecería quedar fuera de esa limitación mental, no obstante ser un fenómeno contemporáneo suyo, cuya curva de ascensión y declinación coincide con la de su actividad crítica. Tal posición podría explicar —ya que no justificar— en parte, esa su sorprendente omisión del modernismo hispanoamericano, en cierto modo procedente de aquél, pero no tampoco íntegramente, puesto que actúan en su síntesis las influencias de todas las modalidades renovadoras del siglo, incluso las de Baudelaire y de D'Annunzio, alabadas por Varona. De todos modos, es evidente que el ilustre crítico cubano omite —en esa omisión— el más importante de los estudios que pudo y debió haber hecho sobre la poesía en América (mucho más que aquellos sobre Olmedo o la Avellaneda), en el plano mismo del positivismo literario.

Señalemos cuánto contrasta su actitud con la de otro gran crítico contemporáneo, aunque algo más joven que él (pudiéndose, quizás, en esta diferencia de edad, hallarse la explicación —no la justificación— del caso); nos referimos a Rodó, cuyo famoso estudio sobre Rubén Darío y "Prosas Profanas", aparecido en 1899 —tres lustros antes de aquella conferencia de Varona a que aludimos— patentiza una alta comprensión de la estética de esa escuela, así como de la posición del poeta con relación a la realidad social del ambiente y al problema del americanismo literario.[1]

1 Para ampliación de este tema, véase el Capítulo "La Crítica Literaria bajo el signo del Positivismo".

CAPITULO III

El movimiento positivista en la Argentina

Juan Agustín García; su interpretación económica de la historiología platense.—Ramos Mejía, L. Arrayagaray; sus ensayos sobre psico-sociología nacional.—Influencia predominante de Le Bon.—"Nuestra América" de Carlos O. Bunge, primer ensayo científico de caracterología hispano-americana.—Exclusivismo etnicista; terapéutica europeizante.—El sabio Ameghino y el materialismo dogmático idealista (quand même...).—*J. Ingenieros, cúspide del cientificismo filosófico en el Plata.—Positivismo y socialismo, en consorcio y en conflicto a través de su obra y de su vida.—Psicología biológica y economismo histórico.—Idealismo moral verbalista.—Sociología argentina y marxismo.—La guerra al renacimiento espiritualista del* xx; *prevalencia de la razón político-social.—Una metafísica científica o sus "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía".—Una personalidad compleja: socialista y dandy, científico y literato, psiquiatra, catedrático y humorista; una frase de Darío.*

El ciclo positivista en la Argentina —que alcanza su más neta expresión en la obra y la actuación de José Ingenieros, cuya figura llena y representa eminentemente ese período— comprende una vasta producción ensayística de orden principalmente histórico-sociológico, aplicada al estudio de problemas concretamente argentinos, y, por extensión, en cierto modo hispanoamericanos. Ingenieros mismo es quien, de ese grupo, se aparta en mucho de la temática americana, para tratar, en plano teorético universal, problemas relativos a la ciencia y a la filosofía, como en sus libros "Psicología", "La simulación en la lucha por la vida", "Las Fuerzas Morales", "Hacia una moral sin dogmas", "Proposiciones relativas al Porvenir de la Filosofía" y otros; mas no sin dejar de pagar amplio tributo al tema argentino, en dos obras que son probablemente —como casi siempre ocurre con los ensayistas americanos— lo más interesante de su labor: "Sociología Argentina" y "La Evolución de las Ideas Argentinas". Es probable que, en su época, aquellas sus obras de doctrina científica y filosófica hayan parecido las más importantes; pero hacia mediados del siglo, y ya caducadas en gran parte las bases doctrinarias de aquellos trabajos, estos otros, de temática nacional —es decir,

de estudio concreto de problemas sociales y culturales de la realidad americana— han pasado a ocupar el primer plano del interés.

Antes de apuntar las necesarias observaciones acerca de la obra de Ingenieros, anotemos características de la labor de otros ensayistas que integran el movimiento positivista, y, en cierta medida, antecede a la suya. "Introducción a las Ciencias Sociales Argentinas", de Juan Agustín García, se destaca, como una de las primeras manifestaciones definidas de la corriente netamente positivista en el Plata, anterior a 1900. Y al decir "netamente positivista" ya se sabe que aludimos a su posición mental antimetafísica y de rigurosa sujeción al método científico, —o, mejor dicho, a las teorías científicas— distinguiéndola de la anterior promoción pre-positivista, que mantiene aún, junto con cierto grado de influencia científica, naturalista, el culto de las idealidades filosóficas. Este libro plantea, por primera vez, el estudio del proceso histórico-social argentino en el terreno del llamado *economismo histórico*, procurando ajustarlo a disciplinas de riguroso método, avanzando por el camino iniciado por Alberdi, pero en forma más radical. Incluye una revisión crítica de los ensayistas anteriores en la materia, desde Rivadavia, Echeverría, Sarmiento, Alberdi, cuyas ideas analiza, discriminando la parte de verdad y error que contienen, desde su punto de vista doctrinal, procedimiento ejemplarísimo de este género de obra, que centraliza su mayor interés actual. Comprobamos asimismo, una vez más que, en este tipo de estudios, la parte crítica es, casi siempre, superior a la teorética, aun cuando ella se ejerza con criterio doctrinal.

El *economismo histórico* aplicado por Ingenieros en su "Sociología Argentina" tiene su antecedente directo en este estudio de Agustín García, desde el cual avanza a conclusiones aun más radicales, del mismo modo que el libro de García tiene, a su vez, como antecedente, los estudios económicos de Alberdi. Pero su metodología deriva, no de la escuela liberal sajona, escocesa de principios del XIX, como en el autor de "Bases", sino de las nuevas corrientes del materialismo dialéctico, de procedencia hegeliana acercándose a Marx y su escuela. Tal criterio se agudiza más aún en su segundo libro "La Ciudad Indiana", estudio ya más especializado acerca de la formación social-económica argentina bajo el régimen colonial, y de sus consecuencias en los caracteres y condiciones de la posterior evolución sociológico-política del país. No es muy explicable que el autor, en el prólogo, atribuya su criterio a "la influencia de Taine en la filosofía política, de Foustel de Coulanges en el método". Su concepto predominantemente económico, tiene afinidad con el marxismo. Ni Taine ni Coulanges hacen del factor económico —el régimen de trabajo, la lucha de clases—, la explicación suficiente, sistemática y exhaustiva de toda fenomenología histórica. El positivismo taineano, de índole naturalista, da tanta o mayor importancia que a la economía, a los factores telúricos, étnicos, psicológicos, etc. Juan Agustín García no milita, es cierto, en el movimiento político socialista de su época, actitud ilógica, pues, de acuerdo con su criterio sociológico debería ser el primer marxista político argentino. Como lo observa Ingenieros: "el autor de "La Ciudad Indiana" podrá ser citado con frecuencia como corroborador de una de las doctrinas esenciales del Socialismo".

Mas, no obstante que el autor ni se defina como socialista, ni declare seguir normas de esa escuela —siendo sus citas, además de las anotadas, Comte, Vignes, De Play, Durkeim, Simmel y otras— lo cierto es que la economía política es el centro de toda su sociología histórica, y que de él procede la interpretación prevalentemente económica del proceso determinante de la Revolución de Mayo —y de toda la Revolución de la Independencia Americana— con relegación a planos secundarios y subsidiarios de los factores morales e intelectuales que, hasta entonces, fueran los predominantes en el criterio general. Ingenieros, quien reconoce también que "solamente en la obra de J. Agustín García, el economismo histórico aparece como un sistema aplicado metódicamente", ajustará aún más las clavijas de este sistema y lo extenderá al conjunto de la evolución histórica argentina, dando una nueva aplicación de sus más notables hechos, tales como la tiranía de Rosas, personaje que aparece sólo como el jefe del partido de los grandes terratenientes ganaderos cuyos intereses representa. Estas han sido luego, precisamente, las tesis de los partidos socialistas rioplatenses. Ingenieros milita en el Partido Socialista desde 1895 hasta 1902, junto a Lugones y otros entonces jóvenes intelectuales argentinos. Pero, mientras Lugones evoluciona más tarde hacia un nacionalismo de tipo fascístico, Ingenieros se inclina más hacia el socialismo revolucionario de la Tercera Internacional de Moscú. En 1900, Ingenieros saluda y

celebra entusiastamente la aparición del libro de Agustín García en un artículo inserto en su "Revista de Derecho, Historia y Letras", baluarte del positivismo científico y del economismo socialista en la Argentina. De él tomamos estas citas.

Agustín García —muerto en el 1923— es también autor de otros trabajos histórico-jurídico-sociológicos, tales como "Documentos para la Historia Argentina", "Sobre Nuestra Incultura", etc. Publicó asimismo algunas producciones de índole más literaria, como "Memorias de un Sacristán" y "La Chepa-Leona", ficciones narrativas de la vida colonial; todas posteriores a 1900, aunque ninguna iguala en importancia a aquellas primeramente anotadas.

Otros dos libros de historiología muy significativos: "Las Multitudes Argentinas" de Ramos Mejía y "La anarquía argentina y el caudillismo" de Lucas Arrayagaray, aparecidos en 1899 y 1904 respectivamente, encaran los fenómenos de la formación social y política del país, dentro del criterio positivista y científico; aunque no dentro de economismo, como el de García, sino de doctrinas derivadas de Spencer, Tarde, Sighele, Le Bon, Worm, y la larga secuencia de teorizadores del determinismo psico-sociológico. De entre todos esos autores y libros, parece ser "Psychologie des foules" de Le Bon, el principal punto de apoyo de Ramos Mejía en su tesis acerca de la psicología de las multitudes argentinas y de su papel en la historia. Y aunque Ingenieros le censure, en la misma revista, que, por su falta de método científico, "más tiene de fantasía artística que de ensayo sociológico", lo cierto es que, en la perspectiva crítica, aparece hoy como el primero y único ensayo en su género, con todos los honores de una significación de época.

Ya advertimos que, en un esquema crítico como este que vamos trazando, lo que importa no es tanto la verdad de las tesis en relación con un criterio de verdad actual, y por tanto distinto de aquel, del 1900, dentro del cual se concebía la obra en cuestión (en lo que suelen incurrir los historiadores) sino su mayor o menor significación dentro de las formas históricas de cultura que le son propias; y en cuanto fenómenos intelectuales. Ingenieros, por ejemplo, juzga esta obra, desde su punto de vista doctrinario. Y en este sentido, el libro de Ramos Mejía señala una vía distinta de interpretación, otra clave teorética dentro del cientificismo sociológico de la época. Ramos Mejía no se ajusta exclu-

sivamente a una teoría —aunque predomine en su libro la de Le Bon— sino que enfoca el fenómeno que procura interpretar desde varios puntos de vista, poniendo a contribución el conjunto de estudios científicos de la época. Ciertamente, es menos preciso que Ingenieros y que García, en cuanto a su criterio, pero también es menos unilateral y exclusivo. Cierta falta de rigor no puede dejar de reconocerse en él, como defecto, cierta mezcla de teorías distintas, así como de teorías e intuiciones: pero quien sabe si, al fin de cuentas, su libro no es más fecundo en sugerencias; lo que sí puede asegurarse es que, es tanto más rico en observaciones originales, en relación con la realidad histórica que trata, en razón de su mayor libertad doctrinaria, y aun cuando él mismo no llegue a formular tesis propia, que sería lo deseable. Ramos Mejía es, también, autor de una "Historia de la Evolución Argentina", obra póstuma en la que había trabajado largos años y aparece en 1921. Vasto ensayo historiológico, que abarca el desarrollo político, social e intelectual del país, puede contarse entre los pocos grandes estudios de esta índole con que cuenta la bibliografía argentina, sino al lado, muy cerca de los tan afamados de Ingenieros y de Korn. Con respecto al de Ingenieros ha de anotarse que, si bien es de menor talla, no padece el defecto de unilateralismo de criterio de aquél, de igual modo que ya lo consignamos con referencia a su ensayo anterior. Lo que pierde en unidad sistemática, lo gana en libertad de concepto; libertad relativa, por supuesto, ya que se mueve siempre dentro de la órbita de su definición netamente positivista y científica.

*
* *

"La anarquía argentina y el caudillismo" de Arrayagaray, se ajusta menos aún que "Las multitudes argentinas", a una metodología estricta y a una teoría determinada. Toma de la sociología científica general de la época, un índice de factores diversos, y los va aplicando como si rodeara al objeto de estudio de focos iluminantes. En general predomina la explicación psicológica; pero en el fondo, es un libro más intuitivo que metódico. Lo que hay en él de agudeza de visión propia es lo que le valoriza. Obsérvese que este tipo de libro —al igual que el anteriormente in-

dicado— mantiene siempre un interés más vivo y una substancia humana más rica que los otros, de contextura dogmática.

Aclaremos, a propósito, que un libro puede tener dos maneras de interesar: como documento histórico y como letra viva. A veces se concilian ambos, otras se separan. Pero lo que hace vivir la letra es la parte de intuición que hay en ella, no la de saber sistemático. Este —saber científico, en este caso— pertenece a la época y su vigencia pasa con ella, por que se va siempre modificando. Pero la intuición sobrevive porque pertenece al plano primario, intemporal, del entendimiento. Así comprobamos, por ejemplo, que las explicaciones teoréticas, sistemáticas, de García o de Ingenieros, sobre esta materia de sociología argentina, no son válidas sino dentro del propio sistema ideológico a que pertenecen. En cambio, las observaciones de Arrayagaray —aun no teniendo este autor el volumen de aquéllos— siguen siendo más verdaderas, es decir, más válidas.

Estas ligeras recordaciones a propósito de estos libros, se anotan, sobre todo, por lo que tienen de sentido general, sentido cuyo concepto podría formularse así: En la ensayística hispanoamericana —y especialmente en la sociología— sólo es, hasta ahora, original y valioso, lo que proviene de la intuición mental, no siéndolo casi nunca, cuando el escritor opera con teorías (científicas o no) procedentes de su cultura intelectual universitaria. Quizás este concepto crítico parezca demasiado exclusivo y radical. Puede dársele toda la elasticidad o relatividad que se quiera; siempre quedará siendo cierto en lo general. Así se infiere de las propias comprobaciones de esta reseña.

Por otra parte, tampoco puede hacerse una división neta entre un tipo y otro de ensayo. Lo frecuente es que ambas categorías intervengan en mayor o menor grado. Pocos son los libros o exclusivamente intuitivos o exclusivamente teoréticos. Del mayor o menor grado en que esas modalidades actúen, y según predomine uno u otro elemento, depende su valoración. Ningún libro, por más intuitiva que sea su concepción, puede prescindir de ciertos conceptos teoréticos generales, de acuerdo con la cultura intelectual del autor. Y son pocos los libros de concepción fundamentalmente teorética, que no contengan su parte de elemento intuitivo original. Complementa esta indicación la advertencia, ya escrita, de que los trabajos de índole puramente o predominantemente teorética —entendiéndose por tales aquellos en que

se aplica tal o cual teoría general a la interpretación de los hechos— mantienen, sin embargo, su valor documental histórico, representan una forma de conciencia intelectual, constituyen un hecho de la cultura. Y como tales son considerados aquí.

*
* *

A los libros que acabamos de anotar se suma "Nuestra América" de Carlos Octavio Bunge, aparecido en 1903, el más importante —si no el único— de los ensayos de carácter continental publicados en el Plata, desde el trabajo trunco de Sarmiento "Conflicto y armonía de las razas en América". Bunge es también autor de otra obra más extensa que ésta, aunque menos significativa, "La Educación", que, en tres gruesos tomos, expone sistemáticamente sus conocimientos sobre la materia, de acuerdo con las concepciones pedagógicas positivistas más difundidas de la época y basadas rigurosamente en los principios y métodos de la psicología determinista. El aporte propio es escaso. Y su caducidad segura.

En "Nuestra América", en cambio, el autor se enfrenta con un problema, si no virgen, apenas explorado y lleno de aventura; un tema no incluído en el repertorio didáctico universitario, teniendo que valerse, en mucho, de sus propios medios, y poner en acción su propia observación crítica. Y emplear sus conocimientos universales, universitarios, como herramientas para trabajar esa realidad, comprenderla, y poner a prueba su discernimiento en la aplicación de su bagaje de cultura a la explicación de esa realidad. El libro es más valioso en lo primero que en lo segundo. El cuadro que traza de la realidad humana de estos países, la caracterización psicológica de sus tipos, su análisis del fenómeno, son de una certera visión. Mas, al llegar a la segunda parte —no segunda en el orden del libro, pues se hallan ambas conceptualmente conjugadas a través de todos sus capítulos, sino en la discriminación crítica que ahora hacemos entre ambos elementos de composición, el intuitivo y el teorético— ya se entra, necesariamente, en el campo polémico. "Nuestra América" se funda en el criterio casi exclusivamente étnico, ya ensayado en parte por Sarmiento en "Conflicto y armonías". Pero Bunge apli-

ca, sistemáticamente, los conceptos de la psicología científica de su época.

Como en aquella obra inconclusa de Sarmiento, hija de su edad provecta, que tiene el mérito, por sobre todo, de ser el primer gran ensayo de interpretación de la realidad históricosocial hispanoamericana en conjunto, escrito en estas tierras, toda etiología, toda genética, es atribuída a los caracteres hereditarios congénitos de los pueblos, en su doble o triple procedencia racial: española, indígena, africana. El autor se echa entonces a rastrear los caracteres propios de cada uno de esos tipos étnicos. Y cabe reconocer que, en este trabajo de caracterología, el libro de Bunge es bastante exacto. Decir que es exacto es hacer su máximo elogio. Y debe anotarse —como ya lo hicimos a propósito de la obra congénere de Sarmiento— que también corresponde en justicia a este ensayo de Bunge, la primera definición analítica de los tipos humanos que intervienen en la composición étnica hispanoamericana en general. Allí aparecen, marcados, comprobados, la dura arrogancia, el orgullo del español de la conquista, su amor a la retórica grandilocuente del discurso, así como la pasividad y la tristeza del alma indígena, la ambición y el servilismo del mulato, su falta de probidad. De esta mezcla de caracteres resulta el tipo psicológico general del pueblo del continente, cuyos rasgos dominantes serían, según él, la arrogancia, la indolencia, la tristeza; de donde provienen el énfasis literario, el arribismo político, el parasitismo burocrático y otros males que harto conocemos. Cualesquiera sean las objeciones que, en parte puedan oponerse al esquematismo de esa generalización caracterológica, esta parte del libro de Bunge es innegablemente valiosa por lo concreto de su observación y marca uno de los grandes intentos —por lo menos— de una caracterología hispanoamericana, aunque al lector de hoy —cincuenta años después— le resulte carente de esa profundización intuitiva en lo esencial del fenómeno, sin la cual es imposible llegar a la interpretación del sentido auténtico de su existencia. Defecto éste no suyo sino de su época, y, naturalmente, común a todos los libros de que tratamos dentro del ciclo intelectual positivista.

La otra parte del libro —mejor dicho, la otra faz— que atribuye todo el *mal* a la herencia étnica, con prescindencia de factores reales de otro orden —telúricos, económicos, culturales— es otra flaqueza, aun dentro de su época, que le resta valor sociológico, siendo imposible, como es, separar ambos aspectos del hecho. En un plano de crítica comparativa, esta unilateralidad del ensayo caracterológico de Bunge, equivale al economismo exclusivo y sistemático de García y de Ingenieros, posición análoga que también toma en cuenta sólo una parte de la verdad, para convertirla en explicación única y exhaustiva de la realidad humana.

Es así que, obedeciendo a esa incurable propensión del intelecto a la sistematización de un concepto, vemos producirse, dentro del movimiento general del positivismo científico, ya sistema de por sí exclusivo, aunque más vasto, otros sistemas más pequeños, sub-sistemas, círculos dentro del círculo, cada cual pretendiendo encerrar a su vez toda la verdad, explicar toda la realidad viviente. Así hallamos que el propio Ingenieros, al comentar el libro de Bunge en su *Revista* (el gran documento de la época, en la Argentina) le reprocha su genética exclusivamente psicológica; pero desde el punto de vista parcial no menos exclusivo de su *economismo histórico*, y, por tanto, igualmente paralogístico.

Después de haber dado su dignóstico, entra el autor de "Nuestra América" en el capítulo de la terapéutica, de las conclusiones de su estudio. Su receta repite la fórmula de casi todos los sociólogos americanos de fines del siglo pasado y desde los tiempos de Sarmiento y Alberdi: europeizarse. Pero no recomienda tanto la inmigración, aporte de nuevas sangres y cualidades nuevas, como parecería lógico en un psico-etnicista, sino la adopción y aplicación, en escala intensiva, de métodos educativos europeos y norteamericanos, es decir, anglo-sajones. Con ello espera convertir este tipo abúlico, arrogante y triste, que es el sudamericano más o menos mestizo, en el *self-made-man*, prototipo ejemplar de esa hora. Conviene anotar que el libro de Bunge aparece tres años después que el "Ariel" de Rodó, libro que viene a combatir victoriosamente, en gran parte de América, esa tesis del anglosajonismo cultural predicada por los sociólogos del XIX, y que en Bunge resulta ya un poco rezagada.

Perjudica también en mucho al libro de Bunge —ante el lector de época posterior— la ingenua pedantería cientificista de concepto y de lenguaje de que en él se hace gala y abuso. En este aspecto, el libro es un típico espécimen de la mentalidad universitaria de la época. Tal vicio agrava los defectos de su tesis, hasta hacerlo por momentos intolerable: y malogra en gran parte

los muchos aciertos de observación que el libro contiene y que constituyen su mejor aporte al estudio de los problemas fundamentales del Continente. Mas, con respecto a este reparo, debe anotarse, y aunque ello no le sirva al autor de mayor indulgencia, que la ingenua pedantería del lenguaje (y por ende de concepto) no es privativa de su escuela. El cientificismo positivista ha sido suplantado, posteriormente, por otras formas de pedantería estilística, renovando ese mismo vicio bajo otras escuelas. Esto no suele percibirse en el tiempo mismo en que se produce, sino después.

*
* *

Este esbozo de las principales manifestaciones del positivismo científico en la Argentina, entre ambos siglos, estaría demasiado incompleto si no nos refiriéramos a Florentino Ameghino, el ilustre hombre de ciencia cuya labor en el campo de la paleontología, la antropología y otras ramas afines, ha alcanzado notoriedad tan universal. El autor de la famosa teoría acerca de la antigüedad del hombre en el Plata —aunque ya refutada y descartada en gran parte— representa el más neto ejemplar del tipo del sabio naturalista, tan poco frecuente en esta América; y es por esta dedicación suya a tales disciplinas y por los trabajos realizados en ese campo, que su personalidad intelectual ha adquirido sus títulos. Pero, aparte de este terreno estrictamente científico, la figura de Ameghino tiene significación especial en el movimiento intelectual de filiación positivista de su país. Una de las piezas documentarias capitales de esa etapa de la evolución cultural —sobre todo por provenir de tan eminente personalidad científica— es el *Discurso* pronunciado en 1906 en la Sociedad Científica Argentina, entidad de la que es fundador y jerarca. En ese discurso, publicado en opúsculo con el título "Mi Credo", el sabio hace profesión de fe materialista, radicalmente atea, proclamando a la Ciencia como única y definitiva "religión del porvenir". Su materialismo es dogmático; sus evangelios son "Fuerza y Materia" de Buchner y "El Porvenir de la Ciencia" de Renan. Pase Renan, filósofo humanista aunque agnóstico, y en quien cierta ironía socrática —y estética— entorna y mitiga la crudeza dogmática; pero es chocante que, hombre tan ilustrado

como Ameghino, tragase esa otra tan grande píldora del materealismo buchneriano, vulgarización propia para el simplismo semi-culto de los anarcoides de café, muy abundantes en tal época. Sin embargo, lo cita como una autoridad.

No obstante esas flaquezas —para las cuales es preciso tener en cuenta la relatividad psicológica, el clima mental de las épocas— la concepción filosófica general del célebre investigador —y teorizador— de la antigüedad del hombre en el Plata, no carece de interés en cuanto expresión, quizás máxima, de los esfuerzos del materialismo dogmático para construir un sistema moral, dando al hombre en el Cosmos una posición que le liberte del ciego mecanismo de las leyes naturales, reconociéndole la posibilidad de superarlas por su inteligencia, y convertirse de simple efecto determinado en factor determinante de su propio destino. De ahí esa especie de mística del conocimiento científico sobre la cual apoya la religión laica del porvenir, identificada ella misma con el porvenir de la ciencia.

Ateísmo y materialismo están lógicamente implícitos en todo verdadero positivista científico, en tal tiempo, aunque, disciplinariamente declaren prescindir de esos problemas metafísicos que se hallan fuera del campo del conocimiento experimental. Como la explicación suficiente, exhaustiva, del universo-fenómeno, que es el positivismo científico (mayormente el evolucionismo) hace innecesarias y ajenas las hipótesis de Dios y del alma, sus adeptos son, no sólo prácticamente materialistas y ateos, sino que lo son también, en su casi totalidad, por íntima convicción filosófica. Ameghino no hace, pues, sino proclamar esta convicción, en los otros reservada detrás de la hipocresía del método. Cierto que podría haber omitido a Buchner, por la seriedad; pero esas indiscreciones van a cuenta de la ingenuidad del sabio. El *Discurso* de marras, es, de todos modos, una valiosa pieza de museo intelectual, digna de figurar al lado de sus fósiles pampeanos.

*
* *

Y henos, por fin, frente al más conspicuo y representativo de los positivistas argentinos, al difundido autor de "Principios de Psicología Biológica", "La psicopatología en el arte", "La simulación de la lucha por la vida", "Criminología", "Las fuerzas

morales", "El hombre mediocre", "Sociología argentina", "La evolución de las ideas argentinas", "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía" y otras obras, mayores y menores, que jalonan su fecunda dedicación a la doble disciplina científico-filosófica, desde 1895, en que aparece, hasta su muerte, acaecida en 1925, joven aun y en plena actividad intelectual.

Catedrático, conferencista, escritor, polemista, psiquiatra *causeur*, director de revistas, animador de cenáculos literarios, militante de movimientos obreros y estudiantiles, dandy y humorista, en fin, su múltiple actividad y su constante producción llenan preeminentemente ese período de la vida intelectual de su país, período del cual no es exagerado afirmar que su figura es el centro. Ningún otro podría discutirle ese rango, no siendo Lugones, con quien, en todo caso, lo compartiría. Constan, además, para el mayor reconocimiento de ese título representativo, aparte de su numerosa obra original, sus grandes y desinteresadas empresas culturales, las varias revistas científicas y literarias que funda y sostiene, tales como la de "Derecho, Historia y Letras" a principios del siglo, o "Anales de Psiquiatría", universitaria, o la de "Filosofía", posterior a 1915; y, sobre todo, su vasta *Biblioteca de Cultura Argentina* que, desde 1915 en adelante, edita y reedita (precediendo muchos volúmenes con prólogos de su cosecha) lo mejor de la producción escrita de su país, en todos los géneros, desde la independencia hasta sus días.

En la múltiple labor de Ingenieros recogida en sus libros, podría establecerse una cuádruple distinción temática general: la psicológica, representada principalmente por su tratado "Principios de Psicología Biológica" y sus estudios afines complementarios "Criminología", "Nueva Clasificación de los delincuentes", "La simulación en la lucha por la vida", "Estudios clínicos sobre la histeria", "Psicopatología del Arte" y otros; la sociológica, contenida en el volumen "Sociología Argentina" (que recoge y ordena trabajos de distinta data, anteriores a 1910), "Los Tiempos Nuevos", aparecida en 1921, incluyendo también trabajos diversos de los cuales el principal sería "Significación Histórica del Movimiento Maximalista"; la ético-política (que así clasificamos, por ser la suya una moral referente a la acción pública) expresada en "El Hombre Mediocre", "Las fuerzas morales", "Hacia una Moral sin Dogmas", etc. y, en fin, la filosófica propiamente dicha, (siendo las dos primeras de carácter científico) que significan "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía", "Emilio Boutroux y la Filosofía universitaria en Francia" y sus otros trabajos crítico-polémicos acerca de Kant, Bergson, Croce, Gentile y otros. Libros no incluídos en esta anotación, tales como "Evolución de las ideas Argentinas", participan de la índole de varias disciplinas didácticas, tales como la Historia, la Sociología y la Moral-Política, amalgamadas por tendencias ideológicas socialistas, las cuales, por lo demás, actúan a través de casi toda su obra, definiendo con su materialismo científico el carácter de su personalidad y de su obra en total.

Ambas corrientes afines —la científica y la socialista— viénenle desde la adolescencia y rigen su formación educacional, plasmando su tipo de intelectualidad de modo permanente. Su padre, Ingegnieros, es un profesor y periodista italiano, socialista militante, expatriado por causas políticas, radicado en la Argentina hacia el 70, y en cuya biblioteca, el hijo, desde que aprende a leer, se nutre —y un poco se indigesta— de materialismo científico y de sociología revolucionaria. Desde el 95 al 903 actúa ardientemente en el movimiento anarco-socialista, colaborando en "La Montaña" (con Lugones, de su misma generación) y en "La Vanguardia", órgano oficial del partido. Es su época de usar corbata roja, de corear las estrofas proféticas de "La Internacional", de lanzar discursos apocalípticos en las huelgas generales revolucionarias con que el proletariado celebra entonces el 1º de Mayo (después convertido en inofensiva Fiesta del Trabajo, en el calendario oficial de los gobiernos *burgueses)*. En 1903 se aparta del partido y del movimiento obrero. La tendencia científica se ha sobrepuesto a la socialista; deja de ser hombre de acción para serlo únicamente de cátedra. Sus estudios sociológicos de ese período —que constituyen el núcleo de su "Sociología Argentina" publicada más tarde— le perfilan aspirando a situarse en una posición de objetivismo crítico, apolítico, bajo las normas del evolucionismo spenceriano por una parte, y por otra del *economismo biológico*, fórmula en que procura conciliar ambos criterios predominantes en la sociología de la época. Su socialismo se torna "evolucionista" en vez de revolucionario como lo había sido hasta entonces, admitiendo como más lógico y efectivo, y siempre en un plano de objetividad experimental, la política reformista, progresista y liberal, de acuerdo con el programa mínimo de las ramas más modernos del movimiento socialista universal, y tal

como se presenta en Turati, Jaurés y otros famosos *líderes* europeos de la época. Esta posición, que mantiene, con pocas variantes, hasta fines de la Guerra Mundial, se testimonia más explícitamente en su estudio "La Legislation du travail dans la Republique Argentine", publicado primeramente en francés, en París, hacia 1906, y luego inserto como capítulo en su "Sociología", editada en 1913. Sin embargo, todo el criterio que rige en lo fundamental, los diversos estudios de este volumen, es de tendencia doctrinariamente socialista, aunque pretende responder a una metodología sólo *objetiva* y rigurosamente científica. Su síntesis biológico-económica de la evolución histórica, así en lo universal como en lo nacional, coincide con las bases del materialismo dialéctico marxista. Sólo parece distanciarse algo de esta posición, en la que sociología y socialismo se identifican y son casi sinónimos, en un punto —aquel que alude al fenómeno del imperialismo internacional pacífico, ejercido por algunas grandes potencias modernas, Inglaterra, Alemania, EE. UU.— y asimismo al que, en futuro próximo atribuye a la Argentina, limitado dentro del campo de influencia sudamericana; y tal, como probable, casi seguro resultado de su mayor desarrollo y otros factores concomitantes. Aquí prima el criterio predominantemente biológico, dictando conceptos que más tarde, él mismo ha de rectificar en parte, volviendo a una posición política radicalmente anti-imperialista, en cuanto considera tal fenómeno como una de las formas agudas y agresivas del capitalismo, régimen contra el cual el liberalismo socialista está en el deber de luchar por todos los medios. Esto último ocurre de 1920 al 25, y se centra en su fundación de la "Unión Latino Americana" y su periódico "Renovación", en torno a lo cual procura agrupar a la juventud universitaria, no sólo argentina sino continental, con cuyos movimientos reformistas de esos años, dentro del régimen de las aulas, se halla también vinculado. Pero entonces ya ha entrado nuevamente en la militación ideológica, de acuerdo con la prédica ético-política de algunos de sus libros, tales como "Las Fuerzas Morales" o "Hacia una Moral sin Dogmas" y, sobre todo, "Los Tiempos Nuevos".

Tal retorno se inicia de modo resonante en el discurso que pronuncia en noviembre de 1918, en una tumultuosa asamblea celebrando la revolución rusa —entre banderas rojas y otros escándalos— trabajo que luego edita en folleto con el título: "Significación Histórica del Movimiento Maximalista" y poco después incluye, con otros afines, en ese volumen "Los Tiempos Nuevos" de 1921. No obstante, su posición política sigue siendo, aunque activa, moderada, de programa mínimo, liberal. Su adhesión a los principios doctrinarios socialistas de la Tercera Internacional Roja de Moscú, quedan testimoniados; pero, en consideración —de orden práctico— a que la acción debe ser adecuada a las condiciones del medio en que se desarrolla, establece que, "*no conviene* adherir al comunismo sino mantenerse independientes, aun manteniendo la más completa solidaridad moral con la revolución rusa"... etc.[1]

Esta es, precisamente, por lo demás, la conducta política que han seguido después, y hasta la actualidad, la mayoría de los intelectuales *simpatizantes* del comunismo (peyorativo corriente: *comunoides*) actuando no dentro del partido sino como elementos democráticos de izquierda; en tal sentido Ingenieros da la pauta hacia 1920.

La actividad intelectual de este escritor se desarrolla, pues, a lo largo de toda su dinámica existencia, de acuerdo con esa doble determinante psicológica de su personalidad que hemos anotado, y que lo lleva de la prevalencia del objetivismo científico de sus teorías a la de la ideología socialista y su imperativo ético-político; de ésto a aquéllo, ya alternativa o entrelazadamente, siempre presentes ambas tendencias (aunque no siempre coincidentes) en mayor o menor grado, según las épocas. Bien observado, el centro de ese movimiento —su Roma, a la cual se va por todos los caminos— y la clave de su obra diversa, está en lo social (tal como lo adquirió en la adolescencia). Así, en "Principios de Psicología Biológica", en "Criminología", en "Psico-Patología del Arte" y otros trabajos de esta materia y sus afines, en los que predomina en primer plano el científico neto, pero siempre con la vista puesta en aquella finalidad. En "Sociología Argentina", ambos elementos —el científico y el ideológico— se entrelazan y confunden íntimamente, a favor de la materia propicia que maneja. Se identifican aquí, además y tal vez involuntariamente, sociología y socialismo, cosa normal y corriente en los hombres de su formación intelectual. Ya hemos visto y veremos mejor, luego, que el economismo biológico, o biologismo económico —tanto da— que Ingenieros postula y aplica en ese libro, coin-

[1] Carta a un amigo, citada por Bagú, en "Vida ejemplar de Ingenieros".

cide en lo fundamental con el marxismo. Sus discrepancias y correcciones son secundarias.

Hemos señalado ya también la índole ético-política de sus ensayos de *moral idealista* (índole que comprobaremos mejor en próximas anotaciones) como asimismo de su "Evolución de las Ideas Argentinas", libro que tiene el gran mérito de haber sido el primero en encarar el proceso histórico-intelectual del país, especialmente en el plano político-social, con vasto acopio de materiales informativos, de permanente utilidad, y en relación con los factores de su evolución sociológica. En tal empresa habría de superarle luego, sin embargo, por la mayor justeza y amplitud de criterio, libre de la unilateralidad ideológica que traba el juicio de Ingenieros, Alejandro Korn, en "Influencias de las ideas filosóficas en la evolución nacional." La falla principal de ese libro, es, en efecto y precisamente, su falta de objetividad histórica, ya que todo el conjunto y cada una de sus partes están supeditadas y configuradas por aquel sentido de prédica político-social. Sirve a un fin, que no es el de la verdad de la historia sino el de un requerimiento pragmático: es un instrumento de lucha, una tesis para la acción. Comprobamos una vez más como, en el autor, se confunden o identifican el objetivismo de la metodología científica con el pragmatismo ideológico socialista.

Pero, la comprobación más notable a este respecto es la que se refiere a sus trabajos de carácter puramente filosófico, o que parecen tales por su tesitura exterior. Aparte de sus "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía", donde parecería que el pensamiento filosófico fuera más específicamente puro, nos hallamos con la serie de sus críticas a algunos grandes filósofos: Kant, Bergson, Croce, Gentile, etc., que comienza con el opúsculo "Emile Boutroux y la filosofía universitaria en Francia", serie en la cual se patentiza la posición militante (político-ideológica) del autor. Es el ideólogo político-social militante, en función de crítico de filosofía, y no el auténtico crítico filosófico, quien piensa y dicta esas páginas polémicas y beligerantes, donde el pensamiento de los filósofos es interpretado y juzgado no en virtud de su propio, intrínseco valor como tal, sino según las relaciones que el autor le atribuye con la realidad social y política en el campo de esa realidad.

Por una parte, el autor respondiendo al criterio del positivismo científico más radical, pinta toda la historia de la filosofía anterior al positivismo como historia de la falsa filosofía, del charlatanismo filosófico; sólo a partir de él comienza lo digno de tenerse en cuenta por su seriedad, por su fundamento. Por otra parte, parte y comparte el criterio marxista, según el cual, el pensamiento de los filósofos es sólo un producto —una superestructura— de la clase o régimen social-político a que pertenece, y por tanto su expresión. De ahí que condene y escarnezca por *reaccionaria* toda tendencia espiritualista en la filosofía, de acuerdo con la famosa sentencia marxista: "La religión es el opio del pueblo". No sólo la religión misma, sino también toda metafísica espiritualista es condenable, por cuanto contiene la suficiente dosis de opio mental para adormecer la conciencia y la voluntad de la juventud. Además, detrás del profesor de espiritualismo se sospecha siempre al cura. Las críticas filosóficas de Ingenieros —respondiendo a este pragmatismo ideológico— son, pues, verdaderos panfletos político-filosóficos, cuyo tono suele llegar a la diatriba. Tal vez la sinceridad de esas convicciones, la pasión de esa militancia, disculpen las enormes arbitrariedades en que incurre con figuras de la talla de Kant, Bergson, etc. Mas, no por ello esos escritos suyos dejan de perder todo su valor fuera del campo ideológico y militante en que se producen. No obstante estas aclaraciones, lo que más interesa señalar aquí es el carácter de tales piezas, con respecto a la definición de la personalidad del autor, que es siempre el fin principal de estos ajustes. En tal sentido, pues, ha de concretarse que, en esas críticas, su motivo es doble —correspondiendo a aquella doble característica que hemos reconocido en su personalidad—, como positivista científico niega toda filosofía que no parta de esas bases; como socialista ataca toda tendencia filosófica que le parezca *reaccionaria*.

Estas someras comprobaciones inducen a admitir lógicamente que, también en las mismas "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía", existe un trasfondo de ese pragmatismo político-social, factor que de modo más o menos consciente interviene en casi toda su obra. Al proponerse cimentar la nueva Metafísica en una posición metodológica estrechamente condicionada y vigilada por la ciencia positiva —lo "inexperiencial" como superestructura de lo experiencial— posición ésta harto precaria, como ya Alejandro Korn lo ha señalado en su crítica a Ingenieros —su verdadera intención, aquí todavía oculta, luego revelada en

sus ofensivas panfletarias contra los filósofos— es oponerse al renacimiento de la tradición espiritualista en la filosofía. Ya sabemos por qué. Y ello, sin perjuicio de las otras razones de orden histórico-cultural que se anotan en otro párrafo de estos comentarios, con respecto a la génesis de esa tesis metafísica por la cual el Primado Positivismo científico en el Plata parecería cambiar de actitud.

Relacionada con este aparente cambio de actitud filosófica, con este precario desvío del positivismo sistemático profesado en sus "Principios de Psicología Biológica", su "Sociología Argentina" y otros trabajos principales anteriores a 1915, se presentan sus ensayos de "moral idealista", concretada en libros como "Las Fuerzas Morales", "El Hombre Mediocre", "Hacia una Moral sin Dogmas" y complementarios. Estos títulos representan el punto más crítico de su filosofía, patentizada ya, desde la primer impresión, por su alejamiento de la propiedad de su usual lenguaje didáctico, científico-filosófico, para remontarse a las alturas de la elocuencia ampulosa, de la divagación verbalista, de las que suele caer, a veces, hasta los más vulgares tópicos de la oratoria barata. Su coterráneo Francisco Romero, en comentarios sobre este autor cree que, en "El Hombre Mediocre", por ejemplo, cultiva el floripondio tropical. Tal vez exagera; pero, lo cierto y lo más importante es que la enfática verbalidad del estilo corresponde a la inconsistencia lógica del concepto.

En la razón —o sin razón— que mueve a Ingenieros a salirse de su posición y su lenguaje científicos, para escribir estos libros literarios mal escritos, está la causa misma de su flaqueza. El comprende, al igual que otros de sus ilustres congéneres, la contradicción lógica que hay en el fondo de su positivismo determinista en cuanto sistema, su indigencia y desamparo frente a la demanda de valores morales y de ideales rectores de la acción. Se propone remediar ese mal, llenar ese vacío, salvar esa contradicción, edificar un idealismo ético (ético-político) especialmente dirigido a la juventud, ante la cual compromete su responsabilidad y prestigio de maestro. Mas, ¿cómo conciliar el idealismo pragmáticamente necesario con el riguroso determinismo, si para éste, la Moral es una ciencia natural al par de la Psicología, la Sociología, etc., en las que debe apoyarse? El mismo ha reconocido, implícitamente y de antemano, la falacia en que incurre, al declarar, en uno de los capítulos de su "Sociología Argentina"

("Socialismo y Legislación del Trabajo. El problema social y la política científica"): "Hoy sabemos que las disertaciones sobre la trilogía republicana, Libertad, Igualdad, Fraternidad (la biología niega la igualdad y el principio de la lucha por la vida, universal entre los seres vivos, niega la fraternidad) no merecen preocupar a los sociólogos, cuya acción debe permanecer ajena a todo ilusorio sentimentalismo, sea conservador o revolucionario". A pesar de ello, se empeña en la aventura de predicar una moral idealista, fundada en la *conciencia de los deberes sociales, la función dinámica de las minorías*, etc.; y el resultado es —como no puede dejar de ser— la mera "literatura" ideológica, un producto verbalista, que, como ya lo hemos visto, requiere hincharse a menudo de elocuencia oratoria.

Según su definición, *idealistas* son todos "los hombres que anhelan algún futuro mejor, colectivo, contra un actual imperfecto". Es en torno a tal idealismo (sociológico, como se ve) y fundado en el concepto de la moral como ley natural de la especie, que anda esforzándose el determinismo psicológico de los ensayistas de origen positivista —desde Guyau, el más importante de ellos y el centro de ese círculo— para inducir de ello un principio moral ("sin dogmas") una vez que ha sido también condenado el viejo "imperativo categórico" de Koenisberg, cuyo transcendentalismo metafísico huele demasiado a Teodicea. Pero lo que no puede justificar lógicamente el determinismo científico de Ingenieros, ni el de ningún otro congénere, es el valor propio, en sí, de ese ideal, mero fenómeno puesto que ha declarado antes, que esos "sentimentalismos" no merecen preocupar a los sociólogos. Su moral idealista se postula así a espaldas de su sociología; pues, aun de acuerdo con sus "Proposiciones", lo inexperimental no puede prescindir de la experiencia (de la científica, se entiende, ya que su escuela no reconoce otra, válida).

Es obvio que seguimos refiriéndonos, en esta crítica, no a la simple moralidad corriente, primaria, en el plano de la convivencia social cotidiana —y del Código Civil— sino a los ideales morales capaces de dar un sentido profundo y superior a la vida humana y una dinámica a la acción. Para lo primero no se requieren ideales, ni siquiera ideas: basta —a falta de preceptos religiosos y aun con ellos— el simple sentido práctico, utilitario, que puede muy bien encuadrarse —eso sí— en las leyes del determinismo psico-biológico, social, etc. Por lo demás —y en el

caso de que fallen ambos factores —están ahí los códigos y la policía, que para eso precisamente están. (Y en verdad, ésta es la única norma moral que tiene mucha gente, y no, por cierto, de la que es tenida por deshonesta.) Pero, escribir tres ensayos de "moral idealista", convencido científicamente de que el determinismo niega la libertad, la biología niega la igualdad y la ley universal de la lucha por la vida niega la fraternidad, ¿no es exponerse —y disponerse— a *literatear*?...

Si, al menos, Ingenieros aceptara humildemente el principio de contradicción, la legitimidad del absurdo, la razón irracional (del corazón, la de Pascal) como llegan a admitirlo otros filósofos más o menos resentidos del positivismo... pero no, él no admite eso, ni siquiera en sus "Proposiciones" sobre la nueva metafísica, a la que exige una estricta metodología intelectual. Sin embargo, es esta metodología, precisamente, la que falla en sus ensayos de moral idealista.

Reconozcamos, empero, que esta falsa posición en que se coloca Ingenieros —para la cual llama en su auxilio hasta a enyistas románticos y de espíritu profundamente religioso, como el pastor y puritano Emerson— no es culpa de su incapacidad para el más difícil logro de tal fin. El, como todos, está preso en el problema que plantea a la conciencia filosófica de la época, la propia posición científica del positivismo, según lo había ya denunciado uno de sus primeros impugnadores en América, el ateneísta uruguayo Vásquez y Vega, al decir: "En el estado actual de la ciencia, no pueden existir principios morales sin principios metafísicos." Ingenieros paga tributo —muy pesado— a esa contradicción, que otros, aun de mayor envergadura mundial, habían intentado también en vano resolver; por ejemplo (ejemplo máximo) Guyau, cuya cita reiteramos, de quien Ingenieros parece tomar la idea primigenia de "las fuerzas morales" —como la han tomado todos sus congéneres— fundándolas, más científicamente, en la biología, pero a quien se esfuerza en superar conceptualmente estableciendo la vigencia de una sanción y una obligación, que aquél rechazaba expresamente; viejos fantasmas metafísicos éstos, casi teológicos, a los que procura reencarnar en la *conciencia de los deberes sociales*, etc., haciendo, por supuesto, caso omiso de la contradicción en que incurre con respecto a sus anteriores argumentos científicos acerca del determinismo, la lucha por la vida, la selección natural y otras leyes. Su idealismo implicaría, pues, una superación, una liberación de esas leyes, un no-determinismo. El librearbitrismo moral, la responsabilidad (que el determinismo niega) serían así, implícitamente —y absurdamente— reconocidas por Ingenieros como principio necesario de su idealismo. Pero, en todo esto del "futuro mejor" —en cuyo anhelo y en cuya lucha, libremente asumida, consiste su prédica moral— no hay que olvidar la índole específicamente político-social que entraña. Y en esta índole, su vieja, juvenil, ancestral, casi inherente tendencia socialista, que ya en concordancia o en oposición con su cientificismo, constituye el móvil sentimental de toda su vida y su obra. Por que, en Ingenieros, como en casi todos los hombres, no importa cuál sea su intelectualidad, el inconsciente burla al consciente, y su sociologismo científico no es más que la superestructura intelectual de aquel fondo sentimental de su psique, formado en la adolescencia, junto a su padre. Nunca deja Ingenieros de usar su corbata roja juvenil; sólo que la lleva escondida tras la levita gris del profesor o del dandy.

Tal vez convenga advertir que esta incongruencia lógica de su moral idealista, nada tiene que ver con el posible idealismo moral, práctico, que, personalmente, pudiera y debiera reconocérsele a Ingenieros, en su vida y en su obra. Ese es otro cantar. La razón teórica no es la razón práctica. Cuando se habla de doctrina no se habla de conducta. En todas las escuelas se cuecen habas. Hay nobles y viles dentro o fuera del espiritualismo y del materialismo. Ya hemos visto aquí a positivistas científicos como Hostos, ser casi santos laicos; a escépticos como Varona, presentar una vida ejemplar de ciudadanos; y a materialistas dogmáticos y confesos como Ameghino vivir austeramente consagrados a sus estudios paleontológicos. Aunque Ingenieros no ofrece a la biografía aquellos rasgos severos, casi solemnes que consagran la figura de otros próceres magisteriales de América, su vida, perfectamente limpia, está muy lejos de todo reproche de utilitarismo existista, en ninguno de los varios y difíciles caminos por donde ha andado, ni como profesional, ni como profesor, ni como escritor, ni como hombre de acción. Su sinceridad y su desinterés en todo están suficientemente atestiguados. Pecados de otra índole, como el de la vanidad, tal vez padeciera.

Lo que ha conspirado más contra él es su humorismo. Esta faz de su doble personalidad, resulta, a muchos, desconcertante.

De la seriedad de su cátedra o de su prédica, pasa a las ingeniosas burlas intelectuales de "La Siringa". Su anecdotario burlesco es abundante. Por momentos, sus propios amigos dudan de si toma algo verdaderamente en serio, ni aun su propia clínica de psiquiatría. El buen discernimiento aconseja, sin embargo, no confundir sino separar ambos aspectos de su persona, y dar a su humorismo sólo el lugar de juego juvenil, de travesura, que tiene, al margen de lo serio; acaso también, y más profundamente, el sentido de un desahogo de esa parte de ironía que hay en el fondo de toda inteligencia aguda, salvándole de convertirse en un pedante. Hay en Ingenieros mucho de dandy literario. Es camarada de Rubén Darío y de Florencio Sánchez, en sus bohemias trasnochadoras, de café; pero no es bebedor como ellos; al contrario, su sobriedad y su capacidad de trabajo asombran a sus amigos. Darío ha dicho que no comprende como este hombre tiene tiempo de hacer todo lo que hace.

*
* *

En "Sociología Argentina" —volumen que recoge y ordena trabajos de distintas épocas y temas, sobre la materia— volvemos a encontrar a Ingenieros en lo suyo, hablando su lenguaje auténtico, (sin que esta observación implique que su contradictoria aventura *idealista* en la moral, deje de ser una actitud mental sincera).

Procura el autor en este libro —editado en 1913, aunque contiene trabajos de data muy anterior, ya aparecidos en revistas o anales— una refundición o síntesis de las dos grandes escuelas que, por entonces, se disputan el dominio de la sociología científica, disciplina de suyo tan vasta y compleja: la biológica y la económica. Esto declara el autor. Pero, en verdad, y del contexto, resulta que su intención de identificar ambos términos, por donde lo económico sería la fenomenalidad concreta de lo biológico en el plano de la sociología, da un producto idéntico al materialismo histórico marxista; es decir, que hace de la economía el factor omnideterminante y clave de todo el proceso de evolución social. Ingenieros no se dice aquí marxista, sino al contrario, opositor de la concepción dialéctica de "El Capital", por sus procedencias de la lógica idealista hegeliana. Le opone reparos *científicos* desde el punto de vista del evolucionismo spenceriano; y hace suyas las enmiendas a la doctrina de Marx y Engels, formuladas por algunos sociólogos italianos posteriores. La obra "Le basi economiche della costituzione sociale" de Aquiles Loria —completada por estudios de su discípulo Labriola— parece ser la base de sus conceptos, de acuerdo con las citas que invoca. Es demasiado evidente que la tesis de Loria es marxista en lo fundamental, por cuanto coloca sobre el plano del fenómeno económico toda la ciencia sociológica, toda la evolución histórica en lo universal y en lo particular, subordinando a ello los otros factores naturales establecidos por el positivismo: medio geográfico, raza, cultura, etc. Loria hace revisión y crítica del sistema marxista, disiente y lo corrige en algunos puntos; pero, en lo capital de sus conceptos, es un hijo de "El Capital". Ingenieros, siguiendo a Loria, se halla, lógicamente, en posición idéntica: es nieto de Marx, aunque, al igual que su mentor, disiente con el nuevo profeta en tales o cuales puntos secundarios. Así se comprueba en su "Sociología Argentina", donde se incluyen títulos como "De la Barbarie al Capitalismo" (publicado en "L'Humanité Nouvelle" de París, en el 98), "El determinismo económico en la historia americana" (presentado al congreso científico de Montevideo en 1901) y otros de fechas posteriores, que patentizan la identidad fundamental de su *Economismo Histórico*, basado en Loria, con los conceptos principales del marxismo.

El mayor interés de este libro, consiste, no tanto en su parte teorética general, aunque ésta exprese su criteriología, sino en la aplicación del criterio a la interpretación concreta de la evolución sociológica argentina. Lo teorético general, por otra parte, es sólo como una introducción al tema nacional. Y de la aplicación de su tan previamente teorizado economismo biológico a la realidad del país, resulta, como era lógico preverlo, que todas sus formas características de vida y su proceso histórico —con todos sus grandes sucesos y fenómenos: la revolución de mayo, el caudillismo, el federalismo, la tiranía de Rosas y demás— son fundamentalmente determinados por el régimen de economía. Ingenieros sistematiza más y extiende el criterio marxista ya esbozado en "La Ciudad Indiana" y los otros trabajos anteriores de Agustín García, acerca del sistema de coloniaje y las causas del movimiento de independencia, despojando a la historia argentina, americana y universal, de todo contenido romántico. Nada más

que el juego de los intereses, eso es todo y suficiente. Aquí habría que reiterar la advertencia ya apuntada acerca del paralogismo sistemático que vicia este criterio. De la obvia realidad del hecho económico, como uno de los factores de la evolución histórica, se pasa al concepto de su prevalencia y luego al de su exclusividad, relegando a lugar *determinado* y no *determinante* los factores de orden intelectual y moral, que pasan a ser la famosa mera superestructura de lo económico. En el caso de la revolución de mayo, v. gr., se toma como documento fundamental y decisivo la "Exposición de los Hacendados" de Mariano Moreno (quien la escribe como abogado, no como hacendado), pero se desdeña la influencia ideológica de "El Contrato Social", por ejemplo, traducido por Moreno mismo, así como la de la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos, factores no económicos sino psicológicos; y decimos psicológicos, colocándonos en el mismo terreno del positivismo científico, sin aludir a posibles sentidos metafísicos de la intra-historia, de acuerdo con direcciones filosóficas posteriores.

Pero, no es sólo eso. Obsérvase también, no sin cierta sorpresa, que, por más que el autor alude en su teoría sociológica general a los factores científicos taineanos: el medio geográfico, los caracteres raciales y otros —ya tenidos en cuenta por los ensayistas argentinos anteriores, desde Sarmiento— como integrantes necesarios del cuadro de la Sociología en cuanto ciencia natural y tal como lo exige el positivismo, estos factores no son luego tenidos mayormente en cuenta por el autor en la conceptuación genética del hecho social y político argentino; quedan tácitamente soslayados; y lo que aparece en primer plano, como determinante categórico, es el régimen económico, el sistema de producción, la lucha de los intereses de grupos distintos. Así, por ejemplo, en el caso de la revolución de mayo, es la rivalidad de los intereses del grupo social de terratenientes y hacendados nativos, frente al monopolio comercial español, lo que provoca ese movimiento de emancipación; movimiento de la alta burguesía ganadera criolla para ocupar el plano político directivo, concepto este que responde a la enmienda formulada al sistema marxista de la lucha de clases, estableciendo que ésta no se produce sólo entre burguesía y proletariado, como conjunto, sino también, a veces, entre distintos grupos de intereses político-económicos, dentro de la misma burguesía. Igual etiología y explicación tiene la tiranía

de Rosas, simple predominio del grupo de los grandes intereses rurales ganaderos sobre los de la burguesía comercial, urbana, reaccionaria aquélla, más liberal ésta, pero, una y otra tendencia política, consecuencias de sus respectivos intereses económicos.

De este ensayo sociológico de Ingenieros puede decirse con mayor razón, lo que él mismo dice de los anteriores trabajos de Agustín García sobre esa materia, que ya mencionamos, en la ya también mencionada frase: "puede ser citado con frecuencia como corroborador de una de las doctrinas esenciales del socialismo". Más aun que como corroborador, los conceptos de este libro acerca del proceso histórico argentino, tienen, a mediados del novecientos, vigencia plena y doctrinal para todos los muchos adeptos del marxismo, en sus diversas formas, ya sean socialistas liberales o comunistas de la Tercera Internacional. Anotamos ya, que, posteriormente, Ingenieros se adhiere a los principios de la revolución rusa (aunque aconseja mantenerse independiente). Sin embargo, su más inmediato y fervoroso discípulo, Aníbal Ponce, ensayista y médico como él, heredero de su clínica y albacea de su gloria, (autor, asimismo, de una biografía apologética del maestro), milita francamente en el comunismo hasta su muerte, ya en tiempos de la segunda Guerra Mundial. Otro de sus discípulos, más joven, Héctor Agosti, autor de otra biografía apologética, es también militante comunista. Y al decir comunista no tenemos en cuenta si se trata o no de afiliados al partido; esto no importa aquí; nos referimos a su ideología en cuanto escritores. En general, y considerando que el criterio sociológico marxista se halla hoy tan extendido entre la intelectualidad americana —abarcando el vasto y diverso campo que se llama *de izquierda*— es por este lado de su obra que el prestigio de Ingenieros permanece más vivo. Desde un punto de vista estrictamente crítico y a propósito de su sociología, fuerza es reconocer que una buena parte de sus observaciones y comprobaciones sobre la realidad histórica argentina son perfectamente válidas, siempre que se las despoje del carácter sistemático y unilateral que allí tienen, para integrarlas al complejo conjunto de elementos y factores de la sociología histórica.

"Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía" marca una culminación evolutiva del pensamiento científico-filosófico de Ingenieros, inaugurando una segunda etapa de su trayectoria, ca-

racterizada por la incorporación de la metafísica, que, en adelante, constituiría para él la verdadera filosofía, disciplina intelectual aparte y distinta de la ciencia. Pero acabemos de comprobar de qué género de metafísica, en realidad, se trata.

El positivismo se halla ya, hacia el tiempo de la aparición de este opúsculo —y desde mucho antes— en su ocaso histórico. Su predominio de medio siglo termina para dar paso a nuevas corrientes de pensamiento filosófico, llegadas a estas tierras, como siempre, del núcleo de la cultura occidental: el viejo mundo. La conciencia intelectual busca nuevas posiciones, desengañada ya, en gran parte, de su fe en la doctrina científica, y, sobre todo, necesitada de respirar nuevamente el aire de la metafísica (de modo tan imperioso como, a la inversa, medio siglo antes se sentía ahogada en el aire enrarecido de las abstracciones y ansiaba respirar el de la realidad concreta, el de la ciencia experimental). El mismo Renan había, antes de morir, abjurado, no del racionalismo, pero sí de su optimismo de antes, con respecto al *porvenir de la ciencia*. Ya Bergson había triunfado en Francia y en gran parte de Europa, desterrando a Spencer; el intuicionismo suplantaba al intelectualismo; la concepción vitalista, creadora de la evolución, a la concepción determinista y mecánica. Desde Alemania —aquella selva de la filosofía occidental— corrientes neo-kantianas venían, por otra parte, a renovar la vida mental, restaurando el idealismo filosófico. Y al par, el fin de la primera guerra mundial trae ya, en la crisis de sus transformaciones históricas, junto al viento revolucionario del realismo comunista, el contrapuesto fenómeno de las tendencias iracionalistas en el arte. Ingenieros no puede seguir ajeno a esta crisis mundial, a esta renovación filosófica, con respecto a la cual se hallaba ya algo atrasado, por no decir en postura recalcitrante; y no sólo, cabe aclarar, en relación a las corrientes anti-intelectualistas, bergsonianas, ya de fines del XIX, que repudiara por su sospechoso olor a espiritualismo, sino también a las intelectualistas, representadas principalmente por Meyerson, cuya obra "Identidad y Realidad" es de 1908, fecha en la cual Ingenieros se halla en plena euforia positivista de su "Psicología Biológica", aparecida poco después.

Además, y por lo que respecta particularmente al ambiente argentino, un hecho de gran resonancia en la vida intelectual se produce hacia 1916: la primera visita de Ortega y Gasset, quien introduce en el ya caducante y hasta entonces casi cerrado mundo del positivismo spenceriano, las últimas corrientes metafísicas de las universidades alemanas, de donde él procede. De la trascendencia de esta visita del filósofo español al Río de la Plata, de su primera serie de conferencias, sería imposible prescindir en toda historia fidedigna de la evolución de las ideas en esta parte de América; como lo sería asimismo el prescindir de la influencia que, posteriormente y en todo el período llamado universalmente de post-guerra, sigue teniendo este agudo ensayista y profesor, tanto en España como en América. Uno de los primeros frutos es, en parte, la nueva posición filosófica de Ingenieros. Pues si bien ésta responde al movimiento general del pensamiento en el mundo contemporáneo, esa introducción orteguiana en la Argentina se señala más que probablemente, como uno de los factores inmediatos y decisivos de la aparición de las *Proposiciones*. En ellas, el primado del evolucionismo científico en el Plata —y en gran parte de Sudamérica— se resuelve a abrirle a la metafísica, nombre de la filosofía pura, las puertas de aquel recinto hermético de lo experimental (y que sólo lo era *in partibus-infidelis*, como ya se sabe) en torno al cual vagaba —como lo había dicho Justo Sierra en su famoso discurso de 1903— "al modo de una suplicante de la tragedia antigua". Reconoce, en efecto, que "la infinita posibilidad de problemas que exceden la experiencia científica legitima las hipótesis inexperienciales que constituirán una metafísica", la cual "deberá estar sujeta a normas metodológicas que hagan de ella una verdadera lógica del saber hipotético inexperiencial". Lo de la sujeción a norma metodológica parece muy legítimo, en sí mismo, pero para saber qué sentido da a esta condición Ingenieros, es preciso seguirle luego, en la aplicación más precisa de su criterio a las cuestiones filosóficas que trata. Ya hemos visto eso, en gran parte, cuando se trata de la serie de sus críticas a los filósofos y a la historia de la filosofía, donde repudia —a priori— toda hipótesis *espiritualista*. Aludimos ya, también, a la observación de Korn al respecto, cuando advierte que su metafísica está precariamente sometida a los resultados de la experiencia científica, es decir, que es vasalla disimulada del positivismo. Su concepto es mucho más estrecho que el de Justo Sierra, cuando en su programa universitario de 1903 propone el estudio de las doctrinas espiritualistas como formas perfectamente legítimas del pensamiento metafí-

sico, y mucho más que el de Rodó, en su Prólogo a "Idola Fori", cuando en 1910, traza la imagen de la *cúpula* que ha de coronar el edificio de la cultura contemporánea, cuya base es el saber científico. Rodó no excluye prejuiciosamente las hipótesis espiritualistas, condición esa por la cual la supuesta metafísica —o "saber hipotético inexperiencial"— se halla privada de libertad de juicio, so pena de ser condenada por *reaccionaria*. En verdad, y a pesar de que Ingenieros predica que la filosofía y la ciencia son cosas distintas (como lo son en realidad), no puede salir del límite de aquel estado mental que él mismo define en su "Sociología", libro de 1913, es decir, cinco años anterior a sus "Proposiciones" al declarar: "No basta leer y citar a Spencer sino que es necesario haber asimilado el criterio evolucionista, poseerlo como una modalidad del espíritu, como una orientación permanente."

Eso, en cuanto a su positivismo ideológico, a su cientificismo doctrinal, y, en el fondo, es claro, a su materialismo, que es, como ya apuntamos al principio de esta nota, una de las dos características principales que rigen su mentalidad, durante toda la vida, hasta el final; y ello es así aun cuando él, o sus discípulos y apologistas, nieguen esa posición sistemática suya, hecho suficientemente comprobable en todo examen de sus libros, además de la declaración transcrita. Téngase en cuenta, para el resultado final, en cada caso, la otra característica mental operante a que hemos aludido, aliada a aquélla como su complemento: su pragmatismo social-político, en virtud del cual la historia de la filosofía es juzgada en su carácter tributario de superestructura e instrumento de lucha en el plano de la realidad histórica.

Digamos, para cerrar estas anotaciones, que no obstante los reparos de orden crítico que se hayan formulado aquí a su respecto, y contrariamente a la aseveración negativa de sus adversarios, Ingenieros es uno de los positivistas americanos que mayor esfuerzo mental propio aportan al acervo común de la época, dentro de las diversas disciplinas que cultiva; y de los que mayor influjo han ejercido en la evolución de las ideas en el ámbito cultural de su tiempo. Su prestigio se extiende lejos de las fronteras de su país. Francovich atestigua que sus Tratados de Psicología, su Criminología y otros, son libros principales en las universidades bolivianas, en cierta época. Cabe observar que, si bien en estos libros de criminología, Ingenieros sigue la escuela de

Ferri, aporta observaciones y correcciones propias, frutos de su propia labor. Del mismo modo, su tratado "Principios de Psicología Biológica" no se limita a ser un reflejo de teorías spencerianas y otras, sino que colabora con ellas en la dilucidación de los problemas propios de su escuela, y en el perfeccionamiento de la materia en general.

Aun cuando las ideas de Ingenieros, en estas materias, como conjunto orgánico, doctrinal, hayan caducado, en gran parte, juntamente con la escuela a que pertenecen, muchas de sus observaciones e inducciones siguen siendo por sí mismas perfectamente válidas, del mismo modo que, en un ámbito mayor, lo son muchos conceptos del propio positivismo científico, tal como se presenta en la obra de los grandes sistematizadores del siglo pasado. El evolucionismo spenceriano, como la filosofía determinista del arte, de Taine, pertenecen hoy, en cuanto sistemas, a la historia; pero una parte de ellos sobrevive, incorporada definitivamente al *organon* del saber universal, que la posteridad reconoce. Ello ocurre, sabemos, con toda doctrina. Todas dejan su herencia viva, activa, en la evolución del pensamiento y de la cultura. Así, también Ingenieros ha dejado esa su parte válida, su herencia, incorporada a la cultura intelectual de América.

CAPITULO IV

González Prada y el movimiento indigenista en el Perú

Anarquismo y resentimiento en González Prada.—Lo temperamental y lo ideológico en los hombres públicos.—Literatura política y política literaria.—Nietzche, Max Scheller, Basadre y el "resentimiento creador".—El indigenismo y la realidad histórica peruana.—El movimiento, posteriormente a González Prada.—"Amauta" y el Apra.—Marxismo e Indigenismo.—La tesis de los dos Perúes, en Federico More.—El anti-pradismo; De la Riva Agüero.

El movimiento iniciado por González Prada en el Perú, hacia 1888, no se definiría dentro del positivismo filosófico, propiamente dicho, en cuanto éste pueda significar doctrina de rigurosa metodología experimental. El pensamiento y el lenguaje de González Prada carecen de este género de disciplina. Su positivismo se define por el espíritu general de una filosofía de época, por su formación mental dentro de las corrientes científico-filosóficas propias de la segunda mitad del XIX, llegadas a Hispanoamérica hacia el último tercio del siglo. Aunque no es comptiano ni spenceriano sino más bien, algo tan distinto como un "joven hegeliano" de izquierda, rechaza toda teología y toda metafísica, proclamando la ciencia como única fuente de verdad, la ley natural como única norma moral. Pero, identifica —confunde un poco, tal vez— la ciencia y la razón; o, en gran parte parece así, acaso por la forma literaria de su discurso. Debido a esta forma literaria, es preciso tomar el espíritu de su letra, más que la letra misma.

Radicalmente anti-religioso, no es sólo liberal —como los intelectuales del período anterior, los Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Montalvo— sino ateo y materialista. Literariamente ha dicho: "Acabamos ya el viaje milenario por regiones de idealismo sin consistencia y regresamos al seno de la realidad, recordando que, fuera de la naturaleza no hay más que simbolismos ilusorios, fantasías mitológicas, desvanecimientos metafísicos"; frases que son como una libre traducción del concepto de la ley de los tres estados comptiana. Y ha dicho también, traduciendo literariamente el concepto materialista: "el hombre, puñado de polvo que

la casualidad reúne y la casualidad dispersa"; encerrado entre dos términos: "la pesadilla amarga de la existencia y el hecho brutal de la muerte". Estas frases últimas, que, en boca de otro pudieran tener un sabor ascético, en él implican el sentimiento de la propia amargura existencial, la desolación íntima de este paradojal profeta revolucionario, de este tribuno rotundo, de panfletario estilo, cuya rebelión va a parar a un vértice utópico, que es su clave: el anarquismo.

El anarquismo ideológico de González Prada, es un hecho biográfico y literario ya más que suficientemente establecido para que haya necesidad de insistir sobre él. Sólo recordaremos que, aparte del tenor general de todas sus ideas y sus frases, está su libro —colección de artículos— titulado precisamente "Anarquía", editado y difundido por entidades obreras revolucionarias, de Buenos Aires, de Barcelona, de Nueva York, de otras partes del mundo que reconocen en él a uno de sus grandes publicistas. Recordamos también que titula "Libertarias" a una parte de su obra poética, aquella en que predominan las composiciones de tema social. Mariátegui reconoce —y lo lamenta— que: "Fracasado el Partido Radical, (que intenta crear en 1888) dió su adhesión al lejano abstracto utopismo de Kropotkin"; y que: "en la polémica entre marxistas y bakuninistas, se pronunció por los segundos". Comentando su tipo de intelectualidad, más racionalista que científico, el mismo Mariátegui (en sus "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana"), le asimila a los jacobinos de fines del XVIII. Observemos que, los anarquistas, pueden ser los jacobinos de fines del XIX, y los radicales y revolucionarios dentro de las corrientes positivistas, cuya tendencia general, en el plano político-social es conservadora, tal como se da en sus primacos: Compte, Spencer, Stuart Mill, Taine, Renan; la mayoría.

Aclaremos brevemente este punto, que atañe a la posición de nuestro personaje. Aunque aparentemente pueda ofrecer objeciones, la filiación de la ideología anarquista dentro del movimiento positivista general de la época, y como rama integrante de ese árbol, es exacta. Podría concederse que fuera un caso de injerto. Si bien procede de la extrema izquierda hegeliana en sus comienzos, tal como se presenta en Stirner y en Bakunin, y por tanto es de origen idealista, pronto sus adeptos se apropian la filosofía científica creada por el positivismo, pero en forma netamente materialista. La propia doctrina llega a denominarse "Anarquismo

Científico", tal vez para diferenciarlo del utópico o sentimental, como lo hace por su parte el socialismo; añádase que se apropia, asimismo de las doctrinas económicas del socialismo marxista, constituyendo así como una síntesis —o tal vez sólo una amalgama— de las tendencia ideológicas más "avanzadas" de la segunda mitad del siglo. También se llaman ellos mismos anarco-socialistas (a veces, en variante, anarco-sindicalistas). Un libro de Hamón, de fines del siglo, se titula: "Psicología del socialista-anarquista". Profesan el culto exclusivo de la ciencia, como todo buen positivista; proclaman el determinismo más radical y extremo en psicología, en moral, en estética. Lo que les diferencia y enfrenta con los positivistas spencerianos es el espíritu revolucionario, aunque comparte las premisas del evolucionismo. De los socialistas les aparta el individualismo —de raíz stirneriana— aun cuando, a su vez, hagan suyos principios del materialismo histórico, tales como la lucha de clases, la superestructura política-cultural, y otros. Todo esto lo hallamos —aunque algo literariamente— en González Prada.

Hemos visto que el gran revolucionario peruano, en cuanto anarquista, es un fervoroso creyente en la ciencia, como única verdad; un radical antimetafísico, un adepto y propulsor de la novela realista experimental; y, por sobre todo, un ateo y un materialista. Pero, en el fondo, en el fondo psíquico, subconsciente de su personalidad, es un idealista y un soñador, es decir, un romántico, un romántico dentro de un anarco-socialista. Por lo demás, el caso está lejos de ser raro en su época; al contrario, es frecuente; algunos de los grandes teóricos y propagandistas *ácratas*, empezando por los iniciadores como el príncipe Kropotkine, prosiguiendo con Reclus, Grave, Malatesta, Pietro Gori y otros, son tipos semejantes. No se podría comprender ni explicar la verdadera personalidad de los hombres públicos —sea en el libro, sea en la acción— si no se distinguiera en ellos, aquello que es temperamental de aquello que es ideológico: lo consciente y lo subconsciente de la psicología, operando en compleja y oscura dialéctica interior y produciendo síntesis casi absurdas.

Se ha dicho de él, por ejemplo, y en otro aspecto, que no era un político, sino un literato. También podría decirse que no era un literato sino un político. Ambas tesis son igualmente sostenibles, según el punto de mira, dado lo íntimo del proceso en que ambos caracteres se mezclaban. No sería *un político*, en cuanto tal

significue realismo práctico, facultades para la acción misma, para la técnica y la táctica políticas; ni aun, en cuanto suponga la vigencia de un programa y un plan concreto. Su aventura como jefe de partido es efímera. Y, aparte de ello, su lenguaje puede ser tachado de demasiado literario. Pero es evidente que su literatura es siempre, o casi siempre, un tema político-social. Cuanto escribió son páginas de prédica, de admonición, de polémica, en tono siempre enérgico, combativo. No "un político", pues, precisamente, pero sí un escritor político. Esta definición es la que interesa a nuestro esquema.

Hasta su misma crítica literaria —sus artículos acerca de las letras peruanas y de algunos escritores españoles de gran prestigio en su tiempo, contenidos en el volumen "Páginas Libres"— tiene como finalidad directa, pragmática, provocar un movimiento de reacción intelectual en el ambiente peruano, contra el predominio de lo académico y lo español, en procura de una renovación literaria, vinculada a la renovación social-política. Son también, en cierto modo, páginas de militancia; militancia de pluma.

Más aun; su misma producción poética, sus versos de "Miniaturas" y de "Exóticas", interesan, más que nada, por su sentido de lucha contra el academismo retórico y el rancio españolismo romanticoide, que imperan en el ambiente literario del Perú de su época. Y parece que procuran dar ejemplo y pauta al ensayar formas distintas, adaptando al castellano ritmos de otras métricas y otras lenguas, en un arduo esfuerzo técnico. Ya decimos, al tratar de la poesía pre-modernista de este tiempo, que nos parece acertada la opinión de Blanco Fombona, acerca del carácter puramente intelectual y formal de su poesía, y no substancialmente poético. No aludimos aquí a "Presbiterianas", su serie de composiciones anticlericales, cuya índole política, y no poética, es demasiado clara. "Trozos de Vida", aparecido póstumamente, en 1932, confirma este concepto. Y así también, aunque en modo más indirecto, sus "Baladas Peruanas", también editadas póstumamente, en el 1935. Estas "Baladas", donde se percibe netamente la influencia de los modelos alemanes del género y en las que González Prada ensaya hacer poesía nacional peruana, con tema indio y no colonial, integran su programa de renovación literaria identificado con la social-política. Todo en él presenta una unidad perfecta, de ideales, de actitudes. Y todo debe ser referido a este centro de unidad, que es la clave de su significación.

Conviene advertir, empero, que esta índole militante de sus escritos, no es necesariamente consecuencia de su profesión de fe libertaria. Es algo que ya aparece como temperamental en él, como su vocación propia. Va al anarquismo doctrinario llevado por su psicología personal, por su carácter individualista rebelde, por su idealismo justiciero, como a una posición que le estuviera destinada en el cuadro de las ideas del siglo. Su adhesión al anarquismo internacional ocurre durante el largo viaje que emprende por Europa, entre el 1890 y el 1900, y tras el fracaso del Partido Radical que intenta organizar en su patria, hacia el 88. Es, en gran parte, el efecto de su desengaño político.

Su coterráneo, el historiador y crítico contemporáneo Jorge Basadre, director de la nueva Biblioteca Nacional de Lima (tras el incendio que destruyó la antigua, de la cual, de 910 en adelante fue también director González Prada) aplicando el criterio que Max Scheler extrae de Nietzsche, relaciona la actitud político-social de González Prada —su ideología— con ese tan profundo y complejo fenómeno del resentimiento moral. No habría inconveniente en admitir esa hipótesis psicológica, siempre que no se la diera el sentido peyorativo en que generalmente se entiende.

La idea original del resentimiento que Nietzsche expone en su "Genealogía de la Moral", luego interpretada, desarrollada y en parte corregida por Scheler, supone, exige, como factor genético, un sentimiento de agravio, de humillación, de injusticia, de fracaso, acompañado necesariamente por el de debilidad e impotencia, de lo cual resulta un deseo reprimido de venganza, un rencor que obra a modo de "intoxicación psíquica", y puede ser consciente o inconsciente; y ello ocurre así en los individuos como en los pueblos; atañe tanto a la psicología personal como colectiva. "El punto de partida más importante en la formación del resentimiento —dice Scheler— es el impulso de venganza", (reprimido, aclaramos). Este impulso, reprimido y sumergido en el subconsciente, es lo que, a veces, origina eso otro que llama Nietzsche "falsificación de la tabla de valores morales", adoptando así una forma indirecta y trascendente. Pero puede también manifestarse en alguna otra forma ulterior de desahogo, más concreta.

Y bien, no parece que nada de esto tenga aplicación personal en el caso de González Prada; al menos, dentro del cuadro de

hechos biográficos. Pertenece el escritor a la clase social dominante del Perú, al patriciado o alta burguesía criolla de hacienda y abolengo hereditarios, de entronque colonial. Y ni siquiera es mestizo —como suele ocurrir aún dentro de esa clase social, motivo de resentimiento en muchos casos—, sino de pura cepa hispánica. Se halla, pues, colocado desde el principio, en las condiciones sociales más ventajosas, más privilegiadas, para su carrera personal. Por lo demás, su mentalidad, "robusta y brillante" como diría un cronista, le abre desde temprano el camino del éxito y el prestigio en el ambiente intelectual del país. Líder del movimiento literario "realista", que se inicia hacia el ochenta y tantos, los novelistas le dedican sus libros, como a un maestro (aunque él no es novelista). Tal el caso de "Aves sin nido", de la precursora Clorinda Matto de Tuerner. Sus célebres discursos programáticos de 1888, pronunciados en grandes asambleas, obtienen de inmediato una profunda resonancia en el medio intelectual y político, consagrándole como el caudillo de un nuevo y grande movimiento de renovación nacional. No está, pues, en su biografía, el factor de resentimiento. El único factor de esa índole que pudiera señalarse —el único hecho que pudiera interpretarse en ese sentido— es su "fracaso" como líder político del partido "Unión Nacional", que intenta organizar, y del que se aparta, a poco, desengañado, yéndose a Europa. Pero este hecho es posterior a lo que podría llamarse la doctrina de González Prada, contenida fundamentalmente en esos discursos y otros escritos de la época, que podrían motivar aquella interpretación del "ressentiment". Pues, es de suponer, lógicamente, que lo que se tiene especialmente en cuenta al formular esa interpretación, son esos violentos ataques suyos contra la clase terrateniente, contra el clero católico, contra los partidos conservadores, contra el academismo españolista en las letras y la cultura, y contra el tradicionalismo colonial del Perú y de América; y frases suyas tan famosas como aquella: "El Perú es un organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota el pus". Lo posterior a esa fracasada aventura política, es decir, su adhesión al anarquismo internacional revolucionario, no agrega nada sustantivo a las ideas de la víspera, sobre la realidad nacional. Por otra parte, el anarquismo es doctrina filosófico-social profesada universalmente por gran parte de la intelectualidad de la época, como ya lo anotamos, en la cual se destacan grandes escritores; y que no requiere, en sí misma, explicaciones psicológicas de resentimiento, a menos que quiera aplicársele, forzosamente, el discutido concepto de Nietzsche acerca del cristianismo: "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se torna creador y da a luz valores." Pero, casualmente, González Prada no es un esclavo (en este caso un proletario) sino un burgués, un "privilegiado"; y sólo baja al pueblo a recoger el resentimiento del proletariado nativo para esgrimirlo como doctrina revolucionaria contra el régimen de la aristocracia post-colonial, su propia clase, renegando de ella, *traicionándola*. ¿Por qué esta actitud? ¿Venganza por su fracaso político? No; ya lo principal, lo peor, está dicho antes del fracaso, en pleno prestigio intelectual y político; y lo que viene después, por vía del anarquismo, no es más que ratificación y ampliación de aquéllo, extensión de sus conceptos al problema mundial.

Otro aspecto de ese fenómeno psico-moral en juego es que, el estado de *resentimiento* se produce por la represión, la inhibición del impulso de venganza. Y aun en la hipótesis —infundada— de que tal impulso existiera en el autor de "Páginas Libres", no habría sufrido represión ni inhibición alguna, sino, al contrario, hallaría amplia vía de reacción en su prédica pública, de efectos resonantes. Por igual razón tampoco obraría en él ningún sentimiento de impotencia; éste, históricamente, sólo lo experimentaría *después*, y bajo la forma profética de la "vox clamatis in deserto".

Quedan aún por suponer otros factores de resentimiento que, ni Scheler ni Nietzsche tienen en cuenta, y son ciertamente importantísimos en gran número de estos procesos subconscientes de "auto-intoxicación psíquica". Esos "complejos", por ejemplo, provenientes de la infancia o la adolescencia, sepultados en la sombra profunda de la memoria, e influyendo, no obstante, misteriosamente, sobre toda la personalidad y la vida del sujeto, fenómeno que la psicología freudiana ha puesto en vigencia. No parece que la biografía conocida de González Prada ofrezca ese motivo de psicoanálisis. También pueden citarse, en este mismo orden, la timidez, la abulia, las neurosis, entre las taras que llevan al resentimiento moral; y tampoco parece que ellas tengan aplicación en el caso de González Prada, hombre normalísimo.

La naturaleza del *resentimiento* que pudiera atribuírsele, por parte de la crítica adversa, sería muy de otra especie que la se-

ñalada. Correspondería a ese tipo de rebeldía romántica, de índole noble, que proviene del choque y contraste con la realidad, en individuos agudamente dotados de los sentimientos —o *ideas* platónicas, innatas— del bien, de la verdad, de la justicia, y que se resuelve, por reacción, en protesta revolucionaria; esto, cuando se trata de un temperamento enérgico, activo, aunque también puede resolverse en pesimismo o satanismo, en la literatura o la filosofía si su amargura ataca a caracteres más débiles, abúlicos. A tal especie pertenecían muchos de los intelectuales revolucionarios de la historia, en cualquier época, por una parte; y por otra, algunos de los más admirables poetas y escritores. Podría ser el caso de González Prada, según todos los datos que se poseen. Ese choque doloroso del espíritu con la realidad histórica, esa crisis de disconformidad y de rebeldía apasionadas, tenían que producirse necesariamente en el prohombre peruano; primero, por la potestad de una estructura político-social feudalista fundamentalmente afectada de injusticia, tan escandalosa para la razón como para el sentimiento; y, luego, por su inadaptación moral a los requerimientos de la política práctica, que desvía y desvirtúa los principio y las proyecciones del movimiento iniciado. La inmadurez del ambiente público de su patria en tal época, para el género de alta empresa renovadora que él promueve, hace previsible, inevitable, su fracaso práctico. Su contraste es el de casi todos los precursores.

Hagamos constar que, por lo demás, esa carencia de aptitudes prácticas no es, tampoco, un reproche que pueda hacérsele, en el plano moral. Al contrario. Cierto que él no es un realizador sino un predicador, un intelectual, pero ya sabemos demasiado en qué condiciones de astuto fariseismo, en qué taimadas claudicaciones de principios y normas, en qué artes de simulación suele consistir esa habilidad y poder, en todo el mundo, y especialmente en estas repúblicas. Ya han sido acabadamente pintados sus ejemplares en algunas famosas novelas sudamericanas.

La decepción provocada en el espíritu de González Prada por la política claudicante y acomodaticia en que, —bajo el peso de los mismos poderosos factores ambientes que él denunciara— degenera el partido radical que había fundado, debía empujarlo luego, fatalmente, a refugiarse en la utopía anarquista, poniendo en la revolución social, mundial, las esperanzas fallidas de su idealismo; por que en el fondo, está claro que este idealista (no por doctrina sino por temperamento) es eso que los políticos prácticos llaman, con benévola y canallesca sonrisa, un soñador.

Pero el camino que habría de llevarle a su tipo de "resentimiento", está ya trazado desde su infancia. Su rebeldía contra todo lo que habría de combatir, más tarde, es como un instinto en él. Su biografía es su testimonio. Adolescente aun, huye del seminario bajo cuya tutela eclesiástica le han puesto sus padres; a los veinte años se quita el González de Prada que lo vincula a su abolengo colonial y patricio, rompe con la tradición de su "clase"; a los veinticinco abandona la Universidad lanzando anatemas contra el Derecho Romano, base de sus estudios jurídicos y renuncia al título del doctorado. Sus célebres discursos del Politeama y del Liceo, en el 88, donde expone sus conceptos revolucionarios sobre la historia, la sociedad, la política y la literatura del Perú, son culminación de su propio desenvolvimiento intelectual y parece como el cumplimiento de un destino. Todo ello es —ya sabemos— anterior a su anarquismo doctrinario; y a su frustración política.

Ha de aclararse ya que, la verdadera significación de la personalidad de González Prada, es independiente de la doctrina anarquista que profesara más tarde, a su vuelta de Europa; como asimismo lo es de otro tipo de doctrina universitaria, tal como el materialismo científico, aunque lo profesara vagamente. Lo original y valedero de sus ideas, de su acción, es de origen netamente intuitivo, puesto que se refiere a una realidad (a lo intrínseco de una realidad) la peruana, (la de gran parte de América) acerca de la cual nada podían, concretamente, enseñarle, ni la universidad ni el libro europeo. Sus ideas con respecto a la sociología peruana, americana, provienen directamente de su intuición frente a los hechos. Superando inmensamente lo precario de su cultura filosófica y científica, esa interpretación de la realidad histórico-social de su país es lo que le confiere su perfil profético.

En consecuencia, la idea del resentimiento que invoca el ilustrado crítico peruano, sólo sería aplicable y tendría sentido refiriéndose al sentimiento mismo colectivo (o individual) del indio, reducido por la conquista a condición social inferior, de la masa autóctona del Incanato no incorporada por la civilización del coloniaje o sometida a estado de servidumbre; y ello, agravado por el "complejo" de inferioridad racial y social del mestizo, tal como

ya ha sido documentado por la novela y el ensayo de esta región de América. En tal sentido seríale aplicable a este hecho, el citado concepto de Nietzche, acerca de cuando *el resentimiento mismo se torna creador y da a luz valores;* pues, no olvidando que quien recoge ese sentimiento racial e histórico no es un indio, ni un mestizo, ni siquiera un proletario, sino un intelectual perteneciente a las altas clases de la sociedad peruana, es cierto que, en González Prada, el resentimiento indígena se torna en cierto modo creador y da a luz valores, pues afirma en la conciencia del Perú —y de gran parte de América— un movimiento de reivindicación histórica y humana.

* * *

En el discurso del Politeama, en 1888 (contenido en "Páginas Libres") declara: "No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios que pueblan la región oriental de la cordillera..." Y al decir esto, sienta un principio enteramente nuevo, una nueva visión, una nueva ciencia del fenómeno histórico-social americano de aquella vasta región que comprende no sólo Perú, sino también Bolivia y Ecuador. Establece una síntesis dialéctica que tiene sentido tan fundamental para la sociología de aquellas naciones como las de Sarmiento y Alberdi para la Argentina y otras regiones de fenomenología similar.

No es este esquema un libro de sociología, aunque a menudo le sea necesario incursionar en ese campo, por razones de etiología literaria. Por tanto, no cabe analizar aquí en sí el complejo problema que plantea el concepto del autor de "Páginas Libres". Pero sí cabe aclarar —en cuanto importa al juicio de validez de aquel concepto, que él ha de entenderse— como decían los eclécticos, en lo que afirma, no en lo que niega. Cuando afirma que el verdadero Perú no es la minoría blanca que habita la costa sino las muchedumbres indígenas de la cordillera, comprendemos lógicamente que la nación no es sólo aquéllo —como lo fuera desde el coloniaje— sino también ésto —desde entonces relegado, proscrito— y quizás ésto más hondamente que aquéllo por ser su sustancial ancestral y su enorme mayoría. El concepto de González Prada importa una denuncia y una protesta —y su consecuente voluntad de reforma— con respecto a esa estructura social específica del Perú (y de gran parte de América) que consiste en la concentración de la economía, la política y la cultura en el núcleo de la minoría blanca, y, en parte, mestiza, que proviene de la formación del orden colonial, con exclusión total de la vasta masa indígena que ocupa desde tiempos inmemoriales la mayor parte del territorio; y sometida desde la conquista del país por los hispanos a estado de servidumbre o exclusión, hecho que no se ha modificado mayormente bajo la república. Pero en esta antítesis viva de su estructura histórica —entre la América del virreinato y la del Inkanato— la verdad no puede estar sino en la síntesis, en la unidad de ambos términos, pues ambos significan elementos y formas distintas de una sola entidad nacional, cuyo sino es la integración. Tan peruana es Lima como el Cuzco; tanto lo es el blanco como el indio. Si lo uno representa la vasta entraña humana aborigen, su masa territorial, lo otro es la colonización y la civilización occidental —hispana, heleno-romana, medioeval, humanística, científica— que la conquista implantó en el Nuevo Continente, y a la que América puede —y debe— dar formas pero no renunciar, pues ya le es irrenunciable como su destino.

Es evidente que el pensamiento de González Prada no es postular una fantástica abolición de la cultura occidental para suplantarla con una restauración histórica del inkanato, forma ésta ya arqueológica, sino la reivindicación de los derechos humanos de la masa indígena y su incorporación a la vida nacional del Perú, bajo un nuevo régimen social. Y el repudio de la tradición colonial, en cuanto tradición nacional, auténticamente peruana (así en la vida como en la literatura) que él proclama, ante el escándalo de su época, significa el repudio de los conceptos y las formas que provienen de un régimen fundamentalmente absurdo, en cuanto impone el predominio de la minoría hispanocriolla con exclusión de la mayoría autóctona. Pero, contra esa tradición que condena, él no levanta la del inkanato; su bandera reivindicatoria es la de su moderna ideología social, la bandera occidental de la razón, de la ciencia, del socialismo, la de su época.

En esta su ideología, está sin embargo el punto endeble de la prédica de González Prada, tal vez por falta de un sólido funda-

mento filosófico y sociológico que es necesario. No hubiera podido ser un constructor; sólo es un denunciador. Su acierto está en haber intuído esa antítesis fundamental de la realidad histórica del Perú (antítesis dialéctica, aclaramos); y de toda la gran parte de América que comprende el territorio del antiguo inkanato.

En este anti-tradicionalismo colonial de González Prada —que en él asume carácter de indigenismo— ha de verse, asimismo, y bajo otro aspecto, una manifestación más aguda de ese movimiento general del espíritu hispanoamericano que tiende a independizarse del orden preestablecido, colonial, para dar paso a una personalidad propia, como realización de la independencia cultural que ha de seguir y complementar la independencia política. González Prada promueve en el Perú una rebelión fundamentalmente idéntica, aunque de mayor alcance (y por supuesto de mucho más difícil realización) que la promovida en el Plata y en Chile, hacia 1840, por la generación romántica. En el Perú se produce bajo el influjo del realismo literario y asistido por su adlater, el positivismo ideológico. Pero en el Perú del tiempo de González Prada, ese movimiento anti-tradicionalista va mucho más lejos que en el Plata y que en Chile, porque se vincula a fenómenos históricos más profundos, que afectan la contextura, la entraña, el orden secular de la nación. Tal mayor y más hondo alcance se debe a esa dualidad conflictual de una sociedad formada sobre la base de la conquista y el virreinato, como en toda América, pero dentro de otra, compuesta por la masa de indios que habitan ancestralmente el territorio, y a la que el régimen social del coloniaje —luego el de la república, su heredera— ha excluído o reducido a servidumbre. La causa de la reivindicación social de la mayoría india del territorio se identifica y se complica así, con la reacción espiritual contra el tradicionalismo colonial hispánico en procura de una total (y, tal vez utópica) independencia.

Ha de recordarse que el Perú (como todo el Pacífico) mantiene aún hasta fines del siglo, a través de la república y del romanticismo, el predominio de la influencia española en su cultura, en su literatura, en su vida. Y este predominio arraiga en la tradición colonial. González Prada combate contra la tradición y contra la literatura española del siglo. Dice en "Páginas Libres": "Dejemos las andaderas de la infancia, y busquemos en otras literaturas nuevos elementos y nuevas impulsiones. Al espíritu de naciones ultramontanas y monárquicas prefiramos el

espíritu libre y democrático del siglo." (Identifica constantemente, como se ve, lo estético y lo político, lo literario y lo social; tal es su ideología.) Y agrega: "Leamos a los autores castellanos, estudiemos sus obras maestras, enriquezcamos su armoniosa lengua (parece que se refiere más bien a los clásicos), pero recordemos constantemente que la dependencia intelectual de España significaría para nosotros la indefinida prolongación de la niñez." Sus palabras son esencial y hasta formalmente idénticas a las que Echeverría o Lastarria escriben medio siglo antes.

La rebelión de González Prada se vincula íntimamente con la aparición de la novela realista en el Perú, que se produce bajo su patrocinio. "Aves sin Nido" de Clorinda Matto de Tuerner, "Blanca Sol" y "El Conspirador", de Mercedes Cabello de Carbonera, las dos ilustres escritoras, le dedican sus libros y le proclaman su maestro; y sufren por cierto más que él, las hostilidades de una sociedad cuyos males pintan con valerosa crudeza. Los dos estudios de la Cabello de Carbonera: "La Novela Moderna" y "El Conde León Tolstoy", aparecidos por los mismos años en que González Prada desarrolla su prédica, están inspirados en los mismos principios. Atribuyendo a la novela naturalista (y, además, *científica . . .)* una función estética y social, dan razón de los mismos conceptos que, acerca del Perú, se enuncian en los discursos y escritos de "Páginas Libres".

Las duras críticas que en "Páginas Libres" se dedican a los más conspícuos escritores españoles de aquella época —Castelar, Núñez de Arce, Juan Valera, etc.— corroboran su propósito de combatir la influencia española, que considera rancia, *conservadora*, para dar paso a las otras corrientes de renovación, —estéticas e ideológicas— del siglo. Tal actitud, tal prédica, pone al tribuno en 1888 frente a la poderosa minoría dirigente, de abolengo colonial y patricio, que en el Perú —en todo el Pacífico— constituye el núcleo social centralizador de la riqueza, el gobierno y la cultura; contra la iglesia católica, a la que ataca, no sólo en sus dogmas teológicos, sino —como Bilbao— ante todo en su vasta influencia sobre la vida peruana que acusa de funesta; frente a la universidad, a la que impugna como órgano de la cultura oficial conservadora; en suma, se pone frente a todas las fuerzas que integran el orden social y cultural secularmente establecido. Y al retirarse del partido radical o "Unión Nacional", que intenta organizar, se queda completamente solo. Así permanece durante

casi treinta años, hasta su muerte, sin cambiar un solo instante su actitud ni su estilo. El González Prada de 1918, es el mismo de 1888. El anarquismo internacional al que da luego su adhesión, no hace más que confirmar y reforzar en él sus conceptos iniciales, en cuanto tienen validez histórica.

Pero es un precursor. Como el personaje de Ibsen, puede decir, al fin de su drama: "el hombre más fuerte del mundo es el que está más solo"; frase que, por lo demás, se aviene perfectamente con su individualismo. Tras su muerte, se suscita en el Perú el vasto movimiento intelectual y político que reconoce en él a su iniciador solitario. Ya en sus últimos años, un grupo juvenil, *Colónida*, en insurrección contra el academismo que aun seguía predominando en las letras peruanas, rodea a González Prada, reconociéndole como precursor de esa voluntad renovadora, por su prédica de fines del siglo pasado.

Este grupo representa un movimiento puramente literario, con exclusión de todo lo que concierne a la sociología política, de la que se mantiene alejado; y, con respecto a la personalidad del viejo maestro —a la sazón director de la Biblioteca Nacional— significa la resonancia, algo tardía, del aspecto literario de su prédica, hecho que atestigua lo avanzado y precursor de aquélla, en su ambiente. Pero el movimiento ha de irse intensificando en adelante y comprendiendo también el lado social-político de sus conceptos y de sus actitudes.

Muerto González Prada, surge, hacia 1925, un nuevo sector intelectual, "Amauta", —un cenáculo, una editorial, una revista— cuya acción marca un momento de esos que llaman "cruciales" en la evolución cultural del Perú. José Carlos Mariátegui, marxista, líder del grupo —aun cuando considera haber sido superado el viejo ideario de González Prada por el nuevo concepto realista y orgánico de la sociología política, reconoce y declara que aquel representa "el primer instante lúcido en la conciencia del Perú"; y que "en él se encuentra el germen del nuevo espíritu nacional". Luego, aparece en la escena histórica el partido aprista, cuyo ideario es una adaptación del marxismo a la realidad nacional peruana (sus teóricos entienden que es una superación dialéctica del marxismo), y se declara heredero y continuador del espíritu y de la acción de González Prada. Hace suyos dos principios: la reivindicación social de las masas indígenas y la guerra al tradicionalismo colonialista; en la literatura y en la cultura general. Funda en todo el país universidades populares —frente a los centros de cultura oficial, conservadores— y les impone el nombre del precursor. Biografías, estudios, numerosos y entusiastas, se escriben sobre su personalidad; entre ellas la muy difundida de Luis Alberto Sánchez —uno de los ases del Apra— titulada "Don Manuel", nombre familiar y afectuoso que le dieran sus jóvenes discípulos en los últimos años.

Al mismo tiempo, el tema indigenista ocupa el primer plano de la literatura, suplantando al colonial, el de las "Tradiciones" de Palma. Pero no es ya, naturalmente, lo pintoresco e idílico del tema, al modo romántico; ni tampoco lo decorativo y retórico de la poesía chocanesca; es su sentido de reivindicación humana y social, su restauración histórica. Es representativo de esta temática el libro "Tempestad en los Andes" de Valcárcel, al que sigue larga progenie, hasta culminar en "Tungsteno" de César Vallejo. Eso, dentro del Perú mismo; mas, en Bolivia y Ecuador, se produce un fenómeno literario análogo. Toda la novelística y gran parte de la poesía, la más significativa y valedera del último cuarto de siglo en toda la región andina, es indigenista y reivindicatoria. Su promoción más próxima está en el grupo "Amauta" y su inicial profecía en González Prada.

*
* *

Frente a ello, no faltan impugnadores; al contrario, abundan; y algunos son escritores de jerarquía y prestigio dentro del ambiente nacional. Tales, los García Calderón, J. Prado, Jorge Basadre, de la Riva Agüero y otros, autores de ensayos historiológicos y crítico-literarios de vigorosa polémica. En "La Literatura del Perú Independiente", de la Riva Agüero plantea netamente la restauración de todos los valores del tradicionalismo colonial hispano-patricio en el espíritu nacional moderno, puestos en crisis por la escuela de González Prada. Este libro y este autor son considerados los más fuertes baluartes de la reacción conservadora contra la prédica de esa escuela. Sus contendores, los "amautistas", los "apristas" y otros grupos afines, declaran que, de la Riva Agüero y su partido, representan el espíritu y los intereses (aquél, hijo de éstos) de las clases sociales alto-burguesas, herederas de las estructuras del virreinato. Y éstos, acusan a su vez

a los indo-marxistas de ser los destructores de la tradición nacional y del alma peruana. Ya sabemos los conceptos negativos de la escuela de González Prada acerca de esta tradición y de esta alma. Mas, lo que importa aquí —y lo que corresponde al tema de este capítulo— no es la discusión del problema, sino la comprobación de que la antítesis entre los dos criterios y las dos fuerzas dialécticas del Perú contemporáneo, está planteada tal como lo enunciara el autor de "Páginas Libres". Y, de tal manera que, puede decirse, la vida intelectual peruana se divide, desde la independencia, en dos épocas: antes y después de González Prada; todo gira y se desenvuelve luego en pro o en contra de su tesis, lanzada en el célebre discurso de 1888. Hay un Perú indigenista, socialista, renovador; y un Perú hispanista colonialista, conservador, academizante. De ahí el rasgo profético de la personalidad de González Prada, cuya aparición suscita ambos bandos. Esta posición histórica de su personalidad, permanecerá aún cuando la natural evolución de la historia llegue a superar esa antítesis que es el resultado lógico de tal proceso, como ya se ha anotado párrafos arriba; lógico, decimos, si bien por tal ha de entenderse *necesario*, puesto que su concepto no proviene de apriorismos teoréticos sino de los datos concretos de la realidad en juego.

Otro de los documentos notables de esta antimonia es el estudio crítico "De un ensayo sobre las literaturas del Perú", de Federico More, discípulo de González Prada, que data de 1924. Este estudio —en el que, creemos que por primera vez, se intenta aplicar al examen de una literatura nacional americana una metodología psico-sociológica— divide y distingue al Perú en dos zonas geográfico-espirituales: la de la costa, con centro en Lima, y la del interior, cuyo ombligo es el Cuzco, representando aquélla el espíritu colonial y ésta el inkaico. Y, consecuentemente, se dan dos expresiones literarias: la blanda, superficial, escéptica, decorativa, de los escritores limeños; y la seria, recia, profunda, original, de los escritores cuzqueños. Probablemente esta discriminación tan neta sea más teórica que real, y su tesis un mucho paralogística; Mariátegui ha comprobado ya algunas de sus falacias. Pero su sola formulación denota hasta qué punto el conflicto de esa antítesis dialéctica planteada por González Prada, se ha convertido en el eje de las interpretaciones críticas de la historia de la literatura peruana.

Es Mariátegui —jefe del grupo "Amauta"— el más vigoroso de los ensayistas peruanos de este siglo, quien, no obstante el criterio sistemáticamente marxista que aplica en sus "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana", libro aparecido en 1928, procura, a su vez, explicar esa antítesis histórica enunciada por González Prada, mediante riguroso determinismo económico que impone el materialismo dialéctico de su escuela y sus consecuentes leyes de la superestructura político-cultural. El colonialismo literario —que Luis Alberto Sánchez llama también el "perricholismo"— sería la tradición propia de las clases sociales posesoras y dirigentes, y del ambiente de cultura académica y salonística que crea en torno suyo; en tanto, el indigenismo provendría del nuevo movimiento socialista que tiene por principal postulado la reivindicación del derecho de la masa nativa y la transformación del régimen hacendístico, oligárquico, tradicional.

Innecesario parece insistir aquí acerca de la parte de verdad que contiene ésta y toda otra interpretación marxista de la historia, pues ya sabemos que, toda sistematización ideológica exclusiva, no es sino la deformación paralogística, unilateral, simplista de una comprobación verdadera, suplantando la realidad múltiple por el imperialismo absorbente de uno de sus factores.

Mas, lo cierto es que, hasta hoy, casi toda la literatura indigenista de los países andinos, aparece íntimamente ligada a un ideal socialista. Y a menudo se ha convertido en literatura de propaganda. La antítesis entre colonialismo e indigenismo, se manifiesta siempre unida a la otra, o a la misma: capitalismo y anticapitalismo. Oportuno es recordar que ya se daba así en González Prada. Y que todas sus formas posteriores son sólo desarrollos de la tesis inicial. El anarco-socialismo del precursor, encarna más tarde en el materialismo dialéctico marxista del aprismo. Ello no implica, por supuesto, que un *indigenismo* no pueda existir —o subsistir— en sus dos manifestaciones, la social-política y la literaria, fuera de esas formas marxistas. Pero el problema, en su faz político-económica es demasiado complejo y árduo para que nos apliquemos aquí a su exposición; tema que, por lo demas, escapa a los límites genéricos de este esquema.

No seríamos verídicos, empero, si no apuntáramos que, también existe un sector del ensayo sociológico peruano, en las primeras décadas del novecientos, que opera ajeno a esta antítesis,

considerando el problema de la realidad histórica y la cultura nacional desde el punto de vista de la evolución (y no revolución) dentro del orden económico existente y sin ruptura con la tradición colonial-patricia del civilismo. Aspiran a alcanzar el grado de civilización —es decir, de organización económica, política y cultural— cuyos patrones los dan las grandes democracias occidentales: Inglaterra, Francia, los Estados Unidos. Ejemplo muy representativo de tal tendencia, se halla en "La Perou Contemporaine" y "Les Democraties Latines de l'Amerique", de Francisco García Calderón, libros que, dentro de su prosa literaria, de tipo académico, respiran el positivismo científico de la época —un positivismo spenceriano, liberal, pero conservador— unido a cierto humanismo literario, de tendencia marcadamente galicista, un tanto al modo de Rodó, de quien parece tener influjo normativo. "Idola Fori", de Carlos Arturo Torres, en Colombia; "Pueblo Enfermo", de Alcides Arguedas, en Bolivia; "Nuestra América", de Carlos Octavio Bunge, en la Argentina; y así otros, comparten la representación de este sector en todo el Continente. Pero aparte el libro de Arguedas, la ensayística de este sector se pierde en solemnes sermones sobrecargados de citas europeas, sin ahondar en los problemas concretos de la realidad americana. Ya lo comprobaremos con más detención, páginas adelante.

De tal modo, la significación de González Prada supera en mucho al valor de su obra misma, en cuanto tal; pues, como ensayista, carece de obra organizada y rigurosamente digna de tal denominación genérica. Unos cuantos artículos, unos cuantos discursos, he ahí su labor en el campo de la literatura ideológica. Aun cuando, por su agudeza crítica, algunas de estas piezas ocasionales alcancen el valor de pequeños ensayos, ninguna tiene, tampoco, el tono de objetividad necesario al estudio, sino el polémico y panfletario del publicista político, del ideólogo militante. Y aun hay que descontar cuanto, de ese material, en gran parte precario, resulta ya caduco, por corresponder a especies ideológicas extintas, dentro de la vulgarización filosófico-científica de la época. Sólo algunas intuiciones e ideas básicas —las señaladas— expuestas o glosadas en páginas diversas, constituyen el núcleo original de su pensamiento y de su acción; y bastan para consagrar su significación histórica. Podría decirse que no hizo más que arrojar una flecha; pero dió en el blanco.

CAPITULO V

Rodó.—Significación de "Ariel"

Significación de "Ariel" en la evolución de la conciencia americana.—Afirmación del latino-americanismo.—Revaloración del humanismo intelectual.—Crítica de los EE. UU. Renan y Rodó.—El neo-eclecticismo.—El discípulo corrigiendo al maestro; defensa de la Democracia.—Liberalismo y jacobismo; la religiosidad de Renan.—Positivismo y espiritualismo; el cimiento y la cúpula.—Hispanismo y galicismo, en su espíritu y en su estilo.—Sus otros libros y sus escritos póstumos.

José Enrique Rodó, el escritor uruguayo que ha alcanzado mayor prestigio y difusión en América, y uno de los escritores de personalidad continental a quien se han dedicado más profusos comentarios en todos los países de la lengua, acusa ya al iniciarse en la vida pública hacia 1893 —como principal co-director de la "Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales", donde aparecen sus primeros trabajos de crítica— el equilibrio intelectual de una madurez temprana y las correspondientes virtudes formales de su estilo. Tales perfiles presentan tres de sus más notables ensayos en el género, ya dignos de su nombradía posterior: "Juan María Gutiérrez y su Epoca" (estudio sobre el movimiento romántico y americanista en el Plata), "Rubén Darío" y "El que vendrá", amén de otros menores.

Había concebido Rodó, hacia 1895, la publicación de una serie de ensayos de crítica literaria y filosófica, con el título común de "La Vida Nueva", integrado por aquellos de la revista, y que culminaría en "Ariel". Sólo llega a publicar en opúsculo, "La Novela Nueva", incluyendo "El que vendrá" y "Rubén Darío", ya antes insertos en la revista; no así el estudio sobre el romanticismo platense, que sólo llega a aparecer en volumen, revisado y completado, quince años más tarde, en el conjunto "El Mirador de Próspero". La serie, pues, queda trunca. La primera edición de "Ariel" aparece aún bajo ese nombre general, pero no así las siguientes, desapareciendo de sus futuras obras. "La Novela Nueva" es comentario crítico de las llamadas "Academias", —novelas cortas de Carlos Reyles— que entonces tenía

revolucionado el ambiente literario del país con sus "últimas modas de París" que le dijo Valera. Mas, lo que da motivo al opúsculo crítico de Rodó, no es tanto las novelitas mismas como el prólogo de la primera de ellas, "Primitivo", editada en el 96, en el cual Reyles se hace el portavoz de aquel "modernismo" estético —que Rodó admite en sus líneas generales como necesaria renovación de las formas ("Yo también soy modernista", declara)—, pero rechazando los radicalismos exclusivistas de la nueva escuela, en cuanto ésta pretende desconocer las tradiciones literarias y los valores de la producción inmediatamente anterior; especialmente, de la novela española de ese tiempo (Valera, Pereda, Galdós, etc.). Así Rodó aparece ya, desde su mocedad, definitivamente asentado en esa posición ecléctica de ecuanimidad, conciliación y equilibrio que es una de las características principales de su personalidad, a través de toda su obra.

Exactamente en el filo de 1900, y no contando aún el autor treinta años, aparece "Ariel", su obra capital, el libro destinado a alcanzar la mayor resonancia y significación en el ambiente intelectual de casi toda América Latina; y a asumir, en su hora histórica, y durante largos lustros posteriores, la expresión más representativa de "el estado general de los espíritus" (diría Taine), en todos los países del Continente; pero, en modo que se relaciona con otra cita de otro filósofo del XIX, ambos, a su vez, muy relacionado con la formación intelectual de Rodó: Carlyle. Es aplicable al caso aquello de que el héroe, como el rayo cayendo providencialmente sobre la materia humana, social, ya predispuesta, la enciende. En efecto, el libro de Rodó es tan *determinado* por el estado espiritual latente de América Latina en esa hora, como *determinante*, a su vez, de la definición de ese estado.

Ensayista de temprana madurez, Rodó inviste, desde ese momento, y por ese solo libro, el más alto magisterio de la cultura continental de toda una época. Ningún libro —de su género— había tenido antes ese prestigio continental, hecho debido, no ya sólo a sus valores conceptuales y literarios intrínsecos, sino también, y aun más, a las condiciones históricas de su aparición, y su virtud profética de lanzar, en su hora, la palabra necesaria y decisiva —aquella centella que dice el autor de "Los Héroes"—. Rodó se convierte así en el héroe intelectual de Carlyle o en el personaje representativo de Taine; y no sólo para su propio país

sino para todos los de esta parte del mundo. Recordando la célebre frase de Anatole France sobre Zola, a propósito del "J'Acusse" (tercera cita ad-oc), podría decirse que "Ariel" es, por un momento —por el largo momento de un tercio de siglo, cuando menos, sino más— la conciencia latino-americana.

"Ariel" encarna un doble complementario movimiento histórico de la cultura de estos países, no paralelo sino convergente. Por un lado, representa, inicia, la reacción espiritual de la cultura, un neo-humanismo, frente al positivismo científico de la época, reintegrándolo al culto de las idealidades *clásicas*, las de la derrocada tradición renacentista. En tal sentido, tiene prioridad sobre el discurso de Justo Sierra en la inauguración de la nueva universidad mexicana, que es de 1903; y sobre toda otra manifestación de esta índole. Por otro lado, levanta, frente al influjo avasallador del progreso y del poderío norteamericanos, a sus triunfales normas de positivismo práctico, el concepto de la superioridad de una cultura de índole intelectual y estética, de acuerdo con aquellas tradicionales normas del humanismo greco-latino.

Grave crisis histórica experimenta la conciencia de los países latino-americanos, al entrar en el nuevo siglo. El ejemplo de los Estados Unidos del Norte, dinámicos y poderosos, donde la energía anglo-sajona había forjado, en la segunda mitad del XIX, el pueblo de mayor empuje de los tiempos modernos, oprime el ánimo de los pensadores y estadistas del continente sur, llenándolos de desconcierto y desaliento con respecto a sus propias capacidades y a sus destinos El contraste entre el enorme desarrollo del Norte y el enorme atraso del Sur, es demasiado grande y terrible. Desde hace ya algunos lustros, sociólogos tan eminentes como Sarmiento, Alberdi y otros, han predicado la necesidad imperiosa de que esta América indo-hispana adopte las normas educacionales del coloso anglo-sajón, sus disciplinas individuales y sociales, su espíritu práctico, como único remedio contra los viejos males heredados de la colonia. Civilizarse es sinónimo de norteamericanizarse; y tanto más, que, no sólo aquí, sino en la misma Europa, se proclama la superioridad de la cultura anglo-sajona sobre la latina, y muchas voces instan a las grandes maestras de la latinidad —a España, a Italia, a Francia— a adoptar esas mismas normas positivas, a anglosajonizarse. El fracaso de la América Latina parece un hecho evidente; y las causas de

realidad tan lamentable no parecen ser otras que la mala herencia cultural de estos pueblos.

Es frente a tal depresivo estado de ánimo que aparece "Ariel", afirmando los valores tradicionales del humanismo renacentista, en oposición a la imperiosa soberanía del utilitarismo anglo-sajón, a la supremacía del progreso técnico, del enriquecimiento, del poderío. Es la ansiada respuesta de esta América, "que aun habla en español" (si bien la otra también a su manera reza a Jesucristo), atrasada, débil, a la potencialidad titánica del norte; su justificación, su compensación, su desquite. "Ariel" se convierte, desde el instante mismo de su aparición, en la bandera de la resistencia espiritual del idealismo latino frente al utilitarismo (o al practicismo) norteamericano, en el símbolo mismo del latino-americanismo, definido por primera vez.

A su triunfo en América se une su triunfo en España. No está muy dentro de los gustos hispanos cierto pronunciado sabor galicista, característico del pensamiento y de la prosa de "Ariel"; pero una complicidad de circunstancias históricas semejantes determina que su aparición sea acogida como una voz propicia en medio al descrédito en que la vieja Metrópoli es tenida en la opinión de la intelectualidad americana, y más aun después de la guerra con Cuba (y los Estados Unidos), su última posesión colonial, como ya se ha comprobado a través de testimonios impresos. La orgullosa "viuda de la Gloria", mirada con desvío de este lado del Atlántico, halla confortamiento espiritual en el libro del escritor uruguayo. Y, aunque "Ariel" sea más francés que español, por su genealogía, implica indirectamente una defensa de España, tanto como de Hispanoamérica, por lo que ambas tienen de común en su espíritu, que no es poco. Así lo reconocen Menéndez Pelayo, Adolfo Posada, Leopoldo Alas y otros conspicuos representantes de la cultura española de la época. Sólo don Juan Valera, más celoso guardián del orgullo español, reprocha duramente a Rodó "el olvido de la antigua madre patria, de la casta y la civilización de que procede la América, que ahora se empeñan en llamar *Latina*"; y lamenta "la absoluta carencia de lo castizo y propio que en su disertación se nota", (amén de otras objeciones de fondo), si bien, ello después de elogiar literariamente el ensayo. ("Cartas Americanas", oct. 1900.) Pero Leopoldo Alas, en la carta-crítica que sirve de prólogo a la segunda edición de "Ariel", declara que, "en conclusión, lo que el

autor pide a los americanos latinos, es que sigan siendo siempre y más, lo que son: "es decir, españoles, hijos de la vida clásica y de la vida cristiana". En lo que tiene razón, salva sea la parte del "galicismo mental", que también dijo el otro.

Efectivamente, el "arielismo" que el libro de Rodó suscita en toda América, no determina precisamente un movimiento de mayor aproximación intelectual a lo español, sino un incremento del influjo cultural francés. El *Arielismo* —como el *Modernismo*, su casi contemporáneo— tiene por metrópoli espiritual a París, el París de la Sorbona, del Colegio de Francia, como el otro al de los cafés literarios del barrio latino; hecho perfectamente normal y acorde con la posición histórica del proceso cultural americano en tal hora, puesto que París es entonces la capital misma del occidente, el gran centro europeo y mundial, a donde afluyen y de donde refluyen todas las corrientes universales (además de las propias); y, en modo especial, la capital de la *latinidad*. Concordando con esta razón general de orden histórico, actúa aquella otra razón particular en lo que respecta a Rodó: "Ariel" es, sobre todo, y directamente, un hijo espiritual de Renan.

Varias corrientes de pensamiento, afines, convergen en la gestación del libro más leído y glosado en toda Hispanoamérica en el primer cuarto del siglo. Rodó es hombre de muchas lecturas, aun cuando, como lo demuestran sus citas, se mueve en un campo limitado por sus preferencias intelectuales. Tratándose de comprobar las lecturas que han influído predominantemente sobre un autor, lo más cierto es tomar como testimonio de prueba los propios autores más citados en su obra. En "Ariel" predominan los de Guyau, Emerson, Carlyle, Taine, Tocqueville, Fouillé, (y por supuesto, Comte, Spencer, Stuart Mill) entre los más próximos; los de Platón, Marco Aurelio, Montaigne, Goethe, y otros, entre los *clásicos* (sus clásicos, porque cada autor tiene los suyos) están en primer término. La formación intelectual de base positivista, que corresponde a su generación, a su tiempo, aparece así contrapesada —equilibrada— por los influjos del idealismo tradicional. Pero su maestro predilecto —y precisamente aquel en quien como en él, tienden a equilibrarse armoniosamente esos elementos— es Renan, cuyo influjo normativo sobre su mentalidad es evidente.

Su amor y su deuda para con el filósofo de "El Porvenir de la Ciencia" se expresan en la defensa y el encomio que hace de él en las páginas de su pequeño libro famoso, contra quienes le reprochan su escepticismo. Es éste, a quien llama "el más amable entre los maestros del espíritu moderno", el único autor, en todo el libro, objeto de ese honor tan singular; "Leed a Renan —aconseja Próspero a sus jóvenes discípulos— aquellos de vosotros que lo ignoréis todavía, y habréis de amarle como yo. Nadie como él, me parece, entre los modernos, es dueño de ese arte de "enseñar con gracia" que Anatole France considera divino". Ese arte es el que procura —y logra— Rodó en su ensayística, cuyo estilo, tanto o más que sus ideas mismas, define su personalidad y contribuye al triunfo del pequeño libro que le hace famoso. "Ariel" conquista el espíritu hispanoamericano de su tiempo, en gran parte, por la virtud literaria de su prosa, la mejor que se escribía en América desde Montalvo, aunque tan distinta a la de aquél (a nuestro parecer mucho mejor, porque, si bien no ostenta la riqueza idiomática, el lujo verbal del ecuatoriano, lo supera en precisión, sobriedad y ritmo; cualidades que debe, evidentemente, al influjo francés)[1]. En su hermosa página sobre la gesta de la forma, épica silenciosa, dice: "Y tu Homero pudo ser Gustavo Flaubert."

Casi no hay libro suyo en que Rodó no insista en el elogio de Renan. Hacia 1905, en "Liberalismo y Jacobismo", atribuye a "este extraordinario espíritu", la más fina y profunda comprensión del moderno libre-pensamiento frente al problema religioso; y le defiende contra quienes tachan de *escépticas y disolventes* sus páginas —"para el criterio de la vulgaridad", dice— páginas que, en cambio, según él, encierran la libre inspiración religiosa capaz de "perdurar de por vida en el alma que ha recibido una vez su balsámica influencia".

Lo que Rodó trae, pues, a América, es, en esencia, el espíritu ático y ecléctico de Renan, cuyo culto severo de la ciencia no es incompatible con la gracia estética del helenismo ni con el sentimiento y la poesía (ya que no con la fe y el dogma, que niega) del ideal cristiano. "Ariel" viene así, a poner una sonrisa espiritual en el rostro escueto del positivismo spenceriano de la hora,

[1] Entiéndase que él, en su caso especial, se las debe al francés, sin que ello implique que el español no pueda poseer esas virtudes por sí mismo, y aparte de sus formas viciosas.

y a coronar con las rosas paganas del banquete la frente descarnada de la verdad científica. Abre, en el frío laboratorio experimental que es entonces la filosofía, amplio ventanal hacia un jardín donde zumban "las doradas abejas del Himeto" y pasean, envueltos en sus blancos mantos estatuarios, "los dialoguistas radiantes de Platón".

Todo induce a creer que es la lectura del "*Calibán*", drama filosófico-político del escritor francés, lo que sugiere a Rodó el empleo de los símbolos de "La Tempestad" shakespeareana. En Renan, el viejo mago Próspero, representación de la sabiduría, es vencido y suplantado por Calibán, encarnación de la grosera sensualidad instintiva, en quien también se simboliza a la masa ignorante y ruda, queriendo así representar el triunfo de la democracia igualitaria y materialista sobre aquel gobierno aristocrático de los sabios, en que él soñaba ingenuamente. "Ariel" parece querer ser, en gran parte, una respuesta —y una solución— a los problemas planteados en "Calibán" con respecto a tal conflicto entre la democracia y la cultura, tal como se presenta en ese tiempo. Y es allí, precisamente, donde el discípulo americano da una severa lección de cordura al maestro francés, como veremos adelante.

Esa formación mental determina el tipo del famoso ensayista platense, que transmite a toda una generación latino-americana. Aunque la base de su mentalidad está en el positivismo —en Comte, en Spencer, en Taine, como él mismo lo reconoce— presenta, sin embargo, y más acusado aún que en el propio Renan, su más inmediato profesor, de quien proviene —el rasgo que define y distingue su estilo intelectual y constituye la gran novedad en la evolución de la ensayística del continente: esto es, la actitud estética ante la vida—. La ensayística ha sido, hasta entonces, casi puramente ética y sociológica; la filosofía política predomina sobre todos los otros problemas y valores que no se excluyen pero se ordenan en torno a su primacía. Rodó inaugura el primado de la estética. No es él, precisamente, lo que en su época se llama *un esteta*, de especie tan difundida entre la intelectualidad europea, cuyo arquetipo literario es el Des Esseintes de Huysmans y cuyos representantes vivos podrían ser Wilde o D'Annunzio (aunque sabemos que el verdadero padre es Baudelaire). Como esta especie prescinde del bien y de la verdad, integrantes de la triada platónica, para quedarse con lo bello,

puro, como medida única de valor universal, de lo que resulta necesariamente un producto mental algo monstruoso, no puede Rodó pertenecer a ella; se lo impide su norma de equilibrio, su dialéctica platónica precisamente. El profesa el culto de la Triada clásica en su integridad, en su volumen tridimensional. Y, por tanto, tampoco se relaciona con el tragicismo nietzscheano, cuyo irracionalismo le postula como una estética. "Ariel" sigue la tradición socrático-platónica a través de Renan. Cree en la virtud racional como fin de la verdadera sabiduría, pero cree también en la virtud eurítmica de lo apolíneo. En su Triada, la belleza ocupa el centro, teniendo a ambos lados a la verdad y al bien, enlazadas en armoniosa figura estatuaria, semejante a las tres Gracias. Este simil le hubiera complacido.

De ahí esa adopción del "arte de enseñar con gracia", que transporta a esta América, de magisterio hasta entonces demasiado duro y austero, el aticismo de la Academia antigua a través de su versión francesa. Por eso dice, en la primera página de su libro: "Ariel representa la parte noble y alada del Espíritu. Es el imperio de la razón y del sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad, es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, el término ideal a que asciende la selección humana, etc."

Esa "espiritualidad de la cultura", esas "vivacidad y gracia de la inteligencia", que se resuelven en el "filosofar con gracia", cuya tradición viene desde "los dialoguistas radiantes de Platón" —y trae también un aroma renacentista, florentino, de los jardines de los Médicis— tiene por condición el "ocio noble", otra tradición helenística predicada por Rodó a la juventud hispanoamericana, frente al imperio del utilitarismo pragmático, al absorbente profesionalismo, al culto del progreso material (y aun a la seca moral puritana) como falsas finalidades de la vida, representadas por la poderosa república del Norte y propuesta siempre, hasta entonces, como ejemplo y norma de regeneración a las débiles y atrasadas nacionalidades de este hemisferio.

No ha de omitirse, entre los antecedentes que se pudieran citar a este respecto, el inmediato y de jerarquía que ofrece el libro de Paul Groussac "Del Plata al Niágara", aparecido tres años antes, en el 97. Alta crónica de viaje, descripción y ensayo al par, acerca de los temas americanos que toca, contiene en su

última parte una crítica muy dura sobre el tipo de civilización de los Estados Unidos, cuyos términos coinciden en lo fundamental con los de "Ariel", como ya consta en los apuntes sobre aquel escritor galo-argentino en otro capítulo de este esquema. Si bien es más que probable que Rodó conociera ese libro —dada la personalidad de su autor en el ambiente literario platense de la época— la coincidencia tiene su origen y razón en la casi idéntica formación intelectual de ambos escritores, lo que determina criterios afines. De todos modos, en "Ariel" esa crítica asume forma mucho más cabal y de mayor alcance.

Alocución que el maestro Próspero dirige a sus alumnos al terminar el curso anual, "Ariel" se compone de tres partes bien diferenciadas en su unidad. En la primera se exalta la personalidad integral del hombre, "profesión universal", contra la especialización profesional absorbente que la empequeñece y mutila; y la del ocio noble intelectual, como condición del alto cultivo del espíritu por encima de la sola actividad práctica. En la segunda, prolongación complementaria de la primera, se entabla la defensa de las minorías selectas y las jerarquías intelectuales contra las tendencias niveladoras y mediocráticas de la democracia moderna (procurando, como se sabe, la conciliación de ambos valores); pero ambas partes doctrinales convergen hacia su piedra de toque, su concreción formal, que se halla en la tercera, donde se formula la crítica más vigorosa que se haya hecho a los Estados Unidos y cuya vigencia posterior atestiguan —en general— los mejores ensayistas y novelistas que en este siglo ha producido aquella potencia. Los nombres de Waldo Franck, de Sinclair Lewis, de John dos Pasos, entre otros, suscriben el aserto. Sus auto-críticas son mucho más severas aun que la de "Ariel".

La tesis del autor pudiera resumirse en estos párrafos: "..., aunque la contribución que han llevado a los progresos de la libertad y de la utilidad (la técnica), haya sido, indudablemente cuantiosa, y aunque debiera atribuírsele en justicia la significación de una obra universal, ella es insuficiente para hacer trasmudarse en dirección al nuevo Capitolio, el eje del mundo." "..., la obra realizada por la perseverante genialidad del aria europeo, desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aun continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma

con la cual no puede formar ecuación la fórmula de *Washington más Edison*". "Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer una mediana concepción del destino humano." "Obra titánica por la enorme tensión de voluntad que representa treinta siglos de evolución presididos por la diafanidad del espíritu clásico y del espíritu cristiano, se preguntan cuál es en ella el principio dirigente; a pesar de sus triunfos inauditos en todas las esferas del engrandecimiento material, es indudable que aquella civilización produce, en su conjunto, una singular impresión de insuficiencia y de vacío."

Grandes sucesos y transformaciones han ocurrido en el mundo —y en el seno de la civilización occidental— desde la hora en que Rodó formulara esa crítica, ajustando a una síntesis propia los conceptos ya de antes emitidos por "los críticos del viejo mundo" (como dice Walt Whitman), desde Tocqueville, en su libro famoso, hasta Spencer, Bourget y otros, que se citan. Una pléyade de grandes escritores norteamericanos —novelistas, dramaturgos, ensayistas— de influjo mundial, precedidos por Whitman, los dos James, etc. han ascendido como constelación gloriosa en este medio siglo posterior. Los términos en que los problemas vitales de la civilización se hallan planteados en 1950, son muy otros que aquellos del mundo de principios del siglo. Dos grandes guerras mundiales, con sus catástrofes y sus victorias, la lucha mundial entre capitalismo y comunismo, entre democracia y totalitarismo, han llevado a los Estados Unidos a una posición de hegemonía en Occidente. Pero, ni este cambio en el plano de la realidad histórica, ni aquel crecimiento de valores intelectuales en la órbita norteamericana, han cambiado esencialmente el orden de las cosas en el plano de la cultura misma general, que es al que se refiere la crítica de "Ariel". Los mismos intelectuales norteamericanos dan —como se ha visto— testimonio de ese hecho. El titán del norte está siempre ahí, con sus virtudes y con sus defectos, crecidos ambos en proporción del tiempo. Y esta América Latina sigue experimentando, ahora como entonces, la necesidad de afirmar su propia personalidad frente al titán, hoy más poderoso que ayer. Toda la literatura hispanoamericana de este medio siglo así lo atestigua. Y la vigencia de "Ariel" en cuanto al problema, no parece haber declinado. La posición —y la oposición— trazadas en el pequeño

libro profético en cuanto a este punto parece ser confirmada por el tiempo como un hecho definitivo.

La característica más fundamental y típica de la mentalidad de Rodó —en "Ariel" y en sus libros posteriores— lo que puede ser la clave de su filosofía, es la constante norma de conciliación y equilibrio entre las antimonias, actitud y criterio de los que resulta su libre posición crítica al margen de todo doctrinarismo exclusivo, de todo sistema hermético, cierta forma de eclecticismo o de síntesis, que le permite conjugar armónicamente los elementos dispares y resolver teóricamente los conflictos. Así, concilia helenismo y cristianismo, positivismo e idealismo, tradicionalismo y renovación, progreso técnico y cultura humanística, igualdad democrática y aristocracia espiritual, europeismo y americanismo, agnosticismo y religiosidad, *et sic de coeteris*. Esta norma de conciliación dialéctica, aplicable y aplicada a todos los conflictos de la filosofía y de la vida, es lo más formal y característico del *arielismo*, ya que esa prédica de los valores espirituales de la cultura —que es lo que aparece en primer término como su característica preponderante y la determinante de su éxito histórico— es también el resultado de ese eclecticismo de su norma dialéctica, puesto que no lo propone *en lugar* de lo otro, su contrario, el utilitarismo pragmático, el culto del progreso técnico, sino como su prioridad, que ha de equilibrarse con aquéllo —cuya necesidad reconoce—, y cuyos males —males de su exclusividad— aspira a corregir. No es ésto contra aquéllo, sino aquéllo y ésto, armónicamente equilibrados en una síntesis superior. "La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término." "La relación entre los bienes positivos y los bienes intelectuales y morales, es, pues, según la adecuada comparación de Fouillé, un nuevo aspecto de la cuestión de la equivalencia de las fuerzas, etc." ("Ariel"). Todo "Ariel" es un constante juego dialéctico de conciliación y síntesis de antimonias. Y con "Ariel", toda la obra entera de Rodó —anterior y posterior al libro que le da fama— se rige por esa norma criteriológica, abarcando el campo entero de nuestra conciencia intelectual y afirmando un orden de conceptos y de valores que podría decirse sistemático, empleando la palabra un poco paradójicamente.

El episodio polémico ocurrido en 1905, el más resonante de su vida pública, contenido y perpetuado en el folleto "Libera-

lismo y Jacobinismo", da como una demostración práctica de ese criterio, en cuanto norma de convivencia humana y orden de la cultura. Racionalista, agnóstico, ajeno (pero no enemigo) a toda religión positiva, y opuesto (eso sí) a todo predominio eclesiástico en la vida de las sociedades que pueda impedir el libre y múltiple desarrollo del pensamiento y de la cultura, defiende, sin embargo, la permanencia en las salas de los hospitales públicos de los crucifijos, símbolos de la caridad en cuanto virtud cristiana (cuya exclusión decretara entonces el gobierno de su país, de tendencia radicalmente anticlerical), frente a polemistas radicales de esa tendencia. Su liberalismo se concilia con el respeto a la religión y con el culto de aquellos símbolos cuyo sentido traspasa las fronteras estrechas del dogma. Su propio positivismo, su culto de la verdad científica, se concilia asimismo con el propio sentimiento religioso, al que asigna una alta función en la idealidad de la conciencia; siempre, claro está, que él se manifieste libremente, fuera de toda forma dogmática. De su concepto acerca del sentimiento religioso, compatible con el radicalismo científico, da exacta medida su apreciación sobre la religiosidad de Renan —la "bête noire" de la iglesia, en ese tiempo— a quien atribuye —en "Liberalismo y Jacobinismo"— la más cabal "posición de la conciencia libre frente al problema religioso". Su espíritu aspira a remontarse a aquella "esfera superior desde la cual la religión y la ciencia aparecen como dos fases diferentes, pero no inconciliables, del mismo misterio infinito..."; posición ésta que, en ese mismo opúsculo, atribuye también, tal vez un poco forzadamente, a Spencer.

Pero, he aquí que este principio de conciliación dialéctica llega a ser tan imperativamente normativo —paradojalmente sistemático— en Rodó, que le lleva a enfrentarse hasta con el propio Renan y a dirigirle muy severos reproches. Ello ocurre en "Ariel", al tratarse el problema de la subsistencia y prevalencia de los valores jerárquicos del espíritu en el seno del igualitarismo democrático. Se escandaliza Rodó ante la arbitrariedad de aquel predicado político de Renan, que postula como ideal republicano de gobierno el despotismo de una oligarquía de sabios, censurándole amargamente su desdén o su olvido de la libertad, como base del orden humano. Se conduele de los ataques de aquel gran aristócrata espiritual a la igualdad democrática, que llama "estas paradojas injustas del Maestro", declarando, "puesto que es insensato (¡nada menos que *insensato!*) pensar como Renan en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonable jerarquía, etc., por la destrucción de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la educación de la democracia y su reforma". De tal manera que, siendo el deber del Estado dar a todos idénticas posibilidades, "más allá de esta igualdad inicial toda desigualdad estará justificada porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad, etc." Pues, "racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescindible elemento aristocrático que consiste en establecer la superiodad de los mejores, asegurándole sobre el consentimiento libre de los asociados". Y hace suyo el concepto de Fouillé: "La gran ley de la selección natural continuará realizándose en el seno de las sociedades humanas, sólo que se realizará de más en más por vía de libertad." De este modo, el discípulo da una severa lección al maestro, lo "vence con honor" tal como lo exige Gorgias a sus discípulos, en la parábola de la despedida.

Hacia 1910, en el prólogo a la segunda edición de "Idola Fori", del colombiano Arturo Torres, su discípulo, propone la conciliación del positivismo con las nuevas corrientes filosóficas del siglo, con el renacimiento de la metafísica espiritualista en Francia, cuyas primeras oleadas llegan recién a estas playas de América. Y escribe allí, aquella, una de sus más significativas y famosas frases: "El positivismo que es la piedra angular de nuestra formación intelectual, no es ya la cúpula que la remata y corona." Esta forma de conciliación no es nueva en él, sin embargo. Ya, antes del 900, desde su mocedad, planteaba de modo semejante el problema. En el ensayo crítico sobre Darío, declara pertenecer con toda su alma "a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento, a ese gran movimiento intelectual de fines del siglo 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". Es también en ese prólogo donde insiste, más concretamente, en otra forma de conciliación —no menos difícil que las otras—: la del escepticismo y la del fanatismo; es decir, el equilibrio racional entre la fuerza de pasión y acción que da el uno, y la fría, lúcida tolerante prudencia que da el otro; y tan lejos de

la indiferencia como de la obcecación. Por lo demás, tal posición es, teóricamente, inobjetable.

Aparecidos en 1909, a través de diez años de celosa elaboración literaria "Motivos de Proteo", libro fragmentario en su composición —"abierto a una perspectiva indefinida", como lo advierte el autor—, lo es así en sus límites, en su desarrollo, más no en su pensamiento, que guarda una íntima y perfecta unidad en todas sus páginas. El mismo culto de las idealidades intelectuales y estéticas del humanismo, norma de la cultura grecolatina, la misma exaltación de las libres facultades vocacionales de la personalidad, del esfuerzo de perfeccionamiento y superación humanos, y, por sobre todo, la misma dialéctica conciliatoria de la parte de verdad que hay en cada doctrina, en cada tendencia, fuera de todo exclusivismo y de toda especialización profesionalista opuesta al ejercicio de esa otra universal profesión de hombre, tal como se sustentan en "Ariel", inspiran este libro. Pero, bajo la advocación de su lema, tan popularizado, "Renovarse es Vivir", lleva aquella su típica norma de eclecticismo y aquella su dialéctica conciliatoria, al grado máximo, al *proteísmo* espiritual, a la renovación constante del individuo a través de la multiplicidad de experiencias y de formas de vida, sin perder en todo ello el severo control de la razón, virtud socrática, teniendo como sentido el desarrollo, enriquecimiento y superación del ser. Este severo ideal —moral y estético a la vez— es lo que diferencia este proteísmo arielista del simple diletantismo intelectual, con el que pudiera fácilmente confundírsele.

Contiene este libro algunas de las más notables páginas de Rodó, en cuanto atañe a la creación literaria. En general, su estilo ha pasado por una metódica elaboración formal, de la que nos da cuenta precisa uno de sus biógrafos, Pérez Petit, amigo suyo desde los tiempos juveniles de la "Revista Nacional", en su libro "Rodó. Su vida; su obra", (1917). Y de esa elaboración, tiene las virtudes y a veces también los defectos. Junto a páginas del más perfecto ajuste y la euritmia más severa, se hallan otras, que el trabajo de perfección torna frías y monótonas, carentes de soltura y vitalidad, cosa que no ocurre casi nunca en "Ariel", cuya prosa es, en general, más densa y vibrante. Sin embargo, "Motivos de Proteo" contiene, entre otras formas de estilo altamente logradas, las parábolas, que es tal vez lo culminante de

la labor literaria de Rodó, en cuanto al valor estrictamente literario se refiere.

En 1913 aparece "El Mirador de Próspero", libro que recoge en su nutrida compaginación escritos de muy diversos motivos y épocas, sin que exista entre ellos la unidad de espíritu y de forma que caracteriza a "Motivos de Proteo". Se trata, simplemente, de una recopilación de trabajos, cuya materia abarca desde la labor parlamentaria —como en su extenso y serio informe sobre Legislación del Trabajo— hasta sus ensayos —de alto coturno— sobre Bolívar y sobre Montalvo (piezas inéditas hasta entonces); o su revisado y reordenado estudio "Juan María Gutiérrez y su Epoca", (historio-crítica del movimiento romántico platense) aparecido trece años antes en la "Revista Nacional"; y ello, entre muchas páginas menores, prólogos, discursos, artículos periodísticos, cartas, etc. Reúne, en fin, casi todos sus escritos hasta esa fecha, no incluídos en sus cuatro libros anteriores. Se comprende que el valor conjunto de este volumen sea muy desigual, debiéndose atener a la importancia particular de los trabajos que lo integran, y aun cuando ninguno de ellos carezca de la dignidad suficiente. Tampoco ese valor está en relación con el tamaño de la pieza a que se refiere; algunas, brevísimas, —como "La Forja del Estilo" por ejemplo— son verdaderas joyas antológicas, además de ser documentos literarios.

El mayor interés propio de este volumen, consiste en la presencia del gran crítico literario que hay en Rodó, cuya labor casi total en este género recoge, con excepción de aquellas páginas sobre Rubén Darío o sobre Reyles, ya editadas antes de 1900. Destacando su eminencia sobre varias páginas menores, aparecen aquí sus dos mayores y ejemplares trabajos: "Juan María Gutiérrez y su Epoca", ya citado, y "Juan Montalvo". Casi sería innecesario recordar que, así como el filósofo se apoya predominantemente en Renan, el crítico proviene directamente de Taine, mas, en uno como en otro caso, no excluye la integración de modos criteriológicos distintos; Saint-Beuve, desde luego, ocupa lugar preponderante, después de Taine, en su formación crítica; y si bien es el método positivista de "Filosofía del arte" el que dirige la concepción general de sus trabajos, se comprende que, de acuerdo con la posición mental ecléctica de Rodó, ninguno de sus conceptos presente un carácter cerradamente positivista, ni sea unilateral ninguno de sus puntos de mira. De todos modos, puede

asegurarse que sus trabajos de crítica literaria son los de más sólidos fundamentos criteriológicos que hasta entonces se hicieron en el Plata.

En ambos, sus dos trabajos mayores en el género, se cumple un severo estudio del medio ambiente, así físico como social, y de la individualidad del autor y los caracteres de la obra en relación con tales factores determinantes, examen éste para el cual el crítico se documenta tan estrictamente como puede hacerlo un historiador o un sociólogo. Luego viene la estimativa crítica misma, el juicio puro de valor literario, que ya no tiene casi nada que ver con ninguna relatividad de orden histórico: sus medidas son específicamente estéticas; aquéllas son explicaciones y éstas valoraciones, lo que es distinto. Y aquí es donde vuelve a caracterizarse la crítica literaria de Rodó por aquello mismo que es en él, según vimos, rasgo principal y permanente: su norma de conciliación y ecuanimidad.

Que la ecuanimidad sea una virtud, en la crítica, parece innegable; y, por tanto, que todo crítico deba tender a ella, también. Pero en Rodó ocurre que esa norma le lleva a inclinarse, a menudo, al respeto de lo convencional. Razones de índole moral, personal o nacional, en todo caso extra-literarias, intervienen para determinar este apartamiento del rigor. Al menos, habría que entenderlo así, ya que no se podría atribuir tal debilidad a su falta de saber. Varias son las piezas menores, del "Mirador de Próspero", en que Rodó paga fuerte tributo a esas razones extra-literarias, en juicios sobre libros y autores; pero también intervienen —las tales— en algunas de las mayores, si bien, felizmente, no afectando a lo principal. De ahí que sea a veces necesario, al buen lector, leerlo entre líneas. Esta observación se relaciona con el reproche que ya se le ha formulado, acerca de su silencio o parquedad con respecto a algunos escritores valiosos de su tiempo, en contraste desconcertante con el elogio dispensado a otros, mediocres, de lo cual también hay testimonios en este volumen.

En mayo de 1917, muere Rodó, inesperadamente, en Palermo, al sur de Italia, a causa de una fiebre o nefritis, no bien determinadas, y en las tristes circunstancias de soledad que son notorias. Dos o tres nuevos volúmenes suyos aparecen luego, impresos bajo la total responsabilidad de sus deudos y amigos. Sólo el primero de los tres "El camino de Paros", editado en 1919, conteniendo las crónicas enviadas a la revista argentina "Caras y Caretas" (que había financiado su viaje, como corresponsal) lleva el sello de su autorización publicitaria, puesto que habían sido ya impresos en la revista. El escritor deja en esas crónicas (nada periodísticas, es decir, del más puro estilo) el testimonio de su contemplación meditativa frente al mundo maravilloso de la antigüedad greco-latina y del renacimiento, tan evocados en sus libros. En cuanto a los otros dos: "Nuevos Motivos de Proteo" y "Ultimos Motivos de Proteo", aparecidos en los años 27 y 32 respectivamente, se componen de originales inéditos, en su mayor parte esbozos, apuntes, material de futuros ensayos en preparación, muchos todavía en agraz, encontrados en los cajones de su mesa de trabajo o en sus baúles de viaje, y de los cuales la posteridad se ha apoderado ávidamente, tal vez con derecho.

Del material de esos libros póstumos, extraído de su sombra, puede decirse que —aun cuando mucho parezca todavía en estado de esbozo— nada hay que sea indigno de la jerarquía del escritor, si bien tampoco agrega mucho a su gloria. Páginas hay ya, no obstante, que pueden contarse entre las mejores suyas por su alta calidad literaria, —páginas "de Antología"— tales, entre otras, las tituladas "La Noche Estatuaria" y "La Noche Sinfónica", donde opone y abraza las dos caras de lo humano (y de lo eterno), la apolínea y la dionisíaca, la vida y la forma, tal como las descubriera "El Origen de la Tragedia".

En carta de fecha algo anterior a su viaje, Rodó promete a su amigo el joven escritor uruguayo H. Barbagelata, residente en Francia, una colaboración para la "Revista de América", que, bajo la dirección de los García Calderón, se publica en París. Le dice que tratará de escoger algo de "Los Nuevos Motivos de Proteo". El título, —y la composición— con que el libro póstumo aparece pertenece, por tanto, al autor; aunque no la ordenación de sus materiales. Ha de advertirse, pues, al ser tomados en cuenta, que, dada la manera característica de trabajar sus escritos, su versión definitiva, y cabalmente válida, es decir, aquella que el autor hubiera dado a publicidad, tras su gradual proceso, seguramente hubiera sufrido grandes correcciones, modificaciones, aparte de su desconocido ordenamiento. En escritores del tipo de Rodó —de elaboración lenta, rigurosa— no ya la prosa, el estilo (lo que vulgarmente se llama la forma), sino el pensamiento mismo, el concepto, sólo llegan a adquirir su expresión y sentido precisos, su punto de sazón, cuando se hallan en sus

pruebas de imprenta. De ahí que el material de estos libros póstumos deba ser manejado con suma cautela.

Del prudente manejo de este material póstumo, del discernimiento crítico que es menester para la valoración de esos borradores (en la mayoría de los cuales se percibe claramente esa falta del trabajo de ajuste y depuración de estilo, al que sometía celosamente sus páginas impresas) considerados en relación con la personalidad total del escritor, nada surge que signifique una novedad, una modificación importante en su pensamiento, que se manifiesta idéntico a sus libros anteriores, reiterándose en nuevos motivos de meditación, en nuevas imágenes y representaciones. Así también, adviértese la misma línea retórica, severa, estricta, apolínea, el mismo culto del "arte de enseñar con gracia". Esos papeles alcanzan a 1916, momento en que emprende el ansiado —y definitivo— viaje a Europa, y datan, probablemente, desde 1909, fecha de edición de "Motivos de Proteo". De su pensamiento durante los pocos meses que dura ese viaje trágico, son testimonio las bellas páginas de "El Camino de Paros", título tomado de la primera de sus crónicas, que indica el carácter de peregrinaje estético, casi religioso, al mundo inmortal de sus estatuas y de sus sueños. Son páginas de las que nunca mejor puede decirse *esculpidas*. Del mármol (de las estatuas) dice allí que es "la carne de los dioses". Siente la entrada a la gruta Azul de Capri, acostado en la barca, como un presagio de su próxima muerte, de su entrada al mundo subterráneo de las sombras antiguas, sus amadas. Tiene entonces cuarenta y cinco años. Es aún joven, ciertamente; pero no ya tan joven, hombre cuya grave madurez fué tan temprana, para renovar nada sustantivo ni en sus ideas ni en su forma. Podía haber escrito mucho todavía; mas, ya había dicho su palabra.

*
* *

La dualidad conflictual interna entre positivismo e idealismo, fenómeno general en la ensayística americana del último tercio del XIX y primeros lustros del XX, que ya hemos examinado en otros escritores de este período, se produce igualmente en Rodó; pero en él no presenta los caracteres agudamente contradictorios de falsa posición que en otros, porque su disciplina propia de

equilibrio, ecuanimidad y conciliación entre las antinomias, y por ende, su tendencia al eclecticismo, abren de antemano amplia fórmula de solución. Aunque sus bases filosóficas sean positivistas, no profesa el positivismo como sistema exclusivo; siempre mantiene puertas y ventanas abiertas al humanismo tradicional, por donde las "idealidades" de la cultura, entran y salen como en casa propia. Y tienen su torre: la de la última Thule.

Claro está que a este idealismo, sobrepuesto al positivismo, de tipo sobreestructural, no puede dársele el valor rigurosamente filosófico del término, —el que tiene en el idealismo crítico alemán, de Kant a Hegel, o en el más radical y puro de Berkeley, ni aun en el antiguo, platónico o neo-platónico, por cuanto ello implica necesariamente principios metafísicos que el positivismo expresamente desconoce —y que, por su parte, Rodó se abstiene de usar. Su idealismo es, en esencia, sólo humanismo, de sentido semejante al de los otros ensayistas de la época, aunque sí, y sobre todo, de mayor vuelo. Tal es el sentido de aquella imagen, magníficamente representativa, de su prólogo a "Idola Fori", escrito en 1910: "Si el positivismo es la base de nuestra formación intelectual no es ya la cúpula que la cierra y corona". Pero recordemos que tampoco lo era ya en Renan, ni en Guyau, humanistas al modo de Rodó, sus maestros; ni siquiera en Comte y Spencer mismos según lo reconoce el autor de "Ariel" en esa página documental. Cierto que, en el mismo párrafo citado, se refiere a "...el poderoso aliento de reconstrucción metafísica de Renouvier, Bergson, Boutroux, etc."; pero, cierto también, que cuando reconoce su legitimidad, él no incorpora esos principios de la reconstrucción metafísica a su propio orden de pensamiento, en forma que determinen un cambio fundamental con respecto al positivismo, como puede comprobarse en todos sus escritos, hasta las últimas páginas, esbozadas y póstumas, de los "Nuevos Motivos de Proteo", posteriores a esa declaración de 1910. Rodó no niega nunca el positivismo, el de aquellas altas fuentes que cita, sino de sus estrechas deformaciones exclusivistas en el plano de la cultura, el mero utilitarismo, en fin, que, después de todo, no es, tampoco, precisamente, el positivismo, ni siquiera como doctrina.

Confirmando la tesis de "Ariel", dice Rodó en ese prólogo (titulado "Rumbos Nuevos", en el volumen "El Mirador de Próspero"): "Sin detenernos a considerar de qué manera y en qué

grado pudo el positivismo degenerar o estrecharse en la conciencia europea, como teoría y como aplicación, y volviendo la mirada a nuestros pueblos, necesario es reconocer que aquella revolución de las ideas fué, por lo general, entre nosotros tan pobremente interpretada en la doctrina como bastardeada en la práctica." "En lo tocante a la acción y al gobierno de la vida, llevaba a una exclusiva consideración de los intereses materiales, a un concepto rebajado y mísero al destino humano, al menosprecio o a la falsa comprensión de toda actividad desinteresada y libre, a la indiferencia por todo cuanto ultrapasara los límites de la finalidad inmediata que se resume en los términos de lo práctico y lo útil..." Se trata aquí, pues, de una defensa del positivismo, tal como las interpreta en aquellas altas fuentes magistrales y frente a sus deformaciones estrechas, utilitarias. En efecto: "Si el espíritu positivista se saborea en sus fuentes, en sus cumbres, en Comte, en Spencer, en Taine, en 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...", etc. "El sentido idealista y generoso de algunos comtianos como Lagarriga..." "La lontananza idealista y religiosa del positivismo de Renan, la sugestión inefable de desinterés y simpatía, de la palabra de Guyau..." etc.

Ese "sentimiento de estoica idealidad" que Rodó atribuye a los grandes teóricos del positivismo, es, en fin, el suyo propio, y serviría para definir su pensamiento. Del mismo modo, esa "lontananza idealista y religiosa", que atribuye a Renan, el más amado de sus maestros. Estoica idealidad la suya, en efecto, porque es una idealidad sin base metafísica —igual que en aquéllos—, sin fe en principios trascendentales, y que se resuelve, (como se ha visto en la *Parábola del Rey*, de "Ariel"), en aquel meditar, en aquel soñar, los visitantes subjetivos, que el rey encuentra en la secreta cámara de su torre, esa "última Thule de su alma".

Obsérvese que Rodó dice, más adelante, en ese breve ensayo, con respecto a la evolución mental de la nueva generación: "...leían nuevos libros (no-positivistas) y releían aquellos que habían dado fundamento a su criterio para interpretarlos mejor y ver de ampliar su sentido y alcance..." Esta frase es certera y plenamente confirmatoria. En ella puede estar la clave de la posición filosófica de Rodó. Interpretar mejor y ampliar el sentido y alcance (en un sentido idealista) de aquellos libros (positivistas) que habían dado fundamento a su criterio; un idealismo, un humanismo, sustentado sobre la base del positivismo, sin contradecirlo, sin negarlo: ampliándolo, completándolo, abriéndole nuevas perspectivas de espiritualidad.

En verdad, la posición filosófica de Rodó, muy poco o casi nada cambia en todo el curso de su vida y su obra. No puede hablarse, a su respecto, de evolución. Su pensamiento presenta una línea unitaria y continua, una identidad intrínseca, desde sus primeros escritos, a fines del XIX. Ya vimos que, en el ensayo crítico sobre Darío, declara pertenecer con toda su alma " a la gran reacción que da caracter y sentido a la evolución del pensamiento moderno", "a ese gran movimiento intelectual de fines del siglo 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". Leyendo la condenación que hace en 1910 de esa interpretación estrecha y deformante del positivismo como doctrina, se creería estar releyendo "Ariel", en su parte tercera, donde hace la crítica de los Estados Unidos. Advertimos que, allí donde dice "disolverse" en concepciones más altas, parecería más exacto decir "resolverse"; no es que pretendamos enmendar la plana a Rodó, sino que ajustamos su idea al hecho, al hecho filosófico-literario de sus propios escritos. Por lo demás, no parece necesario que cambiara nada ni que dijera nada nuevo. Su parábola magistral, en la historia de la cultura de América, estaba ya cumplida, desde mucho antes de su muerte; y su figura misma, entera y definitiva desde "Ariel", su mensaje.

CAPITULO V

(Continuación)

La promoción intelectual arielista

Primer tercio del XX.—*Manuel Ugarte y sus campañas contra el imperialismo yanqui.—F. García Calderón y Arturo Torres, sus estudios sociológico-culturales sobre la América Latina.—Academismo, verbalismo, galicismo.—Vallenilla Lanz, un discípulo infiel.—El cesarismo democrático, doctrina falaz.—Jiménez López; el pesimismo racial sudamericano.*

A la vasta influencia ejercida por Rodó —especialmente en "Ariel", su núcleo doctrinario— en toda América, durante el primer tercio del siglo, suele dársele la denominación de "arielismo". Aunque usado por varios publicistas, ha sido el peruano Luis A. Sánchez, en sus trabajos histórico-críticos, y mayormente en su "Balance y Liquidación del Novecientos", quien más ha manejado y difundido ese nombre, dándole la interpretación unilateral que impone su ideología marxi-aprista, según se anota en el capítulo referente a este autor.

Prescindiendo de esa interpretación unilateral, está el hecho histórico de aquella vasta influencia continental ejercida por el libro epónimo y la numerosa promoción de escritores que se señalan en el campo de la ensayística durante ese período, cuyo carácter se define por el signo mismo del pensamiento de Rodó: la reacción del humanismo tradicional latino, de sus valores (o *idealidades)* intelectuales y estéticos, frente al seco positivismo y utilitarismo pragmático (éste, representado entonces por la América del Norte). Tal es lo que definiría en verdad el arielismo, como común denominador, justificando el nombre, no sin advertir que, en general, en su mayor parte, la ensayística de esta promoción se caracteriza igualmente por su tendencia a cierto academismo, es decir, a una especie de retórica de ideas, de tópicos, débil de verdadera sustantividad concreta y por encima de la realidad

histórica. Esta realidad suele sustituirse, en algunos escritores —como se señala en los ejemplos— con el material teórico, libresco, del positivismo científico que es su base. Advirtamos aún, que, tal tendencia académico-verbalista, está ya implícita, en cierto modo, en el mismo Rodó, como un peligro cierto, contenido en él dentro del perfecto equilibrio de su norma, pero que en sus discípulos, fatalmente, entra en crisis.

Nada diremos de esa profusa glosa arielística que se escribe en todas partes, de Chile a las Antillas, durante treinta años, carente de valor crítico, ya que la actitud ortodoxa inhibe en tal abundante bibliografía el rigor lúcido del examen, la medida severa del valor. Se está en la procesión del arielismo, se marcha en él; luego, no puede juzgársele. Pero no es de esta profusa literatura apologética —cuyo solo fichaje llena un tomo de doscientas y tantas páginas de la bibliografía publicada en Montevideo por el señor Scarone, llegando sólo hasta 1930— que corresponde tomar nota en este capítulo. Nuestra atención ha de dirigirse hacia aquellos escritores que, adoctrinados en "Ariel", ofrecen, sin embargo, obra propia, de mayor o menor significación dentro de la ensayística americana. Y aun dentro de esta promoción, también numerosa —y en la que, por supuesto, abunda el mero verbalismo— es preciso seleccionar algunos nombres de mayor entidad, los que han alcanzado prestigio más continental, tales como los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, del Perú, Carlos Arturo Torres, de Colombia, Manuel Ugarte, de Argentina, Gonzalo Zaldumbide, de Ecuador, Vallenilla Lanz, de Venezuela, y otros, que aparecen en el curso de estas notas. Torres y Calderón, por ejemplo, llegan hasta aquí auspiciados por prólogos del propio Rodó. No todos presentan uniformidad de posiciones; al contrario, se dispersan en direcciones distintas, y aun opuestas, como suele ocurrir con los hermanos de una misma progenie, sin que por ello dejen de mostrar la identidad de sus orígenes. Toda gran escuela es como un árbol cuyas ramas crecen en varias direcciones; la más universal y múltiple de esas grandes escuelas, el hegelianismo, nos presenta el ejemplo mayor de sus diversificaciones opuestas, desarrollándose en el sentido de su extrema derecha y de su extrema izquierda; vemos que esta última ha llegado hasta la mitad del siglo xx, por vía del materialismo dialéctico. Así, en plano menor, no es extraño hallar en la generación arielista, cuyos rasgos reseñamos, frutos muy dispares.

*
* *

Manuel Ugarte, por ejemplo, poeta, cuentista, crítico, periodista, polígrafo ágil y dinámico, ha escrito en el género del ensayo "El Porvenir de América Latina", "El Destino de un Continente", "La Patria Grande", "Mi campaña Hispano-Americana" y otros libros aparecidos en el primer tercio del siglo, los más de ellos recolecciones de artículos, conferencias, discursos, ya aparecidos antes en la prensa, y en todos los cuales se trata, casi exclusivamente, el problema de la independencia económica, política e intelectual de los países de este Continente, y de su unidad moral frente al imperialismo de los Estados Unidos del Norte.

Este tema del imperialismo yanqui y de la unidad latino-americana, característico de este escritor, surge en el repertorio ensayístico del americanismo en la década primera del siglo, después de la aparición de "Ariel", en cuyas páginas todavía no tiene mención. La forma de imperialismo a que Rodó se refiere entonces es puramente cultural y se ejerce por el poder de la sugestión avasallante que, sobre la conciencia de los sudamericanos cultos, había cobrado el ejemplo del enorme progreso de los Estados Unidos, su potencialidad y su grandeza, atribuídos al positivismo práctico de sus normas de educación y de vida. Hasta donde, no obstante, el movimiento anti-yanqui suscitado después de 1900, es también, en gran parte, un efecto de "Ariel", puede comprobarse en el hecho de que todos sus ardorosos propagandistas repiten, glosan y hasta hiperbolizan los conceptos de aquel libro, acerca del humanismo latino que debe ser norma de estos pueblos, haciendo de ello una bandera de lucha intelectual y política contra el titán del norte. Pero, nuevos hechos han ocurrido en el plano de la realidad político-económica que determinan esa violenta campaña, cuyos términos, desbordando lo estrictamente cultural, invaden los campos de lo internacional político.

En el primer lustro del siglo y principalmente bajo el gobierno de Teodoro Roosevelt —a quien admira y reta en cantos Rubén Darío— el fenómeno de la expansión económica estadounidense, apoyado por una política internacional de hegemonía panameri-

cana (Doctrina Monroe) que prácticamente se resuelve en el predominio del capitalismo de Wall Street sobre la vida de estos países del Sur, sometidos así a una tutela —que se apoya en la intervención militar si es necesario— se convierte en la preocupación dominante de la intelectualidad hispanoamericana, en el tema obligado de sus revistas, de sus congresos estudiantiles, de su oratoria. Lo que en "Ariel" es sólo peligro espiritual —el de la imitación— se convierte en el peligro real de una conquista político-económica inmediata, efectuada por la banca y la industria del Norte. El problema está documentado en hechos tan concretos y flagrantes como los varios conflictos oficiales que los Estados Unidos ya han tenido por entonces con algunos países, las varias intervenciones y la imposición de gobiernos cómplices, pagados con el oro de las grandes empresas.

Enrique José Varona es quien estudia, por entonces, el fenómeno, con más estricta objetividad sociológica, lejos de la oratoria encendida del movimiento a que corresponden los libros de Ugarte. La aparición de "El imperialismo a la luz de la sociología", en 1906, marca el punto crítico de esa campaña. El capital norteamericano, en su proceso de crecimiento y expansión, busca naturalmente campos propicios de explotación industrial o de empréstitos a alto interés hipotecario, o mercado de consumo para su exceso de producción, ¿y dónde, sino en la América Latina, rica en recursos naturales, en materia prima, pero pobre, muy pobre en capacidad técnica y social de trabajo, con gobiernos necesitados de empréstitos que refuercen sus rudimentarias y menesterosas economías? La América del Sur es el campo propicio a la absorción de ese expansionismo económico yanqui. Pero el carácter típico de ese imperialismo capitalista es la subordinación de los países —y sobre todo de los países pequeños— a los intereses de las grandes empresas que les someten a su arbitrio, embargando hasta su propia soberanía. Cuando el poder del oro no basta, se recurre al desembarco militar. La escuadra está detrás del negocio. A esto se le llama *la diplomacia del dollar*. Y así, lo que era en Rodó *admiración pero no amor*, por aquella civilización utilitaria y poderosa del Norte —"cartagineses", les llamarían los del sur, un poco más tarde— se convierte en odio activo en una gran parte de la joven intelectualidad de habla hispana, inflamando discursos y manifiestos. Son éstas, por lo demás, las

únicas armas que pueden oponer, por entonces, al hecho fatal de aquel imperialismo.

Manuel Ugarte, por su ardor y por su actividad, casi enteramente dedicadas a la cuestión, después de haber publicado en París, en Madrid y en América, libros de versos, de crónicas, de crítica literaria, en los que profesa su fervorosa fe estética modernista, se convierte en el más esforzado y resonante paladín de la campaña anti-imperialista emprendida en todos los países del Continente, soliviantando la pluma de todos los escritores, en prosa y en verso, como en una movilización general de sus fuerzas intelectuales. El tema y el problema son, entonces, de tal modo imperiosos y absorbentes que, hasta el mismo Rubén Darío, sale de su torre de marfil para lanzar anatemas y profecías en versos broncíneos, contra el poderoso dominador de Manhattan.

Pero lo que caracteriza más especialmente la campaña de Ugarte, documentada en sus libros, es su oposición, casi su guerra santa, a la fórmula del panamericanismo, proclamada por Washington, que juzga falaz y capciosa, de una política internacional hegemónica, absorbente, y como tal, instrumento de imperialismo; preconiza, en cambio, la unidad continental de los países del Sur, la formación de un block moral de resistencia, de una anfictionía de los pueblos latinoamericanos frente a los Estados Unidos. Tal tendencia, profesada y sostenida desde entonces y hasta hoy por la mayoría de la clase intelectual de estos países, —aun cuando existe también una fuerte minoría adicta a la otra fórmula— no es original suya, desde luego; pero sí encuentra en él su más elocuente predicador.

Esta campaña, a la que Ugarte dedica lo más y mejor de su actividad intelectual de varios lustros, prosigue desarrollándose intensamente hasta los años de la segunda Guerra Mundial, por lo menos; y mayormente, como es lógico, en los países de la zona próxima a los Estados Unidos —México, Cuba, Centro-América, el Caribe— donde, naturalmente, el fenómeno del imperialismo económico-político adquiere también su intensidad más absorbente. Luego, decrece, manteniéndose en grupos menores y aislados; o transfiriéndose en gran parte al campo de influencia comunista, para transformarse en uno de los aspectos más agudos de la lucha universal entre comunismo y capitalismo. El fenómeno imperialista persiste en los hechos, aunque en formas mucho menos agresivas que antes, atenuadas, disimuladas bajo los guantes

—y los discursos— de la diplomacia de "buena vecindad". Ello se debe, por un lado, y principalmente, al profundo cambio de condiciones en la política internacional en todo el mundo, a la evolución formal del propio sistema capitalista; y por otro, también, a que los banqueros y los políticos yanquis han aprendido educación, —don de gentes— despojándose de aquella soberbia grosería de "nuevos ricos" que usaban y ostentaban al principio del siglo. A la insolencia de rudos patrones —el gran habano en la boca y los grandes pies sobre el escritorio— con que antes trataban a los sudamericanos, —sus parientes pobres— ha sustituído, en mucho, la táctica de la sonrisa, el atraerse sus simpatías y asociarlos a sus asuntos. El panamericanismo cubre al imperialismo con su manto de solidaridad y decoro. Tal vez haya también influído, en ese cambio, el propio movimiento de resistencia desarrollado durante la larga época que comentamos, y a cuyo frente, debe reconocerse, está Manuel Ugarte.

Es en este plano de acción política que han de apreciarse los mencionados libros de este escritor. Considerados como ensayística, —y a la luz de una crítica severa— no ofrecen valores mayormente ponderables. Son, por sus conceptos y por su estilo, oratoria de propaganda, demasiado verbalista. En lo sustancial, y por lo tanto en lo que respecta a sus críticas a los Estados Unidos, como en su concepción del latinoamericanismo, su criterio se nutre en "Ariel"; pero adaptándolo a esa función política, a esa literatura de acción, de asamblea. Es por tal vinculación que esa resonante campaña anti-imperialista, anti-yanqui, y prounidad latino-americana, desarrollada desde principios del novecientos, se define históricamente integrando el vasto movimiento intelectual arielista, en algunos de sus varios aspectos. Tal vez puede ser ésta, de todas sus manifestaciones, la más directamente relacionada con el libro de Rodó. En verdad, es como su consecuencia lógica inmediata en el plano concreto de la acción; su forma política, su aplicación pragmática. Y puesto que, estos libros de Ugarte que nombramos, contienen la prédica más señera de tal movimiento, les corresponde, sin duda, su representación en la historia intelectual de América. Tal es su lugar. Por lo demás, y en un plano de estimativa estricta de valores, es preciso decir que esos libros, aun cuando no carecen de elocuencia (tiene la necesaria para el cumplimiento de su función), se resienten de superficialidad filosófica, de carencia de fundamentación sociológica seria; no van a fondo en el examen de los problemas ni intentan revisión alguna de las cuestiones; en lugar de ello ofrecen, como ya lo anotamos, abundante glosa verbalista de los tópicos ya conocidos, prodigándose en paráfrasis de elocuencia. Es imprescindible mencionarlos aquí, por cuanto representan —y documentan— ese movimiento al que nos referimos, característico de la intelectualidad latinoamericana en la primera mitad del siglo.

De los siete u ocho volúmenes, en el género del ensayo, publicados por Francisco García Calderón, versando sobre crítica literaria, sociología, culturología, etc., tales como "De Litteris" (1905), —con prólogo apadrinante de Rodó, cuya es su escuela— "Le Perou Contemporaine", "Profesores de Idealismo", "Hombres e Ideas de Nuestro Tiempo", "La Europa Inquieta", "El Espíritu de la Nueva Alemania" y otros, de tema y carácter cosmopolita, se señalan especialmente, por su mayor interés, los titulados "Les Democraties Latines de l'Amerique", "Les Courant Philosophiques dans l'Amerique Latine" y "La Creación de un Continente", todos ellos estudios en que el autor enfoca los problemas capitales de la realidad histórica y espiritual del Nuevo Mundo con el criterio positivista-humanista, en juego de conciliación, y en un todo (o en casi todo) de acuerdo con las normas y direcciones predicadas en "Ariel".

Pero el positivismo humanista, o, si se prefiere, el *idealismo*, como ellos le dicen, del escritor peruano —el más prestigioso de su tiempo— en cuya prosa prima, en general, la misma preocupación formal del estilo que en el maestro (aunque, desde luego, no alcance su grado de calidad), se resuelve en un producto de alta didaccia intelectual, sí, pero que tiene mucho más de amplio discurso académico que de riguroso estudio crítico. "Les Courants Philosophiques dans l'Amerique Latine", memoria presentada al congreso mundial de filosofía de Heildelberg, en 1908, y publicada en suplemento especial por la "Revue de Metaphisique et de Morale", de París, tiene el mérito de ser uno de los primeros resúmenes generales de las influencias ejercidas por las diversas escuelas ideológicas occidentales en la evolución cultural de esta América, desde el coloniaje hasta principios del xx, comprendiendo, en su vasto panorama, la escolástica, el enciclopedismo, el idealismo romántico, el positivismo y otras menores. El hecho de estar escrito originalmente en francés —lengua que el escritor

peruano maneja como la propia—, se justifica, en este caso, por las circunstancias de su objetivo, ya que tal es la lengua oficial del citado congreso. No tiene igual justificación la otra ("Les Democraties Latines, etc.), aunque puede estar la suya en el noble propósito de dar a conocer en Francia y en el resto de Europa —por el uso de una lengua universalmente hablada, que no lo es la española— la vida histórica de estos países, tan poco y tan mal conocidos siempre, como tenidos al margen del ámbito cultural de Occidente.

No sabemos hasta qué punto el buen propósito que, lógicamente admitimos, en esa galiparla del ensayista peruano, se ha cumplido. Tal vez sí, en parte, reforzada esa acción por otras empresas americanistas en aquel medio, de las que es factor principal, pues a ello se debe la iniciación de ese núcleo de escritores franceses interesados en la América Latina; y mayor en su tiempo, al parecer, que más tarde, a mediados del siglo. Lo que sí se sabe es que ambos libros le han valido a su autor tan amplia estima en círculos intelectuales franceses de la época como en la misma América; pues, como sabemos, es ésta —la suya— la época de mayor "galicismo mental" de estas ex-Indias; cuando escribir un libro en francés o dar una conferencia —idem— en la Sorbona, representa, para la mayoría de la gente culta (y también para la minoría) el más alto título de intelectualidad.

También su hermano Ventura incurre en igual forasterismo idiomático, y sin duda por iguales razones, en sus libros narrativos, de tema indígena peruano, "Sueur de Sang" y "Danger de Mort". Aunque otros muchos tiene escritos en su propio idioma —y en el de su gente— tales como "La Venganza del Cóndor", "Dolorosa y Desnuda Realidad", "Frívolamente", "Sonrisas de París", etc., cabe observar que la influencia del francés está siempre presente en el sentido de su español, como lo está en el otro, en Francisco. (También lo está en Rodó, es cierto, en cuanto iniciador de ese influjo, pero en un grado mayor de asimilación y propiedad.) Ambos Calderones pertenecen al grupo de escritores de esa generación que puede llamarse franco-americana, y que tal vez alcanza en ellos el máximo del diagrama, sin olvidar al rey de los afrancesados —y de la colonia latinoamericana en París— el ágil y profuso *croniqueur* Gómez Carrillo. Los elogios que se han hecho —en Francia y en América— a la prosa de ambos escritores peruanos (aunque la de Ventura es más literaria que la de Francisco) corresponde a cualidades de índole típicamente gálicas.

Colaborador de "Les Annales" y otras de las principales revista francesas, prologado en sus libros por eminencias como Emile Boutroux y Raimond Poincaré, intelecto y vida de este autor se hallan identificados con aquel ambiente, en grado mayor, tal vez, que el de cualquier otro escritor hispanoamericano de su tiempo; y en cuanto tal, *bate el record* de aquellos que hicieron de París su patria adoptiva, viviendo en ella cuarenta años seguidos; desterrado voluntario desde su mocedad, sólo vuelve al Perú después de la última guerra mundial, ya terminado intelectualmente, para morir en 1953, a los setenta y un años, recluído en un sanatorio de enfermos mentales. Ello no impide, como consta, que lo mejor de su obra ensayística trate de América, de la que es, ante la intelectualidad francesa, algo así como sumo y permanente embajador.

Ese culto galicista que él, a la vez, representa ante la América Latina, pasa de época poco después de la primera guerra mundial, cuando esa generación suya empieza a entrar en ocaso, y nuevas promociones y corrientes vienen a determinar otras formas en el proceso evolutivo de la cultura. Se comprendió que el afrancesamiento del idioma y del estilo era un sofisma literario. Pero no se comprendió quizás todavía, suficientemente, que lo es también aquella otra tendencia que, so capa de casticismo, pretende remedar servilmente el vocabulario y el giro propios de los prosistas españoles, puesto que los americanos no son ni pueden ni deben ser españoles —aunque escriban en castellano— so pena de vasallaje y hasta de *pastichismo*, sino americanos, que es diferente; y por lo tanto han de escribir conforme a sus propias modalidades de carácter y de cultura. Pero, felizmente, los pseudo-casticistas (o españolizantes) son los menos; y menos cada vez, aunque quedan algunos.

Los libros de este Calderón *(ainé)*, crónica y crítica de la actualidad política e intelectual europea —temática muy cultivada por los sudamericanos, y que reconoce por obvia explicación el hecho de seguir siendo Europa el centro de la civilización occidental que América integra— muestran gran información y discernimiento, pero no calan hondo, aunque sí algo más que las superficialísimas del más afamado de sus antecesores, el citado Gómez Carrillo, que no pasó nunca de ser un frívolo "cro-

niqueur". No con el *esprit boulevardier* ni la bohemia elegante de aquel parisiense adoptivo —que llegara a ser, en su hora dorada y finisecular, Ganimedes escanciador del Olimpo verlaineano—, sino con cierto grave empaque académico y diplomático que es peculiar al grupo de escritores de su escuela (los Torre, Zaldumbide, Zumeta, Gil Fortoul, Balaúnde, etc.), trata los temas del movimiento europeo desde su punto de mira preferentemente ético y sociológico, en vez del estético y literario que cultivaran otros, y entre ellos su hermano Ventura, también "croniqueur" espiritual y elegante "impresionista", un poco más al modo de Carrillo, en sus varios tomos, uno de los cuales —ya de 1926— lleva el título característico —y un tanto anacrónico— de "Sonrisas de París". Francisco puede que haya sido el más serio de los cultivadores latinoamericanos de ese género.

El libro más importante de este escritor podría ser "La Creación de un Continente", felizmente escrito en castellano. Afirmación de doctrina americanista, de fe y esperanza en la potencialidad del Continente para engendrar su gran futuro, es al mismo tiempo un examen severo de los factores históricos y morales que determinan, por una parte, sus actuales deficiencias, y por otra sus amplias, promisoras perspectivas. Libro en el cual resume y supera sus otros ensayos de temas sociológicos americanos, su alta y vasta intención y su gran caudal de cultura, se resienten, empero, de un vicio de escuela, vicio que frustra, en parte, su más importante significación y su permanencia: esa contextura en exceso verbalista, ese tono engolado de alta retórica, de gran discurso académico, que caracteriza así su prosa como su ideología. Sin la severidad de más escueta disciplina científica, su ensayo no llega a lo medular en el análisis de los problemas concretos de la realidad histórica y del proceso cultural que trata, planeando en la altura de una elocuencia literaria, muy doctoral, pero débil de sustantividad intrínseca. Su punto de vista es más francés que americano —por cuanto su mentalidad es de tipo netamente francés— y por más que, debe reconocérsele, se esfuerza en la posición de un sincero americanismo. Aun así, ha de contársele entre los ensayistas de su época que han aportado más noble empeño a la formación de una conciencia americana, basada en el conocimiento de la propia realidad moral y física y a la afirmación de una personalidad continental.

*
* *

"Idola Fori", de Carlos Arturo Torres, publicado en 1910, es otro alto ejemplo de verbalismo ideológico y literario, de planteamiento y estilo académico, doctoral, aplicados a una realidad problemática, en cuya obscura y compleja entraña sociológica no penetra; sólo planea sobre ella desde su altura. No se pueden manejar ciertas realidades con el guante blanco del "bello estilo", ni entrar en ciertos problemas genuinamente americanos sin más instrumental que la docta preparación libresca del catedrático. Este escritor colombiano, político y diplomático, que en 1900 es ministro de Hacienda y Tesoro del presidente Marroquín (sumo académico) y luego ministro plenipotenciario en Caracas a tiempo de morir —año siguiente al de aparecer el libro que comentamos—, cuenta en su índice bibliográfico otros trabajos, en el mismo género del ensayo, tales como "Estudios Ingleses" y "Literatura de Ideas"; ello, además de obra poética, contenida en el título "Poemas Fantásticos", publicado en París, de gran gala, y dentro del cual consta alguna composición que, como "La Abadía de Westminter", es considerado por la crítica coterránea *cumbre del Parnaso colombiano* por su elevado espíritu filosófico y la severidad parnasiana de su estilo. Pero fijaremos nuestra atención en "Idola Fori", el libro prologado por Rodó (en su segunda edición), que le ha dado fama continental de gran ensayista, comprobando una vez más esa posible ley de nuestro desarrollo, por la cual se determina que, en América, sólo alcanzan verdadera repercusión y posterioridad los libros que tratan de América. Se dan algunas raras y relativas excepciones.

Siendo los "Idola Fori" de que se trata en este libro, aquellos que en el lenguaje de Bacon, corresponden al tercer grupo de esa especie psíquica que comprende los errores, perjuicios, simulaciones, mitos, etc., predominantes en la vida pública, en el *forum* político-social de las naciones (falsas ideas como los ídolos son falsos dioses, en cuanto se oponen al juicio lúcido y verdadero de la razón) lo que interesa mayormente —por ser la parte original de la obra— es su aplicación al estudio de la realidad política latinoamericana, en cuanto este ofrece rudo contraste con los principios y las normas de buen gobierno que exigen

las sociedades civilizadas contemporáneas. El libro parte de la crítica de Rodó, en "Ariel", acerca de los valores y formas negativos que puede adoptar la democracia sin la asistencia vigilante y normativa de un espíritu de cultura humanística superior, tales como los que en la tercera parte de aquel libro se señalan en la realidad de los EE. UU., y contra los cuales aconseja a la juventud de América Latina prevenirse y reaccionar. Torres llega a la conclusión de que el remedio de los males que padece esta otra América, la del Sur (cuyos fundamentales vicios señala) está en la tutela política ejercida por la minoría intelectual, la de los doctos (ya que no tanto como la de los sabios, cual quería Renan), pero acercándose a aquel ideal tanto como los principios democráticos lo permitan, sin escándalo. Torres toma el problema planteado por Rodó, y en sus mismos términos; la conclusión es la misma; pero más concretamente aplicados sus conceptos generales, universales, a la realidad del Continente, en cuya pintura no escatima esos colores sombríos que ya son clásicos en el ensayo sociológico americano. El ensayista colombiano despliega en este plan, a través de las doscientas y tantas páginas del libro, excesivamente nutridas de citas —igual, en esto, como en otros aspectos, a los ensayos de García Calderón— todo un vasto aparato de filosofía de la historia y de sociología universitaria en relación con el tema de la realidad que trata. El aparato libresco es un poco excesivo, en todo caso pesado, y parece responder, más que a una exigencia argumental estricta, al fin de dar una base de autoridad doctoral al autor. Pero ocurre que Torres no es, tampoco —como no lo es el otro ensayista antecitado, y aun tal vez en menor grado que aquél— ni un intuitivo ni un técnico, en materia sociológica, y menos en relación con la realidad original concreta que estudia; y su exposición del fenómeno real que intenta estudiar se mantiene en aquel mismo plano formal de la alta disquisición académica, en la cual siempre es más de admirar el brillo intelectual del discurso que la sustancial autenticidad del concepto.

Por lo dicho se infiere ya que su ensayo padece de enciclopedismo libresco y de vaguedad literaria; carece de metodología sociológica precisa, de un orden dialéctico severo y aun de una estructura orgánica firme; y por tanto no llega a conclusiones muy definidas, quedándose en las palabras. La posición conciliadora y ecléctica que ha aprendido de Rodó, le hace andar buscando equilibrios dialécticos —más retóricos que positivos, desde luego— entre tradición y renovación, entre el concepto romántico de la historia —el carlyneano— que la cree movida por el genio original de los grandes hombres, y el opuesto, determinista, positivista, que la considera regida por los factores objetivos; y ello, así como el medio ecuánime entre individualismo y estatismo, entre conservatismo y revolución, siempre bajo el predicado de una evolución racional, no va más allá de las fórmulas verbales.

Su tesis parecería plantearse dentro del concepto positivista de la historia como lo atestiguan las abundantes citas de psicólogos y sociólogos de tal escuela, correspondientes a la segunda mitad del XIX, entre los cuales se destaca, por su frecuencia, Le Bon, irguiéndose como su favorito sobre la gran plataforma del evolucionismo spenceriano que aparece como su base (las citas de Spencer son también reiteradas); pero se aparta del criterio científico y realista —por falta de rigor lógico, aunque él supone que es por amplitud ecléctica— elevándose luego, con toda esa pesada carga, a las "nubes" de un idealismo humanístico meramente literario. Sigue la lección de Próspero, pero no logra salir victorioso, como el maestro, en el difícil arte de las conciliaciones; se ha comprometido demasiado con la sociología y la psicología científicas; y al querer remontarse, su voluminoso equipaje de citas, demasiado pesado, cae a tierra y deja sus palabras vacías.

La preocupación constante de la forma en la prosa armoniosa y solemne de todo el libro, rico de léxico, arquitectural de párrafos, culmina en la alegoría final, especie de parábola digna de "Motivos de Proteo". Esa barca en que van tres mujeres —bajo relieve del *Petit-Palais* en la Exposición de París— la una, vuelta a la nostalgia de la costa, de la cual se alejan, que es el pasado, la otra fijando una mirada escrutadora en el horizonte del porvenir, hacia el que se dirigen, y la tercera atenta al timón que rige con mano firme, representan, cuerdamente, en su unidad simbólica, la imagen del arielismo; y en forma tan bellamente literaria como algunas de las del maestro, de quien Torres pudiera ser el más preciado discípulo —sino lo es García Calderón— aunque no pueda decirse de él ni del otro que, como en la *Despedida de Gorgias*, le hayan vencido con honor.

Bien mirado, el arielismo, tal como se presenta en estos sus discípulos —los de Próspero— ha sido como un alto plano intelectual puesto sobre la tierra del positivismo científico, plano de ideas platónicas cerniéndose sobre la realidad sociológica americana; pero entre ambos planos, entre ambos mundos, no ha habido, en verdad, más relación que la de las palabras. El idealismo arielista no ha tenido en este autor —como tampoco en los otros, sus congéneres— la suficiente fuerza dialéctica para domar y dirigir con firme rienda conceptual al Calibán de obscuro y ominoso imperio que es la realidad político-social del Continente. Por que éste —y no aquel de la parábola de la barca y las tres doncellas, muy bella aunque trasunto del relieve del *Petit-Palais*— debía ser el sentido del capítulo final del libro, si el arielismo del autor fuera menos literario. Compruébese que en lugar de ser una doctrina de profundización heroica en esa realidad que encara, el libro no es sino una evasión intelectual, por vía libresca y retórica. Imaginemos, sin embargo, lo sabio y hermoso que debió parecer ese libro del ensayista colombiano, con su lujo de citas científico-filosóficas y su gala de estilo, en la época de su aparición...; y libro para cuya segunda edición, como ya vimos, escribe Rodó el mejor de sus prólogos patrocinantes.

*
* *

Tal vez no parezca muy lícito, es decir, exacto, incluir entre los arielistas prominentes de la época al venezolano Vallenilla Lanz, autor de "Cesarismo Democrático"; pero su ensayo tiene una evidente genealogía arielística, aun cuando luego el autor resulte un herético repudiable; Vallenilla es, a pesar de todo, un discípulo de la escuela, aunque sea un discípulo traidor. Su punto de partida ideológica está en Rodó, pero su dirección se desvía y descarría luego, yendo a parar a conclusiones que, no sólo no concuerdan con las de "Ariel", sino que lás subvierten y desfiguran. Ello ha redundado en falsos juicios acerca de la escuela misma, como ocurre con el crítico Luis Alberto Sánchez, en cuyo ensayo "Balance y Liquidación del Novecientos", se carga a la cuenta del arielismo y su desprestigio los errores propios

de este autor y de este libro, juicio que el buen discernimiento no autoriza.

El autor de "Cesarismo Democrático" pertenece —como César Dominici, José Gil-Fortoul y otros escritores venezolanos de esa generación— al grupo de intelectuales que sirven (y se sirven) al y del régimen de despotismo militar implantado en aquella república durante todo el primer tercio del siglo XX, y que no es, en verdad, sino la renovada prosecución de la serie de regímenes análogos anteriores, tales como los de Cipriano Castro y Guzmán Blanco, en el último tercio del XIX. Necesario aunque lamentable, es anotar que los escritores de ese grupo palaciego han sido hombres de cierto talento, y como tales, de lo mejor que, intelectualmente, ha dado Venezuela en su época; y ello, aunque la justa vindicta de la opinión liberal de su patria haya hecho caer sobre sus cabezas la execración pública, al producirse la caída revolucionaria del régimen que sostenían con su pluma pretendiendo justificarlo. Gil Fortoul, humanista y polígrafo de entidad, que hacia los años del 90 y 91 había dado a la literatura jurídica obras tan serias como una "Filosofía Constitucional" y una "Filosofía Penal", de excelente doctrina, da, así mismo, en el 96, uno de los ensayos sociológicos más importantes que se hayan escrito en su país: "El Hombre y la Historia", libro este que posee, además, el interés de ser una de las principales piezas representativas del positivismo de América Latina, y fruto inmediato de las tendencias impuestas a la cultura universitaria venezolana por el célebre déspota ilustrado que una vez más citamos, el general Guzmán Blanco. Personalidad múltiple, renacentista, da, así mismo, en el género puramente literario, libros de tan fina calidad estética como "Ensayos", "Sinfonía Inacabada", "El Humo de mi Pipa" y otros, publicados en París, donde ocupa la representación diplomática de su patria (y donde, hacia 1907, es actor por motivos literarios en uno de aquellos famosos duelos de la época, con su colega, el no menos espadachín Enrique Gómez Carrillo). Pero, he aquí que, después de todo esto, da al escándalo público su obra más conocida: "Historia Constitucional de Venezuela", libro absurdo si los hay y como no pueden serlo los de su materia. En este atentado, el autor empeña y compromete hasta la ruina su vasta erudición histórica y su ciencia jurídica, para falsear la historia y el derecho, obligándose a justificar todas las subversiones constitucionales habidas y por

haber, y, especialmente el gomezalato, más que probable finalidad directa y sin razón de ser del libro. Para ello, se ve necesitado, aparte de otras vergüenzas, a ocultar toda la abyecta secuela de crímenes, latrocinios, corrupciones, etc., que son harto notorias, y de lo cual se hace doble cómplice como escritor y como funcionario.

Venezuela es patria de muchas glorias, empezando por la de Bolívar en lo político y la de Andrés Bello en lo intelectual. Pero debe cargar también con el pecado de ser, tal vez, el único país de América, donde algunos de sus escritores de alcurnia se han solidarizado doblemente con los regímenes del desgobierno más ominoso. De estos regímenes han padecido —y padecen— casi todos los países del Continente; mal endémico sudamericano éste, cuyas generalidades, ya estudiadas, son comunes; pero también es lo común y general que, al menos las clases intelectuales, salven el honor nacional, oponiendo a tales oscuras realidades el combate panfletario de su pluma; y hasta el de su sangre misma si es necesario. Un valor siempre se ha salvado: el de la inteligencia. La profusa literatura política es testimonio de esa rebeldía del espíritu contra el bandidaje oficial. También —justo es reconocerlo—, ese honor es salvado y esa función cumplida en Venezuela misma, durante el gomezalato, por algunos de sus escritores de mayor prestigio. Mas, el hecho es que algunos otros de ellos, y de prestigio no menor, se convierten en abogados y cómplices de las satrapías —y no gratuitos, siquiera, sino bien rentados con canongías diplomáticas y otras prevendas— procurando en vano justificar, histórica y doctrinariamente, el cesarismo militarista bajo el burdo disfraz de la formalidad republicana.

"Cesarismo Democrático" de Vallenilla Lanz, es, precisamente, un ejemplo de cómo la explicación que da de los hechos el determinismo sociológico, dentro de la teoría positivista de la historia, puede confundirse sofísticamente con la justificación política y moral del hecho, instaurándose un criterio pseudorealista, vehículo de las peores renuncias del espíritu a sus propios derechos y funciones.

Cierta escuela dentro del positivismo tiende —entonces— a confundir explicación con justificación, incurriendo de buena o de mala fe en esa aberración criteriológica que da origen a libros como los que ya comentamos. La posición de Vallenilla Lanz, es

la misma en que se halla el ya citado Gil-Fortoul, su coterráneo, autor de esa absurda "Historia Constitucional de Venezuela", que, para ser fieles a la verdad de su contenido histórico y a la lógica, debería llamarse "Historia *Insconstitucional*".

Vallenilla —también plenipotenciario y además presidente del senado de Gómez y director del principal diario oficialista (todos lo eran), incendiado por las turbas caraqueñas el día en que es depuesto el famoso mulato— funda su tesis en el hecho de la incapacidad real de los pueblos sudamericanos en general —hecho, por lo demás, ya perfectamente aclarado por todos los sociólogos (empezando por Bolívar, aunque no le convenga este título), para deducir de ello conclusiones favorables a las dictaduras militares, admitiéndolas, no sólo como inevitable y lamentable imposición de condiciones de hecho, de circunstancias y factores empíricos, sino como tutelas necesarias y benéficas; siempre, empero, que les preste su colaboración la *élite* intelectual, dando lugar así a la formación de un gobierno de la espada al servicio de la civilización, régimen este, según el autor, el más adecuado y conveniente a estos países. Los universitarios, los técnicos, los escritores, constituídos en alto cuerpo de consejeros y ejecutores del César militar, cuya autoridad absoluta garantiza el orden y la soberanía del Estado; tal la tesis que él mismo empezó por poner en práctica, oficiando durante largos años de áulico consejero y funcionario de la tiranía —espléndidamente pagado, desde luego— si bien en el resultado de tal experiencia política, consta la refutación más terminante a su propia tesis de ese libro (que, por otra parte, y para mayor escarnio de la ensayística americana, está magistralmente escrito). Sí, señor, "Cesarismo Democrático" es uno de los libros mejor escritos de Venezuela y de la América Latina; robusto, ceñido, brillante, de una contextura dialéctica vigorosa, afirmado en una aguda crítica de los hechos, bien nutrido de ciencia sociológica y constitucional; y todo ello puesto al servicio de una falacia fundamental, de una monstruosa alcahuetería, señala a Vallenilla como el mejor abogado del diablo en este mundo del ensayo político americano.

Obsérvese que la tesis de "Cesarismo Democrático" coincide, por una parte, con la doctrina anterior de los "científicos" mexicanos que auspiciaron el porfirismo, a cuyo frente hallamos a Justo Sierra (aunque éste, posteriormente, acusara disidencias

con el régimen, reconociendo, en cierto modo, su error); y, más profundamente, con aquella teoría de la dictadura republicana, predicada por Augusto Comte y sus discípulos, de la que se hace paladín el bizarro chileno Lagarrigue, "leader" *boulangeriste* en Francia a poco de instaurada la tercera República. Por otra parte —como ya vimos— la tesis vallenillista presenta una directa conexión con la teoría política de Renan —censurada por Rodó en "Ariel"— acerca de la dictadura oligárquica de los sabios. La utopía de Renan no incluye al dictador militar, al sátrapa tutelar, a los Gómez, cuyo árbol sigue dando sus frutos en esta América; pero esta es una adaptación de Renan a las condiciones de hecho típicamente sudamericanas, por las cuales, todo poder político real reside en el ejército y sus generales; y configura una alianza espuria entre la dictadura *boulangerista* de los discípulos de Comte y la alta oligarquía académica de Renan. "Cesarismo Democrático" podría ser así una versión sudamericanizada, venezolanizada, de la fórmula Comte-Renan, sobre la base del poder militar del generalato. Pero es digno de comprobarse que, tal espuria utopía, aunque parezca fundarse en un criterio estrictamente positivista, en el determinismo sociológico de los factores y condiciones de hecho, en la experiencia histórica resulta prácticamente un fracaso, pues no sólo el régimen que instaura no asegura el gobierno de los mejores, sino que cae en el de los peores; y después de un sombrío proceso de baja tiranía, acaba hundiéndose en la propia descomposición, bajo el peso de la infamia y de la vindicta. (Lo cual no quiere decir que el fenómeno no se repita generalmente poco después, con o sin teoría, en una identidad inevitable del mismo proceso, pues iguales factores vuelven a producir iguales efectos.)

Vallenilla, discípulo infiel de Rodó es, a su vez, maestro de una escuela de falsos demócratas, cuya gruesa sofística opera más o menos en torno de ese cesarismo "teórico y práctico" del ensayista venezolano, el cual viene a resultar así representante conspicuo de toda una fauna intelectual que reaparece y prevalece en torno de cada dictadura que sobreviene en los países americanos, hoy como ayer afligidos del mismo mal. El libro de Vallenilla resulta, pues, de un interés vigente cuarenta años después de su aparición.

No obstante la falsedad —y aun podría decirse, la inmoralidad de su doctrina— tal engendro de Vallenilla Lanz tiene el

mérito de exponer tan crudamente como otros críticos no lo han hecho, el arduo y dramático problema de la precariedad del orden constitucional en esta América, analizando los factores reales que determinan sus continuas crisis, sus repetidos fracasos, ese estado de anormalidad y subversión casi permanente en que transcurre la vida política de la mayoría de las repúblicas sudamericanas. Esa realidad ha sido expuesta por otros ensayistas de prestigio; pero Vallenilla lleva ese análisis a un mayor grado de agudeza y de crueldad que los otros ensayistas del tema —Arturo Torres, García Calderón, etc., por ejemplo, en sus ya anotados libros. Además, las mismas conclusiones cesarísticas de su tesis —cuya falsedad hemos ya apuntado— ponen el dedo sobre una vieja llaga y con crudeza cínica renuevan ese tópico de las dictaduras tutelares que apareció en la vida americana al día siguiente de la Revolución de la Independencia, y como fruto envenenado de aquel árbol, bajo la sombra de los libertadores. Aunque sea desagradable a la conciencia de la intelectualidad americana, hay que reconocer que esta teoría del cesarismo democrático, está lejos de ser ni arbitraria ni foránea: arraiga, por lo contrario, en la más dramática realidad y en la más compleja problemática del Continente; es perfectamente hispanoamericana, en cuanto representa de modo culminante —en la aberración misma de su doctrina—, un fenómeno propio de las vicisitudes de la civilización occidental, en el duro proceso de su adaptación a las condiciones de esta realidad histórica.

*
* *

Puede también situarse dentro de esta misma promoción intelectual al colombiano Miguel Jiménez López, autor de "La Degeneración de las Razas Americanas", libro de tesis radicalmente pesimista acerca de los caracteres intelectuales y morales resultantes del doble fenómeno de la mestización y las influencias telúricas, conspirando de consuno contra el tipo humano general del Continente. Problema biológico y psico-social complejo y peligroso —el mismo ya tratado, dentro del positivismo científico, por Bunge, en "Nuestra América", libro con el cual éste se corresponde, como todos los problemas que atañen a las realidades americanas— es abordado por el autor, no ya con cri-

terio puramente científico como aquél, sino apoyándose también en criterios más ampliamente filosóficos, como que se remontan más allá y a través del humanismo, hasta la escolástica... Presenta así una mezcla muy singular y bizarra de positivismo y de idealismo conceptual, no siempre perfectamente conjugados en su lógica interna, cuyo elevado y solemne tono académico, revelador de una vasta cultura universitaria, así clásica como moderna, se ve algo contrastado por el pesimismo de sus conceptos. En esto, el libro —que suscita grandes controversias durante más de un lustro (del 20 al 25) en Colombia y en los países vecinos, el área regional que en época de felices y frustrados augurios se llamara La Gran Colombia— se identifica con la mayor y mejor parte de la ensayística continental anterior acerca de tales problemas americanos de fondo, con respecto a los cuales, ese mismo pesimismo, que es constante en cuanto atañe a lo real y actual, está sistemáticamente contrarrestado por la postulación terapéutica, étnica y espiritual (se olvidan de la económica); tales, el aporte de nuevas inmigraciones europeas y planes educativos populares y rurales intensos, teniendo generalmente por norte el *self-made-man* norteamericano. Así desde Alberdi y Sarmiento. Pero "La Degeneración de las Razas Americanas", aunque no se define estrictamente dentro del arielismo (pues le falta su dialéctica de conciliación y equilibrio) participa de su ideal de cultura humanística latina, apartándose del pragmatismo saxo-americano que es el ideal regenerativo de aquéllos; y de otros.

Los libros y autores reseñados someramente en esta nota, están muy lejos de agotar, por cierto, la extensa bibliografía continental de esta promoción arielista, en la que figuran títulos tan celebrados como "Camino de Perfección" del venezolano Manuel Díaz Rodríguez, (1907); "Rodó", del diplomático ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide (quien, sin embargo, intenta cierta crítica del maestro); los varios libros político-filosóficos del peruano Andrés Belaunde, o los de Zumeta, o los del uruguayo José G. Antuña, "De Literes", "El Nuevo Acento", etc., culminando en "Un Panorama del Espíritu", en el cincuentenario de "Ariel", con el cual los ecos de esta modalidad llegan hasta mediados del siglo.

CAPITULO VI

Vaz Ferreira.—La filosofía pura

El Empirismo Crítico.—Lógica viva e hiperlógica.—Intuición y Razón.—Anti-sistematismo y escepticismo.—La Moral como un estado de conciencia.—Itinerario filosófico.—Kant, Stuart Mill, Guyau, Bergson, Vaz Ferreira.—Ciencia y Metafísica; el témpano y el mar-tenebrum.*—Pedagogía del conocimiento vivo. —Universalidad y americanidad en Vaz Ferreira.—El verbo* literatear.

Con Carlos Vaz Ferreira, en modo más absoluto que con otro autor, entramos en la zona de la filosofía pura, dentro de la ensayística americana; a punto que no estamos muy seguros de hasta dónde corresponde estrictamente incluirle en este índice; nos induce a ello, por un lado, la casi ilimitada amplitud del género que llamamos Ensayo, y por otro, el vacío grande que, dada su importancia, esa omisión dejaría en el cuadro de la cultura intelectual de América contemporánea. Por lo demás, ha de tenerse en cuenta que, la especialización puramente filosófica —en el plano universal e intemporal de las ideas, ajeno a su historicidad americana— no ha alcanzado aún en el Continente el grado de desarrollo y densidad que pueda determinar historia propia, separadamente de la historia general de la ensayística, en sus múltiples manifestaciones; pues, si bien algunos otros ensayistas eminentes incluídos en este índice, presentan obra de índole puramente filosófica —tales como Ingenieros, Caso, Korn, etc.—, presentan también, al par de ello, importantes estudios referentes a los problemas sociológicos y culturales de tema nacional y americano, además de estar casi toda su obra pensada en función de americanidad. Ello no ocurre —ni concurre— en el caso de Vaz Ferreira, quien no ha tocado esos problemas ni publicado trabajos de esa intención, lo que hace su posición un tanto excepcional, aunque no única.

Un segundo punto singular se presenta, ya de tipo meramente formal: Vaz Ferreira no ha escrito ninguno de sus libros, y su labor no estaba directamente destinada a la imprenta. Su con-

tenido consiste en apuntes de clase tomados por sus alumnos, en versiones taquigráficas de sus cursos y conferencias, siempre orales, es decir, sin lectura, y apenas apoyados en algunas notas, en borrador. La labor del profesorado universitario ha absorvido casi por entero su tiempo y su esfuerzo mental. Toda su producción se ha desarrollado en torno a la cátedra (reglamentaria, primero, libre más tarde). En varias ediciones de sus trabajos reitera él mismo la advertencia de que no dispone de tiempo ni recogimiento suficientes para escribir libros; que no puede hacer obra directamente destinada a la imprenta y que se limita a recoger un poco de sus apuntes de clase. Así "Lógica Viva" (1910) y "Moral Para Intelectuales" (1908), sus dos libros más importantes, son un conjunto ordenado de apuntes de sus cursos de moral y de lógica, dictados en la Universidad de Montevideo, de 1900 a 1910. Así también "El Pragmatismo" (1909), "Conocimiento y Acción" (1907), "La Propiedad de la Tierra" (1918), y otros, sin contar sus textos de psicología y lógica, elementales (1897-98), con que inició a temprana edad su magisterio. La mayor parte de los trabajos editados después de 1913, corresponden ya a su cátedra libre de conferencias que asumió en esa fecha. A ello habría que agregar "Ideas y Observaciones" (1905), que recoge sus primeros trabajos de crítica filosófica, ligados también de un modo o de otro a su actividad docente. Aparte de ello, algunos folletos sobre materia pedagógica, de método o de organización, tales como "Dos Paralogismos Pedagógicos y sus Consecuencias", "La Exageración y el Simplismo en Pedagogía", "Los Concursos Escolares", "Lecciones de Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza", "Estudios Pedagógicos", "Los Parques Escolares", "Informe in Voce", y otros editados en diversas fechas y en período que abarca de 1905 a 1922, después de haber aparecido en anales universitarios y de instrucción pública. Los más de ellos son informes y proyectos presentados en diversas oportunidades a los consejos educacionales de que es miembro activo y preponderante. Una editorial porteña publica en 1940 tres nuevos trabajos suyos: "Fermentario", "Trascendentalizaciones Matemáticas Ilegítimas" y "La Actual Crisis del Mundo, desde el punto de Vista Racional"; los dos últimos recogen conferencias suyas dadas en la Universidad de Buenos Aires, en el 39. El primero es, quizá, el único libro suyo dispuesto directamente para la imprenta; de carácter fragmentario, es como todos los de

su género un conjunto de reflexiones breves sobre motivos diversos, muchos, al parecer, entresacados de los apuntes de sus conferencias que no han sido impresas; carácter éste que tendría, también, otro libro, o serie de fascículos, bajo el título general de "Psicogramas", anunciado en el plan de sus obras completas y que no han llegado a aparecer, aunque sí se han publicado muchos fragmentos en revistas platenses. *Fermental* (de donde el título referido) es una expresión favorita de Vaz Ferreira, empleada por él muy a menudo en sus otros trabajos, y con la cual se refiere a las ideas que, sin pertenecer a un orden orgánico, doctrinario, son capaces de ejercer sobre el pensamiento una acción profundamente sugerente y fecunda. Mas, no obstante tratarse de una producción tan ligada al desarrollo de la labor docente, su autor ha logrado infundir en ella —en casi toda ella— una fuerte entidad de valor filosófico propio, un sello de personalidad intelectual altamente significativa, que le asignan un lugar de primer plano en el panorama cultural de esta América.

Correspondiendo, en modo general, a la promoción positivista platense, y más precisamente a la corriente del evolucionismo spenceriano, que se implanta hacia los últimos lustros del siglo en la Universidad de Montevideo, no puede definírsele, sin embargo, como un positivista neto; al contrario; se perfila desde el comienzo como un disidente, conservando una posición de independencia crítica a su respecto. Es positivista en cuanto prescinde de todo apriorismo metafísico, admitiendo sólo el método de la lógica experiencial, de la comprobación empírica; pero, lejos de profesar el dogma del evolucionismo spenceriano (y aun cuando admite en gran parte las ideas de Spencer) comprende y denuncia las graves insuficiencias de su doctrina, en el terreno mismo del método experimental. En uno de sus primeros trabajos como profesor universitario, "Curso Expositivo de Psicología Elemental", declara que la psicología evolucionista falla en un punto capital: el de la conciencia. "La conciencia es un fenómeno especial —dice— que difiere, no en grado sino en esencia, de todos los otros órdenes de fenómenos; y por eso, sino se la supone existente desde el principio es imposible explicar *después* su nacimiento sin solución de continuidad"; "es imposible —agrega—, determinar en qué momento de la evolución y continuidad de los fenómenos, nace o se produce ese hecho". Parece ser ésta, al menos en el primer período de su carrera, la

principal disidencia con el evolucionismo que admite en lo general —disidencia importantísima desde luego— como se demuestra en sus estudios sobre estética, pedagogía y otros, contenidos algunos en su volumen "Ideas y Observaciones", de 1905.

Su posición filosófica —inicial y permanente— está ya definida en la advertencia que prologa ese "Curso de Psicología" a que nos referimos: "Os doy una Psicología tal cual es: algunos hechos, algunas leyes empíricas, algunas teorías (hipótesis) más o menos verosímiles, y en cuanto al resto una clasificación de interrogaciones (de problemas); no os doy más porque no sabemos más; para prometeros otra cosa, yo necesitaría ser un genio o un ignorante." Toda su crítica, culminando en "Lógica Viva", se dirige a combatir el sistematismo en filosofía; no tal o cual sistema, frente a otros, sino el procedimiento mismo de sistematización, considerándolo abusivo y vicioso en sí mismo —pues, opera con palabras y no con hechos— y origen de todos los grandes paralogismos de falsa oposición doctrinaria. Por esta actitud fundamental, podría considerársele como un libre continuador y perfeccionador de la escuela empirista inglesa, procediendo más directamente de Stuart Mill, de cuyo "Sisteme of Logic" parece partir, pero para llegar a conclusiones más avanzadas. Desarrollando el antisistematismo ya enseñado en aquel libro (paradojalmente llamado, a su vez, "Sisteme"), ha de reconocerse que, si aquel es su punto de partida no es el de llegada. Los resultados de su propia labor filosófica van más lejos que los del maestro inglés, sin perder su línea de identidad genética. Apartándose de la limitación exclusiva (sistemática) del campo de experiencia puramente objetiva del positivismo científico, de la época, extiende su empirismo lógico (su "Lógica Viva") al campo fenoménico de la subjetividad, reconociendo la validez de ciertos hechos de conciencia, que están fuera del plano de la verificación científica, pero que constituyen determinantes categóricos. Reconoce, en fin, la legitimidad racional de lo que llama "el sentido común hiperlógico", árbitro en las cuestiones de orden práctico que no tienen solución en el terreno teorético de la razón especulativa (o mejor dicho, del conocimiento científico, que es, entonces, la norma metodológica predominante). El se confía a ese *sentido*, aun cuando no intenta explicar su naturaleza psicológica dentro de aquella metodología. Ese sentido existe, lo experimentamos, actúa; él se limita a la comprobación empírica del hecho y de su función. Con ello transgriede, en parte, la norma positivista, tal como ella está en uso, significándose como herético; aunque, en verdad, no transgriede al empirismo, en cuanto método puro, puesto que no hace sino incorporar al campo de lo experiencial (y de lo experimentalmente válido) un hecho de conciencia inmediatamente comprobable. No hay en ello ningún apriorismo metafísico (aunque Vaz Ferreira admita la legitimidad de la metafísica, como factor *fermental*); estamos en el terreno del más riguroso empirismo lógico de cuya norma no sale nunca el autor de "Lógica Viva", para aventurarse a navegar en las hipótesis.

Por esta corriente nos deslizamos hacia las zonas del vitalismo y del intuicionismo (o, mejor, para ser más exactos, de lo vital y lo intuicional, sin los *ismos)* donde ya se prescinde del criterio intelectual neto, simple, para legitimar y categorizar esos fenómenos de conciencia, sin entrar a analizar, psicológicamente, su naturaleza, su génesis, su funcionamiento, como lo exige el método positivista. La prudencia lógica —su método— impide, empero, a Vaz Ferreira, deslizarse por la corriente romántica a que fatalmente lleva el intuicionismo permitiéndole participar de lo vital e intuicional sin entregarse a su sistematización.

La aproximación a esas dos corrientes semejantes —el vitalismo, el intuicionismo (Guyau, Bergson)— se hace más patente —y más crítica— en 'Moral para Intelectuales", donde lo "hiperlógico" se concreta en la forma de "los sentimientos morales". La moral, en el concepto de este libro de Vaz Ferreira, no ha de ser una doctrina sino un *estado de conciencia;* y no consiste en un conjunto de reglas morales sino en poseer los sentimientos morales correspondientes. Es en los breves capítulos de carácter general y teorético contenidos en la última parte del libro —siendo las primeras de aplicación casuista— donde el autor reitera y adapta a los problemas de orden moral —o mejor dicho al problema de la moral—, el criterio empírico antiverbalista ya expuesto en "Lógica Viva". Opuesto a todo sistema de moral, las lecciones ordenadas en este trabajo tienden a demostrar que, lo que importa, no es llegar a *una escuela* sino a "un estado de espíritu". Se trataría de una *moral viva,* así como antes se trataba de una *lógica viva,* y en ambos casos

actúa lo "hiperlógico" (que no es lo irracional de las filosofías románticas, sino lo hiper-racional). Imposible es omitir aquí, la esencial semejanza que este estado de conciencia moral tiene con el viejo imperativo categórico kantiano, puesto que ambos se manifiestan originalmente en forma de *sentimiento del deber* y no de precepto dogmático. Pero, más importante es otra comprobación.

Eso no resuelve el problema, pues el sentimiento por sí sólo prácticamente no basta: hay que saber qué es lo que se debe hacer para obrar bien, en muchos casos; es decir, que se requiere un criterio. Entonces interviene el empirismo lógico, cuyas amarras el filósofo no suelta. Allí donde el imperativo del sentimiento se complica con problemas de orden objetivo, tratándose de moral social o política, por ejemplo, sujeta a controversia ideológica, el autor aconseja tener confianza en "las soluciones de libertad y de piedad"; pero no en virtud de ningún principio apriorístico, sino por que —y así lo declara expresamente— la experiencia histórica demuestra que esas soluciones han sido siempre las mejores.

Tampoco —menos aún— suelta el filósofo la brújula de la razón. Es un racionalista, ante todo —un riguroso razonador— aunque no dogmático, naturalmente, sino crítico. Adviértase que no habla nada de lo super-racional; que no emplea el término *superlógico*, sino hiperlógico, que no es lo mismo, pareciendo querer significar un sentido lógico —inteligente— tan agudo, que escapa a la lógica formal, pareciéndose mucho a la intuición, sin que estemos seguros de que sea intuición precisamente, al menos en el sentido bergsoniano. No parece que se trate de una cuestión de *esencia* sino de *grado*, para emplear su propio lenguaje.

Sin embargo, en su moral como "un estado vivo", así como en su "lógica viva", si bien se comprueba un desarrollo metódicamente riguroso del emperismo lógico, opuesto a toda sistematización ideológica (que, siendo falaz en sí misma, cierra, además, el paso, con sus *cristalizaciones*, a la libertad de pensamiento y a la evolución del ser), compruébase también mucho de ese concepto bergsoniano (y, antes, guyauniano) de la plasticidad esencial de la vida, que no pueden contener los rígidos esquemas intelectuales. Refiriéndose a ese estado vivo de la conciencia moral, aparte de toda regla (concepto que lo emparenta genéticamente con Guyau) dice Vaz Ferreira que "no se puede reducir a fórmulas, justamente como todo lo vivo". Y, refiriéndose a las sistematizaciones ideológicas, que ellas son las que "nos cristalizan el espíritu, las que nos quitan la movilidad, la plasticidad que caracteriza la vida, y la progresividad intelectual y moral". Llega así a admitir la metafísica que dice "debe contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva, pero, no tanto con teorías y con definiciones, sino con sugestiones y con la inmensa visión de sus posibilidades, etcétera".

El error de pensar por sistemas y no por "ideas para tener en cuenta" —otras de sus expresiones favoritas—, es, según él, el origen de casi todas las controversias doctrinarias, impidiendo con sus paralogismos excluyentes, que se reconozca y se aproveche la parte de verdad que casi todos contienen; pues, si todos los sistemas, como tales, son falsos, muchas de sus ideas son verdaderas o probables. Se pronuncia así por una especie de estado crítico situado entre el eclecticismo y el escepticismo. Pero ninguno de ambos en forma sistemática, es decir, estructurada, orgánica, sino en estado plástico de ideas en libertad. No trata en modo alguno de establecer un sistema ecléctico, al modo de Cousin, por ejemplo; se limita a reconocer la verdad o probabilidad de ideas correspondientes a sistemas diversos, teniéndolas en cuenta. Así también, huye de toda sistematización del escepticismo, pues hacer esto sería incurrir en la falacia que combate. Es, pues, una conciencia del límite de nuestro conocimiento intelectual, animada de un cierto optimismo de devenir. Este optimismo pragmático se refuerza con su apelación al sentido común hiperlógico y al estado vivo de la conciencia moral, en los que operan prácticamente elementos psíquicos espirituales, que son la garantía de un superior estado de cultura humana.

Se ha dicho de Vaz Ferreira —como también de otros pensadores de su generación— que es un *idealista*. Acerca de esto habría que entenderse una vez más. Idealista, claro que lo es, obviamente, si por tal se comprende el simple hecho de tener *ideales*, ideales de verdad, de justicia, de cultura, de perfeccionamiento humano, etc.; (¿qué filósofo —qué *homo* más o menos *intelectualis* no los tiene, cualquiera sea la doctrina que profesa?)... Los mismos grandes teóricos fundadores del positivismo —los positivistas por antonomasia— los tienen, co-

mo es notorio. Comte, ¿no llega a fundar la Religión de la Humanidad? Según ya anotamos en el capítulo sobre Rodó, éste atribuye a aquellos maestros —así como a Renan, Taine y los otros— "un sentimiento de estoica idealidad", estimulante de "las más nobles facultades y las más altas aspiraciones". El propio Vaz Ferreira, como ya también lo anotamos en otro lugar, va más lejos. En su informe o tesis universitaria de 1897, sobre enseñanza de la filosofía (cátedra que asume en esa fecha) asegura que los grandes filósofos del positivismo —Spencer, Stuart Mill, Bain, etc.—, "hacen metafísica", tienen "*su* metafísica"; y tanto que "hasta del mismo Comte, con mucho trabajo podría decirse que es anti-metafísico"... Y esto, aunque todos ellos, y principalmente Comte, hayan querido proscribir expresamente la metafísica de su metodología, consistiendo precisamente en ello su posición. (Recordemos que Vázquez y Vega había dicho, en 1866, que el principio mismo de la evolución es una idea *a priori*, y por ende, metafísica.) Para mayor claridad, agrega Vaz Ferreira que "espiritualismo y positivismo son términos que se prestan al equívoco". Ese concepto se relaciona, como puede verse, con su anti-sistematismo, el error de pensar por sistemas y no por ideas a tener en cuenta, lo cual suscita los "paralogismos" de falsa oposición. Y en 1908 ("Conocimiento y Acción") habla de "los ingenuos positivistas de la primera hora", es decir, los simplistas, los dogmáticos, los que operan con aquellos paralogismos. Pero observemos que, aunque él no es teóricamente anti-metafísico, en el sentido de proscribir la metafísica, sí lo es, prácticamente, puesto que prescinde de ella. Y aunque reconoce implícitamente que no se puede hacer filosofía sin hacer metafísica, es decir, sin trascender los límites del empirismo, para ir a lo abstracto, él mismo se abstiene de hacerlo, ateniéndose a su método rigurosamente experimental (si bien como ya anotamos, en sentido más amplio los límites del empirismo, para ir a lo abstracto, él mismo se extiende al hecho subjetivo). Así vemos que, aun cuando no reconoce como lógicamente válido ningún principio a priori, y considera las ideas metafísicas sólo como "hipótesis" para tener en cuenta, las valoriza como factores sugestivos, promovientes de un estado de conciencia intelectual y moral superior.

Sin embargo, cuando en su "Curso de Psicología Elemental"(texto universitario) de 1897, Vaz hace al evolucionismo la objeción de que falla en un punto capital, el de la conciencia, pues "este es un fenómeno especial, que difiere, no en grado sino en esencia, de todos los otros órdenes de fenómenos", y por eso "si no se le supone existiendo desde el principio es imposible explicar después su nacimiento sin solución de continuidad", es muy probable que esté sentando (involuntariamente) una afirmación a priori. Es esta una de las contradicciones más importantes que se notan en su obra. Por otra parte, si a la conciencia, dada su diferencia de esencia y no de grado, sólo puede suponérsele existiendo desde el principio (o apareciendo luego en el curso de la evolución y en determinado momento, pero no producido por ella), su origen, su causa, su principio, tendrían que ser necesariamente *espirituales*. Pero el autor prescinde, en todo lo demás, de esta consecuencia rigurosamente lógica que lo llevaría al campo del espiritualismo; este fenómeno especialísimo, debe referirse al orden metafísico de aquel primer principio incognoscible del evolucionismo spenceriano— (que él admite, implícitamente, como tal) y del cual el positivismo prescinde (también prescinde Vaz Ferreira).

Teniendo en cuenta su posición metódicamente anti-sistemática —puramente crítica— podría también situársele, como ya se ha anotado, en el campo del escepticismo, de un escepticismo metódico pero no sistemático; y que, por tanto, no estaría en oposición al positivismo de posición idéntica. El mismo no rechaza esa palabra; antes bien, reconoce en el trabajo precitado que: "cuando cualquier inteligencia no cristalizada, todavía plástica, se aplica a profundizar los problemas nobles, cierto escepticismo empieza fatalmente a penetrarla. Desde ese momento pueden suceder dos cosas; o bien ese escepticismo infiltra todo el espíritu (entonces, a veces, lo pudre y otras lo embebe de una tolerancia dulce pero hiriéndole de inacción) o bien se organiza por separado. En este último caso se forma un órgano mental dirigente, de función reguladora y algo inhibitoria, como es la de los centros superiores. Cuando nos deja obrar, hacer el bien —como deja el cerebro a la mano abrochar los botones, llevarnos la comida a la boca— cuando no nos inhibe sino para hacernos más benévolos y piadosos, en la práctica resulta una de las variedades más simpáticas y respetables de hombres que puedan encontrarse." Etcétera.

Así, a su doble posición en los campos del empirismo y del escepticismo (metódicos, no sistemáticos, y conciliados precisamente por la metodología) podría admitirse su relación con una tercera forma, la idealista (en cuanto reconoce la ligitimidad de las ideas y de los ideales como fuerzas morales) y siendo esta última, asimismo, un resultado del mismo método experimental, de su empirismo lógico —y de su escepticismo crítico— clave de su posición propia en el ámbito de la filosofía americana (o, mejor, en el ámbito americano de la filosofía).

Con la valoración del "sentido común hiperlógico" y de la moral como un estado de la conciencia, del ser, Vaz Ferreira responde a una de las más graves objeciones que le han opuesto, en el plano pragmático, a saber: que, no dando un criterio ideológico definido, manteniéndose en el punto de vista del examen crítico, del análisis lógico, inhibe al hombre para la acción, lo deja desorientado, sin fe. En el citado "Conocimiento y Acción", (apuntes de cátedra, como los otros libros) coincide con Rodó, (prólogo a "Idola Fori), en la necesidad de conciliar la pasión del dogmático y la indiferencia del escéptico, pero intenta una solución más concreta —como hemos visto— en el terreno de la psicología.

Mas, por encima de todas las clasificaciones y los ismos —a veces necesarios de dilucidar para la claridad del concepto— es preciso considerar su filosofía misma, no como una concreción ideológica, forma expresamente rechazada, sino como la tendencia a "un estado vivo" de la conciencia —empleando su acertada expresión—. A tal luz, aparece Vaz Ferreira como uno de los espíritus filosóficos a la vez más lúcidos, más agudos, más libres, más ricos, que se han dado en América. Nada más lejos de la fría dureza de una estructura puramente conceptual y didáctica, que su pensamiento vivo y su persona, en los cuales, la más fina sensibilidad interviene de un modo decisivo. Estas cualidades de su espíritu —así como lo más íntimo y sutil de su pensamiento— pueden captarse mejor en el fragmentarismo de su "Fermentario", el único libro suyo al margen de sus cursos universitarios.

Es precisamente en este libro donde hallamos, resumida y simbolizada en una imagen, su propia posición filosófica. Dice: "En medio del océano para el cual no tenemos barca ni velas, la Humanidad se ha establecido en la ciencia *(esto está escrito hacia 1908)*. La ciencia es un témpano flotante. Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se analiza cualquier trozo del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barco ni vela. *La ciencia es metafísica solidificada.* Es sólida, dicen los hombres prácticos dando con el pie. Y tienen razón: y también, nada más útil y meritorio que su obra. Ellos han vuelto el témpano habitable. Miden, arreglan, edifican, siembran y cosechan. Pero esa morada *perdería su dignidad* si los que la habitan no se detuvieran a veces a contemplar el horizonte *inabordable, soñando* en una tierra definitiva; y hasta si, continuamente, algunos de ellos, un grupo selecto como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojara a nado, *aunque se sepa de antemano que hasta ahora ninguno alcanzó la verdad firme,* y que *todos se ahogaron indefectiblemente* en el océano para el cual no se tiene barca ni vela." (Los subrayados son nuestros.)

La imagen es tanto o más perfecta, en su sentido, que aquella de Rodó —ya mencionada— en el prólogo de "Idola Fori", en 1910, en la cual nos habla del cimiento y la cúpula. Y su significado, de valor tal vez más permanente, porque aquélla se refiere al estado de conciencia filosófica de un momento histórico determinado, y ésta a cualquier momento: es a-histórica. Sin embargo, la posición filosófica de ambos pensadores es la misma; y la imagen de Vaz Ferreira le identifica fundamentalmente con su promoción intelectual positivista, y aun, en cierto modo, con Spencer. Su mar metafísico es de idéntico sentido al Incognoscible spenceriano. Ninguno de sus navegantes alcanzó la verdad firme, y —más aún— de antemano se sabe que nadie la alcanzará. Ergo, ningún criterio de verdad puede fundarse en principios metafísicos, meras hipótesis. Spencer piensa lo mismo. El positivismo no niega *a priori* la existencia de Dios ni del alma humana inmortal: se limita a reconocer que, como de eso nada sabemos, pues es inverificable, debemos atenernos al método de la experiencia, única base del conocimiento cierto, *positivo*. Lo demás es misterio, vale decir metafísica. Pero, Vaz Ferreira, rechazando la sistematización, se libra de incurrir en la contradicción que Vázquez y Vega señalara a Spencer: que el principio mismo de su doctrina de la Evolución es *a priori*, y, por lo tanto,

metafísico. Y es así mismo en virtud de su método empírico-lógico que Vaz ya ha dicho que la conciencia misma es un misterio que no encaja dentro de la teoría de la evolución natural. Su pensamiento está abierto al misterio metafísico aunque cree que es y será siempre sólo misterio.

Más allá de esa posición racionalista —o más acá en la evolución cronológica del pensamiento— están las nuevas formas de la filosofía occidental contemporánea, las fenomenológicas y existenciales, de método intuitivo, que parecen ser las características de esta época de restauración metafísica. ¿Formas superiores a aquéllas? Tal vez sólo distintas. Cada época tiene las suyas. No se progresa en filosofía como no se progresa en arte (en ciencia sí, porque es objetiva). Frente a ello, la función de Vaz Ferreira —socrática— ha sido y aun sigue siendo, desde su cátedra y durante más de medio siglo, enseñar a pensar con exactitud, enseñar el arte difícil del discernimiento crítico, esforzarse en implantar un método racional riguroso, lo cual expresa él mismo al decir: "Del mismo modo que los cirujanos no emprenden una operación sin desinfectar previamente todos los instrumentos que han de usar, nadie debiera empezar un raciocinio sin haber dejado de antemano todas las palabras que va a emplear completamente acépticas de equívocos." ("Fermentario"). Este concepto define por sí sólo, mejor que toda exégesis, su pensamiento y su estilo.

Probablemente, es Vaz Ferreira quien ha estudiado más a fondo, en América, los problemas educacionales; y quien ha vertido acerca de ello conceptos más certeros. Sus ideas pedagógicas expuestas en los varios trabajos cuyos títulos ya se anotaron, —y que alcanzan tanto a la enseñanza primaria como a la universitaria— presentan dos grandes virtudes fundamentales que las distinguen de la mayoría de las de su materia y por las cuales los superan. Ambas se correlacionan con el carácter de su filosofía en general; a saber: la lógica viva que les rige, evitando las falacias del sistematismo —del que, fatalmente, se resienten la mayoría de los trabajos aludidos, de otros autores; y su fundamento, no libresco —otro vicio del que también aquéllos suelen resentirse— sino experiencial, lo que se evidencia desde el primer vistazo por su mínimo aparato erudito. La aplicación del

empirismo lógico —que es su método— a esta materia, garantiza, no sólo la originalidad de sus observaciones y de sus ideas, sino la autenticidad de sus conclusiones. En esto, como en lo demás, Vaz Ferreira es el pensador menos libresco y, por tanto, más original que hay en América.

El filósofo uruguayo ha distinguido y separado en toda enseñanza —sea primaria o superior— el modo reglado o metódico del modo libre o penetrable. El primero es el que procura enseñar con sujección estricta a un programa (y cuya finalidad es otorgar títulos de suficiencia); el segundo es el que pone a disposición del estudiante el máximum de conocimientos, dejando libradas sus mayores o menores adquisiciones a su propia facultad natural de asimilación inteligente. Al primer procedimiento corresponde el texto que da nociones esquematizadas y emulsionadas, ya determinadas de antemano, iguales para todos; al segundo procedimiento corresponde el libro, propiamente dicho, el libro original de los escritores (establece la diferencia entre texto y libro) que da al alumno la materia viva y original del pensamiento, sea científica o literaria, a fin de que penetre en ella hasta donde pueda. Según él, es un simplismo pedagógico —y, antes, psicológico— suponer que el estudiante va adquiriendo los conocimientos y desarrollando su conciencia intelectual precisamente en el orden escalonado en que se le ofrece. La inteligencia y la intuición, de consuno, obran de modo distinto; los procesos mentales de inducción o deducción no se ajustan a los métodos reglísticos; de ahí la necesidad de poner a su disposición la mayor suma de conocimientos y el pensamiento vivo de los autores, para que esos procesos mentales obren por sí mismos, determinando la libre modalidad de cada cual. "No hay —dice— tipo intelectual más estrecho y estéril que el de aquellos que se forman en los textos." Y en tal número, coloca a la mayoría de los mismos maestros normalistas actuales (esta observación es extensible a la mayoría de los profesores universitarios). Prácticamente, ha propuesto y procurado la reducción al mínimo posible de la materia reglada para exámenes, y, en cambio, la elevación al máximo posible de la materia de cultura, libre de exámenes y clasificaciones. No parece que pueda decirse nada más sencillo y acertado acerca de la psicología y metodología pedagógicas, apartándose de la pedantería erudita y pseudo-técnica, prácticamente inútil, a que suelen entregarse, por estas tierras, los es-

pecialistas de la materia. Sin embargo, estas ideas, excelentes en sí mismas y dignas de todo esfuerzo práctico, chocan contra las condiciones de la realidad sociológica, factor que Vaz Ferreira no tiene en cuenta. Las exigencias prácticas tienden, precisamente, a agravar el mal del reglismo en beneficio de una más rápida y segura capacitación escolar o universitaria para la vida, fundada, no en la cultura verdadera del sujeto, sino en el certificado o título convencional que lo acredita. La enseñanza oficial —y la cultura universitaria— marchan así, actualmente, en sentido opuesto al señalado por Vaz Ferreira. Pero este es un complejo problema de orden sociológico que en nada afecta la verdad de la tesis vazferreireana, en sí misma. Lo que habría —lógicamente— que modificar no es esa tesis sino las condiciones sociales que la contradicen en la práctica, y producen un estado de pseudocultura general, meramente formalista, adversa a los verdaderos valores humanos.

Nos referimos al comienzo a una de las singularidades del autor de "Lógica Viva", en el campo de la ensayística americana —singularidad externa, en este caso—: que su labor se desarrolla totalmente ajena al tema americano, en un plano de pura universalidad filosófica. Esta constatación no implica un reproche. Tampoco significa afirmar —ni mucho menos— que ese carácter de universalidad de su obra le impida ejercer influjo en esos procesos americanos de cultura. Al contrario, por sus virtualidades intrínsecas —y hasta por sus consecuencias pedagógicas— su labor puede contribuir grandemente a la maduración de la cultura en el Continente; y aun a la formación de una conciencia americana, en sus planos superiores. Toda labor filosófica seria —y más si es de la jerarquía de la de Vaz Ferreira— sirve directa o indirectamente a esos fines; y hasta pueden servir, en ciertos casos, más aún que la otra, la que trata de problemas concretamente continentales. Lejos, pues, de nuestra observación, el pretender que la ensayística filosófica deba ejercerse necesariamente sobre la historicidad de nuestros problemas; ni que tal deba ser la misión exclusiva del pensador americano. Por lo contrario, debe estimarse altamente que el intelecto americano ejerza su derecho —y, en cierto modo, su deber— de contribuir con su esfuerzo propio a la labor del pensamiento universal, en

un plano de validez ecuménica, y aporte sus trabajos a la dilucidación de los problemas teóricos fundamentales de la ciencia, la filosofía, el arte. Pero ello no implica desconocer el hecho de que, hasta ahora, la ensayística americana adquiere su mayor valor original, y también su mayor resonancia efectiva, cuando se trata del tema americano mismo, en cualquiera de sus múltiples fases. Así lo comprobamos a través de estos apuntes.

Vaz Ferreira es, empero, una de las excepciones más notables de esta regla general. Su obra es válida, no sólo dentro del medio americano, como la mayoría, sino considerada en plano mundial y con respecto al movimiento evolutivo del pensamiento contemporáneo. Muchas de sus ideas ("para tener en cuenta"), muchos de sus puntos de vista inductivos, y, sobre todo, su propia posición crítica, significan un aporte de gran interés a la actividad general del pensamiento y a la dilucidación de los problemas capitales. El hecho, lamentable, de que su obra haya trascendido poco, hasta hoy —por ser poco conocida—, fuera de América (y aun en América misma), en nada afecta el valimiento intrínseco ni su significación inherente. Lo primero (lo que respecta a su conocimiento extracontinental) es un hecho debido a la posición todavía secundaria, suburbana, semicolonial, en cuanto a la cultura, que esta América ocupa con respecto al Occidente. Ya se ha observado que esta América padece la complicidad adversa de su poca potencialidad internacional y... de su lengua española. Terrible ironía: una buena escuadra, una poderosa aviación militar, serían la mejor propaganda de sus valores intelectuales ante el mundo; la letra con cañones entra, sin necesidad de que estos disparen: basta su presencia. La potencialidad militar y económica es, hoy como ayer, la prueba más convincente de la personalidad de un pueblo, de su civilización, de su cultura... Si esta pobre América, por ejemplo, en lugar de estar dividida en veinte repúblicas —algunas, republiquetas— hubiera constituído una unidad orgánica como los Estados Unidos, otro gallo cantaría. Pero hay fatalidades históricas. —En cuanto al otro hecho—, la poca difusión de Vaz Ferreira dentro de la misma América, comparativamente con otros autores, algunos no de su importancia, se debe, simplemente, y aunque sea desagradable el reconocerlo, a su falta de forma literaria. Sí, señores; esa falta de *bello estilo* en sus libros, no sería óbice, en otras partes del mundo, a los prestigios de un escritor de su género, pero

sí lo es en América, donde la cultura sigue siendo predominantemente literaria; y donde alcanza siempre, en general, mayor éxito y resonancia una frase feliz que una idea verdadera; donde una metáfora brillante o un párrafo oratorio convencen más que el más exacto o sutil razonamiento. El sudamericano, por lo común, no es un tipo dado a razonar sino a dejarse impresionar por palabras; precisamente aquello contra lo cual combate el propio Vaz Ferreira, quien, con precisa crítica y justo desdén, aplica a cierto género de frecuente diletantismo pseudo-filosófico, el verbo "literatear". Cuando esta América se cure de ese verbo —sobre cuya conjugación se yergue y empina tanto ilustre charlatán (cuyos nombres omitiremos)— estaremos seguros de que ha llegado a su mayoría de edad intelectual; antes, no. Y quien dijere haber contradicción entre ambas razones, tenga en cuenta que, en el primer caso, nos referimos a la excepcional minoría —que la hay, por suerte— y en la cual, el autor de "Lógica Viva", figura entre los primeros.

CAPITULO VII

Otros ensayistas de este período

"Pueblo Enfermo", de Alcides Arguedas.—Pesimismo, patriotismo y sociología.—La tesis anti-cholista y la insuficiencia de su método.—Exégesis unilateral de la caracterología boliviana.—Un grave pecado intelectual y su no obstante.—Carlos Reyles ensayista.—Filosofía y plutocracia.—Nietzche en Wall Street.—Diálogos olímpicos y Ligas pecuarias.—El millonario y el literato.

"Pueblo Enfermo" de Alcides Arguedas, el más significativo ensayo sociológico sobre Bolivia, correspondiente al ciclo positivista —atestiguando el vario talento de este escritor, ya afamado por su novela "Raza de Bronce", una de las capitales de la narrativa— si bien trata concretamente de este país y de su drama nacional, es extensible, así en su tesis como en su crítica, a los otros países americanos —ramas del mismo tronco—, comprendidos dentro de la vasta región andina que abarca igualmente a Perú y a Ecuador, nombres y divisiones modernas del antiguo Tahuantisuyo, cuya es su misma constitución racial y social, así como les es común su historia de la conquista y el coloniaje. De esta afinidad entrañable de sus orígenes históricos y sus carecteres humanos, resulta que, como en este caso, un estudio sociológico hecho en alguno de los tres países de esta región, atañe también por analogía a los otros. De igual modo ocurre con la novela. "Raza de Bronce", boliviana, podría referirse, en gran parte, y en lo fundamental, a Perú o a Ecuador, por su semejanza de paisaje, de costumbres, de caracteres, de fenómenos sociales, de problemas; e igualmente "Aves sin Nido", de la Matto de Turner, "Tungsteno", de Vallejo; "Huasipungo", de Icaza —citando sólo tres novelas entre muchas— representan una realidad geográfico-humana de equivalencias profundas. Las diferencias entre esos ambientes nacionales, que las hay, es claro, no afectan el fondo, común, tras sus variantes circunstanciales. Esta extensión ampliamente americana de su materia, acrece el interés del ensayo sociológico de Arguedas, así en lo que tiene de verdad como

en lo que tiene de error, que de ambos tiene, como sucintamente va a indicarse.

Su verdad ya se supone cuál es, y casi sería obvio indicarlo, pues es la misma de todos los estudios de su género escritos en América durante la vigencia del criterio positivista, entre el último tercio del XIX y primero del XX. Ya sabemos que consiste en la suma de observaciones certeras, de comprobaciones, acerca de la idiosincrasia territorial del país (o los países), de los caracteres psicológicos, de la fenomenalidad social-política, y demás elementos y factores de orden empírico de su sociología. En tal sentido —y en gran parte— el libro de Arguedas es de los más feroces que se hayan escrito. Su gran parte de verdad padece esa tendencia acusadísima a ensombrecer hasta la negación, a veces más allá de lo exacto, el ambiente y los rasgos, ya de por sí sombríos del cuadro, expresión ésta de un estado moral de pesimismo, característico de una parte de la intelectualidad americana frente a los tremendos problemas de la realidad histórica, y que no es sólo de esa época sino también de ésta (como lo comprueban "Radiografía de la Pampa", de Martínez Estrada, por ejemplo, y otros libros posteriores) por lo que podría decirse que es un mal al que está terriblemente expuesto el intelectual de alta cultura universal en estos países, y del que está exento, en cambio, el mediocre, feliz cultor de un optimismo verbalista y declamatorio; y este optimismo no es, por cierto, tampoco el de Rodó, cuando, en carta-crítica al autor, decíale que su pueblo, más que enfermo era niño, o que sus males eran los de su falta de desarrollo, lo que ya importa un sentido más maduro del problema.

Lo sombrío y negativo del libro de Arguedas es tanto, que puede dar hasta la impresión de hallarse, por momentos, frente a una diatriva y no a un análisis. Tal, por ejemplo, en cuanto se refiere a la psicología del mestizo, del *cholo*, a quien presenta como un tipo moral radicalmente negativo y a quien culpa de todos los males que padece su patria; y ello, para mayor gravedad, después de comprobar que el acrecentamiento y el auge del mestizaje es el fenómeno típico de Bolivia en el XIX.

Puede, por ello —como aquí lo hacemos— ser acusado de pesimismo; pero de antipatriotismo, como se le ha acusado, no; porque el exceso de negrura responde a una honrada y dolorosa voluntad de catarsis nacional, de curación de la *enfermedad* que dice. Y justo es reconocer, en su honor, aunque su caso no es el

único, que la terrible valentía de ofrecer a su nación esa copa de tan amarga pócima —valentía que ya loaba Rodó, en la citada carta-crítica al autor—, le ha valido, a su vez, el ostracismo más amargo. Tal vez haya que atribuir a tal resentimiento general y a tal excomunión tácita, el hecho sorprendente de que en tan seria reseña como "La Filosofía de Bolivia", de G. Francovich (Losada, 1945), rector de la Universidad de Charcas, se le soslaye a Arguedas en cuatro líneas y media, exactamente, de las ciento ochenta páginas del volumen. No puede suponerse que esa exclusión se relacione con ciertas actitudes ideológicas de Arguedas muy posteriores al libro en cuestión, es decir, sus lamentables veleidades hitleristas, error gravísimo, sin duda, al que difícilmente logra sobreponerse la consideración de un escritor, aunque la de Arguedas ha de sobreponerse, pese a cargar con tan pesada culpa, por los muchos méritos intelectuales que tiene en su haber, bastando a tal efecto su novela "Raza de Bronce", aparte de otros trabajos de jerarquía; pues, ha de aclararse, no obstante, que el hecho de su ostracismo es muy anterior a ese tropiezo, sobre el que volvemos párrafos adelante, por hallarse implicado en otra edición de su "Pueblo Enfermo"; se debe, en verdad, sólo al resentimiento causado por la tesis de su ensayo datando de veinte años atrás. Ya estaba en vigencia desde 1910, año siguiente al de su publicación.

A pesar de ello, el libro ha adquirido en América tanta fama como su novela; y por ambas obras —además de ese monumento documental y crítico que es su "Historia General de Bolivia"— Arguedas aparece como una de las mayores, sino la mayor, figura intelectual del altiplano. Su hitlerismo, claro, no es *pecata minuta;* a otros los han colgado por eso; pero la crítica está obligada a *discriminar* (como solemos decir ahora, en anglicismo ya incorporado de hecho, al igual de otros, que no puede ni debe exigirse a esta América, tierra de inmigración, tanto purismo idiomático como a la santa sede académica de ultramar).

Vayamos ahora a las objeciones que el libro sugiere, en un plano de estricta objetividad y dentro de su género. El propio método positivista seguido por el autor, es aquí arbitrariamente limitado y excluyente, pues no comprende —como debería— todos los factores principales que determinan el complejo fenómeno de la caracterología nacional. Los reduce a dos; tal como se establece en el Capítulo X: "Todas estas causas (del mal que pa-

dece el país) pueden resumirse en dos: el medio geográfico y la raza." Es evidente que el autor prescinde de factores determinantes tan importantes como los que señala; por ejemplo: la formación cultural (el tipo de cultura) y el régimen social-económico, ambos herencia del coloniaje, prolongándose en la República. La prescindencia de estos factores, tomando exclusivamente en cuenta aquellos dos, el geográfico y el racial, no sólo hace incompleto el cuadro, sino que falsea en mucho las conclusiones y deja sin explicación verídica gran parte de la caracterología que establece y sobre la cual funda el diagnóstico de la enfermedad de su pueblo. En esto, el cuadro de Sarmiento, en "Conflicto y Armonía de las Razas en América" es más amplio (pero no completo, pues prescinde de lo económico-social) —ya que presta principal atención a aquella herencia cultural del coloniaje, que él llama medievalismo, teocratismo, absolutismo, etc.—. El estudio de Arguedas, en cambio, es, a su vez, algo más amplio que el de Bunge, quien, en "Nuestra América", toma en cuenta, casi exclusivamente, el elemento étnico, los caracteres raciales prototípicos hereditarios, con prescindencia —o casi— del factor geográfico, amén de todos los otros, por lo que su libro es aún más unilateral.

Sin embargo, de quien más cerca está Arguedas es de Bunge; le cita a menudo, apoyándose en él; y comparte con él la clasificación psicológica de los tipos raciales; el indio, el hispano, el mestizo. Reaparecen en él: la indolencia, el orgullo, la tristeza y demás *taras* ya señaladas por aquél, así como la tendencia a la oratoria, la politiquería, la burocracia, etc., que son sus consecuencias. La novedad de Arguedas consistiría en la casi absoluta negación moral del mestizo, en cuanto tipo humano, social, a cuya funesta actuación y preponderancia en la vida nacional atribuye los peores males que el país padece. "Es entonces la mestización el factor típico que más se ha desarrollado durante el siglo XIX en Bolivia, y es por el que se explica nuestro desenvolvimiento democrático, pues basta un ligero análisis de la historia para saber que, aparte de la mediterraneidad de la nación, que es uno de los más grandes factores negativos en contra de su total desarrollo, son los gobernantes *cholos,* con su manera especial de ser y concebir el progreso, quienes han retardado el movimiento de avance de la República, ya no únicamente en el aspecto institucional, sino también en lo económico e industrial,

de tan grande influencia en el mundo." (Capítulo III). Más adelante (Capítulo XIII), dice: "El éxito de los militares en la vida nacional, sus ganancias desproporcionadas a sus esfuerzos, han atraído naturalmente a toda clase de gentes; y la carrera militar, como el periodismo, como la judicatura, la enseñanza, la política y todo lo demás, se ha ido *acholando*, aplebeyándose, ordinarizándose, como todo se achola y se ordinariza en Bolivia desde hace muchos lustros..."

El autor es casi un fanático del concepto de la inferioridad psíquica del mestizo, y por tanto de su ineptitud moral y técnica para la civilización. Es en este punto donde su tesis se resiente de unilateralidad de criterio, al prescindir de factores tanto o más importantes que el étnico, y que intervienen en la definición psico-sociológica no menos que las cualidades congénitas raciales o las geográficas; y, en primer término, esas, ya indicadas, provenientes de las condiciones del medio vital, de la estructura económico-social del país. Lejos de pretender sentar un determinismo de esta índole, exclusivo, al modo marxista, incurriendo en paralogismo de unilateralidad, análogo al del autor, sería absurdo —empíricamente absurdo— negar su profunda influencia en la explicación de ciertos rasgos psicológicos característicos. En este problema concreto de la psicología del mestizo boliviano —andino— que trata Arguedas, de los terribles defectos que señala, ¿cuánto se debe a lo congénito, fatal, como él conceptúa, y cuánto al influjo deformante del medio social, del que prescinde, esto es, la adaptación del individuo a las condiciones impuestas por el medio, y la perversión moral determinada por esa adaptación práctica? Arguedas parece olvidar el hecho, tan simple, tan evidente, de que la historia intelectual de Bolivia —como la del Perú y Ecuador, de étnica similar— está poblada de ilustres mestizos, (biógrafos de Arguedas le señalan a él mismo como tal), lo que sería un mentís a esa inferioridad congénita que atribuye al tipo racial. En cuanto respecta al indio puro, no parece recordar que el testimonio de historiadores y novelistas nos presenta a las primitivas comunidades agrícolas que restan aún en la Cordillera, con caracteres morales muy nobles (que él mismo reconoce en "Raza de Bronce", atestiguando en contra de su tesis). Olvida, no menos, —y citando al azar entre muchos otros motivos— la notable contribución de indios y mestizos, durante el coloniaje, a la formación de ese precioso estilo barroco indohis-

pano, en la arquitectura y la escultura, que admiramos en iglesias y palacios a lo largo de todo el Continente, desde México a Chile, pero cuya mayor intensidad se alcanza, precisamente, en la región boliviana.

En un pasaje, al comienzo del capítulo segundo del libro, dice, por ejemplo, refiriéndose a cierta región de Bolivia (no a todo el país) que "allí la calidad étnica de un individuo es la resultante de su figuración social". Esta observación atañe sólo al hecho externo de que la clase social del individuo es la que determina su consideración, con olvido de su realidad étnica, de modo que aun siendo mestizo pasa por blanco, es decir, pertenece a la clase superior que, por tradición colonial, es la blanca (el cholo Patiño, millonario, ¿no ha sido el mayor magnate boliviano en este siglo?). Esto sólo reconoce el hecho (universal, por lo demás, y no única ni especialmente boliviano) de que las clases sociales se determinan por la condición económica y no por la raza; fenómeno muy distinto al de la determinación psicológica de los caracteres por las condiciones constitutivas del medio social, excepto en aquello que éste estimula el arribismo, con sus tácticas de simulación, deslealtad, oropelería y otros vicios que el autor señala como inherentes a su tipo. La prescindencia de ese factor general tan importante resta convicción a la tesis del libro.

Todavía otra objeción es preciso anotar a ese respecto. Si bien se discierne, los caracteres morales negativos que Arguedas atribuye al tipo mestizo, no son privativos de ese tipo, en cuanto tal, sino, en gran parte, propios de la naturaleza humana y por tanto universales, en mayor o menor grado, según las circunstancias. Se trata de los siete vicios de que ya habla el catecismo cristiano, como inherentes a la flaqueza de la condición humana; y la literatura realista europea se ha nutrido bien —o mal— de esa flaqueza. El desarrollo que tales vicios humanos hayan podido alcanzar en el medio boliviano, y mayormente entre el tipo mestizo (fenómeno que habría que hacer extensivo igualmente a otros países continentales, según queda dicho) tendría que ser estudiado también en función del medio social, en relación con las condiciones de la vida, tal como ellas se dan, cosa que en "Pueblo Enfermo" no ocurre. Sólo así, por síntesis de ese conjunto de factores (y luego de rebajar aquella otra parte de exageración pesimista a que ya aludimos) podría establecerse un concepto psico-sociológico fidedigno. Estas observaciones se mantienen dentro del método estrictamente positivista, que es base de la obra. Pero una exégesis profunda y verdaderamente auténtica de esa realidad histórica, sólo podría alcanzarse por las vías de la intuición fenomenológica, que no son las de este libro; esas que, por ejemplo, ha seguido el mismo Arguedas como novelista en "Raza de Bronce", dando en ella, indirectamente, parte de esa explicación que no aparece en su sociología.

Advertimos que, hasta aquí, se tiene en cuenta la primera edición de "Pueblo Enfermo", aparecida en 1909, cuyo contexto se repite, con pocas variantes, en la segunda. Pero, en 1936, aparece en Chile (Ed. "Ercilla") una tercera, con ampliaciones considerables. Y no, por cierto, mejorando la obra, sino desgraciadamente empeorándola. Cierto que agrega, entre muchas comprobaciones y juicios de interés, bastante lúcidos, un capítulo entero sobre sucesos cercanos como la guerra del Chaco y los viejos vicios nacionales que en relación con ella manifiestan, así en el orden político como en el militar. Pero, siempre reafirmando su tesis unilateral anti-cholista, no corregida por una mayor experiencia y reflexión a través de esos años, sino, al contrario, estrechada, y lo que es peor, pervertida por el influjo de tendencias ideológicas maleantes. A su error inicial, se auna ahora un error mucho más grueso. El autor, como algunos otros intelectuales de la época, aunque de menor prestigio que el suyo, se ha dejado seducir y perturbar por la aberración de las doctrinas nazifascistas que por entonces cunden y trastornan muchas cabezas (como hoy cunden y trastornan otras que es obvio citar) —pudiendo entonces hablarse de *su* enfermedad, la del autor, así como él habla de la de su pueblo—. Bien sabemos cómo los males de la inteligencia no nos aquejan menos que los del cuerpo; y cuánto peca nuestra flaqueza del *errare humanun est*, aconsejándonos, por más sabio, no erigirnos en jueces demasiado severos del mal ajeno, aunque él ataque en forma tan grave como en este caso de Arguedas. A tal punto, en efecto, es atacado del error, que echa mano —nada menos— que de las teorías racistas de Hitler, cuyo famoso "Mein Kampf", de brocha gorda, cita como si fuera autoridad científica y filosófica en la materia (Capítulo XIII, párrafo V), creyendo con ello dar el toque de convicción definitivo a su tesis, esa de la inferioridad racial del mestizo indo-hispano, cuando, en verdad, sólo puede dar el toque definitivo a su descrédito.

Este deplorable accidente de su vida intelectual, amenazaría poner en crisis decisiva la seriedad de su libro; pero conviene usar el más prudente discernimiento crítico; y reconocer que, aparte y a pesar de sus grandes errores, el libro mantiene su interés, por la suma de sus comprobaciones válidas acerca de la realidad histórica que trata, aún cuando no sean tan válidas algunas de sus interpretaciones. También es justo pensar que, a su obra como novelista y como historiador, deberá más en definitiva su personalidad de escritor, que a este ensayo sociológico, en parte malogrado.

*
* *

Pero no se ubicaría exactamente la posición de ese libro de Arguedas, dentro del escenario intelectual de Bolivia, sino se tomara en cuenta un antecedente de no menor significación: las ideas predicadas por otro escritor boliviano de gran prestigio literario a fines del siglo pasado y comienzos del presente, Gabriel René Moreno, de amplia labor como erudito historiógrafo y crítico literario; autor, entre otras muchas obras, de "Bolivia y Perú", "Introducción al Estudio de los Poetas Bolivianos", "Ultimos Días Coloniales del Alto Perú", "Bolivia y Argentina", etc., es quien, anteriormente a Arguedas, afirmó, con mayor vigor panfletario, la condenación del indio y del mestizo como elementos raciales inferiores y negativos para la civilización. Moreno no es positivista ni sociólogo, pero sí pretende ser un realista intuitivo. Nadie ha lanzado en Bolivia, ni fuera de ella, dicterios tan terribles —y en parte tan terriblemente injustos—, contra la raza indígena y sus derivados, desde los tiempos primitivos de algunos cronistas de Indias, malos abogados de la conquista, como este escritor de pura cepa hispánica colonial, nativo de la región de Santa Cruz, la única donde dicen que la sangre conquistadora no ha sido afectada por el mestizaje. Ello puede explicar, en parte, su actitud, si bien —o si mal— dentro de un criterio de exclusivismo racial no aceptable, y menos en un escritor. En sus páginas se llega a decir del indio inkásico que "no sirve para nada"; y del cholo ilustrado, que es "alimaña dañina" en la sociedad.

Estos conceptos de Moreno prefiguran la tesis sociológica de Arguedas, quien parece llevar al terreno científico lo que en su

predecesor es sólo afirmación empírica, aunque, en ambos casos, falto de lógica suficiente. El absurdo paradojal, terrible, de esta posición, está en el hecho, que el mismo Moreno reconoce lamentándolo trágicamente, de que indios y cholos forman la inmensa masa popular del país, el país mismo, en suma, puesto que los blancos, de pura descendencia hispana, sólo llegan al octavo de la población total (medio millón en cuatro millones, de los que, dos y medio, son de indios puros...) Por tanto, condenar esa masa es condenar al país mismo, sellar su destino de fracaso, ya que ni cabe aún la posibilidad, que Moreno supone, de que al país se salve por la dictadura tutelar de esa minoría; pues, ¿qué haría con aquellos elementos humanos tan absolutamente negativos?; y ¿qué haría sin ellos? Felizmente, Moreno se equivoca. Empieza por olvidar que toda la economía boliviana, toda la producción, está fundada en el trabajo del indio, sea minero, agricultor, pastor, lo que sea; sigue olvidando que el mestizo es un fenómeno fatalmente creciente y llamado a absorver sectores cada vez más amplios de la población; y finalmente, olvida que, como ya lo dijo un ilustre compatriota suyo, esos supuestos rasgos de inferioridad racial del indio y sus derivados, se deben a las terribles condiciones de miseria física y moral a que el régimen social imperante en Bolivia (como en Perú y en Ecuador) les ha reducido desde el coloniaje. Pero tampoco Arguedas, sociólogo, encara concretamente el problema social que ello implica.

En principio, puede hacerse extensivo a este escritor lo ya objetado a la tesis de Arguedas, con el corroborante de que sus juicios no se apoyan en un análisis de los hechos, siendo sólo afirmaciones inmediatas, correspondientes a un determinado estado de espíritu. Los conceptos de Moreno pueden representar los de una clase social en una época determinada; clase: la alta burguesía señorial y culta, de entronque colonial; época: la del exclusivo criterio *europeísta* para encarar la realidad americana. Por lo demás, creemos —a juzgar por lo que se publica— que ambos puntos de vista ya han pasado a ser anacrónicos. El espíritu predominante en la intelectualidad boliviana, hacia mediados de este siglo, es el opuesto, según puede comprobarse capítulos adelante; si bien cabe aclarar que tampoco sus formas están exentas de objeciones propias, como en los mismos se verá, si a ellos se llega.

*
* *

Inevitable nos es hacer mención en un registro como éste —dado su interés de fenómeno intelectual en el campo histórico de la cultura— de los ensayos filosóficos del novelista Carlos Reyles, mucho menos difundidos que sus obras narrativas. Su resonancia en el ambiente intelectual latinoamericano ha sido escasa o nula; y esto último, no tanto por su carencia de valores intrínsecamente estimables, sino por su radical desvinculación y disonancia con los caracteres y tendencias generales de la mentalidad del Continente, dentro de la cual aparecen como un fenómeno mental aislado, personalísimo; y, además, odioso. "La Muerte del Cisne", aparecida en 1910, así como "Diálogos Olímpicos", de 1919-29, podrían ser casi exactamente definidos, si se dijera de ellos, y máxime del primero, que son el *Anti-Ariel*, es decir, Calibán; pero un Calibán, no primitivo como el del Shakespeare o el de Renan (o, implícitamente el de Rodó), sino ya civilizado, elevado a la categoría de *homo sapiens*, dotado de intelecto teórico, sentando su filosofía, frente al alado genio del aire (al que da por vencido), como genio de la tierra. En términos abstractos —y convencionales—: el realismo radical frente al idealismo, como concepción teórico-práctica de la vida y de la cultura. Pero su mayor y más sorprendente singularidad, no está tanto en su posición de realismo filosófico, oponiendo a los valores tradicionales del humanismo académico el imperio de las fuerzas vitales y materiales del mundo y del hombre, concretados en la riqueza y el poder; está, más que en eso, en proclamar la supremacía del dinero, del capital —y la ética de su conquista— como el signo de la potencialidad humana y la norma de la civilización.

"La Muerte del Cisne" —título que coincide con el del famoso soneto en que González Martínez postula una reacción contra el modernismo rubendariano, pero de sentido muy distinto— proclama Reyles el fracaso del idealismo humanístico. "Ideología de la Fuerza", nombre de la primera parte del libro, establece que la ley de la fuerza es la que rige inexorablemente todos los fenómenos del universo, incluso la vida humana y la civilización misma, siendo, por tanto, quimeras las teorías de igualdad, fraternidad, altruísmo, desinterés, etc., con que especula el siglo. "Metafísica del Oro", segunda parte, procura demostrar que el dinero, el capital, representa la suma de aptitudes inteligentes y positivas de que el hombre es capaz, debiendo, pues, lógicamente, nuestra actividad, nuestra moralidad, tender a la valorización y desarrollo de esas aptitudes. La riqueza, energía humana acumulada y poder concreto efectivo, es la manifestación de la ley universal de la fuerza en el reino de nuestra especie y el factor fundamental de las civilizaciones. Finalmente, en la tercera parte, llamada "La Flor Latina", el escritor simboliza en París (en el París de 1900, tan amado por los latinoamericanos) el fruto de esa falsa cultura humanística, intelectualista, cuya decadencia le parece evidente. Celebra la agonía del cisne en canto de robusta prosa.

Como se colige, esta tesis es una adaptación de Nietzche, al plano del realismo económico, capitalista, pero apoyándose en el materialismo científico de la época. Lebon y Le Dantec, contribuyen muy especialmente a la elaboración de esa tesis. Si de Nietzche toma los principios trágicos del egotismo vital y de la voluntad de poder, de los científicos toma el concepto de las leyes naturales. Reyles pretende completar la trasmutación de valores, reivindicando para el *negocio* despreciado por el aristocratismo estético de Nietzche o de Renan, ambos, en suma, cada cual por su lado, todavía demasiado románticos, el más alto título de excelencia en la jerarquía de lo real. Su arquetipo humano es el banquero. Por lo tanto, coloca el más alto ejemplo del mundo en Wall Street, aunque no lo nombra.

Casi imposible sería explicarse la aparición de este libro absurdo —que parecería escrito por uno de esos grandes directores de los trusts, si los tales perdieran el tiempo en escribir libros, ni en leerlos— sino se tuviera en cuenta la posición personalísima del autor, terrateniente millonario él mismo, al mismo tiempo que escritor de novelas y ensayos filosóficos. El libro en cuestión tiene, pues, sus antecedentes explicativos. Siendo Reyles uno de los más ricos hacendados del Uruguay, heredero de otro hacendado aun más rico, su libro no es sino la elevación a la cuarta potencia ideológica de las tesis ya sustentadas en algunas de sus novelas ("La Raza de Caín" y "El Terruño", especialmente), como así también del tenor de su largo discurso leído como presidente de "La Liga del Trabajo" y editado en 1903 bajo el título de "El Ideal Nuevo". Esta Liga por él promovida, no es otra que la de los terratenientes y capitalistas del país, consti-

tuyendo una especie de fuerza político-económica destinada a influir activamente en las cuestiones nacionales. Ya puede colegirse, pues, que ese "ideal" a que se refiere en el opúsculo es el mismo que años más tarde sustenta en "La Muerte del Cisne", con mayor aparato filosófico y literario, y el mismo que, más tarde aun, en 1919, informa, con algunas variantes conciliadoras, sus "Diálogos Olímpicos".

Se trata, en verdad, de un caso notable de eso que un marxista podría clasificar como "filosofía de clase". En efecto, detrás del Reyles escritor, se encuentra, casi siempre, el Reyles terrateniente y millonario. La identificación de ambas entidades en este personaje doble, es curiosa. El que piensa es el millonario y el que escribe el literato. Pero no ocurre que el millonario terrateniente esté subordinado —como Sancho a Quijote— al servicio del intelectual, sino al revés: el intelectual es el escudero al servicio del millonario, caballero andante del capitalismo, escudero que —puesto que de libros se trata— oficia de secretario, encargado de proveerlo de su cultura intelectual y dar forma literaria a aquello que el otro maquina. Sólo en cierto período de su vida, se interrumpe este servicio: el literato se emancipa de tal empleo, se aparta del millonario y escribe por su cuenta; es en el tiempo de "Academias", 1898, cuando lanza aquel prólogo programático que precede a la primera de dichas novelas cortas, en el que se propone introducir en la narrativa americana el "decadentismo" francés, hablando de "los estremecimientos e inquietudes de la sensibilidad *fin-de-siglo*" y de "los latidos del corazón moderno tan enfermo y gastado". ¿Que ocurre entonces? Estanciero y literato han ido a París; y París se le ha subido a la cabeza y al corazón al joven secretario, que se larga de aventura por esos *antros de perdición* intelectual (mientras el millonario anda, probablemente, por los otros). De tal separación y extravío resulta "El Extraño", la novelita motejada despectivamente por el viejo Valera de "última moda de París", y de cuyo protagonista agrega que es "degollante y apestoso". De este pecado literario se ha de arrepentir muy pronto, sin embargo, el joven literato, vuelto al servicio del estanciero, publicando en 1900 "La Raza de Caín", palinodia de "El Extraño". Y débese anotar ahora que, cuando ya al fin de su vida —vivida espléndidamente por el *gentleman-farmer* en París, Londres, Madrid y otros centros europeos— pierde toda su fortuna y se encuentra viejo y enfermo

(debiendo acogerse a una pensión del Estado, disimulada bajo el título de una Cátedra de Conferencias), el tono de sus ideas filosóficas cambia mucho, desprendiéndose de aquel "*empaque soberbioso*" de antes, para tornarse más *humanista*, más *idealista*, y además, melancólico. El millonario ha muerto; y el literato —que no le sobrevivirá mucho— escribe sus desengaños. Tal se comprueba en "Incitaciones", libro de 1938, aparecido el año mismo de su deceso y en el que recoge sus lecturas de aquella cátedra.

De la serie de tres "Diálogos Olímpicos", proyectada, sólo llegan a aparecer dos: "Apolo y Dionisios", "Cristo y Mammón", entre 1918 y 1919; el tercero, "Palas y Afrodita", quedó en el tintero para siempre. En lugar de él, el autor escribe la novela que le ha dado más nombradía: "El Embrujo de Sevilla"; sustitución con la que, probablemente, sale ganando la literatura, aun cuando —y aparte de su *ideología*— esos ensayos contienen algunas de las páginas de más robusta y brillante prosa que se hayan escrito en América. Porque, eso sí, no puede negársele a Reyles: es un escritor de fuerte y magnífico estilo, demasiado rudo y violento a veces.

En esos "Diálogos" intenta Reyles atenuar sus odiosos capitalismos de "La Muerte del Cisne", conciliándolos con los principios ideales del Derecho y de la Justicia, que en aquel libro condenara expresamente como vanas verbalidades, llamándolas "entidades de las filosofías espiritualistas". Pero esta nueva posición del escritor no es de especulación espontánea; responde a la demanda de un factor histórico: la Guerra Europea, que produce tan grande conmoción en las cabezas como en los Estados. Al par de la militar, se ha entablado la guerra literaria. Las plumas combaten como los cañones; las palabras estallan como las granadas. La ensayística mundial de 1914 a 1918 tiene en su mayoría sentido beligerante. Reyles experimenta este fenómeno colectivo. Como la mayoría de los latinoamericanos siente herido en carne propia su amor por Francia; pues, su cultura, apesar de todo, es francesa, como lo es la de esa mayoría intelectual del Continente. Al fin de cuentas, no es a Wall Street a donde se dirige siempre en sus viajes, sino al Arco de la Estrella. Hijo rebelde de la cultura francesa —con la cual está identificado desde los días finiseculares de sus "Academias"—, el peligro alemán sobre París le obliga a salir en su defensa. Rebelándose

entonces contra sus conclusiones de la víspera —su filosofía de la fuerza, del oro, del poder—, se declara por el idealismo de la razón y del derecho contra el realismo del hecho y de la voluntad; y reconoce el imperativo, frente a lo real-natural, de lo real-humano, es decir, de la realidad espiritual, aunque llama a ésta "ilusión vital", considerándola necesaria al hombre "como lo único que puede dar un sentido a la vida, la cual en sí misma carece de sentido". Los valores ideales aparecen, pues, legitimados. Pero, para no contradecirse demasiado con su tesis de antes —así, al menos, él lo supone— concierta una alianza, por la cual hace derivar esto de aquéllo; es decir, que el imperio de los valores espirituales de la cultura depende del enriquecimiento y el poder económico de los pueblos. Obviamente, sus argumentos se agotan todos dentro de la sofística; y de la dialéctica de sus "Diálogos", sólo queda la afirmación de su propia personalidad. En cuanto al idealismo otoñal de sus "Incitaciones", de tono pesimista, se resume en la conclusión de que siendo todo, en la vida humana, un perseguir de aquellas "ilusiones vitales" —ya aludidas en los "Diálogos"— el secreto de la fuerza y la felicidad está en el poder de forjarlas y en el esforzarse por realizarlas; lo subjetivo primando sobre lo objetivo; pero, a condición de que no se realicen jamás, porque, entonces, mueren. Filosofía escéptica si la hay, aunque mucho más cerca de lo real humano que la otra, y a la que ha llegado el viejo escritor, libre ya de la soberbiosa tutela del ex millonario.

Cabe anotar, como observación final de esta breve semblanza crítica, que, en cuanto ensayista, Reyles no toca nunca el tema americano en sí. Sólo hay de él, al respecto, ese folleto de 1903, en el que expone un programa de política económica, agraria; pero no puede ser considerado propiamente como ensayo. Sus ideas sobre sociología nacional —en modo más amplio aunque en el mismo sentido— las desarrolla en las tesis características de sus novelas; pues, como novelista, no escribió nada sin su tesis.

CAPITULO VIII

La crítica literaria bajo el signo del positivismo

El problema de la Crítica como ciencia y como arte.—Intuición y método.—El estudio taineano de Varona sobre el Quijote.—*Rodó y sus estudios de Literatura Americana.—El caso extraordinario de Paul Groussac, maestro del* galicismo mental *en castellano.—Un renovador de la crítica histórica y literaria en el Plata.—Groussac y su época.—Su* complejo *de destierro. El español frente al francés.—Su impresión de los EE. UU., otro antecedente de "Ariel".—Blanco-Fombona o la crítica panfletaria.—Americanismo de revólver.—Sanin Cano, "The Economist" y la vocación literaria.—El humanista y el periodista.—Un gran memorialista documental.—Los ensayos contrapuestos de Riva Agüero y More sobre letras peruanas. Colonialismo y anti-colonialismo en su literatura.—Palma y sus "Tradiciones", eje de la discusión.—José Gálvez, posición de equilibrio en un pleito de falsa oposición.—V. García Calderón, galo-americanista académico.—La historiología literaria en América. —"La Literatura Argentina" de Ricardo Rojas.—Filosofía y Retórica de la* argentinidad.— *Falacias y déficits de su sistema.—Un panteón literario y su puerta trasera.—El historiador mejor que el crítico.—Max Rhode falso émulo de Menéndez y Pelayo y Brunetiére.—"Las ideas estéticas en la Literatura Argentina", engendro anacrónico ejemplar.—V. Pérez Petit y el Modernismo. —Una biografía semi-frustrada de Rodó.—Armando Donoso, sumo crítico chileno del primer tercio del novecientos.—Roberto Giusti entre Guyau e Ingenieros.—Crítica y Polémica.—Lo humano y lo social en la literatura.—La revista "Nosotros".—Escritores de otros géneros (o de ninguno) que han incursionado en la Crítica.—El caso de Picón Febres, viceversa.*

Considerando las coordenadas mentales de la época, ésta, que comprende los últimos lustros del XIX y primeros del XX, debiera corresponder, en el campo de la crítica literaria, a las modalidades positivistas imperantes, como, de modo general, en el Ensayo. Y, en cierto modo, responde; pero no en la forma neta, que permita una caracterización tan definida como en otros géneros, aparte del Ensayo; la novela, por ejemplo, cuyo realismo corresponde al estado de espíritu positivista contemporáneo.

El naturalismo crítico de la escuela taineana, influye mucho, ciertamente, sobre la crítica americana de este período, pero en su espíritu más que en sus disciplinas. En América, este género no se ha ajustado casi nunca —salvo excepciones— a ese tipo

de disciplina metodológica, ni aun siquiera a una norma severa. Ha andado un poco —o un mucho— librada al azar de las impresiones, del gusto, de la intuición, de las ideas, cuando no medida con la vara antigua de la retórica. Un poco Taine, otro poco Saint-Beauve, algo Brunetiére, mucho del conservatismo académico español (Valera), separada o confundidamente, sin mayor ajuste ni concierto. Esto último supone ya un aspecto negativo, como contraste al elogio que pudiera implicar su libertad, su eclecticismo. Pues, si el no ceñirse dogmáticamente a una norma, a un método, a una escuela, sino moverse con amplitud y libertad, parece, en principio, lo más recomendable, ha de observarse también que, el carecer de toda norma —hacer crítica antojadizamente—, es despojarla de todo fundamento y objetividad.

Mucho se ha discutido —y se seguirá discutiendo— por teorizantes de todos los grados, incluso los mayores, acerca de si la crítica ha de ser filosofía o ciencia; pero lo cierto es que, si no es alguna de estas disciplinas, o ambas (que esto, a nuestro entender, es lo verdadero) no existe como categoría intelectual genérica, carece de toda entidad propia. Lo que ya está definitivamente descartado es el concepto de que la crítica, la verdaderamente tal, pueda reducirse a la mera impresión, a la mera opinión, es decir, a la simple experiencia comunicativa del lector a través del libro, a sus reacciones estéticas o sentimentales, sus reflexiones filosóficas, sus recuerdos literarios, etc., en mero documento personal, como lo pretendieran a fines del siglo pasado France o Lemaitre, por ejemplo, citando a los más notorios; y ello, sin negar, por supuesto, que tal género de impresiones pueda ser también interesante y valiosa, siempre que su autor sea un espíritu sutil, sabio y profundo (nada menos...)

El criterio contemporáneo reconoce como cierta la convicción de De Sactis: "La Crítica es frente a la obra de arte lo que la filosofía frente a la naturaleza". ("Ensayos Sobre la Crítica"), siempre que se le complete así: *lo que la filosofía y la ciencia*, para que su sentido sea más amplio y más real. Lo que quiere decir, en esencia, que la crítica requiere ajustarse a una normatividad intelectual propia —a una metodología— que es lo que garantiza la relativa objetividad de sus valoraciones; lo cual no excluye, por cierto, el ejercicio de la facultad intuitiva, que es su raíz viva, sino que, al contrario, lo requiere, pero condicionado a disciplinas lógicas.

Además, habría que distinguir entre dos tipos de crítica literaria; una, la bibliográfica, la más corriente, cuya finalidad inmediata es el comentario valorativo de obras y autores, siguiendo el curso de la actualidad editorial, y que no se ajusta, en general, a disciplina intelectual alguna, bastándole con la intuición, el gusto, la cultura —muy variables y relativas— de quien la ejerce, y hallándose, por tanto, expuesta a la inseguridad de todos los vientos. Su existencia se justifica, sin embargo, pues determina el ambiente mismo de la actividad literaria, lo que le da a la producción su resonancia, su efectividad. Y está el otro tipo de crítica, menos frecuente, más ardua, más severa, que procura elevarse al plano de un criterio estético regido por normas universalmente válidas, al dominio de una fenomenología literaria en su complejidad histórica, espiritual, estilística, etc., aunque se ejerza en función concreta de la obra. Esto es lo que verdaderamente constituye —o aspira a constituir— ciencia o arte de la crítica, con una disciplina, con una metodología, elevándose del simple comentario periodístico al ensayo crítico propiamente tal o a la historiología literaria. En la época actual —ya muy dentro del siglo que corre— esta forma se ha enriquecido con nuevas disciplinas y nuevas técnicas, que le han abierto caminos nuevos, tales como la psicoanalítica, el análisis estilístico y otras. Pero en la época de que ahora tratamos, sólo esas tres citadas cuentan, predominando el criterio psico-biográfico ("De tal árbol tal fruto", Saint-Beuve), y el sociológico taineano (la obra como "planta humana", de tal tierra y tal clima); a ellas nos atendremos, dejando de lado, por menor, el formalismo académico a que llega, a la postre, el evolucionismo genérico de Brunetiére.

La primera manera a que aludimos, la del comentario periodístico, es naturalmente muy abundante, en este como en todo período. Pero, ella está fuera de nuestro registro, salvo los casos en que ha sido recogida en libro — y aun así no en todos— por las razones que se dieron. En lo que respecta a la otra manera, la ensayística, cabe observar que, lo más general, es la mezcla de aquellos criterios, pero sin presentar un carácter de unidad orgánica, funcional, que las integre. Y siendo cierto, como está comprobado, que esos criterios deben integrarse, completándose, superando en su unión la insuficiencia unilateral de cada uno

por sí sólo y separado, no es menos cierto que el vago eclecticismo sin norma, sin método, generalmente practicado, no resuelve el problema de la crítica sino que lo confunde, dando un producto sin rigor, más verbalista que conceptual. En la crítica como en las otras formas del intelecto (y aun de la vida) se sufre mucho en América el vicio del verbalismo, pero aun aquella que, por su calidad mental superior, no cae en él, está siempre lejos también de ceñirse a disciplinas muy severas; prescinde, lo más a menudo, de norma genérica, prefiriendo librarse a la intuición (la que, como sabemos, es necesaria pero no suficiente).

Así, en Varona, hallamos aquel estudio muy completo y orgánico al que ya aludimos, sobre el *Quijote*, con sus determinantes taineanas acerca del ambiente natural e histórico, vida y cultura del autor, corrientes literarias de la época, caracteres representativos de la obra, etc., todo lo cual la señala como un buen espécimen de crítica positiva. Pero, en otros libros suyos posteriores, tales como "Desde mi Belvedere" o "Violetas y Ortigas", conjuntos de páginas breves tratando principalmente de obras y autores europeos, el autor no se ciñe ya a norma alguna; ejerce simplemente su facultad de opinar, valido de su intuición y de su cultura literaria. Ya anotamos que valorizan, las más de estas páginas sueltas, aciertos frecuentes de observación y juicio, pero no integran un orden de criterio definido. El autor está siempre, de un modo general, dentro del positivismo filosófico y estético que es su modalidad mental y de su época, y ello se patentiza en sus juicios; pero, sin ajustarse formalmente a un criterio.

Tal vez, sin embargo, haya que atribuir, en parte, a un criterio positivista, objetivista, demasiado limitado, un tanto dogmático, aquella su incomprensión del modernismo como hecho general, y en especial de su promotor, Rubén Darío, para quien mantiene una actitud desdeñosa. En parte, decimos, porque también es evidente que interviene en tal actitud un concepto pragmático acerca de la función social del arte, del valor ético, que reclama a toda obra literaria, aun a la poesía, y que parece negarle al modernismo. (Pero ese concepto es también arbitrario: se limita a América, según ya anotamos, pues no le impide hacer el encomio estético de escritores europeos como Baudelaire, que tan poco tienen de moralistas.) La parte que corresponde al positivismo en esa negación, se refiere a la incongruencia entre

el refinamiento mental de la estética modernista y el medio social americano; incongruencia evidente en el hecho, pero simplista en cuanto concepto crítico. Parece que a Varona le choca el *exotismo* modernista, sin comprender que ese exotismo es un fenómeno literario típicamente sudamericano, en tal época. Ampliando un poco —y sin transgredirlo— el concepto determinista taineano, hallaría que el tal exotismo puede ser también una "planta humana" de este clima, sobre todo en las condiciones históricas en que aparece, determinada por la aspiración estética a evadirse o a superar esa condición del medio. Pero el caso es que le demuestra incomprensivo —o incomprensible— desdén.[1]

*
* *

Rodó ejercita su mentalidad excepcionalmente dotada para la alta crítica literaria (y para la historiología de las letras) que es la primera forma de su actividad, antes de 1900, tiempo en que publica (en la "Revista Nacional" y luego en libro) sus estudios sobre Juan M. Gutiérrez y su época, sobre Rubén Darío, sobre la novela nueva y otros. Posteriormente, no escribe, de importancia, sino su estudio sobre Montalvo, sin duda lo más completo, suyo, en este género. En ellos, de acuerdo con las directivas generales taineanas, traza el examen del medio físico y social, de las circunstancias históricas, etc., los factores objetivos determinantes —o condicionantes— del fenómeno literario, así como de los subjetivos, temperamentales, singulares; estudio semejante, en fin, al realizado por Varona en aquel ensayo sobre *El Quijote*, que anotamos. Ambas piezas pueden estimarse como lo más netamente definido y ejemplar en su modalidad que se produjo en América, si bien la de Rodó puede ser superior en cuanto a la calidad literaria. En "Juan María Gutiérrez y el movimiento romántico en el Plata" (serie coordinada de estudios ya aparecidos en la "Revista Nacional" a fines del XIX, y luego editados, como el anterior, en el volumen "El Mirador de Próspero") el estudio del medio social e intelectual de la época es también muy completo, no pudiendo, al parecer, ser superado dentro de su manera, al igual que el del Ecuador, en "Montal-

[1] Véase capítulo anterior sobre Varona.

vo". En otros ensayos críticos "La Novela Nueva", "Rubén Darío" parece inclinarse más, en cambio, hacia el lado de Brunetiére, pero sin apartarse de Taine no en cuanto a su formalismo sino a su posición, tratando especialmente la evolución de las formas literarias mismas, en ese último tercio del siglo, aunque sin prescindir de su correlación con "el estado general de los espíritus" y sus coordenadas históricas, de acuerdo con la "Filosofía del Arte".

Sin embargo, es probablemente su "Ruben Darío" —estudio aparecido primero en opúsculo, en 1899—, integrando la serie de "La Vida Nueva" que culmina y termina en "Ariel", pero más difundido en España y América por su inserción poco después, como prólogo (anónimo) en la segunda edición de "Prosas Profanas" (Bouret, París, donde, en anomalía atribuída a error tipográfico, nunca verosimilmente explicado, se omite la firma del autor), lo más significativo que haya escrito en este género, por constituir uno de los documentos más valiosos en la historia de las letras continentales. Ninguno como él señala la exacta posición crítica de la conciencia literaria de América, en tal época, frente a uno de los mayores acontecimientos de su historia: el modernismo. Es en él, donde —y cuando— entran en contacto y en reacción los dos máximos representantes de su intelectualidad, entonces, en la poesía y en la crítica. Al suceso que significa la aparición de "Prosas Profanas" (más aun que la de "Azul") responde —y corresponde— en importancia, el comentario de Rodó. Nadie, en América, más indicado que él, no obstante su juventud (no había llegado a los treinta años), por la suma de su cultura literaria moderna y por la libertad y equilibrio de su juicio para dar esa respuesta y señalar esa posición. Y ello, aun dentro de las ineludibles limitaciones que definen su época, entre las que se cuenta, como muy característica, la preponderancia de lo francés, el famoso "galicismo mental".

De las dos fases que comprende el estudio "Su Personalidad Literaria" y "Su Ultima Obra", algo más de un cuarto del conjunto (unas 22 páginas de las 80 que cuenta la edición inicial) está dedicado a definir en síntesis la estética de Darío, en sí y en relación con el medio ambiente cultural americano, desde el punto de vista del americanismo literario, planteando directamente este problema desde su primera frase, desde su primer acorde: —"No es el poeta de América, oí decir..."— La otra fase o tempo, todo el resto, se dedica al comentario analítico particular de las composiciones que forman el libro, y que es como la ejemplificación de los conceptos generales expuestos en la primera. Rica de saber, de gusto, de estilo, esta parte es, también, la mejor expresión crítica del espíritu de la época con respecto a la estética del modernismo, en cierto modo la suya, es decir, su contemporánea. Pero la más importante, conceptualmente, es la primera, por ser allí donde se declara su posición de conciencia frente al esteticismo (esencia del modernismo) y, por lo tanto, a su antiamericanismo, en el doble sentido de su exotismo y de su *non curanza* moral, y en relación con el ambiente natural y social de los países del Continente.

Recordemos el contraste entre la actitud crítica de Rodó y la de Varona, a la que ya aludimos páginas antes, tan incomprensiva e intolerante con respecto al fenómeno del modernismo, y apenas explicable si consideramos al ilustre crítico cubano hombre de una promoción intelectual algo anterior y, por tanto, más imbuído en prejuicios literarios de época. La libertad de Rodó, dentro del positivismo taineano, contrasta con esa, al parecer, mayor sujección en que se halla Varona, al repudiar éste el esticismo de los modernistas por no corresponder al estado social del medio americano y al imperativo de una poesía de acentos viriles y épicos. Rodó comparte también ese concepto de la incongruencia ambiental del esteticismo dariano, pero, al menos, celebra la aparición de "un gran poeta exquisito" (aun admitiéndolo como excepción) entre los *vigorosos y los inspirados;* y aunque, prácticamente éstos no sean casi siempre ni lo uno ni lo otro, sino sólo discursivos y enfáticos; esto último va por nuestra cuenta.

No ha de buscarse, empero, en ese estudio de Rodó —no obstante su amplitud de comprensión en lo que respecta a la personalidad y al arte poético de Darío mismo—, una comprensión del fenómeno del modernismo en sí y de su significación como corriente literaria, con respecto a la evolución de la poesía hispanoamericana, concepto que, tal vez, sólo es posible más tarde, cuando el tiempo mismo ofrece la perspectiva necesaria al juicio, llegado el fenómeno, entonces en sus comienzos, a la plenitud de su ciclo histórico. Pudo hacer ese estudio el mismo Rodó, diez años después, cuando otras personalidades se habían manifestado, como Lugones, Herrera y Reissig, Nervo, Chocano, Valencia, y

el propio Darío había alcanzado nuevas formas en sus "Cantos de Vida y Esperanza"; pero no lo hizo.

Reside también en la primera parte de este estudio el interés no menor de documentar la exacta posición de concepto del americanismo literario, hacia 1900, expresada por la pluma de su máximo crítico, en coincidencia y justificación del que el mismo Darío declara en el liminar de sus "Prosas Profanas", al señalar lo único digno de la poesía que hay en América: "el gran Moctezuma de la silla de oro..." (siendo *lo demás* "tuyo Walt Whitman"). Precisamente, de "lo demás", dice Rodó: "Confesémoslo: nuestra América actual es para el arte un suelo poco bien generoso. Para obtener poesía de las formas cada vez más vagas e inexpresivas de su sociabilidad, es ineficaz el reflejo, sería necesaria la refracción en el cerebro de un iluminado, en el cerebro de un Walt Whitman. Quedan, es cierto, nuestra naturaleza soberbia, las originalidades que se refugian progresivamente estrechadas en la vida de los campos. Fuera de esos dos motivos de inspiración, los poetas que quieran expresar en forma universalmente inteligible para las almas superiores, modos de pensar y sentir enteramente cultos y humanos, deben renunciar a un verdadero sello de americanismo original."

No cabiendo en este lugar un examen crítico de la gran cuestión que se plantea, remitimos al paciente lector de estos apuntes a capítulos de ensayística, donde hemos anotado algunas observaciones acerca del error de criterio que esa posición del 1900 importa, de acuerdo con conceptos ulteriores del americanismo literario, por cuanto Rodó atribuye a una razón de objetividad lo que es, en esencia, un fenómeno de subjetividad, de conciencia (y no siendo aquellas razones sino la expresión de una mentalidad estética y crítica conformada dentro del campo de imágenes y valores de la poesía europea, es decir, del "galicismo mental").

Acerca de aquello que más estrictamente concierne al juicio de valoración de los escritores —es decir, aparte de su fenomenalidad en función del medio— ya anotamos (en la parte que trata en general de la ensayística de Rodó, donde también se acota su crítica literaria) que su criterio no suele ser riguroso con la medianía; y que ello ocurre, tanto por su sistemática actitud de conciliación, como por tener en cuenta razones extraliterarias que lo inclinan a la benevolencia. Si ello no es óbice,

tratándose de personalidades como Gutiérrez o Darío, que no lo necesitan, lo es, en un plano de exactitud, tratándose de otros casos. Tal característica es mayormente visible en sus cartas y prólogos —algunas de las cuales se insertan en el "Mirador"— actividad, especie de tributo que tiene que pagar la nombradía, y que no siempre ejerció en beneficio de los mejores. Señálase, al respecto, su silencio ante figuras de alta valía de su tiempo y su medio, tales como Herrera y Reissig.

*
* *

El más notable y singular de los casos que atañen a la crítica literaria en América, en este período, es el de Paul Groussac, el francés que vivió cuarenta y cuatro años —del 1885 al 1929— encastillado en su *destierro* de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, ejerciendo desde su despacho el magisterio crítico de la literatura y de la historiología argentinas. Todo es extraordinario en la figura y actuación de este personaje que, en 1886, atraviesa el Océano, a los diez y ocho años, como aventurero en un barco a vela, de los de entonces, y llega al Plata sin un céntimo, sin conocer a nadie y sin saber una palabra de español; y diez y seis años después, en 82, publica "Ensayo Histórico Sobre el Tucumán", trabajo escrito en el más estricto castellano, donde sienta las bases metodológicas de la nueva historiografía argentina, iniciando una revisión de normas y conceptos; y tres años más tarde, es nombrado director de la Biblioteca, reconociéndosele la más alta competencia para un cargo que, hasta entonces, ejercieran eminentes prohombres de las letras y la cátedra del país.

No trae Groussac, al pisar tierra de América, más que elementales estudios de bachillerato hechos en liceos de Francia; lo mucho que le falta de su vasta cultura humanística, lo adquiere este prodigioso autodidacto en esos primeros años de lucha en el nuevo ambiente (y a tiempo que adquiere el nuevo idioma) andando a través de las provincias en diligencia, a caballo, en carreta, hasta hacer pie en el Tucumán de su primer ensayo, donde ya le encontramos oficiando de periodista y profesor. La lengua la aprende y domina en pocos años, tanto o mejor que los americanos mismos, como lo atestigua otro escrito suyo, an-

terior al del Tucumán: su primera crítica literaria, sobre Espronceda, más que correcta, rica de lenguaje, que aparece en el 80. Así se definen desde su primera etapa ascencional las dos formas predominantes de su vocación y de su talento, la crítica y la historia, en las que tanta y tan saludable influencia ejerce durante su largo magisterio.

Y sin embargo, como el gajo reciente que ha de ingertarse en otra planta, este inmigrante intelectual, casi adolescente todavía, traía ya en sí, desde su suelo ancestral, las cualidades cardinales de su personalidad y de su obra, el espíritu de la disciplina mental más severa, el discurso metódico, eminentemente francés, sus virtudes clásicas de orden, claridad, mesura, eurítmia; y algo más, y más sutil y misterioso puesto que es una esencia: el espíritu de ironía, el más fino producto de las civilizaciones, sal que preserva a la inteligencia del dogmatismo y la pedantería. Esta sal le hacía falta a la inteligencia argentina, —le hacía falta a toda América— tanto como el método, su otra virtud; y su aporte en la crítica no fué menos apreciable que el otro. Por ambos, su ministerio de medio siglo fué tan influyente en su patria adoptiva, aunque llegaran momentos casi de pánico, en los que, así en la historiografía como en la literatura, pareciera no quedar títere con cabeza. Acaso se excediera un poco en su rigor, el ogro de la biblioteca, pero su dureza tenía que operar frente a males retóricos muy arraigados en América; tanto que, a pesar de él y de todo, no se ha llegado a desarraigar todavía por completo; véanse, sino, algunas comprobaciones de este esbozo. (Bien es verdad que han faltado, en algunos ambientes nacionales, los *groussac* —nacionales o franceses— que combatieran esas malas herencias.)

Cuando escribe su ensayo sobre Tucumán —no obstante considerarle él mismo, años más tarde, "superficial y sin importancia"—, la historiografía argentina, como la de toda América, se halla en estado de discurso político o patriótico: es panegírico o diatriba, propaganda o libelo supeditada a los "*idola fori*", y carece de toda base y garantía de objetividad. El enseña a escribir la historia; introduce el método documental severo, pudiera decirse la metodología científica de la materia; pero, aunque positivista y taineano, no es un fanático de la objetividad científica; ama la exactitud documental del dato, la investigación estricta, la paleografía, la hermenéutica, pero no se encierra en ellas;

por encima de ellas sitúa el libre discernimiento crítico —el que sólo puede dar la más vasta cultura humanística— y el talento constructivo del escritor, la arquitectura del género. Es, así, un erudito y un metódico, pero no se detiene ahí, pues eso atañe sólo al material y la técnica del oficio; postula y practica "el arte del historiador", en virtud del cual sus trabajos posteriores, tales como "Santiago Liniers", "Mendoza y Garay" y otros (1903-1916) son modelos magistrales de exposición narrativa y de evocación humana. Por lo demás, si en su metodología de historiador —como en su crítica literaria— sigue principalmente la escuela de Taine —de quien procede su tipo de positivismo— lo complementa con el don literario más fino de Renan; o, como dice Darío: "a veces canta en él un ruiseñor que no se oye en la montaña de Taine". (Es el mismo ruiseñor que se oye, aun más alto, en la prosa de Rodó.)

En la crítica literaria, su función es idéntica, aunque por procedimientos distintos. Aquí el método científico se emplea poco, lo que más vale es la cultura del gusto. Y adecuadamente; pues, lo que más se padece en el medio literario donde actúa —en el campo donde libra su batalla— es precisamente la deficiencia de esa cultura, la falta de riguroso gusto estético, manifestándose tales defectos en el cultivo de los ya consabidos vicios: retórica ampulosa y "trivialidad de provincia" (esto, como diría Herrera y Reissig, francés de adopción, al revés de Groussac, pero coincidiendo).

Sobre ambos defectos horrorosos concentra el francés los fuegos de su artillería gruesa y las puntas finas de su burla, emprendiendo una revisión de la literatura nacional del siglo que la deja bastante maltrecha y en derrota, no sin tener que resistir él mismo descargas de inquinas y denuestos. Los ídolos literarios del foro se venían al suelo desde sus plintos solemnes, la vanidad patriótica sufría un poco por ello; pero la superioridad intelectual de su crítica era tan poderosa, que el respeto y la aceptación de los más le salvaban a él mismo de la caída. Así impuso —desde sus revistas "La Biblioteca" y "Anales de la Biblioteca", especialmente— las normas necesarias de valoración, sobriedad, justeza, sino en los ya viejos, que no tenían remedio, en la generación que se estaba formando.

Groussac ha sido en América el primero y el mayor de los críticos que han librado guerra al floripondio; guerra que nunca

acaba, por lo demás, y siempre recomienza, pues el tal enemigo nace y renace bajo nuevas formas y da siempre nuevos y lozanos brotes, desde sus raíces bien adentradas en este terreno fácil de la incultura literaria (y —para más— en un continente que tiene propensión natural a la literatura).

Pero este argentino de adopción —que, según testimonio de Alfonso Reyes, quien parece llegó a conocerle con cierta intimidad, sufría un "complejo de nostalgia" y "nada podía borrar en él la desazón y la melancolía de vivir lejos de su dulce Francia"— no deja de ser nunca, intrínsecamente, un francés, en su modo de pensar, de escribir y de ser. Lo que él trae a la cultura argentina, es precisamente el influjo del espíritu francés, en cuanto él tiene, es cierto, de más universal y en cuanto él puede ser, entonces, remedio para los males endémicos de la cultura —o incultura, en gran parte— de esta América, contra los que combate.

El docto polígrafo bi-lingüe, que no se quitó nunca el Paul, ostentándolo como marca de origen, y publicó en su lengua natal casi tantos libros como en la adoptiva (entre ellos "Une Enigme Litteraire", sobre el falso Quijote de Avellaneda y "Etudes Hispaniques" que le valieran una difícil réplica de Méndez Pelayo) atestigua él mismo su galicismo en forma explícita. En el prólogo de "Viaje Intelectual" (segunda serie, 1920), declara: "No, decididamente, no hay tiempo ni distancia, que altere en las almas bien nacidas la esencia íntima con que se trasmite indeleble el sello de la raza." "...y aun en aquellos de nosotros que parecemos y somos los más hondamente trasplantados en tierra americana, el incomparable vigor de las raíces primitivas, se sobrepone invenciblemente al de las adventicias". Reconoce, así mismo, hablando de su prosa, que es "por su estructura y giros, esencialmente francesa, hasta donde lo admiten la propiedad lexicológica y la corrección gramatical". (A párrafo seguido expresa que, como instrumento de precisión en el trasunto de las ideas, ninguna lengua puede discutir al francés "la primacía".)

¿Hasta dónde el resentimiento sentimental de su *destierro*, —puesto que todo complejo crea, a su vez, un estado subconciente de resentimiento—, tiene algo que ver con la adustez de su carácter y la cruel mordacidad de su pluma? Responder a esta interesante pregunta correspondería a un estudio psicoanalítico sobre Groussac; la formulamos sólo a título de indicación y en

cuanto se colige que, detrás del crítico, está el francés. Pero, donde su mentalidad de *desterrado* —palabra que él mismo emplea en la dedicatoria del "Viaje", a su hijo Carlos— se manifiesta más evidente, es en esa su actitud con respecto al idioma.

No nos referimos, desde luego, a su propia prosa, que es correctísimamente castellana en sus formas gramaticales —habiendo ido curándose progresivamente de galicismos de lenguaje, que todavía se le cuelan en los escritos de su primera época— sino a su campaña crítica acerca del estilo literario y del cultivo del castellano en América. Lo que constituye la cualidad de su propia prosa es lo que él predica como virtud general de la prosa hispanoamericana: "Confieso que tendría por ideal literario —en América, se entiende— alcanzar la corrección gramatical española sin perder el contorno nítido y el andar nervioso del francés." (Prólogo de "Viaje Intelectual". Primera serie.)

Su posición es entre dos fuegos. Por un lado brega decididamente por la pureza del castellano, oponiéndose a la tendencia al cultivo de un "idioma argentino", que consiste en la adopción de criollismos, barbarismos, extranjerismos, etc., así en el lenguaje como en el giro. "La herencia que aconsejo guardar a los argentinos, con respeto religioso, es la de la lengua, tradición viva de la raza," dice en "Anales de la Biblioteca" (Tomo I, 1900). Pero, al mismo tiempo, ataca al español que se usa en España y a la literatura española en general. Así en "Del Plata al Niágara" (1897) combate al castellano clásico como instrumento adecuado del arte contemporáneo, considerándolo demasiado sonoro, vehemente, oratorio, sin matices (sin "nuances"); le llama "trompeta de bronce, sin escala cromática"; y recomienda, en fin, adoptar las virtudes de la prosa francesa, "la más elaborada de todas las modernas".

El ideal hispanofrancés de Groussac se realiza, en gran escala, en los altos medios literarios de la época; en parte, tal vez, por su prédica; en parte mayor porque así lo determina la influencia misma que la literatura francesa de la segunda mitad del XIX ejerce sobre la cultura de la generación americana de fines del siglo. El "galicismo mental" de que Valera acusa a Rubén Darío —a propósito de "Azul"— es la tónica de la generación "modernista", en verso y prosa (y, en suma, lo que Groussac postula, ¿no es el "galicismo mental"?) La prosa del más celebrado estilista de la época, Rodó, atestigua la poderosa

influencia interna de Renan; y los más conspicuos "arielistas" de todo el Continente siguen la pauta de Rodó. A veces, el "galicismo" llega al punto de manifestarse en libros escritos directamente en francés, como en el caso de los García Calderón. Paul Groussac aparece así situado históricamente en un período de la literatura americana que coincide y responde en gran manera a sus propias tendencias. Nunca, ni aun en la época del movimiento romántico, de tan predominante influjo francés, se había dado en la mentalidad americana un mayor desvío y desvinculación con respecto a las letras hispanas, posición que correspondía al máximo perihelio en relación con lo ultrapirenaico: el modernismo.

Son por tanto de Groussac, en tal época, la más neta postulación del meridiano intelectual de París y el ataque más recio al academismo español de la época, tal como se anota en los ya citados escritos de "La Biblioteca". Lo malo —lo erróneo— es que Groussac parece confundir el academismo literario español, algo rancio ya, de la época —rezagado, en verdad, con respecto al movimiento general de las ideas y los gustos en el resto de Europa— con los caracteres intrínsecos de la lengua española, a la que niega virtualidad propia de instrumento moderno, no pudiendo modernizarse —es decir, responder a las nuevas modalidades intelectuales y estéticas de la cultura contemporánea—, sino por asimilación de las cualidades propias del francés, la lengua "más elaborada" entre las modernas. Comete la equivocación de llamar lengua demasiado sonora, oratoria y sin matices, "trompeta de bronce sin escala cromática", etc., a la de Quevedo, Garcilaso, Gracián, San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Góngora y otros *clásicos*, tan ricos, complejos, sutiles y hasta oscuros, como no los hay en otra lengua, que de tanto barroquizarse llegó a estar enferma. Podría argüirse en disculpa de Groussac, que eso fué dicho antes de que la "generación del 98" viniera a dar renacimiento a las más arduas virtudes del idioma; siendo esta generación la prueba en contra de su aserto, porque no buscó en el francés, sino en su propio venero, esas virtudes.

Pero, ¿ha de extrañarse que Groussac, siendo francés, pensara así, cuando algunos de los propios escritores hispanoamericanos más conspicuos lo pensaban y lo escribían? Blanco Fombona dice del castellano: "lengua aun no desarzonada, seca y dura como el hombre y la tierra de Castilla, solemne y campanuda como

una admonición, etc.". Y otro, escritor uruguayo de la época, R. de las Carreras, dice: "el peñascal del habla maciza de los godos..." Ambos, como Groussac, confunden el idioma mismo con el estilo de algunos escritores hispanos, Quintana, Castelar, Núñez de Arce y otros, de tipo académico, que, en verdad, tienen ese carácter. Reiteramos la comprobación de que eso no sólo no atañe al idioma mismo, sino tampoco a sus prosistas y poetas superiores.

Sin embargo, y aunque parezca algo contradictorio (lo que sería natural) Groussac es un americanista literario intransigente. Su fervoroso galicismo se limita a la cultura intelectual y al idioma, deteniéndose en el punto donde interfiere su dualidad franco-argentina. En tema y carácter de la literatura exige lo nacional. El mismo da el ejemplo, escribiendo novela y teatro, como "Fruto Vedado " o "La Divisa Punzó", hechos con elementos históricos, geográficos y sociales del ambiente platense, aunque su producción en esos géneros sea menos importante que en éstos, que comentamos. Y en razón de esa actitud se pronuncia acérrimamente en contra del Modernismo cuando éste hace su aparición en las postrimerías del siglo, pese a que el producto es de procedencia y, probablemente, de índole francesa.

Pero ocurre que, en este delicado punto, se confunde y pierde su fino sentido crítico. No llega a comprender la significación del fenómeno modernista en la evolución de la poesía americana; y se muestra tan neciamente injusto con Darío como el más estrecho de los criollistas de entonces. De "Prosas Profanas", dice ser "eco servil de rapsodias parisienses"; y añade, entre otras burlas arrojadas en su revista de la biblioteca: "Vagaba el señor Darío por esas libres veredas del arte, cuando por mala fortuna vínole a las manos un tomo de Verlaine..." "El filtro operó plenamente en quien no tenía la inmunidad relativa de la raza ni la vacuna de la crítica; y sucedió que perdiendo a su influjo el discernimiento artístico, el sugestionado llegase a absorver con igual fruición las mejores y las peores elaboraciones del barrio latino..." (Empero, reconoce que "Sagesse", el tomo a que se refiere, es "el más exquisito, el más sabroso" de los libros verlaineanos si bien rechazada su parte *podrida...)* Así, pues, con respecto a Darío, Groussac se muestra mucho menos inteligente que Rodó, cuyo famoso estudio sobre "Prosas Profanas" es contemporáneo de esas diatribas. Es esta de las pocas veces en que el

viejo bibliotecario (que todavía no era viejo) llega a perder, él sí, su claro discernimiento crítico.

Mas, no ha de olvidarse que Groussac, por su doble condición de francés y de hombre de su época, respondía a cierto estado de espíritu y a ciertas modalidades intelectuales propias de su estilo de cultura; y que, no siendo ya las de una promoción posterior, la de este medio siglo, carecen ahora, en parte, de vigencia. Sin embargo, con Groussac ocurre, a este respecto, como con casi todos los hombres intelectuales de todo tiempo: no evoluciona, no cambia, más allá del límite histórico de su propia formación; permanece fiel a los dioses de su juventud, sin reconocer que su imperio ya declina. El ilustre "desterrado" de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, su castillo, es, bajo ciertos aspectos, en la última etapa de su magisterio, un viejo conservador; dicho sea sin mengua del respeto que se le debe. Su pensamiento y sus gustos aparecen, en todos sus escritos, ajenos a todo lo que adviene entrado ya en el xx. Su Francia, su filosofía, su estética, su prosa, llegan sólo hasta Taine, Renan, etc., (el etc., es suyo). El movimiento posterior de las ideas le fué ajeno; el del arte, también. Tenía, él mismo, un espíritu académico; pero, académico francés...

Aparte de todo lo anotado —es decir, su labor en materia de crítica histórica y literaria argentina, lo que podríamos llamar su función en el medio adoptivo— todos sus libros abundan de un valioso material de saber, acerca de temas literarios y filosóficos de carácter universal, donde su agudeza de juicio y su acendrada cultura se manifiestan ampliamente. Lo que, en sus libros, ha recogido sobre materia argentina, es muy poco, aparte de los ensayos históricos (que, en verdad, son, en definitiva, su obra principal). En su mayor y mejor parte sus libros literarios son de temática general. "El Viaje Intelectual", por ejemplo (así en la primera como en la segunda serie) versa sobre motivación literaria europea o filosofía universal, salvo en las páginas sobre Sarmiento y sobre Juan Zorrilla de San Martín (a propósito de "La Leyenda Patria", que reputa superior al "Canto a Junin", de Olmedo; lo que no es mucho, siendo éste horroroso). Lo mismo ocurre en su "Crítica Literaria" (Primera serie, de 1924) donde sólo incluye dos trabajos de tema nacional, uno sobre los escritos de Mariano Moreno, otro sobre "Echeverría y su Dogma" (ambos, por cierto, de gran importancia crítica). Lo demás son estudios sobre el *Quijote*, el Dante, el romanticismo francés y otros. "Los que Pasaban", galería de retratos de prohombres argentinos de su primera época, se refiere a políticos y universitarios, no precisamente a escritores. Y así en sus demás libros.

En "Del Plata al Niágara", el tema es ya totalmente americano, panamericano, puesto que incluye a los Estados Unidos, pero no crítico-literiario, sino sociológico y descriptivo; entra en la categoría del ensayo sobre tal materia, debiendo ser considerado, por la lucidez y penetración del conjunto de sus reflexiones acerca de la vida y cultura de estos países, como una de las contribuciones más importantes al estudio de la realidad histórica del Continente. La parte de su crónica del viaje por los Estados Unidos, que ocupa la segunda mitad del volumen, ofrece el interés especialísimo de exponer, por primera vez, y con tres años de anticipación, conceptos fundamentalmente coincidentes con los que, luego, Rodó —si bien éste con mayor amplitud y precisión— formularía en "Ariel". Tal, su crítica de la ausencia, quebrantamiento o crisis de los valores espirituales, humanísticos, de la civilización, frente al vasto predominio de las realidades materiales del progreso, al sentido utilitario de su existencia, al nivelamiento mediocrizante que la democracia parece producir en ella. Son cabalmente significativas, a propósito, las líneas que cierran el libro: "Y me convenzo más y más de que, respecto del pensamiento puro, del concepto del arte y de la ciencia, del puro gusto estético, de la nobleza del espíritu y la delicadeza del alma, de todo lo que constituye la civilización y de su alto precio a la vida, estos "hijos de Tubalcaín" difieren por esencia de los hijos de Seth, y que, entre esta América que abandono sin melancolía y aquella vieja Europa adonde voy, con la tristeza de volverla a dejar en pocos días, se extiende un abismo moral tan ancho y hondo como el Atlántico." Teniendo en cuenta la época en que esto ha sido escrito, se comprende la parte de error que aduna a la verdad. Pero lo que aquí interesa señalar no es aquello de error o de verdad que el juicio contenga, que eso es tema aparte, sino la significación que ese juicio y esa actitud de espíritu tienen —en su hora— con respecto a la historia intelectual de esta América y en especial al *arielismo*, en cuya víspera aparece.

*
* *

En "Letras y Letrados de América" (1908), "Grandes Escritores de América" (1916), "El Modernismo y los Poetas Modernistas" (1929), "El Espejo de Tres Faces" (1937) y otros libros muy difundidos por editoriales de Madrid y París, el múltiple (no nos atrevemos a llamarle polígrafo, por temor a una andanada de ultratumba) Rufino Blanco-Fombona ha prestado una fuerte contribución a la crítica de las letras continentales. Y la primera y más grande ha sido tomar como unidad de medida (y medida de unidad) América toda, elevándose por sobre lo limitadamente nacional, actitud metropolitana que da a todos sus juicios de valor, aunque a veces pequen de arbitrarios, un tono de anfictionía histórica y cultural. América ha sido su patria grande, sin dejar por ello de amar y estudiar su patria chica, de la que tiene que vivir largos años exiliado.

No obstante producirse, como él mismo, toda su vida y su obra dentro de un clima polémico apasionado, violento —y sin desprenderse casi nunca del estilo panfletario que es modalidad característica de su pensamiento y de su prosa, en todos los géneros— su labor, llena de aciertos intuitivos y sustantividades testimoniales, ofrece un buen caudal de documentación y estudio sobre cuanto trata. Nunca ha podido Blanco-Fombona tomar la pluma sino para atacar o para defender a algo, a alguien, para destruir o para reivindicar figuras y obras. Su actividad natural es el combate. Hubiera querido ser uno de aquellos conquistadores españoles del siglo XVI, acerca de los cuales se contenta con escribir —bajo ese título precisamente— un libro apologético, uno de sus mejores libros; y prescindiendo, al efecto, del raigal catolicismo de los bravos aventureros fundadores de ciudades y reinos, que peleaban y morían besando la cruz de sus espadas, cosa imposible para él, terrible incrédulo, escándalo de obispos y de señoras.

Nacido en tiempos menos heroicos (o en los que el heroísmo se manifiesta en formas menos epopéyicas) debe conformarse con usar la pluma en vez de la espada, aunque tampoco deja de usar ésta del todo, esgrimiéndola en muchos de sus frecuentes duelos y alternándola con el revólver; este juguete nunca le falta en la cintura, ni aun vestido de frac y hasta en las recepciones diplomáticas; igual lo lleva siendo plenipotenciario, que en la ruda manigua del Orinoco, siendo gobernador. Y ello no es mero detalle pintoresco; es casi un símbolo de su actitud literaria. No es difícil percibir que todos sus libros han sido escritos con el revólver sobre la mesa; su estilo es de armas llevar; y no decimos que es de matón porque esto pudiera interpretarse como peyorativo.

Aquí conviene observar que, la actitud y el estilo de Blanco Fombona, este habitual revólver que le acompaña, ese acero retador (tal vez estoque) de espadachín, ese gallardo matonismo literario, de ribetes caballerescos y mosqueteriles —de lejana ascendencia cyranesca—[1] no es cosa sólo personal, singular, sino muy representativa de cierto tipo de escritor bastante extendido en América —a fines del XIX y principios del XX— y que cuenta con otros ejemplares tan famosos como Díaz Mirón, su resonante colega. Acaso Blanco-Fombona haya sido el último de los grandes ejemplares de ese tipo, hoy ya en declinación histórica.

Con tal temperamento, con tal conducta, parece poco probable que tenga algo que ver personalmente con el positivismo de la época en que le toca formarse y actuar. Y, cierto, desde el punto de vista de una disciplina intelectual, él no es positivista, ni nada que exija tales disciplinas. Individualista nato y neto, odia esa palabra. Empero, es también evidente que él, como casi todos sus contemporáneos (los no católicos) participa, en carácter de francotirador, del estado de conciencia intelectual común y propio de su tiempo. Su mentalidad se ha formado en las lecturas de Spencer, de Renan, de Guyau, de Taine, de los maestros universales e inmediatos de su generación americana. Su cultura filosófica es, pues, de índole positivista, cientifista, determinista, antimetafísica (anti-religiosa, ni qué decir); cree en el evolucionismo spenceriano, credo americano general de la época; profesa y cultiva el naturalismo en sus novelas (algunas tan famosas como "El Hobre de Oro", "El Hombre de Hierro", etc.); y, en la crítica literaria, cuando se pone grave y sereno —en las pausas que le deja su tempestuosa beligerancia— es determinista taineano, desde luego. Llevado por ese temperamento machuno y combativo, se aparta, tras las primeras veleidades juveniles, de la orfebrería modernista y la temática cosmopolita introducidas por Darío, su

1 Recuérdese el poema de Rubén Darío, "Cyrano en España".

maestro, para adoptar temas y maneras nacionales, más simples y recios, inaugurando el *criollismo*. Y tras esto a la crítica literaria.

Perteneciendo él mismo, pues, y a pesar de ello, a la promoción modernista, rubendariana, le toca ser uno de sus primeros críticos; uno de los que, sino más profundamente, con mayor experiencia directa de época y autores, lo ha tratado. "El modernismo y los poetas modernistas de América", su trabajo más serio, cuyo origen está en el prólogo escrito antes para su antología continental de esa escuela, no es un estudio que pueda satisfacer en estos tiempos pósteros —de mayor rigor de criterio estético e histórico—; pero posee el interés vivo de un testimonio, aun descartando sus habituales desplantes; y es documento imprescindible para el estudio de esa promoción americana.

Como siempre, fatalmente, el crítico pelea por algo y contra algo. El criollismo poético, v.g., posición que asume decidida y bravíamente (dejando de lado sus postizas versallerías del comienzo, que no le sentaban muy bien) es un concepto imperativo que está constantemente de por medio en todo juicio suyo de valor; y por tanto, su crítica en este sentido es demasiado unilateral y tendenciosa. Su americanismo le lleva también a estudiar y valorizar los próceres literarios del pasado, buscando en ellos, principalmente, su función como constructores del espíritu y la cultura continental. Así, junto a Bolívar, a quien dedica cinco o seis libros de exégesis y exaltación, levanta monumentos a Bello, a Sarmiento, a Montalvo, a González Prada. Y así como tiene exaltadas admiraciones —sean sus personajes antecesores o contemporáneos— tiene fobias radicales, ambas igualmente con caídas a la arbitrariedad. Su aversión a don Ricardo Palma, por ejemplo, le lleva al extremo de llamarle, en una cruda diatriba, "mulato jacarandoso"; su agresiva antipatía por Lugones —otro caso— le hace incurrir en la equivocación de acusarle de plagiario de Herrera y Reissig, suscitando uno de los más famosos pleitos literarios de América, ya definitivamente juzgado.

En verdad, no puede decirse que Blanco-Fombona, no obstante haber cultivado en gran escala la crítica literaria, sea verdaderamente un crítico, en el preciso sentido del género, pues le falta, ante todo, para poder serlo, la severa objetividad de una norma, el rigor de una disciplina criteriológica. ¿Cómo pedirle, por lo demás, tales cosas, a él, que alardea de bárbaro y de primitivo? Sin embargo, muchas páginas suyas, como ya anotamos, tienen frecuentes aciertos de intuición crítica, claros golpes de inteligencia, —aparte de su interés documental— que es preciso separar del tumulto panfletario de sus sinrazones y de sus alegaciones extraliterarias.

*
* *

Otro ensayista colombiano contemporáneo —contemporáneo de la generación positivista— Sanin Cano, nombre de mucha fama en todo el Continente, muestra, en particular, y apartándose en ello del conjunto de su generación, una fuerte influencia cultural anglosajona, proveniente de su larga residencia y compenetración en el ambiente intelectual de Inglaterra; allí, como su antepasado Bello, ejerce de profesor de lengua y literatura española en la Universidad de Edimburgo, siendo también colaborador (en inglés) de "Modern English Review", "The Economist" y otras importantes publicaciones periódicas británicas. Su positivismo sajón es menos literario que conceptual, pero se caracteriza por su dominio de ciertas disciplinas concretas, tales como la economía política (la de "The Economist"), que le permiten ser, en 1905 y joven aun, nada menos que ministro de Hacienda de su patria. Esta rara unión de las finanzas públicas con la crítica literaria —caso menos extremo que el de aquel gran poetastro retórico y director del Banco de España, que fué Núñez de Arce— es anomalía que Sanin Cano logra salvar con destreza y elegancia; aunque, observándole bien, quizá con lupa, pueda percibirse en él cierta objetividad lógico económica, cierto riguroso orden de administración en la crítica ensayística de sus "Divagaciones Filológicas y Apólogos Literarios", de su "Civilización Manual", de "Indagaciones e Imágenes", "Colombia", "Letras Colombianas" y otros libros formados casi siempre de recopilaciones de trabajos breves, sueltos, artículos de periódico en su mayoría.

Esta forma periodística de su literatura, es otra característica de Sanin Cano. Sin mengua de su vasta y positiva cultura enciclopédica, humanística, su intelectualidad se ha desenvuelto siempre en ese régimen de menudeo, de colaboraciones, por lo que participa y se resiente en mucho de tal régimen, hallándose situada su bibliografía en ese término medio entre la ensayística

y el periodismo. Colaborador asiduo, durante medio siglo de numerosas publicaciones de América y España (del 1925 al 31 dirige la sección de política exterior de "La Nación" de Buenos Aires), se ha tropezado con la dificultad enorme de reunir todo ese material disperso en ocasión de haber dispuesto el gobierno colombiano la publicación de su *Opera-Omnia*, emulando otra iniciativa análoga del Instituto Internacional de Literatura Ibero-Americana de Estados Unidos, adoptada en el 38.

No obstante esa forma periodística de la mayor parte de su labor, se halla casi siempre en sus escritos un fondó de sapiencia y de agudeza intelectual al par de una dignidad de estilo que les valorizan permanentemente. Su libro más original e interesante, de los publicados hasta ahora, es "De mi Vida y de Otras Vidas", autobiografía literaria y recuerdos de su vida intelectual de medio siglo, donde deja, así como un testimonio de su propia experiencia de escritor, un rico caudal de observaciones acerca de hombres, hechos, libros, que documentan la evolución de la cultura en América a través de épocas sucesivas; pues el autor ha visto transcurrir en torno a su docta y lúcida longevidad todo el movimiento que viene transformándose desde los días del positivismo y el modernismo hasta los de mitad del siglo; y a través de esas dramáticas etapas de las dos grandes guerras mundiales y de sus crisis de postguerra. Por lo demás, y aparte de su enorme cúmulo de colaboraciones, Sanin Cano es uno de los escritores americanos que ha desplegado una actuación mayor en congresos continentales e intercontinentales, así culturales como jurídicos, y que ha dictado mayor número de conferencias en todas partes, dejando en todo el rastro de su intelecto docto y brillante. Empero, el interés mayor del libro citado, así como de otro, análogo —y de recopilación— "Tipos, Obras, Ideas", que sería su complemento, editado en Buenos Aires en el 49, está en la parte que corresponde, cronológicamente, a la época de su propia promoción intelectual, el auge de la generación histórica que él mismo integra. Su criterio, por más amplio y ágil que sea, traspone difícilmente las fronteras históricas de su formación mental, sea en la filosofía, en arte o en política, siendo uno de los últimos representantes de ese tipo de amalgama del positivismo científico con el humanismo académico, del primer cuarto del siglo. "El último de los humanistas colombianos" le llama su coterráneo, el ensayista Germán Arciniegas, siendo de advertir que, dentro

de su generación, presenta la singularidad de su anglosajonismo mental —a diferencia del galicismo de los otros— en lo que recuerda un poco a sus ilustres antepasados Bello y Alberdi; y decimos mayores, en el doble sentido del tiempo y de la entidad, ya que, evidentemente, fueron aquéllos, hombres de obra, acción e influjo más orgánicos y profundos. Y mas, puesto que tocamos este punto, digamos que en cierto modo hay algo de frustrado en el talento de este escritor. Por más que haya dejado la huella de su saber largamente dispersa en multitud de sus páginas sustanciosas y magistrales, le ha faltado la obra orgánica, fundamental, *clásica*, que parece pudo haber escrito, conforme a su tipo de disciplina mental y a su casi plena dedicación a las letras (casi, salvo el trance aquel del Ministerio de Hacienda, acerca de cuya gestión no tenemos memoria, pero que suponemos de las mejores, si es que llevó a las letras de Tesorería la misma versación que, más notoriamente ha probado en estas platónicas, de que tratamos).

*
* *

Dos obras de crítica literaria, de gran significación, en las que predomina el concepto historiológico sobre el estético —aunque ninguna de ambas corresponda precisamente a la posición del positivismo taineano—, siendo a la vez, contrarias entre sí, son: "Carácter de la Literatura del Perú Independiente", de Riva Agüero, contendor ideológico de González Prada; y "Ensayo Sobre la Literatura del Perú", de Federico More, discípulo del autor de "Páginas Libres", obras a las cuales ya nos referimos lateralmente al comentar el pleito nacional peruano planteado por el célebre publicista.

En ambos ensayos críticos, puntos agudos de la polémica entre colonialistas e indigenistas, mantenida en el primer tercio del siglo, el sentido de eso que Luis Alberto Sánchez, otro de sus polemistas más notorios, llama *socio-literatura*, aparece asumiendo tesis opuestas dentro de la órbita del propio tema histórico-literario, el que, aun cuando de planteamiento concretamente peruano, es de alcances regionales más extensos; y entrañan a su vez opuestas tendencias político-sociales, de definición doctrinaria. En efecto, todo tradicionalismo colonialista, aun atenido a lo literario, es, explícita o implícitamente conservador, en tanto que

todo indigenismo es más o menos socializante. Ello parece estar en la índole misma del problema.

El trabajo de Riva Agüero, teniendo su centro de operaciones dialécticas en las "Tradiciones", de Palma, tiende a justificar y valorizar el tradicionalismo virreinal y su cultivo en la cultura moderna de la República, como sello de carácter nacional propio. Esta tesis —cuyas razones rigen, desde luego, a toda la región del Pacífico hispanoamericano—, atiende más a los significados espirituales y sociales de la obra literaria que a los valores literarios intrínsecos, específicamente considerados, es decir, estéticos. Prévalece así en todo el ensayo el principio de un nacionalismo basado en la tradición y del cual la literatura ha de ser una de sus expresiones, al mismo tiempo que, recíprocamente, uno de sus factores.

Ello no impide, sin embargo, que Riva Agüero, si bien más historiador que crítico literario —y estimado por otros trabajos de este género, como, especialmente, su documentado "Elogio del Inca Garcilaso", leído en la conmemoración del tercer centenario de la muerte del escritor, en la Universidad de San Marcos de Lima, en 1916— realiza en esta obra acertadas valoraciones de libros y autores acordes con su tendencia, pues lo que no le falta es inteligencia y palabra para ello. Nunca mejor que de esta obra —de las más importantes del Perú, en su materia, a pesar de todo— podría decirse que es verdadera en cuanto afirma y falsa en cuanto niega. Aplicándole aquello de que no hay mayor mentira que la mitad de la verdad, podría negársele validez de conjunto, pero no sería exacto; lo mismo habría que decir de la tesis contraria, estando, pues, la verdad, en la integración lógica de ambas mitades, que es el todo verdadero de su entidad.

La tesis contraria, la de More, en el citado "Ensayo Sobre las Literaturas del Perú" (dando por sentado a priori la existencia de dos literaturas distintas, la colonialista y la indigenista, lo que es paralogismo de falsa oposición), si bien situándose en el punto de vista opuesto al de Riva Agüero, encara el problema en el mismo plano crítico, aunque con mayor prevalencia del juicio literario. Sostiene la razón del indigenismo en las letras como lo auténticamente peruano y lo sustancialmente popular, en contraposición al carácter de la minoría colonialista urbana, burguesa, y principalmente limeña. Ya sabemos que More divide al Perú en dos zonas espiritualmente antagónicas: la Costa, cuyo

centro y signo es la capital de los Virreyes, y la Cordillera, los Andes, cuyo signo y centro es el Cuzco de los Incas. Acusa a aquélla de frivolidad de espíritu, de sensualidad de vida, y encarece, en cambio, la gravedad de espíritu y de vida, la profundidad racial, en ésta. Su tesis gira así en torno a los valores estéticos esenciales que esa diferencia de caracteres infunde en la literatura, pero que, en este caso, se identifican con los valores *humanos*. Y aun cuando ambos ensayos son términos de la polémica entablada entre los dos partidos intelectuales opuestos (detrás de los cuales está, desde luego, el problema histórico-social que ya sabemos) el de More parece querer estar más en el terreno de la finalidad literaria. En éste el fin es la literatura, el arte; en el otro, éstos son tratados más como factores, formas tributarias del nacionalismo conservador. Mas, como ocurre casi siempre en que una tesis ética está de por medio, cuando el sociólogo entra en el terreno concreto de las valorizaciones literarias, supervaloriza producciones y escritores de suyo mediocres, pero que representan, en su medida, los caracteres defendidos por el teorizante. Tal, por ejemplo, el juicio de More sobre el poeta popular cuzqueño Gamarra, a quien pretende consagrar como personalidad más valiosa y representativa que don Ricardo Palma, calificando a éste sólo de "divertido narrador de anécdotas y chascarrillos", y aludiendo a su "risita chocarrera". Débese aclarar este punto.

En verdad, More, llevado demasiado lejos por el imperativo dialéctico de su tesis, se desliza hacia la diatriba panfletaria. Proponer a Palma como el representante típico y eminente del espíritu frívolo, ligero, de la sociedad y la cultura costeñas, limeñas, herederas del virreinato, puede ser hasta cierto punto unilateral y abusivo, puesto que también se han producido en ese ambiente —como ya lo observa Mariátegui— escritores de carácter serio, grave, preocupados por problemas de trascendencia —sino filosófica— moral y social. Lo que Palma caracteriza y representa, en todo caso, es el espíritu de la Lima virreinal, prolongándose en la tradición de cierta tendencia a lo ligero y burlesco más que a lo grave y profundo. Pero si es cierto que no ha de buscarse en Palma nada espiritualmente trascendente ni humanamente profundo —cosa que tampoco es lógico exigir a escritor de su tipo— tampoco puede reducírsele, sin incurrir en flagrante injusticia crítica, a mero "divertido narrador de anécdotas y chas-

carrillos", pues detrás de sus narraciones traviesas, opera el sentido moral de la sátira, si bien en modo implícito, que es el literariamente preferible. Su "risita" no es "chocarrera" sino burlesca, como en los mejores escritores del género. Ésto, en cuanto al sentido filosófico, digamos así, de su literatura, a su *fondo*, que es el que More parece tener en cuenta. Pero, en un plano de crítica literaria pura, es preciso tener en cuenta también, o ante todo, el valor literario en sí mismo; y, en tal plano, son innegables el carácter, el colorido, la gracia, el donaire, así de la narración como del estilo, todo perfectamente adecuado al tema y tipo de la obra, cualidades estéticas que han hecho de Palma uno de los clásicos de la literatura hispanoamericana. A cada producto literario hay que juzgarlo según su género y su ley; y en su ley y en su género, Palma ha de ser reconocido como un notable escritor. Esto es lo que debe empezar por reconocer toda polémica en torno al problema literario-sociológico que encara More. El polemista, en este caso que comentamos, subestima a Palma para ponerle frente a Gamarra, a quien sobrestima, colocándose así en terreno falso, pues la crítica severa —y sin prejuicios extra-literarios— ha de confesar que se trata aquí sólo de un versificador muy mediocre, cuyo único mérito es el de haberse esforzado por expresar —pero sin éxito— el espíritu del pueblo nativo; y que, a pesar de ello, al lado de Palma es un enano.

En ese pleito fundamental de la literatura peruana a que nos referimos, por cierto uno de los más significativos de América, el libro "Posibilidad de una Genuina Literatura Nacional" de José Gálvez, marca una posición intermedia y de concertación entre indigenismo y colonialismo. Más conocido como poeta y narrador, por libros tales como "Una Lima que se va" o "Estampas Limeñas" (1921-35), o "Bajo la Luna" y "Jardín Cerrado", versos (de 1910-12), este escritor acierta en cuanto ensayista crítico, al buscar el camino de una síntesis de ambas tendencias. Como poeta, manifiesta, en los versos de su obra inicial, la influencia verbal de Chocano; luego, en su prosa, de estilo más sobrio —de tonalidad melancólica— cultiva el tradicionalismo limeño de entronque colonial naturalmente, como lo adelantan sus títulos. Pero, teóricamente, no es ajeno a lo indígena; antes bien, postula su imperativo como parte integrante del alma peruana —en ese trabajo de exégesis a que aludimos— al mismo

tiempo que justifica la tradición colonial, motivo de las propias evocaciones solariegas de sus estampas. El error de Gálvez —mejor dicho, su limitación, su estrechez— consiste en que su concepto de una literatura nacional se refiere sólo al pasado, a la tradición, a la historia, no abarcando los elementos de la realidad viva, actual, activa. Y tal defecto, que mutila en gran parte el alcance de su tesis, proviene de que el Gálvez peruano es, él mismo, por temperamento, un romántico, vuelto a la nostalgia y la evocación del pasado, su tema. Pero evidentemente, como ya se lo observa Mariátegui, la literatura de un pueblo no puede vivir sólo de su historia, sino también, y ante todo, de su presente; y también, no menos —completamos— de sus proyecciones de porvenir (porque, sin el mañana, territorio de la esperanza, el presente mismo es la muerte; como sin el pasado, el presente carece de profundidad). Su concepto y su programa, característicamente románticos, corresponden al concepto y programa del americanismo literario tal como lo proclamó y practicó la generación de mediados del XIX; pero no corresponden ya a las exigencias de la literatura americana de esta época, que —sin excluir el pasado, que es su fondo histórico— se nutre ante todo de la realidad y de la idealidad activas de su propio tiempo. De ahí que su libro y su actitud no hayan alcanzado mayor resonancia y efectividad.

Este pleito peruano, político-literario (acerca de cuya similitud con el de toda la región incaica del Continente se trata en otros capítulos) trasciende a la promoción intelectual posterior, la del grupo y la revista "Amauta", que, hacia 1928, dirige Carlos Mariátegui, cuyo libro "Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana" (comentado más adelante) marca como la culminación del tema.

*
* *

La crítica literaria pura, en el Perú —es decir, la que es sólo literaria y no asimilada y comprometida en problemas de índole sociológica o política— está representada en el primer cuarto de este siglo por Ventura García Calderón. Al igual que su hermano Francisco, el ensayista sociológico de quien ya tratamos, éste es un escritor de espíritu, cultura y estilo galo-americanos y

autor, asimismo de varios libros escritos directamente en prosa francesa, tales como "Suer de Sang", "Danger de Mort" y otros, de género narrativo, si bien sus motivos son peruanos. Ciudadano espiritual de París, no menos que de su propia patria, reside y actúa allí por largas temporadas. Su mayor nombradía continental data de aquel "*tempo felice*" —infelice— cuando la seductora *Lutecia* de Darío sigue siendo todavía la metrópoli de esta América hispana (la ciudad-luz que atrae a las mariposas literarias de este lado del Océano); y las famas literarias se forjan al calor de los círculos latinoamericanos que allí tienen su asiento; y de las importantes revistas —algunas bilingües— que patrocinan, sucediéndose desde principios del siglo en adelante. Entre ellas y al par de "Mundial", dirigida por el mismo Darío antes de la primera guerra, y la "Revue de l'Amerique Latine", de vida posterior, se destaca "La Revista de América", editada por los hermanos García Calderón, escritores ambos que marcan el grado más alto del fenómeno galicista en las letras de estas repúblicas.

"La Literatura Peruana", de 1914, y "Semblanzas de América", de 1922, asumen entre otros muchos trabajos de su índole, lo más representativo de su contribución al género crítico. Es, en éste como en los otros géneros, un escritor brillante, pero poco profundo. Sus cualidades sobresalientes son la agilidad, la elegancia, cierta agudeza de ingenio, muy civilizado y muy culto al modo de los altos *croniqueurs* literarios de París, que nunca van al fondo de las cosas, de las almas, de los libros, de los problemas, ejercitando más bien una especie de alta mundanidad literaria. Es, sin embargo, más serio que su antecesor y fundador de esa escuela, el centro-americano Gómez Carrillo, quien, cuando el peruano debuta en 1908 con su colección de notas exactamente tituladas "Frívolamente", le da su *aspaldarazo*, llamándole su mejor discípulo (consagración celebrada en "Chez-Maxim's", como es de rigor, con champagne y *cocottes)*.

La mayor seriedad de V. García Calderón a que aludimos, participa de lo académico y de lo diplomático, pues que de ambas dignidades ha revestido largamente el frac con palmas y discursos, guardando de ambas cierta discreta solemnidad de estilo. No fué nunca un bohemio, como aquel su maestro, ni aun en la época de la bohemia dorada y dandysta de Darío, allá en las

inolvidables noches de *Quartier;* demasiado serio para eso; tal vez demasiado rico.

En el pleito intelectual peruano, ha ocupado, por supuesto, la posición conservadora, riva-agüerista, opuesta a las tendencias revolucionarias de González Prada y de su posteridad genealógica; en consecuencia, ha sido atacado duramente por la gente de "Amauta" y del "Apra". Su posición intelectual en este caso, está de acuerdo con su propia posición social y oficial, académica y mundana. Y también con su promoción estética modernista, a cuyas epigonías pertenece y de cuya herencia no se ha librado ni aun en su senectud. El sello de la formación mental es indeleble; marca la modalidad del escritor en su tipo fundamental; lo que, después, pueda agregársele, pueda sustituírsele, no cambia el fondo estructural; es una sobrestructura más o menos adaptada. Esto, que se vuelve a anotar a propósito de V. García Calderón, es igualmente válido, como sabemos, para todo escritor, chico o grande.

*
* *

Esta época es proficua, más que lo fuera la anterior, en trabajos de historiografía literaria nacional, a veces en extensión de varios volúmenes, bien ordenados y documentados, muy seriamente informativos, pero no de mucho rigor crítico, ni en lo general (en cuanto respecta al proceso de su evolución histórica) ni en lo particular (en cuanto atañe al juicio de valor de los autores), siendo, sí, positivas contribuciones para el estudio de esas literaturas y de sus figuras más representativas. Pueden citarse, como ejemplos, entre los más importantes de esos trabajos: "Historia Crítica de la Poesía en México", de Francisco Pimentel (que data de 1883, perteneciendo ya, más justamente, al período intelectual anterior); "El Movimiento Científico y Literario en Cuba", de Aurelio Mitjans (1890); "La Literatura Venezolana del Siglo XIX" y "Nacimiento de Venezuela Intelectual", de Picón Febres (1906), (autor éste que ha dado también algunos otros trabajos, ya de crítica propiamente dicha, como los titulados "Notas y Opiniones", "Páginas de Crítica", "Teatro Crítico", etc.); "Historia de la Literatura Mexicana", de Jiménez Rueda (1928); Id. Id., de C. González Peña (1928); "Bosquejo His-

tórico de la Literatura Chilena" (1919), "Letras Chilenas", "El Progreso Moral e Intelectual de Chile" (1936) y otros, de Domingo Amunátegui Solar, Rector de la Universidad de Santiago; "La Literatura Ecuatoriana", de Isaac Barrera (1924); "Historia de la Literatura Cubana" (1925) de J. J. Remos y Rubio; "La Literatura Colombiana", de Arturo Gómez Restrepo; "La Literatura Chilena", de Samuel Lillo (1930); "La Literatura Argentina", de Ricardo Rojas (1924); "Fuente Bibliográfica de la Literatura Chilena", de Silva Castro (1924); y otros muchos que sería largo nominar, cuyo carácter queda indicado.

Examinemos uno de los más afamados especímenes del género: "La Literatura Argentina", de Ricardo Rojas, de 4 vols., en la ed. príncipe, de 1927 a 1922, correspondientes a cada una de las partes en que la obra se divide: "Los Coloniales", "Los Gauchescos", "Los Proscritos", "Los Modernos"; ocho vols. en la ed. de 1948. La obra en conjunto es consecuencia de los cursos sobre la materia desarrollados en la cátedra de la Universidad de Buenos Aires, creada en 1912, que le fuera adjudicada en propiedad. Y empieza el autor por advertir, en nota preliminar, que: "A pesar de los meritorios trabajos bio-bibliográficos anteriores carecíamos de una historia literaria y de una teoría sobre esta faz del fenómeno argentino." "Ni estaban definitivamente establecidos los hechos, ni estaba agotada la investigación paleográfica, ni estaba explorado todo el campo de nuestra cultura, ni estaban sistematizados todos los fenómenos de nuestra vida intelectual." Todo ello es incuestionablemente cierto; y a Rojas corresponde el mérito de haber intentado esa empresa, con gran trabajo de documentación, escribiendo la primera historia literaria organizada de la Argentina. Mas —agrega luego—, en su advertencia preliminar: "Pero no es el caudal de mis noticias la parte más sólida de esta obra (en lo que se equivoca) sino el sistema de sus ideas." E insiste: "Yo me permito encarecer la paternidad del sistema filosófico que ha presidido la composición de este libro, esto es: "estudiar la literatura argentina como una fundación de la sociedad argentina". E incluye que, fundándose "en el sistema orgánico de su propia vida pasada ha procurado descubrir la ley de nuestra ulterior evolución estética".

Respondiendo a tan alta intención, el autor subtitula su obra "Ensayo Filosófico Sobre la Evolución de la Cultura en el Plata". Muchas son las objeciones lógicas a que, de entrada nomás, obligan sus postulaciones. Empezando por ese subtítulo, aclaremos que se extralimita en sus alcances. Su historia trata sólo de la cultura (literaria) argentina; y el Plata, comprende también otras zonas integrantes, como la República del Uruguay —no tratada, naturalmente, en el libro— y cuya importancia, en el campo de las letras precisamente es tan notoria, por haber dado figuras de significación no sólo platense sino continental, como las de Zorrilla de San Martín, José Enrique Rodó, Julio Herrera y Reissig, Carlos Vaz Ferreira, Florencio Sánchez, Javier de Viana, Horacio Quiroga, Delmira Agustini y otras. Esta aclaración, aunque parece secundaria, es conveniente para fijar los límites geo-históricos de su trabajo, que ese subtítulo tiende a confundir, no diremos que con intención hegemónica, imperialista, aunque sí de antonomasia.

Otras objeciones son más fundamentales. Acerca de la postulación, de índole casi profetista, que implica su propósito de "descubrir la ley de nuestra ulterior evolución estética", es necesario señalar que ello es del todo improbable; el futuro de la literatura es tan difícil de preestablecer con arreglo a ninguna supuesta ley, como el de la historia misma. Los más eminentes teóricos de la historia sólo han dado, hasta hoy, algunas filosofías hipotéticas. Tal predicción es un problema de incógnitas irreductibles a la lógica y entregado a la profecía de la intuición clarividente. Lo que será el espíritu argentino y la literatura argentina cien años después de haberse publicado la historia de Rojas, ni Rojas ni nadie puede predeterminarlo; y menos según su tesis. Ahora, si a lo que entiende referirse, como es probable, es al carácter nacional de la literatura, a su imperativo de argentinidad, anotemos que se trata de una ley —mejor diríamos de un hecho— universal y no especificamente argentino, que se da en toda la historia general de los pueblos, salvo excepciones, extensivo por tanto a toda América, —postulado, además, desde el Romanticismo— y como tal no importa ningún descubrimiento, resultado de sus investigaciones. Pero en eso mismo del nacionalismo literario, habría mucho que aclarar, para que no se tome el concepto en su acepción simplista, ingenua, lo que suele ocurrir a sus pugnaces.

En cuanto a otras de las aseveraciones de aquella su Advertencia —su Programa— debemos advertir, a nuestra vez, que lo de "sistema filosófico" no es exacto. En primer lugar una historia

crítica de la literatura de un país no puede ser un sistema filosófico, ya sea considerado como filosofía del arte o de la historia; pues, tal filosofía no puede ser nacional sino universal, que es lo que realmente ocurre en el caso de la historia de Rojas, aplicación a la evolución literaria argentina del criterio estético-sociológico inaugurado por Taine (aunque su aplicación, como veremos, no es muy ajustada ni muy satisfactoria). De ahí que, la "paternidad" del sistema que el autor encarece, es otro confusivo paralogismo. Lo que Rojas podría encarecer, verídicamente, es la paternidad del orden histórico-crítico que rige su obra, en virtud del cual ha organizado los datos de sus comprobaciones y procura inducir las relaciones funcionales de la literatura y de la evolución histórica de su país. "Estudiar la literatura argentina como una función de la sociedad argentina", tal como lo expresa el autor, es criterio muy fundado, aunque no pueda ser tomado dogmáticamente al pie de la letra, pues, si no, estaríamos en pleno determinismo histórico (el arte como sobreestructura social), posición esta que, sin duda, no está en la intención de Rojas, humanista ante todo. Ya hicimos constar en otra parte, que, si el positivismo estético taineano ha sido superado por la crítica posterior —en base a las posteriores filosofías del arte y teorías de la literatura, y no rige ya, por tanto, en sus limitaciones— el concepto de las relaciones funcionales de la historia literaria con la historia sociológica, tienen siempre, y definitivamente, vigencia fundamental, cualesquiera sean el grado o modo diverso en que se las interprete; sin caer, por supuesto, en la exclusividad paralogística del sociologismo.

Rojas no es un taineano auténtico —como podría serlo, cronológicamente, por su formación intelectual de fines del XIX y principios del XX—, época, en América, todavía —como se sabe— bajo predominio general del positivismo. Pero no lo es por dos razones; primera: su posición filosófica rodoiana, de conciliación ecléctica; segunda: porque su mitología nacionalista se opone a toda sociología rigurosa. Y es precisamente bajo este aspecto que su historia adolece de bases positivas, pues prescinde de la realidad sociológica del país —en cuanto factor determinante— quedándose meramente en los hechos de la historia política, en el epifenómeno, cuya importancia sobrestima. Decimos (en otro capítulo) que Rojas no es un sociólogo; y ello se comprueba en esta historia. Decimos también que no es un filósofo, y también ello se comprueba. En ambos casos, se lo impide su mentalidad retórica.

"Yo no he concebido a priori —dice— un sistema de clasificación para deformar los hechos, forzándolos a entrar en ese molde teórico" (criterio perfecto, en principio) "he seguido el camino inverso; con método inductivo, he descubierto en los hechos literarios la ley orgánica que los rige, en nuestro medio". Aquí ha de observarse que, esa "ley orgánica" que el autor afirma haber descubierto, es sólo, en verdad, su apriorismo teorético nacionalista, al cual ajusta sus inducciones; pero que, en cambio, falta casi enteramente, en su historia, todo lo que se refiere a la verdadera evolución sociológica argentina, fuera de la historia política, única que el autor parece tener en cuenta (y que es, precisamente, aquella parte de la realidad histórica que menor influjo tiene sobre la literatura).

"La realidad de esa ley —agrega— califica nuestra bibliografía como un todo orgánico, demostrando a la vez la existencia de un alma nacional, sujeto pensante de la literatura argentina y la existencia de una literatura nacional como expresión del alma argentina." Esto requiere advertir que, y aparte su voluntad mitológica, no sólo la argentina, sino toda literatura, de todo país, es, necesariamente, expresión del alma nacional (al mismo tiempo que lo es, en su esencia, de lo universal); la universalidad de este hecho atañe tanto a América como al resto del mundo. Punto muy discutible, es ya, en cambio, la definición que Rojas hace de esa alma, atribuyéndole caracteres, significados, rumbos, ideales, como "inducción" de su historia. Aquí es donde su tesis nacionalista se antepone y sobrepone a los hechos imponiéndoles su tendencia; ello identifica y compromete este libro en el conjunto de su obra literaria, toda ella inspirada en esa retórica de la argentinidad.

Postula Rojas algunas clasificaciones historiológicas de muy dudosa verosimilitud. Así, refiriéndose a los períodos y divisiones que establece: coloniales, gauchescos, proscriptos, modernos, dice que: "Históricamente, esas formaciones son nuestra Edad Media, nuestra Edad Moderna, nuestra Edad Contemporánea", o sean la colonia, la revolución y la constitución", etc. Esta analogía está muy lejos de ser convincente; no puede admitirse sin mayores razones. Todo induce a pensar, por lo contrario, que la fenomenología propia de la historia americana no puede expli-

carse por esas analogías, ni ellas le son aplicables, pues corresponden a proceso histórico muy distinto. Pero como esta es materia de estudio que cae un tanto fuera del tema preciso de la crítica literaria que aquí tratamos, vamos a soslayarla —dejándola para el sociólogo— y atendiendo a otros motivos de la obra.

Las clasificaciones y denominaciones históricas en que Rojas divide su *Literatura*, parecen haber tenido cierta aceptación general; al menos suele usarse de ellas. Sin embargo, son, en parte, de valor muy discutible. Lo que atañe a "Los Coloniales" y a "Los Gauchescos", por ejemplo, es evidentemente acertado, aunque no importa mayor originalidad; mas no así lo que atañe a "Los Proscriptos" y a "Los Modernos". Lo de "proscriptos" es denominación meramente histórico-política, no intelectual, no literaria; se refiere a la historia política argentina, pero carece de valor específico de definición en cuanto a la modalidad filosófica y estética de esa generación de escritores. El hecho de que todos hayan sufrido proscripción durante la tiranía de Rosas, los caracteriza políticamente, como ciudadanos, pero intelectualmente, literariamente, no; es biografía, pero no crítica. Lo que caracteriza y define intelectualmente a la mayoría de esa generación es el hecho de su promoción romántica, así en filosofía como en literatura; es el movimiento romántico de su siglo que representan, lo que interesa, específicamente a la historia crítica de las letras y a la historia de la cultura, no su condición de exiliados políticos. Por tanto, designación más adecuada sería "Los Románticos", ya que casi todos ellos lo eran, típicamente, bajo el signo inicial de la Asociación de Mayo y de su "Dogma" saintsimoniano, no importando que alguno, como Sarmiento, fuera influenciado en parte, nomás, y en su vejez, por el positivismo de la nueva época; o que, como Alberdi, se apartara más tempranamente para abrazar el economismo político sajón. Literariamente vivieron y escribieron todos bajo el retrato de Hugo (cuyo magisterio llega hasta algunos de los que él llama "Modernos", como Andrade). Por otra parte, alguno de los gauchescos, también fué proscrito, como Azcazubi, lo que provoca confusión. Pero el romanticismo tampoco los comprende a todos, como que tampoco todos son de la misma generación; Rivadavia, Cruz Varela y otros próceres unitarios, pertenecientes al anterior ciclo cultural neoclasicista, de caracteres intelectuales muy distintos, requieren otra

agrupación histórica, que nada tiene que ver con el hecho político ocasional de su proscripción.

En cuanto a "Los Modernos", ¿qué sentido crítico tiene? Los tales son más o menos modernos con respecto a la época en que la historia ha sido escrita; pero esa circunstancia meramente cronológica tampoco implica ninguna definición intelectual ni estética propia. Modernos son todos los de cualquier época y estilo, en su tiempo; los antiguos fueron modernos y los modernos de hoy serán mañana antiguos (como ya son antiguos muchos de los que Rojas incluye en su cuarto tomo de la edición inicial). El nombre *Modernista* sí, por ejemplo, tiene ya una significación propia, precisa, inconfundible; designa una generación, una época, una estética; pero moderno no; no es definición crítica; es simple registro temporal de escritores.

Menos mal que, dentro de esa indefinición, se hallan divisiones por géneros, que permiten establecer cierto orden más concreto, tales como las tituladas "Los Pensadores Laicos", "Los Estudios Históricos", "La Poesía Lírica", "La Prosa Novelesca", "Las Especies Oratorias" (?...), "El Ambiente Intelectual" y otras, si bien es de observar que nos hallamos también frente a algunos títulos tan raros como "Los Poetas Laureados", género o especie hasta hoy no conocida como tal y, al parecer, descubierta por Rojas; mas, pensándolo un poco, tal vez esté bien; poetas laureados son, casi siempre, aquellos que después de muertos (y aun antes) nadie lee, excepto los historiadores; de lo cual es buena muestra el capítulo de ese nombre.

Pasemos a otro punto. "Por muy obvias razones he excluído de mi historia a los escritores vivientes" —dice Rojas en nota correspondiente a esa última parte de su trabajo— "Los Modernos". Estos tales, según él, son los comprendidos desde 1880 en adelante (fines del XIX y principios del XX), época que comprende, a su vez, movimientos tan importantes como el realismo en la narrativa, el positivismo en el ensayo, el modernismo en la poesía y en la prosa. Mas, ocurre que, desdichadamente, y en razón de no haber muerto a tiempo, es decir, antes de que se escribiera la historia, quedan excluídos de sus cuadros los más conspicuos representantes de esas modalidades; por ejemplo, Ingenieros, Lugones. —De modo que, con excepciones (Ramos Mejía, Bunge, Cambaceres, Quesada y algún otro), el elenco de la época se compone de mediocridades; y, en mayoría, de per-

sonalidades políticas o universitarias cuyo parentesco con la literatura es lejano, si bien algo tienen que ver con la cultura—.

De ese absurdo proviene que, frente a los tomos dedicados a los gauchescos o a los proscriptos, el de esta época dé una falsa impresión de pobreza y decadencia literaria. Aunque es históricamente verdad que, en esta época que abarca sus "modernos", no existen figuras de la talla y significación de Sarmiento, Alberdi o Hernández, es cierto también que la ausencia de algunos nombres más valiosos ha empobrecido mucho el conjunto, pues no hay duda que Lugones es el mejor poeta lírico habido hasta entonces en la Argentina; e Ingenieros su primer filósofo. En un *Post-scriptum* de la segunda edición (1948), incluye breves notas bio-bibliográficas sobre algunos escritores muertos después de aparecer la primera, en el 23; entre ellos: Joaquín V. González, Calixto Oyuela, R. Peyró, Alfonsina Storni, y también Lugones y Güiraldes; pero no figuran ni Ingenieros ni Korn, no dando, el autor, razón de esa ausencia, tanto más anormal y lamentable cuanto que, ambos filósofos —lo más importante que ha tenido la Argentina en el género— aparte de su obra filosófica, escribieron dos o tres de los más imprescindibles ensayos sobre la historia y la cultura de su país; e item más: tuvieron en la evolución de esta cultura —de la que fueron, en la acción, esforzados propulsores— grande influencia en su época. Tampoco excusa esa omisión, el ser filosófica y no literaria, la obra de ambos, pues su Historia no excluye de sus dominios el ensayo filosófico, histórico, sociológico, etc., habiéndole dedicado capítulos a Alberdi, y a otros menores, y puesto que aspira a erigir nada menos que "una enciclopedia de la cultura argentina", como dijo uno de sus panegiristas. No menos absurda es la ausencia de Paul Groussac, una de las más importantes personalidades intelectuales de la Argentina en todo el largo período que abarca el último cuarto del XIX y primero del XX, de influjo magisterial en disciplinas tan severas como la crítica histórica y la literaria.

De las "muy obvias razones" que alega Rojas acerca de este vacío de su obra, sólo pueden ser valederas las que atañen a los escritores jóvenes, en pleno curso de producción y de acción, cuya imagen se presenta necesariamente parcial —como si dijéramos en cuarto creciente— y acerca de los cuales todo concepto crítico es provisorio. Pero ellas —las obvias razones— no son razones ni obvias tratándose de escritores ya maduros y aun en

edad provecta, cuya personalidad ya está neta y plenamente situada en la historia de las letras por la significación de su obra, y de su vida. Cuantos han abordado la ímproba tarea de trazar la historia crítica de una literatura, conocen perfectamente el problema. Es fácil eludir las dificultades, por la exclusión sistemática de todo bicho literario viviente; lo difícil —y lo que se requiere— es afrontar la responsabilidad del discernimiento. Una obra como la propuesta por Rojas no puede estar teniendo en cuenta el registro de defunciones. En la literatura no hay vivos ni muertos; hay obra, personalidad, significación, nada más.

La omisión de Lugones, por ejemplo, la figura inicial y principal del Modernismo en la Argentina, deja sin sentido y sin asunto a todo ese movimiento y a toda esa etapa de la evolución literaria de su país. No sólo Lugones es en él el modernismo, sino que, sin el modernismo y sin Lugones, la poesía lírica argentina, antes de aparecer el libro de Rojas, no existe; como casi no existe en todo el resto de América, sin Darío, Herrera, etc. La omisión —que no llega a salvar ni remotamente el *postscriptum*, resulta tanto más injustificada cuanto que, al publicar Rojas su libro (1917-22) Lugones ha dado ya lo más significativo de su obra y el modernismo empieza a pertenecer ya a la historia. Más injustificable es aún la ausencia de Paul Groussac (a quien suele citar a propósito de otros, con motivo de su libro de semblanzas "Los que Pasaban"), personalidad sin la cual la crítica histórica y literaria en el país, en ese período —que es el de *los modernos*— tampoco tiene asunto ni sentido. No puede decirse que Groussac fuera un joven de la nueva generación, ni siquiera uno de esos "contemporáneos" de la generación ya madura, de Rojas —a los que éste quiere remitir la escusa de su omisión— cuando aparece su monumental Historia, gran parte de la cual, es claro, se compone de material mediocre, erudito, y de poco interés; tenía ya más de setenta años y llevaba cuarenta en su *destierro* de la Biblioteca Nacional, dando a las letras argentinas escritos importantísimos. Si su novela "Fruto Vedado" (aunque en sí no sea gran cosa) es inevitable en la historia de la implantación del realismo literario en el Plata (y Rojas la evita), estudios históricos como "Liniers", "Mendoza y Garay" y otros, sin olvidar aquel sobre el Tucumán, son mucho más imprescindibles todavía, en lo que atañe a la evolución de la metodología y el arte de historiar; y en cuanto a la Crí-

tica Literaria, puede repetirse lo dicho con motivo de Lugones y el Modernismo: sin él, no existe en la Argentina, en toda esa época. Pero, lo más raro de todo es que, habiendo muerto Groussac en el 27, ni siquiera le haya incluído en ese *post-scriptum* del 48, puerta trasera de su panteón literario, por la cual deja colar a Lugones, Payró, Güiraldes y otros, para que aguarden modestamente sentados el día del juicio; pero no a Ingenieros ni a Korn, también ya muertos hacía rato y a los que, con Groussac, deja fuera, sin dar explicación.

De todo ello se deduce que de los cuatro u ocho tomos del monumento, la más aprovechable es la parte más antigua, contenida en los primeros, por el mucho material de documentación que el autor ha reunido; y es en este sentido que la obra es muy consultada en las bibliotecas.

Concluyendo —y ya es hora— anotemos que, no obstante las objeciones señaladas —y algunas otras que, por no extendernos demasiado, dejamos para otra oportunidad en el tintero— la obra tiene el mérito de haberse propuesto, y, hasta cierto punto, realizado, la primera ordenación histórico-crítica de las letras argentinas, debiendo reconocerse que la parte del historiador es superior a la del crítico. Es probable, así mismo, que esté en lo cierto el autor cuando declara que ella representa "el más ingente esfuerzo que haya realizado por la cultura de mi país". Otros aspectos de la vasta producción ensayística de Rojas, se anotan en capítulos aparte de esta reseña.

*
* *

La sistemática omisión de Rojas, con respecto a los vivos, no ha sido observada por otro historiador y crítico literario coterráneo, el señor Jorge Max Rohde, autor de una obra similar (por el género), de título más que sugerido por la famosa historia de Menéndez Pelayo: "Las Ideas Estéticas en la Literatura Argentina". Pero más le valiera la omisión; y no sólo de la crítica a los contemporáneos, sino también de los antiguos, con lo que hubiera llegado a la omisión total de la obra misma, insuceso mucho más feliz para la literatura argentina y americana que la publicación de tal engendro. Si tan malo es el libro, ¿por qué, pues, no soslayarlo, como a otros, haciendo lo que debió hacer

el autor? Pues, porque también a veces es necesario dar ejemplo del error, sobre todo cuando asume proporciones y pretensiones casi monumentales, detentando títulos que confunden, como lo atestiguan los cuatro sucesivos tomos de su reincidencia. De aparición casi simultánea con la de Rojas (1921-24), el plan de la obra de este mal discípulo del sabio español, no es, en sí, malo; al contrario, es muy recomendable; claro, como que está tomado del modelo, si bien no lo puede seguir, ni de lejos, en su crítica. Historiar la influencia de las corrientes estéticas occidentales, universales, en las letras argentinas, determinando sus distintas escuelas y modalidades, según las épocas—neo-clasicista, romántica, realista, modernista, etc.—, y estudiar el fenómeno en sus figuras principales y representativas, siguiendo en cada tomo la trayectoria de los diversos géneros, constituye un excelente programa teórico. Pero al señor Rohde le han faltado las más necesarias facultades para poder realizar, siquiera medianamente, tamaña empresa, como son saber y criterio.

No tanto como perplejidad, pero sí alguna duda, plantea este autor en cuanto a su verdadera ubicación en el orden de estas páginas; su lugar más apropiado —dado su carácter— parecería en capítulos referentes a fenómenos literarios de una época anterior, pues, aunque resulte inverosímilmente anacrónico a estas alturas del siglo en que fecha sus tomos, se trata de un retórico tan trasnochado que piensa y escribe, no como Menéndez sino como solían hacerlo hacia 1880 algunos viejos académicos españoles, los de palmeta, para cuya tos, el realismo, el modernismo y otras tendencias de la época, al otro lado de los Pirineos, eran abominables corrupciones literarias, aberraciones y atentados contra la moralidad, las reglas y los ideales que deben sustentar las "bellas letras", obra, en fin, de mentalidades anárquicas y morbosas. Lo que este autor dice acerca de esos movimientos literarios europeos de la segunda mitad del siglo pasado, es tan poco inteligente, tan falto de saber y tan sobrado, en cambio, de sermoneo retórico-moralista, que el lector no sabe si reír de su atrevida ingenuidad o tirar el libro por la ventana. Pero no, debe guardarse; las sacristanerías que dice sobre Baudelaire, Verlaine, Flaubert, Zola y otros, son dignas de un cuidado museo de la imbecilidad literaria. Véase en esta aparente diatriba, sólo simple clasificación científica.

En el fondo —si es que lo hay— el autor parece querer seguir también, en cierto modo, las tendencias de Brunetiére, en cuanto el terrible jefe conservador de la "Revue de deux mondes", dogmatizaba, hacia el último tercio del siglo pasado, sobre los géneros, las normas, los deberes, oficiando de gran inquisidor de la crítica, para reprimir las herejías de las nuevas escuelas en la Tercera República (de las Letras). Pero este Brunetiére argentino es tan escasamente dotado y se queda a tan insalvable distancia del maestro, como el émulo de Menéndez Pelayo, no pudiendo practicar de ambos sino los defectos; y siendo —ya queriéndolo o sin quererlo— como la menguada sombra de los dos. Si se añade que el libro está escrito en 1921-24 resulta además un fenómeno de anacronismo literario, sobre todo en el Plata, aunque no tanto lo sería con respecto a otras regiones de América. Y en esto último hallamos todavía otra razón para que esta nota no parezca demasiado ociosa. El autor sería algo así como un representante máximo —y es de desear que de los últimos— de una especie de retórica que ha abundado mucho en ciertos países hispanoamericanos, como abundó en España misma de donde procedía, y para la cual, toda evolución literaria posible se había detenido definitivamente en sus manuales de preceptiva. Hállanse en esta historia cosas tan inverosímiles como, y después de condenar severamente a Rubén Darío por sus pecados versallescos, desconociendo otras grandes virtudes estéticas en que se afirma su gloriosa perduración, lamentar que Lugones no haya seguido el buen camino hugoniano, de sus primeros cantos juveniles, extraviándose, en cambio, en la selva oscura del modernismo.

Mas, examinando un poco —como curiosidad ejemplar— los razonamientos tan simplistas y anacrónicos de este autor, se percibe, además, que en el fondo —el de su autor, no el del libro— las normas de su criterio literario son esencialmente extra-literarias; son de índole moral, educativa, política, patriótica, etc., podría decirse ideológicas, si no fuera abusar de tal término, ya de por sí poco recomendable en este género de crítica. Tal fundamento extraliterario, extraestético, se aviene, sin embargo, tradicionalmente, con la preceptiva a que antes nos referimos, puesto las considera por ella llamadas "bellas letras" como una forma grata —gaya— de expresión y estímulo de los sentimientos y los ideales morales, los de patria, familia, religión, orden, buenas costumbres y demás. Casi es obvio indicar que el estilo de esta clase de homilias de fin de cursos escolares, corre parejo con su espíritu, o con la falta de él. En la parte de poesía, por ejemplo, no se habla sino de *la musa* y de *la lira* (por supuesto, las de Andrade, Guido Spano u Obligado); la adjetivación —y en esto es lógico— corresponde a tan rigurosos tecnicismos.

Confesamos haber leído a duras penas, —por cruel obligación— sólo los tres primeros tomos de este inútil trabajo. El lector disculpará que no hayamos tenido fuerzas para llegar al cuarto, que según programa, trata de la historia, la crítica y... la oratoria. Creemos que con lo dicho hay bastante.

*
* *

Víctor Pérez Petit, caracteriza y representa en el Uruguay —por su larga y copiosa labor crítica desarrollada de 1890 a 1945, recogida en parte, hacia esta última fecha, en los once volúmenes de sus "Obras Completas"— esa doble posición estética entre el realismo y el modernismo, bajo el signo general del positivismo filosófico de su época, la de su formación intelectual. Su criterio mismo, participando de esa doble corriente del método biográfico (Saint-Beuve) y del sociológico (Taine) con más su pizca de formalismo brunetiereseo, se desliza así mismo hacia el esteticismo de las corrientes últimas del siglo. Dentro de esta última se halla gran parte del contenido de su volumen "Los Modernistas" (1900-1902). Pero, como en su dilatada trayectoria posterior a esta etapa, el propio modernismo, apagado su momento esplendoroso, es dejado atrás en la historia, lo que persiste en él y predomina en la mayor parte de su labor crítica es la convivencia más o menos armónica de aquellos dos o tres métodos fundamentales, elaborados en el XIX.

Su aparición se perfila hacia el 95 en la "Revista Nacional", cuya dirección comparte con Rodó, publicando una serie de artículos sobre las nuevas corrientes ideológicas y literarias europeas y las nuevas figuras de prestigio mundial, de ese último tercio del siglo; estos artículos son los que, precedidos de una reseña sobre la evolución de la lírica en Francia, componen el volumen "Los Modernistas". En rigor cronológico, pues, Pérez Petit es el introductor del modernismo en el Uruguay. Pero este

modernismo no es estrictamente algo limitado a las modalidades esteticistas, en la prosa y en la poesía, y en ésta, a las formas parnasiano-simbolistas, que es lo que, posteriormente, se ha entendido bajo esa denominación. No se entendía entonces así. Su acepción era más amplia y completa, si bien, también, algo confusa. En Pérez Petit se comprueba muy netamente —como, por lo demás, ya puede comprobarse en cierto modo en "Los Raros" de Darío— que, bajo aquel vago *ismo* temporal, se comprenden todas las tendencias surgidas o acusadas en la segunda mitad del XIX, es decir, casi todo lo posterior al idealismo romántico; para algunos de los escritores representativos de la época (Darío, Rodó) con exclusión del naturalismo; para otros, como para Pérez Petit, incluído también éste, hasta cierto punto. En su libro citado, casi se identifican bajo el mismo signo de época —y como novedades— figuras tan distintas como Nietzche, Tolstoy, Ibsen, Mallarmé, Darío, a las cuales habría que añadir Renan, Wagner, D'Annunzio, Wilde, Walt Whitman, Anatole France, etc., virtualmente incluídos.

Pero Pérez Petit es, al mismo tiempo, ya desde las páginas de aquella revista, ya desde otras páginas, el gran introductor del naturalismo novelístico en el ambiente, modalidad que no sólo predica sino que practica él mismo, dando el ejemplo. En efecto, su novela corta "Gil", dentro del más crudo y hasta truculento modo zoliano de "Naná" o "Lassomoir", data de 1893, aunque no la edita hasta el 1906, conjuntamente con algunos cuentos de data posterior, que completan el volumen, y ya responden a la escuela estética d'annunziana. En el prólogo, advierte el autor que, a tiempo de editarla, aquella novelita del 93 (muy retocada, sin embargo), no responde ya a sus gustos literarios, hallándose éste a la sazón, más a tono con sus cuentos. Pero entonces ha transcurrido ya una década desde el momento en que la novela naturalista era una novedad casi tan grande —y revolucionaria— en el ambiente platense, como el esteticismo de las escuelas parnasiana y simbolista. No ha de olvidarse que las primeras narraciones de ese tipo —las de Reyles, Viana y otras— aparecen en el Uruguay hacia el 96; y que el realismo se impone en el teatro con Florencio Sánchez, recién después de 1900. "Los Modernistas", para ser exacto, debió llamarse "Los Modernos", sin el *ismo*, que hoy suena un poco incongruente; pero el ismo le da el toque de época.

Este polígrafo, uno de los pocos que, en el Uruguay, pueden llamarse así, ha cultivado también la poesía y la dramaturgia. Su producción en este último género, de carácter más bien realista, aunque no muy netamente definido —es extensa—, pero carece de vigor y originalidad. Su labor poética, en cambio, se produce en general dentro de la estética parnasiana. Lo publicado comprende dos volúmenes, "Joyeles Bárbaros" (1907) y "Cantos de la Raza" (1924); el primero es un conjunto de más de cien sonetos sobre motivos históricos, eglógicos o galantes, en los que se percibe mucha reminescencia literaria de la poesía francesa o d'annunziana, y aun más cercanamente, de la modalidad sonetística de Lugones y Herrera y Reissig. El otro libro se compone de dos extensos poemas en diversidad de metros, "Canto a América" e "Himno al mar", en lo que tiende hacia el tono épico, muy viciado de verbalismo, más una serie de sesenta y seis sonetos, cada cual dedicado a una ciudad o gloria española, precedidos éstos, a su vez, y a guisa de prólogo, de otro poema más extenso que titula "Viaje Encantado al Solar Español". El autor prueba en estos y aquellos versos su cultura literaria y su habilidad técnica, pero no ser auténticamente un poeta. Citamos aquí esta producción sólo en cuanto se relaciona con su paralela posición como crítico.

Aparte de muchos estudios sobre literatura universal, contenidos en los varios tomos de: "Humaniores Litterae", "De Weimar a Bayreuth", "Pornokrates", "Heliópolis", "Los Evocadores", "Los Ojos de Argos" y otros, ha reunido en el titulado "La Atenas del Plata" algunos de sus juicios más importantes sobre escritores uruguayos —siendo ésta, probablemente, una de las partes más provechosas de su labor—. Sin embargo, su libro sobre Rodó (1917) contra todo lo que cabría esperar resulta en gran parte malogrado. Pudo haber sido uno de sus trabajos más importantes y uno de los estudios más completos sobre el tema, ya que, además de su saber, disponía de todos los elementos principales para tal fin, y entre otros el muy sustantivo del propio conocimiento directo, personal, íntimo del personaje tratado, pues que ambos fueron camaradas de juventud y copartícipes en las mismas empresas literarias. El libro es de interés y valía por el aporte de material biográfico, informativo, no en cuanto atañe al análisis crítico, que se resiente de superficialidad y de convencionalismo, ni tampoco en el trasunto a fondo del medio y la

época, factores estos imprescindibles ya en tal género de obra. Más satisfactorios en tal sentido son algunos de los otros estudios recogidos en aquel XI —y último— volumen de su truncada *Opera Omnia*, la que sólo comprende, empero, una parte de ella, aun en este género, sin incluir nada de su numerosa producción en los otros, pues que en todo abunda este polígrafo incansable a lo largo de sus setenta y pico de años (hasta el 1947). Pero es en la crítica donde su trabajo ha dado frutos más estimables, sino por su profundidad o agudeza, no mayores, por su vasto instrumental de cultura literaria manejado con dominio del oficio.

*
* *

Entre quienes, en Chile, han cultivado la crítica literaria con mayor dedicación y resonancia ha de mencionarse especialmente a Armando Donoso. Sus varios libros del género, tales como "Bilbao y su Tiempo" (1914), "La Sombra de Goethe" (1918), "Menéndez y Pelayo y su Obra", "Los Poetas Nuevos de Chile" (1924) y otros, son, en mayoría, recopilación de artículos publicados en el "Mercurio" de Santiago, diario en el cual ejerce durante más de veinte años la ardua labor de valoración y difusión de las letras de su país, asumiendo, por ello, la mayor representación y responsabilidad de ese ministerio, en su época.

Desde que se inicia, hacia 1910 ó 12, emprendiendo, en su medio, la defensa del modernismo y de su poeta mayor, Rubén Darío, hasta que, después del año 30, se aparta de esta disciplina intelectual para dedicarse mayormente, como director de dicho diario —el más antiguo y difundido de Chile— al periodismo político, es para toda América "el crítico chileno" por antonomasia.

Aunque parezca anacronismo, esa aludida campaña de 1912, significa un movimiento renovador del ambiente literario trasandino; pero ya sabemos que Chile es uno de los países donde han seguido predominando hasta muy entrado el XIX las modalidades retóricas tradicionales (no obstante haber sido patria de "Azul", ya que no de su autor mismo); y ello, debido, según parece, en gran parte, a la influencia ejercida por otro crítico de mucho predicamento magisterial: el francés achilenado Emilio Vaisse, medio cura y hombre de mucho saber literario, pero de ideas

estrictamente académicas y conservadoras —a quien se ha llamado "el Paul Groussac de Chile"— y escribe asiduamente en diarios y revistas con el pseudónimo *Omer Emeth*, hasta 1935, año de su muerte.

Aunque la estética de Donoso se inicia dentro de la promoción modernista —así como su ideología filosófica dentro del arielismo cuya generación integra— su crítica no se cierra a la evolución posterior; al contrario, no sólo las nuevas tendencias que aparecen en Chile hacia 1920 encuentran en él comprensión y estímulo, sino que se convierte en el más decidido campeón del criollismo literario, combatiendo contra los rezagos del ya periclitado modernismo. En 1924 aboga contra el exotismo galicista en pro de una revaloración de lo chileno autóctono. Así, dice en "Los Nuevos": "En la busca obstinada del preciosismo europeo nos perdimos a nosotros mismos matando la levadura del indio que por dentro y fuera llevábamos." "Hoy, el deslumbramiento de aquellos mirajes ha pasado a la leyenda y gracias a cierto buen sentido el indio está por resucitar entre nosotros." "París ha perdido ya para nuestros artistas algo de ese encanto loco de sirena y acaso acabará por dejar de ser la meca ideal que unos cuantos poetas de buena voluntad dieron en la gracia de proclamar como el cerebro del mundo, como si junto a todas las novedades que allí se imagina, nada valieran nuestras ciudades americanas, rudas y severas, nuestros campos imponderables, nuestras montañas vírgenes, y en conjunto toda esa vida americana tan rica y vigorosa como llena de sabias lecciones de energía, que son muy otras que las enseñadas en los cabarets de Montmartre y por ciertas cortesanas neurasténicas..." etc.

Muy plausible en principio (salvo en cuanto reduce la cultura francesa a los *cabarets* de Montmartre) —y coincidiendo con movimiento americanista análogo en casi todo el Continente— esa reacción no resulte, tal vez, del todo exacta en lo que se refiere al *indio* que *por dentro y fuera llevamos;* pues, lo que se ve prevalecer en el físico y el carácter chileno —y a través de su literatura posterior, narrativa o poética— son los típicos rasgos hispanocriollos, en cuyo fondo la parte del araucano y el tehuelche, ya absorvida en el conjunto, no aparece muy notoria. De sus poetas, por jemplo, el único en quien podría percibirse, quizá, algo de eso —en "Tala"— sería Gabriela Mistral, tan teresiana en otros aspectos dominantes. En terreno más firme hubiese pisado el

alegato de Donoso, si hubiera aludido al chilenismo tal como él se presenta: lo nativo americano, en cuanto modalidad propia de su herencia histórica integral, a través del proceso de la conquista y el coloniaje. En ese mejor terreno se manifiesta su crítica cuando de la novela se trata, aunque también un tanto restringido en sus dimensiones. Propicia en ella el cultivo del realismo regional como expresión del americanismo literario, pero entendido en su predominante objetividad. En otras disciplinas intelectuales, también suyas, su "Historia de las Ideas Políticas en Chile" es una de las más serias contribuciones al estudio historiológico y cultural de su país; y, por extensión, ya se sabe, de gran parte de América.

*
* *

Donde más probablemente, en la producción argentina, se encuentra aplicado el criterio positivista (no diremos tanto como el método) con prevalencia del sentido social y humano, es en los tres volúmenes de Roberto Giusti, "Crítica y Polémica", aparecidos de 1917 a 1927, así como en "Literatura y Vida", editada en el 39, y producto, ambas obras, en gran parte, de la extensa labor desarrollada por el autor desde 1905 en revistas literarias, y principalmente en "Nosotros", que funda y co-dirije, de tal fecha hasta cerca de mediados del siglo.

El influjo de Guyau ("L'Art au point de vue sociologique"), se patentiza en la crítica de este autor, cuyo conjunto implica una revisión de los valores literarios argentinos, frente a la crítica que pudiéramos llamar conservadora, académica, y desde aquel punto de vista, precisamente. Ello explica el tono casi siempre polémico de sus juicios. En cierto modo renueva la acción crítica de Paul Groussac, atacando los mismos vicios literarios —nunca curados— y otros —más de acuerdo con la época—, si bien su juicio no es siempre tan severo como el del viejo maestro, ni su estilo tan hermoso; posiblemente debido, lo primero, a su militancia ideológica.

Aunque más joven que la generación ya actuante a fines del XIX, su formación intelectual en la primera década de este siglo, bajo el imperio sostenido del positivismo en el ambiente, le define dentro de su órbita intelectual. Antimetafísico, adepto fervoroso de la ciencia y del realismo literario en la novela y en el teatro, de lo humano y lo social en la poesía, y socialista militante en política, aboga enérgicamente por la presencia de tales cualidades en autores y producciones. No es un dogmático; tiene amplitud de juicio; es también, en cierto modo, heredero del humanismo; pero tiende hacia la posición ideológica que le define. "La Irreligión del Porvenir" y "Esbozo de una Moral sin Obligación ni Sanción", han sido, con aquella obra ya citada, los evangelios laicos de su juventud. Lo han sido tanto o más que los mismos textos teóricos del socialismo científico, pues su socialismo, primero revolucionario, luego moderado, se nutre de un fondo anímico sentimental. Su pensamiento, en casi todo, está muy cerca del de su gran amigo y, en cierto modo, también maestro, Ingenieros (aunque éste no fuera un sentimental, precisamente, sino un puro ideólogo), a cuyo lado se encuentra en todas las entusiastas peripecias de la vida intelectual de su país durante largos lustros de combate sociológico y literario detrás de las mismas trincheras.

Giusti es también autor de una de las más completas biografías críticas de Florencio Sánchez y su teatro, aparecida en 1920, habiendo sido éste, el principal de los dramaturgos platenses, otro de sus grandes camaradas de juventud, comulgante de los mismos ideales sociales y estéticos. Se trata, desde luego, como es lógico, dada esa solidaridad espiritual, de un trabajo apologético aunque sereno y fidedigno en sus datos, realzando sus aciertos de juicio el conocimiento íntimo del personaje. Entre las numerosas páginas de este autor no recogidas en libro, cabe mencionar una reseña histórico-literaria titulada "Una Generación Juvenil Hace Cuarenta Años", evocación de una época, valioso documento testimonial, publicado en el No. 80 (1942) de la revista "Nosotros", el mensuario que, durante esos casi cuarenta años transcurridos, y con la co-dirección del esforzado y cordial Alfredo Bianchi (también crítico e historiador literario de su época, especialmente del teatro) representa y documenta el movimiento intelectual platense.

*
* *

Otros nombres y libros, numerosos, aparecen en los apuntes preparatorio de este esquema, sobre todo de escritores de otros

géneros, que han incidido también lateralmente en la crítica literaria, llegando algunos hasta recoger en volumen las páginas ocasionales dispersas en revistas y periódicos, prólogos, discursos, etcétera, que es esta la más profusa y difusa de las especies, pues, ¿quién no ha echado aquí su cuarto a espadas?... Hasta lo han hecho, a veces, muchos que no se aventuraron por otros caminos literarios que creen más arduos (sin sospechar, ingenuos, las exigencias de éste) y ejerciendo el hasta cierto punto legítimo derecho de todo lector de opinar públicamente acerca de los libros que se le entregan, aunque algunos se extralimiten abusivamente en tal derecho, opinando con desplante de dómines en materia donde sólo son legos. Esto no es afirmar que el acierto crítico sea propiedad exclusiva de los críticos de oficio ni negar que, fuera de ellos, haya opinión valedera o interesante; al contrario, recuérdese lo ya dicho en otro lugar de este mamotreto sobre el interés que puede tener el conocimiento de la experiencia subjetiva del lector inteligente y culto —aun que no tenga oficio de escritor— a través de los libros; pero ya se entiende que no censuramos aquí ese ejercicio sino la falta de discreción en ello. Y más diremos; que no sería tarea vana la de una antología que seleccionara páginas dispersas de esa índole.

Ateniéndonos a aquellos que son escritores aunque de otras materias que la crítica, tenemos buen ejemplo, entre los mejores, en el severo historiador Barros Arana, aunque ya estamos frente a un casi polígrafo cuyos trabajos sobre Bello, Blest Gana y otros autores, chilenos (o en Chile), pueden considerarse una feliz extensión al campo de las letras del dominio de sus disciplinas principales. Pero, se dan también los vice-versas, como en el caso de Gonzalo Picón Febres, ya mencionado poeta y novelista, autor de "Fidelia", "El Sargento Felipe" y otras narraciones de tema histórico, como asimismo de "Caléndulas", "Angelina", "Ideal" y otros tomos de versos de poca entidad —quien, es en la crítica literaria que ha dado sus trabajos más importantes—. Recordemos "Historia de la Literatura Venezolana del siglo XIX", "Páginas de Crítica", "Notas y Opiniones", "Nacimiento de Venezuela Intelectual", "Teatro Crítico", etc. Aquí se invierten los términos; el crítico pasa al primer plano de validez; el novelista y el poeta quedan en el segundo. La obra de creación —poco vigorosa de suyo— va perdiendo interés vivo a través de las transformaciones literarias del tiempo; en cambio,

su labor histórico-crítica mantiene su vigencia didáctica, siendo materia de consulta siempre necesaria y provechosa.

Entre el vasto repertorio de obras y autores que deberían destacarse en una bibliografía más extensa, ya que no completa, sobre la materia, habría que incluir, además de aquellas ya indicadas al principio de este capítulo, títulos tales como "La evolución de Gabriel D'Annunzio", "Barbusse", "Rodó" y otros de Gonzalo Zaldumbide (escritor de gran tono académico); "Tablas cronológicas de la Literatura Cubana" de Max Henríquez Ureña, dominicano como su hermano Pedro, pero de amplio campo de operaciones en toda América central y antillana, autor, asimismo, de reseñas tan interesantes como su *Panorama de la Literatura argentina actual* —de quien se anuncia un gran estudio histórico crítico sobre el Modernismo—; "Letras Chilenas" del erudito Amunátegui Solar; "La sensibilidad americana" o "El libro de los elogios" (1930-1953), del poeta, ensayista y político uruguayo Emilio Frugoni, *leader* de su partido, que ha dado también aportes en materia sociológica tan importantes como "Génesis, esencia y fundamentos del Socialismo" o "La Esfinge Roja", libro éste de los más serios sobre la Rusia soviética, en la cual fuera embajador de su país.