

L E O P O L D O Z E A

DOS ETAPAS DEL PENSAMIENTO
EN HISPANOAMERICA

Del romanticismo al positivismo

EL COLEGIO DE MEXICO

L E O P O L D O Z E A

DOS ETAPAS DEL PENSAMIENTO
EN HISPANOAMERICA

Del romanticismo al positivismo

EL COLEGIO DE MEXICO

Primera edición, 1949

Derechos reservados conforme a la ley
Copyright by *El Colegio de México*,
Nápoles 5, México, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Distribuído por
Fondo de Cultura Económica,
Pánuco 63, México, D. F.

A
LA FUNDACIÓN ROCKEFELLER
Y A TODAS LAS INSTITUCIONES
Y PERSONAS QUE HAN HECHO
POSIBLE ESTE LIBRO

PREFACIO

En estos últimos años se ha venido notando un interés, cada vez más creciente, por el estudio de las ideas, el pensamiento y la filosofía en Iberoamérica. Fruto del mismo son los ya numerosos trabajos monográficos que se han publicado o están en preparación, no faltando algunos en los que se ofrecen visiones de conjunto sobre toda esta historia o sobre parte de ella. Entre éstos se destacan los de Pedro Henríquez Ureña, Ramón Insúa Rodríguez, William Rex Crawford, Ezequiel Martínez Estrada y Aníbal Sánchez Reulet.

El presente libro pretende sumarse al tipo de estos últimos trabajos. En él se ha querido ofrecer una visión de conjunto de una de las etapas más importantes del pensamiento hispanoamericano. Etapa en la cual se discutieron apasionadamente los problemas que planteaba la incorporación de Hispanoamérica a las nuevas corrientes sociales, políticas y educativas, una vez que se había alcanzado la independencia política frente a España. Etapa que fué vista como la incorporación de Hispanoamérica a la civilización. Y, a continuación, los problemas en torno a la formación de un nuevo orden que fuese digno substituto del repudiado orden colonial.

Quizá ninguna etapa de nuestra historia expresa mejor un modo de ser propio del hombre hispanoamericano como ésta a que se hace referencia. En ella se plantea el problema del hombre que se encuentra con un ser o un modo de ser hecho que no considera como propio, que ve como algo prestado o, algo peor, como algo que le ha sido impuesto. Es una etapa en la cual se hace patente la desarticulación del hombre hispanoamericano: partido en dos y sin juntura posible, dadas las enormes contradicciones que parecen existir entre ambas partes. Etapa de transición, en la que parece nos encontramos aún, a pesar de todos los esfuerzos realizados. Muchos de los problemas allí planteados se si-

guen replanteando en nuestros días sin que hasta la fecha hayan encontrado solución. Etapa crítica, como tenía que ser necesariamente el paso de un modo de ser impuesto por tres siglos de dominación colonial a un modo de ser que el hispanoamericano se empeñaba en alcanzar por las vías más violentas y rápidas. Etapa en la cual se encuentran las raíces de muchas de nuestras cualidades y de muchos de nuestros defectos.

El presente trabajo, no es necesario decirlo, no pretende ser exhaustivo. Todo lo contrario, son muchas, quizá demasiadas, las lagunas que en él podrán ser encontradas. En realidad, trabajos de esta naturaleza sólo podrán ser perfectamente realizados cuando se hayan escrito las historias de las ideas, el pensamiento y la filosofía de cada uno de nuestros países, y de la comparación de todas ellas se deduzca lo que las caracteriza como miembros de esa comunidad llamada Hispanoamérica, Iberoamérica o América. Este trabajo, dentro de sus grandes límites, sólo pretende colaborar un mínimo en la elaboración de esa futura tarea. Las sucesivas investigaciones habrán de ratificar o rectificar mucho de lo que aquí se expone así como el sentido que se ha querido dar a lo expuesto; pero, de cualquier manera, esta aportación no habrá de ser del todo inútil. La labor que han realizado y realizan en este aspecto empeñosos investigadores como Roberto Agramonte y Medardo Vitier, en Cuba; Arturo Ardao, en el Uruguay; Guillermo Francovich, en Bolivia; Jorge Muñoz Rayo, en Chile, y otros más en varios países, habrá de dar las mejores luces en este terreno. Así, la labor exhaustiva corresponde a los investigadores de los distintos países de nuestra América. Ojalá este trabajo ayude, en alguna forma, a estimular tal labor.

Mi estudio fué pensado como una continuación de los que sobre el positivismo en México realicé hace aún poco tiempo. Vista la forma como los mexicanos reaccionaron y

se asimilaron al positivismo, era interesante comparar esta reacción y esta asimilación con la realizada por otros pueblos de Iberoamérica, en los cuales había influido también. En este sentido fué orientado el trabajo que aquí se presenta. Desde luego, se hizo patente, en las primeras comparaciones, la diversidad existente entre el Brasil y los países hispanoamericanos. Estos últimos, a pesar de encontrarse divididos en varias naciones, tenían entre sí mucho de común. Existía entre nuestros países una unidad que ya no mantienen frente al Brasil. Diversas circunstancias y situaciones históricas dan lugar a la formación del Brasil por un lado y a la de Hispanoamérica por el otro. Así, por lo pronto, era urgente mostrar lo que daba esa unidad a nuestros países, para después buscar la que existiese entre éstos y el Brasil. En la primer tarea me empeñé. Por lo que se refiere al Brasil son ya varios los trabajos que se han realizado y se realizan en el campo de la historia de las ideas, el pensamiento y la filosofía, entre los cuales se destacan las investigaciones del profesor Cruz Costa de la Universidad de San Pablo.

Pero, una vez puestos a trabajar sobre el positivismo en Hispanoamérica, éste no se explicaba y hasta carecía de sentido si no se analizaba una etapa de nuestro pensamiento que le era previa, la que lleva el nombre general, aunque no muy preciso, de romanticismo. Sin embargo, he aceptado para esta etapa tal nombre porque, si bien desde el punto de vista de las influencias filosóficas no es preciso, sí lo es desde el punto de vista de la actitud tomada por los diversos miembros de esta generación de educadores y pensadores hispanoamericanos que, entre los años de 1840 y 1860, surgen en esta América dándole un sentido y unidad espiritual. Las raíces que explican la aceptación y adopción del positivismo en la totalidad de los países hispanoamericanos se encuentran en el pensamiento de esta generación.

Conociendo sus ideas y los problemas que se plantearon, la rápida influencia del positivismo en Hispanoamérica queda fácilmente explicada. De aquí surgió la necesidad de extender la investigación hasta la etapa indicada.

Este estudio se ha dividido así en dos partes: una referente al llamado romanticismo en Hispanoamérica, y otra al positivismo. En ambos he tratado de evitar hacer estudios por naciones. Desde luego, la falta de suficiente información me lo hubiera impedido; pero, lo más importante era destacar una serie de ideas en las que se hiciese notar una unidad de espíritu expresada en una unidad de problemas y de intentos de solución para los mismos. He tratado de que los análisis que aquí se hacen, apoyados en diversos textos, valgan no para un determinado país de nuestra América, sino para toda Hispanoamérica. Esto ha sido fácil por lo que se refiere a la primera parte, la del romanticismo. La unidad de problemas y soluciones propuestas es de notable semejanza. Y es que Hispanoamérica apenas acaba de sacudirse el yugo político de España y trata de arrancarse hábitos y costumbres impuestos por ella durante la larga etapa colonial. Del pensamiento romántico hispanoamericano se analiza aquí al más representativo y en el que se hacen más patentes las ideas que preparan la adopción del positivismo en diversos países de esta América.

Por lo que se refiere a la etapa de la adopción del positivismo la unidad sigue haciéndose patente, pero ya dentro de una diversidad nacional. Los problemas y soluciones son semejantes; mas las últimas tendrán que ser adaptadas a circunstancias concretas. Diversidad de circunstancias históricas estimularán una serie de no menos diversas situaciones de realidad histórica y social. Dentro de su unidad Hispanoamérica empieza a dar origen a una variedad de situaciones que se perfilan como nacionales. El positivismo, que es visto como una filosofía al servicio de la reali-

zación de un nuevo orden en Hispanoamérica, se irá adaptando a las distintas circunstancias concretas que lo solicitan. De acuerdo con estas situaciones o circunstancias serán las interpretaciones y adaptaciones que se hagan del positivismo. De aquí que en la segunda parte de este trabajo se haya seguido una secuencia nacional, a diferencia de la primera parte; pero poniendo al mismo tiempo el acento en una serie de rasgos generales que el lector captará fácilmente. Aquí el positivismo es analizado sólo en aquellos países donde se hacen más claramente patentes, al lado de los rasgos generales, aquellos otros que le hacen presentarse con una cierta originalidad y diversidad en la interpretación que de él se da.

Para la realización de este trabajo he contado con la central ayuda de El Colegio de México y la Fundación Rockefeller. En mi recorrido por Norte y Sudamérica pude recibir la orientación de muchas instituciones culturales y personas, así como su estímulo en mi investigación. No doy los nombres de las unas ni de las otras para evitar alguna lamentable omisión, pero a ellas va dedicado este libro.

Respecto a la bibliografía utilizada no pudo ser todo lo exhaustiva que hubiera deseado. En las bibliotecas visitadas procuré, dentro del limitado tiempo con que contaba, tomar notas de aquellos textos que me era difícil encontrar en otras partes más a mi alcance. Al mismo tiempo procuré obtener la mayor cantidad posible de libros referentes a mi investigación, enviándolos a México para hacer su estudio a mi regreso. Desgraciadamente unos llegaron y otros no, debido a la desorganización en que se encontraban las comunicaciones, recién terminada la última guerra. No pretendo, con esto, justificar las lagunas que aquí se encuentren, simplemente expongo las razones que me impidieron, en parte, reducirlas.

L. Z.

INTRODUCCIÓN

I

HISPANOAMÉRICA Y SU CONCIENCIA HISTÓRICA

1. SENTIMIENTO DE DEPENDENCIA

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

Para Hegel, que concibe la historia de las ideas como un movimiento dialéctico, en el cual toda superación es al mismo tiempo negación y conservación, la América carece de historia y, al carecer de historia, carece de realidad. La historia de que se puede hablar en este Continente no es sino un *eco* o *reflejo* de la historia del Viejo Mundo, su anexo. De acuerdo con Hegel, América tendrá historia, existirá, cuando sea capaz de entrar en ese movimiento dialéctico mediante el cual se desarrolla el espíritu; esto es, cuando sea capaz de negar un pasado que ya no le es propio; pero mediante una negación dialéctica, esto es, mediante un acto de asimilación. Dentro de una lógica dialéctica negar

no significa eliminar sino *asimilar*, esto es, conservar. De acuerdo con esta lógica lo que se es, se es plenamente, para no tener necesidad de volver a serlo. Cuando se asimila plenamente no se siente lo asimilado como algo ajeno, estorboso, molesto, sino como algo que le es propio, natural. Lo asimilado forma parte del propio ser en forma tal que no estorba el seguir siendo. El haber sido, el pasado, forma parte de la experiencia que hace posible el seguir siendo. Cuando se asimila no hay necesidad alguna de volver a repetir las experiencias del pasado. La conciencia histórica ofrece esta experiencia, haciendo inútil su repetición. La historia es la expresión objetiva de esta asimilación, la expresión más patente de la negación dialéctica. Tal es la historia de Europa, la historia del hombre europeo. Hegel ha buscado el sentido de esta historia mostrando en su filosofía lo que ha sido y lo que es. La historia del Viejo Mundo es la historia que algún día, al decir de Hegel, tendrá que *negar* América si quiere empezar la propia. Mientras no se realice tal negación o asimilación, América continuará siendo un continente sin historia, una *dependencia* de la historia europea.

El filósofo español José Ortega y Gasset, al hablar de la historia del hombre europeo, hacía referencia a la interpretación hegeliana al decir: "El hombre europeo ha sido *demócrata, liberal, absolutista, feudal*, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la forma de *haberlo sido*. Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y ni las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero *haber sido algo*

es la fuerza que más automáticamente impide serlo.”¹ Aho-
ra bien, cabe preguntarnos por nuestra cuenta: ¿Es esto vá-
lido para América? O más concretamente: ¿Los hispano-
americanos podemos hablar en la misma forma?

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

No, esta historia no es aún una historia de negaciones.
Aún no la hemos asimilado. Nosotros los hispanoamericanos
tenemos aún en la epidermis al conquistador y al con-
quistado, al colonial, al liberal romántico y a todo eso que
fué nuestro pasado. Es más, a pesar de que pretendemos
haber sido todo eso, aún seguimos sin serlo plenamente. To-
das esas actitudes las hemos ido tomando sólo en el campo
de lo formal. En la realidad tales actitudes no han hecho
sino enmascarar, encubrir, un hecho, una realidad no asimila-
da aún, la primera de que fué consciente el hispano-
americano, la colonial. Esto es, la de su realidad como de-
pendencia, la de su conciencia como entidad dependiente

¹ Ortega y Gasset, *Historia como sistema*. Obras Completas, t. vi. Madrid,
1947.

de una realidad a la que aún no considera como propia. La de su dependencia con algo que considera le es ajeno.

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

En vez de tratar de resolver nuestros problemas por el camino dialéctico, los hispanoamericanos no hemos hecho otra cosa que acumularlos. Aún no se resolvía la contradicción entre el conquistador y el conquistado, cuando decidimos hacernos republicanos, liberales y demócratas, conforme al modelo que nos presentaban los grandes países modernos, especialmente los sajones. A continuación, sin resolver las nuevas contradicciones que se nos planteaban, aspiramos a establecer burguesías semejantes a la gran burguesía europea, sin llegar a ser otra cosa que pequeños servidores de ésta. Ahora, en nuestros días, tampoco hemos alcanzado aún

el poderío económico que permite la descomposición de esa burguesía *sui-généris*, cuando ya nos estamos planteando los problemas de una lucha de clases. Desde luego, no se quiere negar que esta lucha exista, la lucha del oprimido contra el opresor, pero no existe en los términos que lo planteó la Conquista: la lucha del conquistado contra el conquistador, la lucha del colonial contra la metrópoli. Ayer, lucha contra España, ahora contra la nueva metrópoli -de esta colonia que aun no dejamos de ser, los Estados Unidos. Siempre la misma lucha, la de nuestra independencia. Ayer lucha política frente a España, después mental frente a sus hábitos y costumbres, más tarde económica contra las burguesías, de las cuales sólo somos instrumentos. Lucha también en contra de nuestra dependencia cultural ante un pasado que no acabamos por sentir nuestro mediante una asimilación dialéctica.

Antonio Caso, hablando de la historia de México, decía: "Los problemas nacionales jamás han sido resueltos sucesivamente." "México, en vez de seguir un proceso dialéctico uniforme y graduado, ha procedido acumulativamente." "Causas profundas, que preceden a la Conquista, y otras más, que después se han conjugado con las primeras, y todas entre sí, han engendrado el formidable problema nacional, tan abstruso y difícil, tan dramático y desolador." "¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante!"²

Este ser ciegos a nuestros problemas, para verlos sólo a través de los lentes de las soluciones europeas, es lo que hacía afirmar a Hegel que vivíamos como eco y reflejo del Viejo Mundo, como su sombra y no como una realidad.

² Antonio Caso, *Méjico, apuntamientos de cultura patria*. México, 1943.

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

2. RENUNCIA NEGATIVA AL PASADO HISPANOAMERICANO

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

presentó como lo negativo por excelencia; como aquello que *no debía ser* el hispanoamericano, ni aun en el sentido de *haberlo sido* alguna vez.

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

En esta forma el hispanoamericano se comprometió en una difícil, casi prácticamente imposible, tarea: la de arrancarse, amputarse, una parte muy importante de su ser, su pasado. Se entregó al difícil empeño de dejar de ser aquello que era, para ser, como si nunca hubiese sido, otra cosa distinta. La herencia española, la herencia colonial, pedían los próceres de la independencia mental de Hispanoamérica, debe ser reformada completamente. Ella, agregaban, es todo lo opuesto de lo que queremos y debemos ser. Nuestros males, los llevamos en la sangre, borremos, si es necesario, esta sangre. La emancipación social de Hispanoamérica, decían

con toda violencia, no se lograría si no *repudiamos* plenamente la herencia española, esto es, nuestro pasado.

España, el pasado, estaba en la mente, en los hábitos y costumbres del hombre hispanoamericano. Arraigada a él sentía que le imposibilitaba para evolucionar como lo hacían los demás pueblos. Sentía que todos sus esfuerzos para transformar el pasado fallaban. Nada podía hacer para cambiarlo. Sentía como inútil todo lo intentado en este sentido. El hispanoamericano había luchado por alcanzar su emancipación política pero ésta resultaba inútil careciendo de una previa emancipación mental. El pasado, España, estaba siempre presente en la carne y huesos de sus mismos libertadores. Éstos, que habían aspirado a dar a Hispanoamérica una forma de vida a la que España era ajena, habían fracasado, pues en su misma sangre llevaban la raíz de este fracaso. Todo había sido imposible, el pasado colonial impuesto por España aparecía siempre. El hispanoamericano seguía obrando como si ningún cambio se hubiese realizado. En realidad no había cambio alguno. Nada real y definitivo parecía haberse logrado. La emancipación política alcanzada sólo era algo formal. Las nuevas formas sólo encubrían pasados y permanentes males. Hispanoamérica se había independizado de la corona española, pero nunca de España. Ésta seguía viva, actuando sobre la propia acción de los hispanoamericanos. Éstos continuaban viviendo como si nada hubiese cambiado. Cada hispanoamericano no aspiraba a otra cosa que a ocupar el lugar que había dejado el conquistador. De dominado que era aspiraba a ser dominador de los más débiles.

Los próceres de la nueva emancipación hispanoamericana se daban plena cuenta de este hecho y aspiraban a ponerle fin. La revolución de Independencia, decían, ha sido animada, más que por el espíritu de libertad, por el espíritu imperial hispánico. Ha sido una revolución política, se ha dispu-

tado todo el mando, no ha sido una revolución social. Sólo se ha querido quitar a un señor para poner otro. Se ha arrancado el cetro a España, pero nos hemos quedado con su espíritu. Los congresos libertarios, los libertadores y guerreros de la emancipación política de Hispanoamérica, no han hecho otra cosa que actuar de acuerdo con el espíritu que España les había impuesto. La lucha no ha sido entre América y España, sino entre España y España. Una España más joven, pero España al fin, es la que ha vencido a la vieja España. Nada ha cambiado, los mismos y ya viejos privilegios siguen en pie, los propios libertadores se han encargado de que así sea. Hispanoamérica sigue siendo una Colonia.

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

Sin embargo, el pasado no es algo que se elimine así, sin más. El pasado, si no es plenamente asimilado, se hace siempre presente. En cada gesto, en cada acto realizado por el hombre hispanoamericano, el pasado se patentiza. Los partidos políticos fueron tomando diversos nombres, se habló de

nuevas ideas, nuevas filosofías parecían orientarlos, pero en el fondo, el pasado permanecía vivo, latente, dispuesto a patentizarse en la primera ocasión propicia. No había más que nombres nuevos con los que se encubrían viejos problemas. Mientras tanto el resto del mundo marchaba, progresaba, hacía historia. Hispanoamérica seguía siendo un continente sin historia, sin pasado, por estar éste siempre presente. Y si tenía historia no era una historia consciente. Hispanoamérica seguía negándose a considerar como parte de su historia a un pasado que no había hecho. La Colonia no era historia suya; pero tampoco aceptaba como tal la serie de luchas por emanciparse de la misma. Esto era pura anarquía de la cual se avergonzaba. Nada quería tener que ver con esa serie de luchas, de revueltas, violencias y alternativas entre dictaduras y anarquías. En la historia hecha no encontraba nada constructivo, nada de aquello que aspiraba a ser. Y sin embargo, pese a todo esto, el hispanoamericano iba haciendo historia, no la historia que hubiera querido hacer, sino su historia. Una historia muy especial, sin negaciones o asimilaciones dialécticas. Una historia llena de contradicciones que no acababan por sintetizarse. Pero historia al fin y al cabo. La historia que ahora a los hispanoamericanos de mediados del siglo xx toca negar dialécticamente, esto es, asimilar.

3. HISPANOAMÉRICA Y SU AFÁN POR HACER UNA NUEVA HISTORIA

Empezar como si nada estuviese hecho, hacer una historia desde sus inicios, son actitudes que se han presentado en la historia de la cultura y también en las historias particulares de los individuos, en las biografías. En épocas de crisis, de grandes decepciones, suele surgir ese afán por empezar todo de nuevo. El hombre en determinados momentos de su vida suele sentir este mismo afán, una de las formas más

efectivas de escapar a sus circunstancias, a su realidad. En esta forma cree poder eludir los compromisos que su situación en el mundo le ha impuesto. En estas ocasiones, en las que la marejada de la historia parece enredarse y complicarse, el hombre se siente impulsado a escapar del enredo. En vez de entregarse a la difícil, pero no imposible, tarea de desenredar su situación, prefiere escapar y no saber nada de la complicada madeja. Entonces empieza a imaginar mundos sin complicaciones, mundos sin historia hecha, mundos en los cuales cada individuo puede empezar a realizar su historia según le plazca. En estos mundos imaginarios la libertad se ofrece en su máxima expresión. Se trata de mundos en los cuales el individuo carece de compromisos. En ellos todo está hecho a las mil perfecciones. El hombre no tiene allí otro quehacer que vivirlos libremente, sin limitaciones. O bien, tales mundos suelen presentarse como mundos vírgenes; en donde todo está por hacerse y por lo mismo llenos de posibilidades. En fin, utopías que son verdaderas jaujas o utopías en la que todo está por crearse. En ambas el hombre puede escapar a su pasado, esto es, a sus compromisos, a su tener que responder de los compromisos de un pasado que él no ha hecho. En una utopía todo está hecho; en otra todo está por hacerse, pero ninguna de ellas representa un compromiso. Y no representando compromisos tampoco plantea problemas.

Así vemos como en las grandes crisis de la humanidad el hombre suele tomar una de estas dos actitudes o ambas. Unas veces se decide por el ideal de un mundo en el cual todo se encuentre resuelto. De acuerdo con tal ideal el hombre carece de compromisos. La libertad en él es máxima, pues todo lo que representa un compromiso que la límite ha sido abandonado a una providencia que todo lo prevé y resuelve. Tal es la actitud tomada por el hombre en el que hizo crisis la llamada cultura pagana. Otras veces el hombre anhela un mundo enteramente nuevo, en el cual todo tenga que ser he-

cho. Aquí no hay renuncia a la acción. La acción existe, sólo que es una acción plenamente libre y, por serlo, es también irresponsable. Nada hay que estorbe esta acción porque nada está hecho. Tal es lo que intentó el llamado hombre moderno cuando hizo crisis la cultura cristiana. El hombre “hastiado del museo histórico de la vieja Europa” aspiró a crear un mundo enteramente nuevo. Su utopía no se situó ya en mundos trascendentales, en los que todo está previsto, sino en la misma tierra. Pero esta era una tierra virgen, tierra nueva, donde el hombre que la habitaba vivía en pleno estado de naturaleza, esto es, sin historia. Tierra nueva, en la que la acción del individuo no estaba aún comprometida por la acción de los otros. La tierra nueva y el buen salvaje representaron el ideal del hombre moderno, harto ya de tener que responder de las acciones de sus antepasados. Fué este hombre el que, con mayor empeño, trató de realizar una historia de la cual él fuese principal protagonista y su principio. La historia, el pasado, pareció borrarse en una aparente oscuridad.

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

¡El pasado o el futuro! fué el dilema planteado. Para

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

Sin embargo, el pasado lo llevaba el hispanoamericano dentro, lo llevaba en todo su ser. El futuro no acababa de hacerse presente, ni el pasado de hacerse pasado. La utopía, en vez de realizarse, se fué alejando cada día más. Pese a todos los esfuerzos realizados, los hispanoamericanos siguieron siendo hispanoamericanos, esto es, hijos de esa circunstancia y realidad llamada Hispanoamérica. El pasado siguió presente en las diversas formas de vida de estos hombres que en vano lucharon por arrancárselo. Con un presente, que no se realizaba, y un pasado, que no acababa de ser tal, la historia, nuestra historia, no existía. Hispanoamérica, por deci-

sión propia, se convertía en un pueblo sin historia. A lo más que llegaba, como pensaba Hegel, era a ser un país del porvenir, del futuro. Hispanoamérica, en el terreno de la realidad, se conformaba con ser un eco y reflejo de algo que quería ser; pero que de hecho no era. Se convertía en proyecto ajeno, en utopía de una Europa también cansada de su historia. Utopía de pueblos hastiados del viejo museo europeo. En esta forma, de acuerdo con una proyección que le era ajena, una vez más el hispanoamericano continuó siendo un colonial, renunció a su historia real y con ella a su realidad.

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

Así vemos que, mientras Europa discute en la actualidad su futuro, nosotros en Hispanoamérica tenemos aún que seguir discutiendo nuestro pasado. Mientras Europa lucha por realizar una historia que represente un progreso más de su movimiento dialéctico, Hispanoamérica tiene aún que volver los ojos al pasado para defender libertades que parecían definitivamente ganadas. A cien años de distancia cronológica Hispanoamérica tiene aún que defender la obra de un Juárez y la de un Sarmiento contra las siempre vivas y latentes fuerzas que hacen posibles los actuales defensores de pasados privilegios o los nuevos Rosas. Mientras Europa se aplica a buscar el tipo de comunidad que ha de adoptar en el futuro,

Hispanoamérica sigue discutiendo la Conquista, la Independencia y el liberalismo. Sólo en pueblos como los hispano-americanos, donde el pasado es todavía un presente, pueden seguir en contraversión formas políticas como las coloniales que parecían ya abandonadas. Sólo pueblos que no han asimilado su historia pueden continuar sintiéndose amenazados por su pasado. De aquí la urgente necesidad de realizar esta asimilación. Es menester que nosotros los hispanoamericanos hagamos del pasado algo que, por el hecho de haber sido, no tenga ya necesidad de volver a ser. Es menester que hagamos nuestra historia, esto es, que seamos conscientes de ella. Una historia que nos hable de los caminos que nuestro pasado ha tomado para no tener necesidad ya de volver a tomarlos, conocidas sus experiencias. Es menester que podamos vivir el pasado como algo que fué y no como algo que aún no es. Es menester que vivamos el pasado en el recuerdo, en la experiencia realizada, en lo que, en suma, somos por haber vivido y no en lo que seremos por seguir viviendo.

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

II

EL ROMANTICISMO EN HISPANOAMÉRICA

4. LA AUTONOMÍA INTELECTUAL

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

El hispanoamericano, sin descuidar la salvación de su alma, se propuso inmediatamente conocer el mundo que le había tocado en suerte para vivir. Armado del método de la nueva ciencia, el experimental, dió principio a esta no fácil tarea. La flora y la fauna, la tierra y el cielo americanos, fueron objeto de conocimiento. Poco tiempo habría de tardar en darse cuenta de lo que esta realidad experimentada significaba. América tenía su personalidad; era poseedora de una rica individualidad en todos sus campos. Los hombres de ciencia hispanoamericanos enseñaron a conocer y

amar a esta realidad. Su contacto directo con la misma acariciándola con ojos y manos, les hizo sentirse hondamente ligados a ella. Ese mundo, que con tanto cuidado observaban y descubrían, era su mundo. Frente a ellos estaba una realidad física en un principio, moral y social después, que no tenía porque ser inferior a la de otros pueblos. Pronto se pasó de los problemas propios de un naturalista a los problemas políticos. América era distinta y no por esto inferior a Europa. Cada uno de los diversos trozos de la Colonia española tenía su personalidad y con ella problemas que sólo los nativos podían comprender. Pronto se empezó a hablar, si no claramente de independencia, sí de autonomía. Y ante la incomprensión de España la idea de independencia política se convertirá pronto en programa. En México, en Nueva Granada, en el Perú, Chile y el Plata los hasta ayer hombres de ciencia se trocaron en conspiradores y guerreros; los telescopios, microscopios y otros instrumentos científicos en fusiles y cañones; los tratados científicos en proclamas libertarias. En Santa Fe de Bogotá y otras ciudades hispanoamericanas fueron sacrificados muchos de los hombres de ciencia que poco antes habían sido felicitados por los virreyes.

La independencia política de Hispanoamérica fué el resultado positivo de esta reacción. Sin embargo, los libertadores, llevados por un espejismo, no vieron claramente cuál era la realidad con la cual iban a enfrentarse y a la cual daban libertad. Como buenos ilustrados realizaron planes conforme a los cuales pensaban rehacer y orientar a los pueblos libertados. Vieron en éstos arcilla fácil de modelar. Los pueblos hispanoamericanos comprendían que no estaban aún preparados para disfrutar de sus libertades; pero sus libertadores, ahora gobernantes, se encargarían de darles esta preparación. El despotismo ilustrado fué la fórmula salvadora. Por la fuerza había que enseñar a los pueblos americanos a ser libres. En nombre de la libertad Bolívar hizo sentir su poder

en los pueblos por él libertados. Lo mismo hicieron O'Higgins en Chile, Iturbide en México, Rivadavia en la Argentina y el Doctor Francia en el Paraguay. En adelante, en nombre del pueblo y para la libertad y bien del pueblo, se justificaría cualquier dictadura. Pero, a la sombra de las dictaduras, se encontraban siempre los viejos intereses coloniales, que no estaban dispuestos a ceder. Para escapar a una anarquía permanente los pueblos se veían obligados a escoger entre dictaduras liberales o dictaduras conservadoras. La libertad, de que habían hablado las proclamas de los revolucionarios, adquiría un sentido cada vez más limitado. Era sólo libertad frente a la metrópoli española. Libertad que no implicaba, en forma alguna, un cambio en la estructura social de los pueblos hispanoamericanos. No se había realizado más que un cambio: el dictador español era substituido por el nacional. Sólo en esto consistía la Independencia.

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

El espectáculo que ofreció la nueva generación fué algo realmente doloroso y desconsolador: países diezmados por

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

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

5. EL ROMANTICISMO Y EL SENTIDO DE ORIGINALIDAD

Del romanticismo, tanto en su expresión francesa como en la alemana, los hispanoamericanos van a tomar su preocupación por la realidad que se ofrece en la historia y la cultura. La preocupación por los valores nacionales se transforma en ellos en preocupación por los valores propios de la América. Saben que es menester rehacer esta realidad que les ha tocado en suerte; pero también saben que sólo podrán rehacerla si parten de lo que ella es auténticamente. Se oponen al idealismo propio del racionalismo ilustrado. Éste ha

fracasado en Hispanoamérica, porque ha sido ciego para la realidad que estaba ahí patente. Del Romanticismo toman también su preocupación por el *destino* nacional, en este caso por el destino americano. Pero, mientras los europeos encontraban en sus particulares historias nacionales la justificación de tal destino, los hispanoamericanos encontraban en las mismas los elementos negativos del mismo. En el pasado, en la Colonia, estaban todas esas fuerzas, cuya prolongación estorbaba ahora el progreso de los pueblos hispanoamericanos. Allí estaba lo que entorpecía en el presente el destino propio de la América.

Así, en la misma forma como el europeo se entregó a la historia para encontrar en ella las raíces de su futuro destino, el hispanoamericano se entregó a igual tarea para mostrar las raíces que impedían la realización de su destino propio. Una serie de trabajos históricos, en los que se hará patente la realidad negativa de Hispanoamérica, empezarán a surgir en los diversos países de esta América. Se escriben agudos análisis históricos y sociológicos sobre la realidad de la América Hispana. Entre estos se destaca el *Facundo* de Sarmiento, el cual en su primera edición, publicada en 1845, lleva el siguiente y significativo título: *Civilización y Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Animado por la misma preocupación, José Victorino Lastarria ha dado lectura, en 1844, en la Universidad de Chile, a una memoria que provocará grandes discusiones: *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Memoria que provoca la pronta réplica de Andrés Bello, el cual se encargará de mostrar los elementos positivos de la Colonia, con independencia de todos los errores que cometió y los defectos que éstos implicaban. En México, José María Luis Mora escribe en 1837 su *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha te-*

nido hasta 1837, en la que hace patente las raíces coloniales de la mayoría de los errores cometidos por estas administraciones. En Cuba José Antonio Saco muestra, a través de su *Historia de la Esclavitud* y de trabajos como su memoria sobre *La Vagancia en la Isla de Cuba*, el meollo de los males que sufre la Isla. En éstos, y otros trabajos más que surgen a lo largo del XIX, los hispanoamericanos van mostrando el pasado que debe ser negado, a diferencia de los europeos que mostraban en trabajos similares de historia y sociología el pasado que debería ser afirmado.

Pero, al lado de esta preocupación por lo negativo, crece también la preocupación por lo positivo, por ese algo propio de Hispanoamérica que debía ser potenciado. La América Hispana tenía un destino, menester era realizarlo. Se empieza a hablar de nación. Sólo que esta idea, saben, no puede ser apoyada en la historia propia, como lo hacía el europeo. La nación no la constituye ni el suelo ni la historia, sino el afán por una tarea común. Esto es lo que hay que destacar: Cuál es la tarea común propia de los pueblos hispanoamericanos. La unidad debe encontrarse en el futuro a realizar, no en lo realizado, que parece negativo. El destino nacional es cosa de futuro, sin amarres negativos con el pasado. Es algo que se quiere ser para dejar de ser lo que se ha sido. Realizar este destino es la tarea propia de los pueblos en Hispanoamérica. Pronto se empieza también a hablar sobre la necesidad de realizar una cultura, una literatura, una gramática y una filosofía americanas. Todo esto como tarea a realizar, como algo que no está hecho; pero que, sin embargo, se encuentra ahí, esperando que se haga consciente.

No bastaba así, la independencia política frente a España; era menester dar un nuevo y decisivo paso: el de la independencia cultural frente a Europa. De Europa —se dice— no es ya mucho lo que se tiene que aprender. En Europa se sostiene aún el espíritu feudal, el mismo espíritu del cual

quiere Hispanoamérica libertarse. Europa es en un principio España, después la Francia y la Inglaterra de las ambiciones coloniales. La misma Europa que, en nombre de la civilización, ha bombardeado las costas del Perú y de Chile, la Europa que invade a México. De esta Europa nada tiene la América que aprender. Habrá que volver los ojos a lo propio. Debajo de ese mundo negativo que parece ser Hispanoamérica deberá encontrarse algo positivo sobre el cual se podrá, en el futuro, construirse una nueva cultura.

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

6. INFLUENCIAS FILOSÓFICAS

Múltiples y abigarradas serán las influencias filosóficas que den la tónica a esta época, en la que se empieza a discutir el porvenir de los pueblos de nuestra América. La Enciclope-

dia es substituída por una multitud de corrientes filosóficas, en muchos aspectos contradictorias. La realidad de los problemas hispanoamericanos, que se debatían, aglutinan estas corrientes. La ideología, el tradicionalismo francés, el eclecticismo, el utilitarismo, la escuela escocesa y el socialismo romántico de Saint-Simon, ofrecen las armas ideológicas de la generación que pretende realizar la nueva emancipación hispanoamericana. Muchos de ellos beben directamente en las corrientes de estas filosofías. Bello, durante su estancia de diplomático en Londres, conoce a Bentham y a James Mill, y la filosofía de estos pensadores deja honda huella en la del educador venezolano. El mismo pensamiento influye poderosamente en el mexicano José María Luis Mora. El argentino Esteban Echeverría, vive cinco años en París, de 1825 a 1830, los cuales son suficientes para que reciba la influencia de las diversas corrientes románticas en boga. El romanticismo social de Saint Simón, a través de su discípulo Pierre Leroux, se deja sentir en el *Dogma Socialista* de Echeverría. Su influencia pronto se hace patente en varios de los miembros de su generación. Juan Bautista Alberdi asimila estas influencias junto con el utilitarismo, el idealismo y el eclecticismo. Sarmiento combina también todas estas influencias y lleva sus polémicas a la vecina República de Chile. Echeverría, Alberdi y Sarmiento difunden sus ideas en el Uruguay. La *Revue Encyclopédique* y *Le Globe*, donde se difunden las ideas socialistas de Saint Simón y sus discípulos, son leídas y citadas en Argentina, Chile y el Uruguay. El chileno Francisco Bilbao recibe en Europa la enseñanza de Lamennais, Quinet y Michelet. José de la Luz y Caballero, el maestro cubano, conoce en el viejo continente al idealismo alemán y su expresión francesa, el eclecticismo de Cousin. Su conocimiento le lleva a enfrentarse a estas doctrinas por considerarlas perjudiciales para el afán de independencia de la Isla de Cuba. El romanticismo, en su aspecto literario, offre-

ce también una serie de ideas justificativas de los afanes de la nueva generación hispanoamericana. Víctor Hugo y Lamartine expresan, con su lirismo, el afán de libertad de estos hombres. *Los Girondinos* del segundo agrupan en Chile a la generación que habrá de luchar por realizar las ideas del liberalismo en su patria. Lastarria se hace llamar Brissol; Francisco Bilbao, Vergiaud; Pedro Ugarte, Dantón; Manuel Bilbao, Saint Just; y Santiago Argos, Marat.³

Respecto a la diversidad y vaguedad de las influencias recibidas, Alberdi es un ejemplo: “Por Echeverría, que se había educado en Francia —cuenta él mismo—, tuve las primeras noticias de Lermenier, de Villemain, de Víctor Hugo, de Alejandro Dumas, de Lamartine, de Byron y de todo lo que entonces se llamaba romanticismo en oposición a la vieja escuela clásica. Yo había estudiado filosofía en la universidad por Condillac y Locke. Me había absorbido por años las lecturas libres de Helveciò, de Cabanis, de Holbach, de Bentham, de Rousseau. A Echeverría debí la evolución que se operó en mi espíritu con la lectura de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania en favor de lo que se llamó espiritualismo”. Y respecto a otras influencias, que tanto Alberdi como su generación debieron a Echeverría, dice: “Él hizo conocer en Buenos Aires, la Revista Encyclopédica, publicada por Carnot y Leroux, es decir, el espíritu social de la revolución de julio. En sus manos conocimos, primero que en otras, los libros y las ideas liberales de Lermenier. . . , y los filósofos publicistas doctrinarios de la Restauración”.⁴

De todas y cada una de estas diversas doctrinas filosóficas se tomarán los instrumentos necesarios y adecuados para

³ Benjamín Vicuña Mackenna, *Los girondinos chilenos*. Santiago de Chile, 12.

⁴ Juan Bautista Alberdi, *Autobiografía*, en *Escritos Póstumos*. Buenos Aires, 1895.

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

El romanticismo social, por su lado, ofrece los instrumentos positivos de la misma reacción: el pueblo no existe como un sujeto ideal; pero sí existe como una realidad difícil y compleja. En él aprenden y toman su afán para hacer de los estudios sociales una ciencia positiva. También toman del mismo, su interés por encontrar la forma de emancipar a los pueblos de la miseria, en este caso el interés por hacer de los pueblos hispanoamericanos pueblos capaces de alcanzar el mismo confort social y los mismos medios económicos que hacían de los pueblos sajones los guías de la civilización. Se habla también de socialismo, tal como lo hace Echeverría en su *Dogma*, pero nada tiene éste que ver con el socialismo que empieza a cundir por Europa. El socialismo de los hispanoamericanos es un socialismo romántico e individualista, un

socialismo burgués. Alberdi señala las diferencias entre el socialismo que llama americano y el socialismo que empieza a cundir en Europa: "Hay un abismo de diferencia entre ambos —dice—, y sólo tienen de común el nombre, nombre que no han inventado los socialistas o demagogos franceses, pues la sociedad y el socialismo tal cual existen de largo tiempo, expresan hechos inevitables, reconocidos y sancionados universalmente como buenos. Todos los hombres de bien han sido y son socialistas al modo que lo era Echeverría y la juventud de su tiempo. Su sistema no era el de la exageración; jamás ambicionó mudar, desde la base, la sociedad existente. Su sociedad es la misma que hoy conocemos, despojada de los abusos y defectos que ningún hombre de bien autoriza".⁵ El socialismo es así, para los hispanoamericanos, la expresión de un afán más bien moralista que social. De la escuela sansimoniana adoptan su interés por el liberalismo económico y el industrialismo como medios para acabar con la miseria de estos pueblos.

La escuela histórica y el espiritualismo ecléctico francés aportan su preocupación por destacar la originalidad, la individualidad e inrreductibilidad del espíritu dentro de las circunstancias históricas y geográficas que le son propias. Herder y Hegel, a través de sus interpretaciones francesas, como las realizadas por Cousin y Leroux, hacen ver en los hispanoamericanos la importancia que tiene la historia en la constitución del espíritu. Lerminier, divulgador de Savigny, les ayuda en su reacción contra el iluminismo universalista y formalista. Dichas preocupaciones les hacen afincarse en su realidad histórica y social. Creen que éstas son negativas, pero saben que sólo con ellas pueden contar como realidad, aun para ser rehechas. Dentro de esta misma realidad han de ser buscados los elementos positivos, con los cuales ha de

⁵ Alberdi, en "Prólogo" a *Los ideales de Mayo y la tiranía* de Esteban Echeverría. Buenos Aires, 1928.

ser reformada. Nuestros reformadores tienen frente a sí mismo los grandes modelos conforme a los cuales tratan de rehacer su América; pero saben, son plenamente conscientes de ello, que tal cosa sólo se logrará en la medida en que lo permitan las circunstancias propias de la misma. Ya no sueñan como sus ilustrados antecesores; la realidad les ha hecho más precavidos, aprendiendo a contar con ella.

El liberalismo que los hispanoamericanos encontraron en la Ilustración permanece en la ideología que a continuación influye en ellos. Pero las otras corrientes citadas, con las cuales se hallan también, y la propia experiencia, les hace orientarse hacia un liberalismo menos formal, esto es, a un liberalismo más adaptado a las circunstancias propias de la América hispana. El análisis razonado de los ideólogos se compensa con el análisis intuitivo de los románticos. Al individualismo desnudo de historia se une el socialismo romántico, que sabe que el hombre, como individuo, no se basta sólo. La escuela escocesa viene a equilibrar más aún el entusiasmo romántico que había prendido en esta generación. El “sentido común” les hace caminar con cuidado en esos arrebatos. Sueñan, pero al mismo tiempo tantean el terreno donde han de realizarse tales sueños. No están dispuestos a sufrir más desilusiones. William Hamilton, Thomas Brown, Dugald Stewart y Thomas Reid son continuamente citados, unas veces directamente, otras a través de los eclécticos franceses como Roger Collard, Jouffroy y Larromiguere, en los cuales han influído. Respecto a estas influencias y su forma indirecta de asimilación, Alberdi decía: “Por fortuna en la actual filosofía francesa se encuentran refundidas las consecuencias más importantes de la filosofía de Escocia y de Alemania; de modo que, habiendo conseguido orientarnos en la presente situación de la filosofía en Francia, podremos estar ciertos de que no quedamos lejos de las ideas escocesas

y germánicas".⁶ El utilitarismo de Jeremías Bentham y James Mill completarán la visión práctica de los hispanoamericanos. Su preocupación por alcanzar "la mayor felicidad para el mayor número" les lleva a analizar los resortes que mueven las acciones de los individuos de esta América, haciendo resaltar sus defectos ingénitos. Una vez conocidos estos resortes, el problema siguiente es el de su corrección mediante una educación adecuada. Los hispanoamericanos, piensan, serán felices el día en que sepan coordinar su acción personal con la acción de los demás. Cada individuo debe labrar su propia felicidad, pues con ella labra también la de su sociedad. El hispanoamericano debe preocuparse de orientar sus esfuerzos por caminos como el de la industrialización y la riqueza que surge del trabajo personal, abandonando los de la política y sus derivados, como la empleomanía.

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

⁶ Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, en el Colegio de Humanidades*. Montevideo, 1840.

traño tenía que coincidieran los americanos con los europeos, y que los primeros vieran en el positivismo la filosofía que se habían esforzado por alcanzar con sus propios medios.

III

EL POSITIVISMO EN HISPANOAMÉRICA

7. EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA PARA UN NUEVO ORDEN

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

A esta parte de América llegaron también otras corrientes filosóficas, las mismas que en Europa habían ido minando, cuando no destruyendo, la autoridad de la filosofía católica. El cartesianismo, el sensualismo, la ilustración, el

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

Diversas circunstancias históricas condujeron a los países hispanoamericanos por caminos distintos a los seguidos por el Brasil en su evolución política y social. Los primeros, los hispanoamericanos, trataron de romper violentamente con su pasado colonial; el segundo, sin proponerse abiertamente tal cosa, evolucionó en forma casi natural en sus diversas etapas de independencia. La emancipación política de los primeros fué seguida de las más violentas guerras intestinas; por lo que se refiere al Brasil, su emancipación política, así como los demás cambios políticos que se realizaron, se alcanzó dentro del más completo orden: un buen día, el pueblo que se había acostado siendo colonial despertaba

siendo un imperio independiente; para despertar, otro día, siendo república.

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

Los hombres de Hispanoamérica, aun cuando sólo pretendían restablecer el orden, actuaron siempre como revolucionarios, ya que para asegurarla intentaron, nada menos que cambiar la mente, los hábitos y costumbres heredados de la Colonia. Los brasileños, por el contrario, como hombres de orden que eran, no pretendieron otra cosa que poner su país a la altura de las nuevas circunstancias.⁷ Por esta razón, el positivismo en Hispanoamérica no habrá de ser, al final de cuentas, sino una nueva y gran utopía; mientras en el Brasil fué el instrumento adecuado para una realidad determinada. En este sentido los brasileños fueron verda-

⁷ Sobre el positivismo en el Brasil véase: Joao Camilo de Oliveira Torres, *O positivismo no Brasil?* Río de Janeiro, 1943; Cruz Costa, *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre, 1945; Antonio Gómez Robledo, *La Filosofia en el Brasil*. México, 1946; Guillermo Francovich, *Filósofos Brasileños*. Buenos Aires, 1943.

deros positivistas al seguir el camino de la evolución y no el de las revoluciones. En su evolución no se encuentran las rupturas violentas que encontramos en nuestros países. El filósofo católico Jackson de Figueiredo ha dicho del positivismo en su patria: "Si en vez del positivismo hubiera sido otro el espíritu filosófico que hubiera animado a los fundadores de la república ¿dónde nos hubiera llevado el entusiasmo demagógico? Como brasileño, al contrario de mucha gente, veo con buenos ojos la influencia más o menos eficaz del positivismo en nuestros 26 años de vida republicana. El positivismo sabe lo que quiere en medio de la confusión de ideas y sentimientos egoístas."⁸

En sus luchas libertarias los hispanoamericanos reaccionaron siempre en forma violenta, en cada caso trataron de borrar de una vez y para siempre toda influencia considerada por ellos extraña. Con la llamada herencia colonial quisieron acabar desde sus raíces, como si tal cosa fuese plenamente posible. Creyeron poder poner fin a todos los males que les aquejaban extirpando esa herencia e implantando en su lugar formas nuevas de comprender y enfrentarse a la vida. Sirviéndose del positivismo, los mexicanos creyeron que iban a dar término a la ya casi perpetua anarquía que los agitaba. En la Argentina se le consideró un buen instrumento para acabar con las mentes absolutistas y tiránicas que la habían azotado. Los chilenos consideraron al positivismo como un instrumento eficaz para convertir en realidad los ideales del liberalismo. En el Uruguay el positivismo se ofreció como la doctrina moral capaz de acabar con una larga era de cuartelazos y corrupciones. Perú y Bolivia encontraron en el mismo la doctrina que habría de fortalecerles después de la gran catástrofe nacional que sufrieron en su guerra contra Chile. Los cu-

⁸ Ver Guillermo Francovich, *ob. cit.*

banos vieron en el mismo la doctrina que justificaba su afán de independencia en contra de España. El positivismo fué en todos estos casos un remedio radical, con el cual trató Hispanoamérica de romper con un pasado que le abrumaba. Los brasileños, por el contrario, se sirvieron del positivismo únicamente en aquellos aspectos en que su realidad así lo reclamaba. Era la realidad misma la que reclamaba esta doctrina, y no ésta la que se quería imponer a la realidad.

8. EL POSITIVISMO Y SUS DIVERSAS INTERPRETACIONES EN HISPANOAMÉRICA

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

Lo que se presenta como general en tales interpretaciones es su rechazo, por lo que se refiere al comtismo, de la religión de la humanidad. En este sentido se diferencian de la adopción brasileña, que sí la acepta.⁹ Encontramos, sí, figuras aisladas, como la de Agustín Aragón, Horacio Barre-

⁹ Véase la bibliografía citada en la nota 7.

da y José Torres en México, que siguen el positivismo frar cés en su integridad; pero sin que tal devoción llegue a tener mayor arraigo.¹⁰ En Chile, los hermanos Juan Enrique, Jorg y Luis Lagarrigue realizan grandes esfuerzos para que sea aceptada la sociocracia comtiana, pero tampoco encuentran gran eco. En el resto de los países hispanoamericanos la religión de la humanidad es definitivamente rechazada; y en Cuba, por lo que ella puede implicar de negativo para la revolución de independencia, es rechazado todo el comtismo.

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

En el plano político las diferencias van a depender de las determinadas situaciones con las cuales se van a encontrar los teóricos del positivismo hispanoamericano. Por ejemplo, el rechazo que se hace del comtismo en Cuba y la adopción del positivismo inglés, tiene relación con el interés político perseguido por los forjadores de la emancipación política de la Isla. En México el comtismo es aceptado en el campo educativo, tal como se expresa en la reforma realizada por Gabino Barreda; en cambio, en el campo político es el positivismo inglés, principalmente Spencer, el que es seguido, dando sus elementos teóricos a la política del régimen de

¹⁰ Véase mi libro *El positivismo en México*. México, 1943.

Porfirio Díaz.¹¹ En la Argentina el comtismo influye en el campo educativo mientras el positivismo inglés lo hace en el administrativo y el político. En el Uruguay se destaca el positivismo sajón como instrumento al servicio de la moralización de la república. En Chile, tanto el comtismo como el positivismo inglés son comprendidos desde un punto de vista liberal. Bolivia, Perú, Paraguay, Colombia, Venezuela y Ecuador ven también en el positivismo una doctrina liberal.

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

¹¹ Véase mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944.

blemas políticos, administrativos y educativos que se le plantean. El positivismo también toma en la Argentina el carácter de un liberalismo avanzado y socializante; tal es el positivismo de José Ingenieros y de Juan B. Justo, que en política pertenecen al Partido Socialista Argentino. El segundo combina el evolucionismo de Spencer con el marxismo, formando las bases teóricas del partido socialista citado, del cual es también fundador. Otros positivistas, de formación comtiana, se orientarán hacia los principios del mismo partido; entre éstos se encuentra Américo Ghioaldi.

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

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

En Cuba, el positivismo tiene también gran influencia; su

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

En Bolivia, al igual que en el Perú, el positivismo empieza a tener influencia después de la derrota que sufre en su guerra con Chile en 1880. Esta guerra le cuesta la única salida al mar. De la derrota culparán a su propia educación,

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

9. ESPERANZAS Y FRACASO DEL POSITIVISMO

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

Así, entre 1880 y 1900 pareció surgir una Hispanoamé-

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

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

no son otra cosa que nombres con los cuales se siguen ocultando viejas formas de gobierno. Las mismas fuerzas coloniales continúan ejerciendo su predominio, aunque hayan cambiado de lengua y de ropaje.

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

Primera Parte

LA EMANCIPACIÓN MENTAL

I

EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y EMANCIPACIÓN MENTAL

10. LA REVOLUCIÓN DE INDEPENDENCIA Y LA REACCIÓN COLONIAL

Apenas lograda la independencia política de Hispanoamérica, sus hombres se darían pronto cuenta de la insuficiencia de esta emancipación. El maestro y pensador venezolano Andrés Bello (1781-1865) decía al respecto: “Arrancamos el cetro al monarca, pero no al espíritu español: nuestros congresos obedecieron, sin sentirlo, a inspiraciones góticas... hasta nuestros guerreros adheridos a un fuero especial, que está en pugna con el principio de la igualdad ante la ley, revelan el dominio de las ideas de esa misma España cuyas banderas hollaron”.¹ Se había realizado la independencia política de Hispanoamérica; pero los hábitos y costumbres establecidos por España permanecían arraigados con fuerza en la mente de los hispanoamericanos.

La revolución de independencia no había tenido como fin otra cosa que un cambio de poder. No se había buscado el bien de la comunidad, sino simplemente el poder por el poder. El criollo reclamaba al español su derecho a gobernar por ser hijo de estas tierras. La revolución americana, decía el argentino Domingo Faustino Sarmiento, no fué movida por otra cosa que por “el indurable deseo de aprovechar

¹ Andrés Bello, *Investigación sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago de Chile, 1842. Recogido en la Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea, realizada por José Gaos. México, 1945.

una ocasión propicia para substituir la administración peninsular por una administración local".² El espíritu colonial, que permanecía aún en la mente de los hispanoamericanos, no tardaría en hacerse patente en la primera oportunidad que se ofreciese. "Apenas terminada la revolución de independencia —dice el chileno Victorino Lastarria— cuando naturalmente, por un efecto de las leyes de la sociedad, comenzó a abrirse paso la reacción del espíritu colonial y de los intereses que esa revolución había humillado. Los capitanes que la habían servido llevaban ese espíritu en su educación y en sus instintos".³

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

En nombre del pueblo, y para su bien, el doctor José Gaspar Rodríguez Francia impone en el Paraguay una de las más crueles dictaduras que conoce la historia. En la Argentina, un hacendado y militar, Juan Manuel de Rosas, enarbolando la bandera de la libertad y de los derechos de las provincias, impone otra histórica dictadura. En México, enarbolando unas veces una bandera, otras veces la opuesta, el general Antonio López de Santa Anna establece igualmente nefasta dictadura. En el Ecuador, Gabriel García Moreno establece una especie de teocracia, y en Chile, Diego Portales logra establecer un mecanismo gubernamental que, a seme-

² Domingo F. Sarmiento, *Conflictos y armonía de las razas en América*. Buenos Aires, 1883.

³ José Victoriano Lastarria, *Recuerdos literarios*. Santiago de Chile, 1885.

janza del orden español, impone un orden impersonal, pero no por esto menos efectivo. Y así, en otros países, el hombre de mentalidad colonial va estableciendo el orden que sustituye al español.

11. REPUDIO DE LA HERENCIA COLONIAL

Frente a este orden surgirá una pléyade de reformistas hispanoamericanos. Su ideal será transformar tal mentalidad y acabar con sus hábitos y costumbres, para alcanzar así una auténtica independencia, lo que llamarán *emancipación mental*. “La sociedad —establecía Lastarria— tiene el deber de corregir la experiencia de sus antepasados para asegurar su porvenir”. Ahora bien, se preguntaba: “¿Acaso no necesita corrección la civilización que nos ha legado España?” Esta, continuaba diciendo, “debe reformarse completamente, porque ella es el extremo opuesto de la democracia que nos hemos planteado”.⁴ Y en la Argentina, el desterrado Esteban Echeverría afirmaba: La emancipación social americana sólo podrá conseguirse repudiando la herencia que nos dejó España.

Por su parte, en México, José María Luis Mora (1794-1850) decía: Es menester transformar los hábitos de los mexicanos, si se quiere que las reformas sean permanentes. Es necesario que toda revolución, si ha de realizarse, sea acompañada o preparada por una revolución mental. “Es preciso —decía textualmente—, para la estabilidad de una reforma, que sea gradual y caracterizada por *revoluciones mentales*, que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo”.⁵

Y Francisco Bilbao (1823-1865), romántico rebelde chi-

⁴ *Ob. cit.*

⁵ José María Luis Mora, *Obras sueltas*. París, 1837.

leno en contra de las instituciones coloniales que habían continuado después de la Independencia, decía: Si los gobiernos hubiesen comprendido que el desarrollo de la igualdad era el testamento sagrado de la revolución, no hubieran sucumbido, el pueblo los habría seguido y sostenido. "Y entonces, con autoridad legítima, . . . hubieran podido cimentar por medio de la *educación* general la *renovación* completa del pueblo, que había quedado antiguo en sus creencias".⁶ Es, pues, necesario transformar la mentalidad de los hispano-americanos, renovarlos completamente, revolucionar sus mentes. Hay que arrancar de éstos toda la herencia española. En ella se encontraban todos los males: El argentino Sarmiento (1811-1888) exclamaba con su acostumbrada violencia: "¡No os riáis, pueblos hispanoamericanos, al ver tanta degradación! ¡Mirad que sois españoles y la Inquisición educó así a España! ¡Esta enfermedad la traemos en la sangre!"⁷ Quizá ninguno de estos reformistas intentó acabar esto que consideraba una enfermedad, como Sarmiento.

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

⁶ Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*. Santiago de Chile, 1844.

⁷ A. F. Sarmiento, *Facundo*.

tarria; el cubano José de la Luz Caballero, el mexicano José María Luis Mora y los paladines de la Reforma y otros más en los diversos países hispanoamericanos.

Todos ellos se enfrentan al despotismo del pasado como otrora sus padres o sus abuelos se habían enfrentado al despotismo del gobierno español. Dice Lastarria (1817-1888): “Cayó el despotismo de los reyes, y quedó en pie y con todo su vigor el despotismo del pasado”. “Estaba terminada la revolución de independencia política y principiaba la guerra contra el poderoso espíritu que el sistema colonial inspiró en nuestra sociedad”.⁸ Y Andrés Bello, con ese equilibrio que le caracteriza, comprende que si bien ha sido precipitado el movimiento de independencia político, no por eso ha sido innecesario. La segunda fase de la independencia, la de la emancipación mental, tendrá que ser obra de los americanos. “Estábamos en la alternativa de aprovechar la primera oportunidad o de prolongar nuestra servidumbre por siglos”. De España no podíamos ya esperar “la educación que predispone para el goce de la libertad... deberíamos educarnos a nosotros mismos, por costoso que fuese el ensayo”.⁹

Esteban Echeverría (1805-1851) decía al mismo respecto: “La generación americana lleva inoculados en su ser los hábitos y tendencias de otra generación. En su frente se notan, si no el abatimiento del esclavo, sí las cicatrices recientes de la pasada esclavitud”. Es esta esclavitud contra la cual hay que luchar; es menester desarraigárla de la mente de los hispanoamericanos; de otra manera la emancipación política habrá sido inútil. En esta generación, dice Echeverría, el “cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia no”. La América independiente sostiene aún, “en signo de vasallaje, los cabos del ropaje imperial de lo que fué su señora,

⁸ J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Santiago de Chile, 1844.

⁹ Andrés Bello, *ob. cit.*

y se adorna con sus apolilladas libreas". Ya "los brazos de España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abrumán". Es frente a este espíritu que hay que situarse; es de él que hay que emanciparse. "La revolución marcha —dice— pero con grillos". En toda auténtica revolución debe realizarse una "emancipación política, y una emancipación social". La segunda es para Echeverría la revolución que ha de alterar todo el *status* social y mental impuesto por España; esta es precisamente la revolución que falta. ¿Cómo ha de lograrse? Echeverría contesta diciendo: "La emancipación social americana sólo podrá conseguirse *repudiando* la herencia que nos dejó España".¹⁰ La Revolución de Mayo, la de la Independencia argentina, dice, tuvo como fin "la emancipación política del dominio de España", triunfo que logró por completo al vencer con las armas a España. Pero tuvo también una intención más: "Fundar la sociedad emancipada sobre un principio distinto del regulador colonial".¹¹ Esto fué lo que no logró. Esta es entonces la tarea que se impone a la nueva generación. La misma tarea que otros grupos en otros países intentan realizar. La nueva generación trata de completar la obra realizada por los libertadores, considerando que ésta ha sido incompleta e insuficiente.

12. LA COLONIA EN LA MENTALIDAD HISPANOAMERICANA

España estaba así en la mente y en los hábitos de los hispanoamericanos. Ella era la que causaba todos los daños sufridos por éstos. El vasallaje mental continuaba y sus vasallos no hacían sino comportarse de acuerdo con los límites que la metrópoli les había impuesto tras largos siglos de dominación mental política y social. Era este mismo vasallaje mental el

¹⁰ Esteban Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*. Buenos Aires, 1838.

¹¹ Esteban Echeverría, *Mayo y la enseñanza popular en el Plata*. Montevideo, 1844.

que originaba la inútil matanza a la cual se habían entregado los hispanoamericanos después que cortaron sus amarres políticos con España. Inútilmente habían tratado de realizar en sus países formas de gobierno en las que campease la libertad y la democracia. Los hispanoamericanos no estaban hechos ni para una ni para otra. Los ideales de libertad y democracia no eran en sus labios sino palabras, pretextos simples, mediante los cuales reclamaban su derecho a gobernar. Esto es, a imponer sus voluntades sobre la voluntad de los otros. Cada caudillo hispanoamericano, independientemente de sus divisas o banderas, no era sino un aspirante a ocupar el lugar que había dejado el conquistador.

La revolución de independencia, decía Bello, ha sido animada por el espíritu imperial hispánico. Ha sido una revolución política y no una revolución liberal. El espíritu de libertad que acompañaba la bandera de los libertadores no era sino un aliado, no el fin último perseguido por éstos. “En nuestra revolución, la libertad era un aliado extranjero que combatía bajo el estandarte de la Independencia y que, aun después de la victoria, ha tenido que hacer no poco para consolidarse y arraigarse”.¹² La idea de una revolución liberal era completamente ajena a la mentalidad de los hispanoamericanos, y para lograr su desarrollo era menester que los legisladores tomasen en cuenta, antes que nada, la realidad dentro de la cual tenía que desarrollarse. Era ésta una realidad opuesta, o al menos ajena, a tal idea. Y sólo podrá tener éxito, decía Bello, cuando sea adaptada a la dura realidad ibérica. “La obra de los guerreros está consumada; la de los legisladores no lo estará mientras no se efectúe una penetración más íntima de la idea imitada, de la idea adventicia, en los duros y tenaces materiales ibéricos”.

“Para la emancipación política —continuaba diciendo Bello— estaban mejor preparados los americanos que para

¹² A. Bello, *ob. cit.*

la libertad del hogar doméstico". En la revolución de independencia dos ideas animaron sendos movimientos: "el uno espontáneo", el político; "el otro imitativo y exótico", el liberal, "embarazándose a menudo el uno al otro, en vez de auxiliarse". Ahora bien, mientras "el principio extraño producía progresos", el otro, "el nativo, dictaduras". Un principio originó el afán de hacer una Hispanoamérica a la altura de los tiempos; y el otro hizo creer a los libertadores y caudillos de esas luchas que Hispanoamérica estaba aún lejos de ese ideal y que por lo mismo debería continuar atada a formas de gobierno que hacían imposible tal progreso.

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

Tiranía a la española o tiranía ilustrada, pero siempre tiranía. Rosas, Portales y García Moreno; Francia y Rivadavia; o bien Santa Anna. "El partido unitario —decía Echeverría— no tenía reglas locales de criterio socialista, lo buscó en las ciudades; estaba en las campañas. No supo orga-

nizarlo, y por lo mismo no supo gobernarlo". "No tuvo fe en el pueblo". Por el otro lado, en el extremo contrario, "Rosas tuvo más tino, echó mano del elemento democrático, lo explotó con destreza, se apoyó en su poder para cimentar la tiranía. Los unitarios pudieron hacer otro tanto para fundar el imperio de la ley".¹³ Sin embargo, éstos, a pesar de su visión y sus ideales de ilustrados, no hicieron sino alejarse del pueblo, haciendo que Rosas, enarbolando la bandera de la libertad de las provincias, el federalismo, impusiese una de las dictaduras históricas más famosas de Hispanoamérica. "El bello ideal de organización federativa era para Dorrego la Constitución Norteamericana —sigue diciendo Echeverría—; y Moreno, la cabeza más doctrinaria de la oposición en el Congreso, nunca dejaba de invocarla; pero, en boca de ambos, la Federación Norteamericana era un arma de reacción y de combate, más bien que una norma de organización".¹⁴

Sarmiento se da cuenta también de la inutilidad de los supuestos ideales sostenidos por los partidos. En realidad unos y otros aspiran sólo al poder por el poder. Era inútil hablar a la Argentina de unitarismo o de federalismo; nunca significaban éstos lo que para Europa eran. Detrás de ellos se escondían los perpetuos intereses que animaron siempre a los hombres de la Colonia. Detrás de ellos se ocultaba el afán de dominio personal, el caudillaje, la explotación de los débiles, los absolutismos y los fanatismos. Cada hispanoamericano, siguiese la bandera que siguiese, no aspiraba sino al predominio político, a la eliminación de los que no pensasen como él. "Veinte años nos hemos ocupado en saber si seríamos federales o unitarios —decía Sarmiento—. ¿Pero qué organización es posible dar a un país despoblado, a un millón de hombres derramados sobre una extensión sin lími-

¹³ E. Echeverría, *Dogma socialista*, 1846.

¹⁴ E. Echeverría, *Mayo y la enseñanza...*, en *Obras Completas*.

tes?" Y "como para ser unitarios o federales" era menester que unos eliminasesen a los otros, "era necesario que los unos matasen a los otros, los persiguiesen o expatriasen, en lugar de doblar el país han disminuído la población; en lugar de adelantar en saber, se ha tenido cuidado de perseguir a los más instruidos".¹⁵ Los hispanoamericanos continuaban así siendo como los habían hecho los españoles; los defectos de éstos seguían siendo sus defectos. Mientras que la revolución norteamericana, agregaba Sarmiento, fué hecha en defensa de los derechos constitucionales, la sudamericana fué movida por el indudable deseo de aprovechar una ocasión propicia para substituir la administración peninsular por una administración local.

II

MEDIOEVO Y MODERNIDAD EN LA CULTURA AMERICANA

13. HISPANOAMÉRICA, BALUARTE MEDIEVAL

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

Esteban Echeverría mostraba cómo la Independencia po-

¹⁵ D. F. Sarmiento, *Argirópolis*.

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

Ahora bien, esta América, dice Echeverría, “estaba infinitamente más atrasada que España”. Ésta se había cuidado bien de que no entrasen las fuerzas que podían disolver su imperio. Cercada, aislada, las dificultades para la regeneración mental de Hispanoamérica iban a ser múltiples. “Separada de la Europa por un océano, circunvalada por un sistema prohibitivo, con la Inquisición en su seno —dice Echeverría—, vegetaba en las tinieblas”.¹⁶ La obra de emancipación, tanto política como mental, tenía que ser realizada por los hispanoamericanos utilizando sus propias fuerzas, aun equivocándose múltiples veces. Precisamente, la nueva generación no pretende otra cosa que completar y enderezar la obra realizada por los libertadores. Echeverría y los hom-

¹⁶ E. Echeverría, *Antecedentes y primeros pasos de la revolución de Mayo*.

bres de su generación se consideran asimismo como continuadores de la obra realizada por los emancipadores políticos de la Argentina, y en honor a éstos llamarán a su grupo "Asociación de Mayo".

14. LA MODERNIDAD EN LA MENTALIDAD HISPANOAMERICANA

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

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

América contra Europa, tal es el argumento que se esgrime en la lucha que se ha desatado entre Rosas y la genera-

ción de Alberdi. El primero se presentaba como el campeón de la argentinitud asentada en la tierra americana, como el defensor de un orden propio de América: el orden feudal que España había mantenido por siglos. Los segundos no aceptaban este orden; querían para América, en general, y para la Argentina en particular, la civilización y el orden que Europa había logrado alcanzar después de vencer a las fuerzas medievales.

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

La revolución no ha hecho y no hará sino emancipar a los americanos de las mismas fuerzas de las cuales se emanciparon los europeos. “Con la revolución acabó en América la Europa española que nos presentó la civilización naciente de otro Continente”. “Los americanos de hoy no somos sino europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa es-

pañola han sucedido la inglesa y la francesa". A la dirección de las fuerzas góticas ha sucedido la dirección de las fuerzas modernas; a la teocracia, la democracia. Las nuevas fuerzas no han venido sino a completar la obra civilizadora de Europa en América que se inició con España. Una nueva Europa, una Europa evolucionada, substituye, completándola, a la que descubrió, conquistó y educó a la América. "La Europa contemporánea viene hoy a completar en América la obra de la Europa de la Edad Media". Y tal cosa es necesaria "porque la obra de nuestra civilización está incompleta, está recién a la mitad: y es la Europa, la autora de la primera mitad, la que debe serlo de la segunda".¹⁷ Una nueva etapa se inicia en América. Ha terminado la etapa de las conquistas guerreras, la etapa de las armas. América no puede ya ser conquistada por las armas, sino por las ideas. Son estas ideas las que se han puesto al servicio de la segunda emancipación americana.

15. CIVILIZACIÓN CONTRA BARBARIE

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

"Había —dice— antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos ci-

¹⁷ J. B. Alberdi, *Acción de la Europa en América*.

vilizaciones diversas: la una española, *europea*, civilizada, y la otra bárbara, americana, casi indígena; la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras de ser de un pueblo se opusiesen en presencia una de otra, se acometiesen, y después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra". España es así, de acuerdo con Sarmiento, un primer instrumento civilizador de América. Frente a la América autóctona y bárbara, España representa la civilización europea. Al ser absorbida la América bárbara por la España teocrática y medieval, hay un primer paso en el camino de la civilización. Pero éste no es suficiente; la civilización europea ha dado nuevos pasos frente a los cuales España representa ya un retroceso, o un atraso. En cuanto a la América española, la América absorbida por la civilización medieval española, no sólo es un retroceso, sino la expresión de una nueva barbarie. De aquí que sea necesario un nuevo paso en el camino de la civilización, una nueva etapa liberadora y civilizadora.

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

La guerra de revolución argentina tiene un doble carácter para Sarmiento: por un lado, el europeo, ha sido la "guerra de las ciudades, iniciada por la cultura europea, contra los españoles, a fin de dar mayor ensanche a esa cultura". Esto es, la guerra del espíritu moderno contra el espíritu antiguo representado por España. Por el otro lado, por el americano, ha sido la "guerra de los caudillos contra las ciu-

dades, a fin de librarse de toda sujeción civil y desenvolver su carácter y su odio contra la civilización". Esto es, la guerra del espíritu español, que permanece en las campañas, contra la civilización moderna, que se asienta en las ciudades. En la primera guerra triunfa el espíritu de la modernidad, de la civilización, como la llama Sarmiento: "las ciudades triunfan de los españoles". En la segunda guerra triunfa el espíritu colonial, el heredero de la España imperial. Triunfan "las campañas de las ciudades". Buenos Aires ha vencido a España; pero Rosas, caudillo del feudalismo campirano, vence a Buenos Aires. El espíritu moderno, vencedor del espíritu medieval europeo, es vencido por el medievalismo americano.

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

Buenos Aires, la ciudad, es la representante del espíritu de la modernidad. Su lucha es la lucha de ésta. Su misión: vencer en América al mundo medieval en la misma forma como ha sido vencido en Europa. La lucha que se sostiene en América no es sino continuación de la lucha que se ha sostenido en Europa. "Buenos Aires —dice Sarmiento— se cree una continuación de la Europa, y si no confiesa francamente que es francesa y norteamericana en su espíritu y tendencia, niega su origen español".¹⁸

¹⁸ Domingo F. Sarmiento, *Facundo*.

16. CATOLICISMO O REPUBLICANISMO

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

“Este es —dice Bilbao— el dualismo de la América del Sur, el cual nos llevará a la muerte, si no hacemos triunfar una de las dos proposiciones”. El acuerdo es prácticamente imposible; el hispanoamericano tiene necesariamente que elegir. “O el catolicismo triunfa, y la monarquía y la teocracia se enseñorean de la América, o el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre la razón libre y la religión de la ley”. ¡Monarquía feudal o república liberal! Las fuerzas medievales y las fuerzas modernas buscan sus propias formas políticas. “O el dogma católico construye su mundo político: la monarquía”; “o el principio republicano se eleva y afirma su dogma: el racio-

nalismo". Uno y otro buscan su complemento dentro de su propio sentido de la vida. "La religión católica busca su política. La política republicana busca su religión". La política de la primera es la monarquía; la religión del segundo, el racionalismo.

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

En esta lucha "la política republicana aspira y quiere fundar sus principios en el axioma eterno de la libertad". En ésta es donde encuentra su cielo. Sin embargo, la lucha es difícil en Hispanoamérica para las fuerzas republicanas, porque sus hombres no se sienten aún emancipados. "Bien sé —continúa diciendo Bilbao— cuánto se resiste la inteligencia de los americanos a la excitación del pensamiento libre. Todavía no se creen emancipados y, como las aves nocturnas, buscan las tinieblas para ejercer su actividad." Pero ya no es tiempo de vacilaciones, los hispano-americanos tendrán ya necesariamente que elegir entre una u otra forma: aceptar el dominio o liberarse. Y es necesario elegir, si se quiere una América fuerte. "Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del

catolicismo con todas sus consecuencias, como es Roma, o el predominio de la libertad, como es los Estados Unidos".¹⁹ Roma y los Estados Unidos se presentan a Bilbao como las capitales de las fuerzas en lucha.

17. PROGRESO CONTRA RETROCESO

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

Las fuerzas del progreso se encuentran identificadas con los ideales liberales, mientras que las fuerzas del retroceso no son otra cosa que la continuación o permanencia de los hábitos impuestos por las fuerzas representadas por España. El clero y la milicia, herederos de esas fuerzas, tratan de mantener en Hispanoamérica los privilegios heredados; mientras las fuerzas del progreso tienden a efectuar "de una manera más o menos rápida: la ocupación de los bienes del clero; la abolición de los privilegios de esta clase y de la milicia; la difusión de la educación pública en las clases

¹⁹ Francisco Bilbao, *La América en peligro*.

populares, absolutamente independiente del clero; la supresión de los monacales; la absoluta libertad de opiniones, la igualdad de los extranjeros con los naturales en derechos civiles y el establecimiento del jurado en las causas criminales". La lucha es así entre una fuerza que sostiene los intereses de *cuerpo* y otra que aspira a la protección de los intereses públicos. Mora no está contra el clero y la milicia, sino contra el espíritu que pretenden mantener. "Ninguna nación culta ni religiosa —dice— puede existir sin clero ni milicia." Pero ambos deben estar al servicio público, al servicio del pueblo, y no éste al servicio de ellos. "Todo mexicano —dice— debe preguntarse diariamente a sí mismo si el pueblo existe para el clero o el clero ha sido creado para satisfacer las necesidades del pueblo." ²⁰

III

LA HERENCIA ESPAÑOLA EN HISPANOAMÉRICA

18. ESPÍRITU DE CUERPO CONTRA INTERESES NACIONALES

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

²⁰ José María Luis Mora, *Obras sueltas, y Ensayos, ideas y retratos*, selección de Arturo Arnáiz y Freg. México, 1941.

este espíritu de cuerpo el que “debilita notablemente o destruye el *espíritu nacional*”.

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

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

Es esta herencia, este espíritu de cuerpo, lo que imposibilita a los mexicanos para poner por encima de sus intereses particulares los de la nación. “He aquí —dice Mora— el *espíritu de cuerpo* destruyendo el *espíritu público*.” Es

este espíritu el que impide la marcha del progreso, el cual tiene como meta el bien común, el bien de toda la sociedad. “El *espíritu de cuerpo* produce y sostiene una inversión de los principios sociales.” Nada existe por encima de sus intereses. “El *cuerpo* —dice Mora— se cree ofendido y deshonrado cuando uno de sus miembros aparece delincuente, y de aquí el empeño en ocultar el delito o salvar al reo, en substraerlo de las manos de la autoridad o en impedir su castigo.” Pero que no sea lo contrario, que no “falte el miembro a las obligaciones peculiares de su clase”, porque entonces, “aunque éstas ni interesen poco ni mucho a la sociedad, se levanta una polvareda que muchas veces la autoridad pública no puede disipar”.

Esta actitud no ha hecho otra cosa que pervertir completamente los principios de la moral pública al crear obligaciones que no debían de existir y que son ajenas a ésta, “desconociendo en muchos casos, con demasiada frecuencia, a toda sociedad humana”. “He aquí de nuevo —dice Mora— el *espíritu de cuerpo* desvirtuando la moral pública y extrañando las ideas que de ella deben tenerse.”²¹ Es contra este espíritu, contra esta herencia, que la generación que siguió a la de la emancipación política, se enfrentará.

“Aunque el fondo del carácter mexicano es todo español —dice Mora—, pues no ha podido ser otra cosa, los motivos mutuos de encono que por espacio de veinte años se han fomentado entre ambos pueblos por la barbarie y prolongación de la lucha de Independencia, han hecho que los mexicanos en nada manifiesten más empeño que en renunciar a todo lo que es español, pues no se reputan bastante independientes si después de haber sacudido el yugo político se hallan sujetos al de los usos y costumbres de su antigua me-

²¹ Mora, *Revista Política de las diversas administraciones que la República ha tenido hasta 1837*.

trópoli.”²² A la Independencia política ha de seguir una lucha por la interdependencia mental o de usos y costumbres.

19. ATROFIAMIENTO DE LA FACULTAD DE PENSAR

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

Por lo que se refiere a la inteligencia del pueblo español, agrega Sarmiento, ésta “fué atrofiada por una especie de mutilación con cauterio a fuego”. Y como ya ha quedado establecido por el estudio de la anatomía comparada, “un músculo no usado por siglos... queda atrofiado por falta de uso”. Si hemos de aceptar, continuaba diciendo Sarmiento, que la inteligencia al ejercitarse agranda el cerebro, “es de creerse que el del español no haya crecido más que en el siglo XIV, antes de que comenzase a obrar la Inquisición”. Y por lo que se refiere al de los hispanoamericanos es de temer que “en general lo tengan más reducido que los españoles peninsulares a causa de la mezcla de razas que lo tienen conocidamente más pequeño que las razas europeas”. Por un lado, agrega el pensador argentino, están los indios, los cuales “no piensan porque no están prepara-

²² Mora, en *Ensayos, ideas y retratos*.

dos para ello”; y por el otro, los blancos españoles, que han “perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano”. “El español, y con más razón el americano del sur, nacen enervados por este atrofiamiento de facultades de gobierno ya adquiridas por la raza humana.” Era esta herencia la que imposibilitaba al hispanoamericano para alcanzar los bienes que la civilización había ya dado a otras razas.

La democracia, y con ella la libertad que suponía, resultaban ser imposibles en pueblos herederos de una mentalidad achicada por fuerzas despóticas. “Un español, o un americano del siglo XVI —dice Sarmiento—, debió decir: existo, luego no pienso”. Pues que no viviera si hubiera tenido la desgracia de pensar por cuenta propia. “Con los reyes de Castilla y Aragón triunfaron los bárbaros, pues comparados con los reyes de Granada y Córdoba, eran tales los pueblos y reyes del interior de España.” Sólo un pueblo bárbaro pudo pensar en imponer creencias mediante el fuego y la tortura. “Felipe II es la concentración del principio mahometano-español de la unidad de creencias. El, y no el papa, funda la Inquisición.” Esta idea no es sino herencia mahometana. “Sin Mahoma no hay Inquisición en España.” “El papa conservó sin fuego la Inquisición. Pero sólo en España, y con ex-mahometanos . . . podían levantarse altares al canibalismo, a la aversión a la vieja (la bruja) que han conservado los salvajes.”²³ Tal es la mentalidad heredada por Hispanoamérica; tal es la enfermedad que traemos en la sangre. “El Terror está en nosotros.”

Esteban Echeverría, por su lado, dice: “Dos legados funestos de la España traban principalmente el movimiento progresivo de la revolución americana: sus costumbres y su legislación.” Sus hábitos y su forma de gobierno. Son estas costumbres y esta legislación heredadas las que han de-

²³ Sarmiento, *Conflictos y armonía de las razas en América*.

tenido el avance de la revolución. "El gran pensamiento de la revolución no se ha realizado. Somos independientes, pero no libres." De los hábitos y leyes heredados ha surgido la anarquía y, con ella, la contrarrevolución. El hispanoamericano, educado para obedecer, no supo qué hacer con la libertad cuando obtuvo su independencia, y se entregó al caos. Este caos es el que va a ser aprovechado por quienes mantienen la vieja idea de orden para tratar de imponerlo nuevamente. "La idea estacionaria —dice Echeverría—, la idea española, saliendo de su tenebrosa guardia, levanta de nuevo triunfante su estólica cabeza y lanza anatemas contra el espíritu reformador y progresivo." Pero, concluye diciendo, lleno de fe en el *progreso*, "su triunfo será efímero . . . Dios ha querido que el día de hoy no se parezca al de ayer, que el siglo de ahora no sea una repetición monótona del anterior . . . y que en el mundo moral, como en el físico, en la vida del hombre, como en la de los pueblos, todo marche y progrese".²⁴ Y este progreso será, por lo que se refiere a Hispanoamérica, el resultado del repudio que se haga de la herencia española.

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

²⁴ Esteban Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*.

dictadores, llegando a cierta altura el desarrollo de las cosas.”²⁵

20. VICIOS HEREDADOS DE LA COLONIA

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

Frente a esta herencia está “nuestra revolución o pasado con porvenir”; el cual salió de “la Edad Nueva”, de la Europa. “La Edad Nueva —dice Bilbao— estalló en Francia.” De aquí que sea necesario que eslabonemos nuestro pensamiento al pensamiento revolucionario francés, si es que queremos emanciparnos de la Edad Media. La libertad mental es natural a todo hombre; no está, inclusive, en contradicción con la obra de Dios. “¿Dios, que nos ha dado un cráneo donde cabe la inmensidad —pregunta Bilbao—, autoriza después a los poseedores de su ley para que quepa tan sólo lo que ellos quieren?”²⁶ No, responde. La limitación de la mente es, pues, obra ajena a la naturaleza y a la creación. Es obra de una determinada manera de pensar. Esa que España desarrolló hasta su máximo.

²⁵ Alberdi, *La República Argentina 37 años después de su revolución de Mayo.*

²⁶ Bilbao, *Sociabilidad chilena.*

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

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

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

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

Para alcanzar su independencia política, dice Lastarria, en Hispanoamérica los revolucionarios tuvieron que disfrazar sus aspiraciones, diciendo servir al rey preso por los franceses. “Disfrazan y prosiguen su conducta los revolucionarios, mas la idea del soberano va desapareciendo paulatinamente y perdiendo su prestigio en fuerza de los acontecimientos, hasta que es reemplazada por la de independencia de la patria, cuando la conflagración llega a hacerse general, tomando parte en el movimiento la mayoría de la nación.” El porqué de esta actitud de los revolucionarios es posible que tenga su explicación en algo que no tiene relación alguna con la democracia liberal que después fué bandera. “Es para mí todavía un problema —dice Lastarria— si en este modo de proceder influyó la prudencia de los factores de la revolución o el temor de chocar bruscamente con las preocupaciones, sin tener elementos para vencerlas, o bien la limitación de sus aspiraciones reducidas, tal vez, únicamente al bien de no ser gobernados por un

poder extraño que no estaba revestido de la majestad de los reyes.”²⁷ La mentalidad hispanoamericana, educada para obedecer el poder teocrático de los reyes de España, no podía reconocer otra autoridad que la que no estuviese revestida por tales ropajes.

21. BONDADES DE LA HERENCIA ESPAÑOLA

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

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

²⁷ Lastarria, *Influencia social de la conquista*.

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

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

que, adjurando en nombre, conservaba el aliento indomable de la antigua defensa de sus hogares.”

Lo que sí fué ajeno a este espíritu fué el sentido moderno de lo que se ha llamado “espíritu republicano”. “No existían elementos republicanos —dice Bello—; la España no había podido crearlos; sus leyes daban sin duda una dirección enteramente contraria. Pero en el fondo de esas almas había semillas de magnanimitad, de heroísmo, de altiva y generosa independencia; y si las costumbres eran sencillas y modestas . . . , algo más había en esas cualidades que la estúpida insensatez de la esclavitud.” Bello reconoce que existían males, que el hispanoamericano no estaba aún preparado para alcanzar plenamente el espíritu liberal, pero estos defectos no invalidaban en forma alguna lo que de positivo se pudo heredar de España. El primer acto, el más urgente, fué el de la independencia política; el segundo y verdaderamente decisivo tendría que ser el de la independencia mental; ésta debería ser la obra de los educadores una vez terminada la hora de los guerreros. “Nadie —dice— amó más sinceramente la libertad que el general Bolívar; pero la naturaleza de las cosas le avasalló como a todos; para la libertad era necesaria la independencia, y el campeón de la independencia fué y debió ser un dictador. De aquí las contradicciones aparentes y necesarias de sus actos. Bolívar triunfó, las dictaduras triunfaron de España; los gobiernos y los congresos hacen todavía la guerra a las costumbres de los hijos de España, a los hábitos formados bajo el influjo de las leyes de España: guerra de vicisitudes en que se gana y se pierde terreno, guerra sorda, en la que el enemigo cuenta con auxiliares poderosos entre nosotros mismos.”²⁸ Esta es la segunda etapa emancipadora.

²⁸ A. Bello, *ob. cit.*

IV

URGENCIA DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

22. DE LA SOBERANÍA ILIMITADA AL DESPOTISMO

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

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

frente a España. “Para fundar la libertad era preciso emancipar primero la patria”.

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

Para atraer al pueblo le ofrecieron una libertad sin límites; una libertad que sólo es posible mediante la educación; pero no había tiempo para discutir si había llegado el momento oportuno o no; lo importante era obrar. “Necesitaban del pueblo... y lo declararon soberano sin límites”. Esto no era sino “necesidad de los tiempos”. “Era preciso atraer a la nueva causa los votos y los brazos de la muchedumbre, ofreciéndole el cebo de una soberanía omnipotente”. Pero este derecho, dado a un pueblo que no estaba educado para disfrutarlo, iba pronto a causar los desastres que permitirían a las fuerzas negativas la recuperación del poder, la implantación de tiranías. Con una libertad sin educación no se podría lograr otra cosa que la anarquía.

“Pero estando de hecho el pueblo, después de haber pulverizado a los tiranos, en posesión de la soberanía —sigue diciendo el pensador argentino—, era difícil ponerle coto. La soberanía era un derecho adquirido a costa de su sangre y de su heroísmo”. Sólo la anarquía, llevada hasta

el desastre, le habría de hacer perder la soberanía. El despotismo colonial, que anidaba en la mente de varios hispanoamericanos, nuevamente tomaría el poder. “El principio de la omnipotencia de las masas debió producir todos los desastres que ha producido, y acabar por la sanción y el establecimiento del despotismo”.

Pero este mal se trocará a la postre en bien. El nuevo despotismo le enseñará, con una lección inolvidable, que la libertad es un bien que debe saberse disfrutar. El nuevo despotismo le enseñará a amar la libertad que ya ha probado y a no arriesgarla convirtiéndola en libertinaje. “Ese pueblo, deslumbrado hasta aquí por la majestad de su omnipotencia, conocerá, vuelto en sí, que no le fué dada por Dios, sino para ejercerla en los límites del derecho, como instrumento del bien.” Esta enseñanza, aunque dura, iniciará la etapa de liberación definitiva, la etapa de ilustración de la mente del pueblo: “El pueblo se ilustrará: los principios de la revolución... penetrarán al cabo hasta su corazón y llegarán a ser la norma de sus acciones.”²⁹ Los hábitos y tendencias heredados de otras generaciones empezarán a borrarse.

La guerra civil, la anarquía, no habría de ser sino el resultado de la pugna que dentro del pueblo hispanoamericano se había planteado: el espíritu colonial contra el espíritu moderno. El pueblo, armado con una idea moderna, se había lanzado a la lucha por alcanzar la libertad y la soberanía; pero dentro de sí llevaba los elementos, que contradiciéndole, iban a llevarle a la anarquía y luego al despotismo. “La guerra civil —dice Echeverría— fué el monstruoso fruto de la colisión o choque entre el principio de Mayo y el principio colonial, vencido pero no aniquilado.” Falta de una preparación, falta de una educación, la revolución

²⁹ Esteban Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*.

hispanoamericana tomó un camino diverso al de la gran revolución norteamericana. “Nuestra revolución, a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época, empezó por donde debía acabar, y ha marchado en sentido inverso de las revoluciones de otros países. Ved, si no, en los Estados Unidos —continúa—: al desplomarse el poder colonial, la democracia aparece organizada y bella, radiante de inteligencia y juventud, brota de la cabeza del pueblo, como Minerva de la frente de Júpiter.”³⁰ En cambio en Hispanoamérica, faltándole esa organización, es menester educar al pueblo para que la alcance. Los hispanoamericanos, lograda la emancipación política, necesitarán de la emancipación mental que en los Estados Unidos acompañó a la política.

23. EVOLUCIÓN Y REVOLUCIÓN

¿Los hispanoamericanos podían aspirar a otra cosa que a su emancipación política? “No estando preparada la sociedad para recibir el impulso generador —dice Lastarria—, era consecuencia fatal que se ciñera únicamente a combatir por su libertad política, porque si se hubiese avanzado a romper bruscamente con el pasado, a proclamar su completa regeneración . . . se hubiese estrellado en mil resistencias poderoas y no habría alcanzado su triunfo sino con un completo exterminio.” La urgencia del momento no pudo permitir otra cosa. La labor de emancipación completa con el pasado, la labor de regeneración, tenía que ser lograda más tarde; y para ello las armas tenían que ser otras muy distintas. Ya no era guerra contra el despotismo físico, sino contra el despotismo que anidaba en el corazón y mente de los hispanoamericanos. Destruído el poder visible era menester destruir el poder invisible que arraigaba en los hispanoamericanos. Todo esto no lo pudieron realizar

³⁰ E. Echeverría, *Mayo y la enseñanza...*

los hombres que lograron la emancipación política; el tiempo de que disponían apenas si era suficiente para esta primera tarea. Pero, una vez terminada la guerra política, era menester iniciar la nueva guerra. “Principiaba la guerra contra el poderoso espíritu que el sistema colonial inspiró en nuestra sociedad”. Tal guerra se hizo más urgente y necesaria cuando el espíritu colonial, una vez terminada la emancipación política, trató de apoderarse de la nación, aprovechando el poder que tenía dentro del instinto de los hispanoamericanos. “La influencia del sistema español —dice Lastarria—, aprovechándose de la calma, aparece a veces chocando violentamente con la regeneración y sublevando contra ella todas las pasiones mezquinas, el fanatismo y los errores del vulgo.” Es entonces cuando “se reproducen los odios de la revolución, se diseñan y aun se forman los partidos y se preludia una crisis verdadera”.³¹

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

Lastarria, refiriéndose a la necesidad que los hispanoamericanos tenían de emanciparse, inclusive, de la literatura española, mostraba cómo tal necesidad no la tenían ni !a habían tenido los norteamericanos. Decía: “Cuando los Estados Unidos se emanciparon políticamente, no se emanciparon de la literatura inglesa, y ésta pudo servirles y les sirvió, en

³¹ Lastarria, *Influencia social de la conquista*.

efecto, para su nueva situación, porque continuaron siendo británicos sus sentimientos y sus ideas, sus intereses y sus necesidades sociales, con la sola diferencia de que su sociabilidad debía ser mejor servida por la nueva organización republicana, y podía serlo porque ésta no era una novedad violenta, sino un progreso, un desarrollo natural". Los revolucionarios de Norteamérica no hicieron sino aprovechar la natural evolución de la herencia británica en tierras americanas. Los revolucionarios de Hispanoamérica tuvieron que aprovechar la primera oportunidad que se les presentaba, independientemente de que el pueblo estuviese o no preparado para su emancipación política.

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

Así, mientras los hábitos y costumbres heredados de Inglaterra por los norteamericanos les condujeron por evolución natural a su independencia política, los hábitos y costumbres heredados de España por los hispanoamericanos les condujeron a un nuevo coloniaje. Dicha "situación —dice Lastarria— contrariaba abiertamente los fines de la revolución americana, y en lugar de encaminarnos a corregir nuestro pasado y a preparar nuestra regeneración, nos encadenaba en el punto de partida, rehabilitando el sistema colonial".³² La independencia hispanoamericana, si quería

³¹ Lastarria, *Estudios literarios*.

tener éxito, tenía que ser total; era menester que todo el pasado, sin excepción, fuese sacudido. Los hispanoamericanos, si querían ser completamente libres, tenían que renunciar a todo lo español; a diferencia de los norteamericanos que encontraban en la herencia inglesa el meollo de todas sus posibilidades y la raíz de su futuro poderío.

24. IMPOTENCIA DE LOS LIBERTADORES PARA ESTABLECER UN NUEVO ORDEN

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

Realizada la urgente tarea de lograr la independencia política de Hispanoamérica, el despotismo proyectó nuevamente su sombra, esta vez en la figura de los mismos libertadores. La misma naturaleza de las cosas les llevó a crearse, o pretender, un poder tan omnímodo como el que habían humillado en los campos de batalla. “La impotencia humana en semejantes casos —dice Bilbao— vuelve la vista al

pasado y afirma el peso sagrado con los restos de la columna misma que había derribado.” La urgencia misma les imposibilitó para encontrar un nuevo orden y restablecieron el pasado, para salvar así, aunque parezca paradójico, la libertad.

El pueblo no vió en la revolución de independencia sino el resultado inmediato de ella, la emancipación política frente a los poderes españoles; pero no vió los fines últimos de esta revolución: en lo que toca a sus sentimientos quedó antiguo. Las creencias antiguas siguieron siendo sus creencias; ni por un momento pensó ponerlas en duda. Pero era en estas creencias donde se encontraba el problema de la verdadera libertad, que era algo más que libertad política. Del rechazo de estas creencias dependía tal libertad. “Nuestra revolución —continúa Bilbao— fué reflexiva en sus promotores y espontánea en el pueblo.” Pero “el pueblo, que sólo había sentido la exaltación política, la conquista del derecho de ciudad, no vió en la libertad política sino un hecho solitario separado de las demás cuestiones que la reflexión había derribado: el pueblo quedó antiguo”.

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

tismo constitucional, nombre nuevo para una forma de política ya vieja.

A estos hombres, al decir de Bilbao, les faltó fe para el pueblo y para las ideas por las cuales habían peleado. Faltos de fe, no se preocuparon por mantener las libertades alcanzadas o lograr las prometidas, sino tan sólo se preocuparon por mantener el poder que habían obtenido. "Si los gobiernos hubieran comprendido que el desarrollo de la igualdad era el testamento sagrado de la revolución —nos dice el pensador chileno—, que la igualdad es la fatalidad histórica en su desarrollo, no hubieran sucumbido." El pueblo los habría seguido y respaldado, ya que así se sostendría a sí mismo. Apoyados por el pueblo y por ende contando con una autoridad legítima, "hubieran podido cimentar por medio de la educación general la renovación completa del pueblo".³³ La educación realizada con el apoyo del pueblo habría logrado en un plazo perentorio la segunda etapa de emancipación que tan necesaria es para los pueblos hispanoamericanos. Pero la falta de fe les llevó nuevamente a los despotismos, y con éstos a la obstrucción de los caminos que podían conducir al pueblo a la libertad que le había sido prometida.

V

LA NUEVA GENERACIÓN Y SU PROGRAMA

25. EL TERCER PARTIDO

A la generación de los libertadores políticos había de suceder una nueva generación que, como ya se ha visto, preten-

³³ Bilbao, *Sociabilidad chilena*.

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

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

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

video”, la veían “con lástima y menosprecio, porque la creían federalizada y ocupada solamente en frivolidades”.

El nuevo grupo, nos relata Echeverría por lo que se refiere al argentino, tenía una fórmula de “juramento parecido a la de la joven Italia”. Dicha fórmula establecía: “El progreso es la ley de desarrollo y el fin necesario de toda sociedad libre.” “Pero cada pueblo, cada sociedad, tiene sus leyes o condiciones peculiares de existencia, que resultan de sus costumbres, de su historia, de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la providencia quiso que habitare y viviere perpetuamente.” Ahora bien, “en que un pueblo camine al desarrollo y ejercicio de su actividad con arreglo a esas condiciones peculiares de su existencia, consiste el progreso normal, el verdadero progreso”.

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

El pueblo hispanoamericano tuvo su primera oportunidad el día en que se declaró su independencia política. “En Mayo —dice Echeverría— el pueblo argentino empezó

a existir como pueblo . . . como esclavo estaba fuera de la *ley de progreso*, como libre entró reahabilitado en ella.” Pero sus políticos, los dirigentes de los partidos que se disputaron el derecho a conducirlo, fueron ciegos para la realidad. Unitarios y federales desconocieron esas condiciones básicas en todo auténtico progreso. En vez de estimularlo fueron destruyéndolo, habiendo llegado hasta el “aniquilamiento de la actividad nacional: los unitarios sacándola de quicio y malgastando su energía en el vacío; los federales sofocándola bajo el peso de un despotismo brutal: y unos y otros apelando a la guerra”.³⁴ En vez de estimular el liberalismo del pueblo, estimularon los tradicionales resortes que habían permitido en el pasado el despotismo. La manía de gobernar, por una parte, y, por la otra, la indolencia real o supuesta del pueblo para mantener sus derechos políticos, la supuesta incapacidad de éste, condujeron a los partidos al establecimiento gradual de un nuevo despotismo, de una centralización monstruosa. Frente al desorden, frente a la anarquía que siguió a la independencia política, se estableció una nueva unidad, pero despótica.

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

³⁴ Echeverría, *Dogma socialista*.

26. EL PARTIDO PROGRESISTA

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

Respecto al pipiolismo, el partido más progresista de su época y que había sido vencido por el de los pelucones, o conservadores, decía Lastarria en una carta confidencial:³⁵ “Miraba al partido vencido y lo hallaba enteramente privado de hombres de estado: los que habían sido sus corifeos estaban en la oscuridad, nada representaban, no tenían un centro de acción; y los pocos que todavía se apellidaban pipiolos no hacían valer contra el gobierno otra cosa que una

³⁵ Véase en Alejandro Fuenzalida Grandón, *Lastarria y su tiempo*. Santiago de Chile, 1911.

especie de *legitimidad* que consistía en recuerdos del pasado.” No, definitivamente este partido nada podía hacer ya por la nación chilena; era menester formar un partido que representase verdaderamente los intereses de ésta. “Este modo de ver las cosas —sigue diciendo— me hizo esperar, aun presentir, la aparición de un partido *progresista*, partido nuevo, extraño a los resentimientos y odios antiguos, y sin más intereses que el nacional, ni más principios que los de la verdadera filosofía.” Ahora bien, “para contribuir a su creación y regenerar el orden de cosas que a la sazón dominaba, me hice opositor a todo lo que hallaba contrario a mis principios”.

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

“¿Debería yo alistarme en alguno de los partidos contendientes?”, preguntaba el pensador chileno. “Preferí atravesar solo una época difícil y sufrir en silencio las amenazas de los unos, los reproches de los otros, los insultos de todos.” Fracasado su proyecto para un nuevo partido progreista, perseguido, se encerró en los libros, a los estudios: había otro camino, aunque más lento, para realizar la re-

forma, el camino de la educación. "Viéndome expuesto a perderme para siempre por las persecuciones del gobierno, que entonces no perdonaba a sus adversarios —dice—, creí que era inútil mantener un combate desigual: preferí, como más conveniente, dedicarme al estudio y a la *educación* de la juventud, porque sólo en este campo me era lícito saciar mi ambición de ser útil a mi país: renegué de la política y me encerré en los colegios."

27. ABSOLUTISMO DE LOS PARTIDOS EN HISPANOAMÉRICA

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

En la mente, en la educación, en la formación recibida, está el mal. "El republicano es hombre de creencias, y transporta a la política el genio, el carácter, el temperamen-

to, la lógica de la infalibilidad católica. Toda fuerza se cree poder, todo poder autoridad, toda autoridad infalible. Y toda infalibilidad se declara lógicamente *impecable*. Y toda infalibilidad se adora, se legitima. Ya no hay extravío posible.” De acuerdo con esta trágica lógica no es posible la oposición: “La oposición es atentado, el despotismo es sagrado, y la obediencia un deber.” Y esto vale para todos los partidos, a pesar de sus principios o programas. “Los *civilizados* dicen: ved a esos bárbaros —el pueblo—. ¿Y queréis instituciones? No. Es necesaria la fuerza, el poder fuerte, la dictadura.” ¿Cómo, se preguntaban los *civilizados*, queréis dar libertad a esos bandidos? “Si ellos llegasen a gobernar, todo se perdería, la libertad sería imposible.” Y en esa forma “se les priva o escamotea la libertad en beneficio de la libertad”. Frente a esa actitud de los *civilizados*, “las masas, desheredadas y atropelladas como animales, buscan caudillos. Es la dictadura de la venganza y la garantía de su modo de ser. Los partidos *civilizados* piden la dictadura para combatir, dominar y civilizar las masas. Es la dictadura de las clases privilegiadas”.

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

Todo esto porque las reformas no arraigan en la razón. El racionalismo no dirige estos esfuerzos. Como ejemplo de lo que es una verdadera reforma, vuelven a surgir los Esta-

dos Unidos, "porque allí la reforma es el movimiento continuo de la vida apoyado en la soberanía de la razón de todo hombre." El origen de esta diferencia está en la formación de las mentes. "En los pueblos no católicos y libres el hombre es soberano y respeta la soberanía de su semejante. No hay infalibles que suban al poder, y todos tienen fe en la ley, que garantiza el derecho, y en el voto de todos, que no puede ir contra el derecho. Si hay error, no hay imposición, y se espera el progreso infalible del convencimiento. Tal es la política de un pueblo cuyo voto no puede ser forzado ni burlado. La ley es religión, y la religión del *libre examen* produce la religión de la ley." La lealtad juega aquí un principal papel, porque, "la lealtad en la política, se hace tan necesaria y es tan útil como la honradez en el comercio".

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

El pesimismo de Bilbao se deja sentir amargamente diciendo: "Hemos nacido bajo dictaduras, nos educamos viéndolas y nos entierran las dictaduras." Parece como si nada pudiera hacer el hispanoamericano para escapar a ellas. Pese a todos sus esfuerzos siempre vuelve a caer en ellas. Cada fórmula política no es sino un justificante para

una nueva dictadura. El catolicismo —dice— niega los principios e instituciones liberales, “con la palabra *infalible* de concilios y de papas; pero el *progreso* de la época ha consistido en servirse de las mismas armas, en apoderarse de las posiciones, en aceptar el lenguaje y terminología de la libertad, y en hacer servir el sufragio, la prensa, la educación y la escuela en descrédito del sufragio . . . y en educar siervos de la iglesia y no ciudadanos del Estado.” Lo más que se hace es substituir una iglesia por otra, un fanatismo por otro fanatismo, un despotismo por otro. Lo que falta es la escuela de la religión de la ley. “¡La escuela y el espíritu y el texto y lo que allí se enseña es todo el dominio del enemigo de la libertad, autorizado todo esto por los que llamamos civilizados.” Sólo hay un camino, sólo existe un remedio para tan gran mal: la emancipación mental. Ha llegado la hora de emanciparnos *intelectualmente*. Los Estados Unidos lo han logrado ya “porque son libres de espíritu”.³⁶

28. LA EDUCACIÓN COMO SOLUCIÓN

La única solución, ya se ha visto anteriormente, sólo puede ofrecerla la educación. El mal, la causa del fracaso liberal en Hispanoamérica, está en la falta de visión o falta de tiempo de los libertadores que, preocupados más por el éxito inmediato de la política, dejaron en segundo lugar el problema educativo. “Si la educación del pueblo hubiera empezado entonces —dice Echeverría—, si se hubiera enseñado desde aquella época en las escuelas lo que es la libertad, la igualdad y la fraternidad, las generaciones educadas en esas doctrinas, que han llegado después a la virilidad, ¿no habrían influido poderosamente en el triunfo del *orden* y de las *leyes*, y paralizado la acción de los anarquistas y de los tiranos?” “Los que dicen que han trabajado y trabajan

³⁶ Francisco Bilbao, *La América en peligro*.

por la patria, los que se afligen y desesperan, no viendo término a sus males, ¿cómo es que no hayan pensado en echar mano del único recurso que podía remediarlos, la educación de la niñez encaminada a la democracia?” Los libertadores no hicieron otra cosa que ofrecer la libertad, pero no los medios para disfrutarla. “La libertad sola —dice Echeverría— divide, no aproxima.” Es menester educar para la libertad, educar para la fraternidad, la convivencia. “El orden y la unión nacen de la fraternidad.”³⁷

En cuanto a Lastarria, recordando a Simón Rodríguez, maestro del libertador Bolívar, hablaba de la educación como base de la regeneración política de Hispanoamérica. “Creíamos —dice— que la *enseñanza* política era la base de la regeneración, porque sin ella, ni era posible conocer y amar los derechos individuales y sociales que constituyen la libertad, ni mucho menos era dable tener ideas precisas sobre la organización política, sobre sus formas y sus prácticas, para poder distinguir las que sean contrarias de las fuerzas que son favorables a la república democrática.”³⁸ Y Bilbao consideraba necesario continuar la revolución de independencia revolucionando a las mentes por medio de la educación. “Querer continuar los resultados de la revolución es querer hacer otra revolución, es decir —explicaba—, la *revolución* de la unidad de *creencias pasadas* que no han sido desechadas de la inteligencia popular.” “La educación que es el modo de revolucionar y completar las revoluciones, recibe en esta época todo el desarrollo posible.” La educación invade las creencias españolas y las vence emancipando a los hispanoamericanos. La educación realiza la auténtica independencia, dando a conocer la verdadera libertad. “Renovar las creencias de la plebe, sustituirles la educación filosófica, es darles conciencia individual, es afir-

³⁷ Esteban Echeverría, *Manual de enseñanza*.

³⁸ Lastarria, *Estudios literarios*.

mar la revolución.” Ahora bien, “afirmar la revolución es entronizar la libertad”.

Al pueblo no se le puede pedir que sepa qué hacer con aquello que nunca ha disfrutado en su vida. El “guaso” chileno, dice Bilbao, “no sabe sino lo que sus padres le enseñaron, y esto es para él el punto final de su trabajo intelectual. Lo demás lo rechaza. De aquí se ve salir el espíritu tradicional de los hombres de a caballo que pasan su vida vagando o dando vueltas alrededor de un círculo. Las creencias de nuestros *guasos* son católicas y españolas... De ahí sale la reacción antiliberal”. De aquí que sea menester acercarse al pueblo y educarlo. Ésta será la verdadera revolución. Los teóricos puros nada pueden hacer por el pueblo y mucho menos por su libertad. La verdad hay que enseñarla al pueblo. El camino no es fácil, pero “la verdad va muy adelantada en su carrera, del estado en que nos hallamos... Tengamos dudas, suframos, llevemos el peso de las épocas transitorias, pero no retrogrademos para descansar bajo el monumento que se desploma”. “No sepáremos de nosotros al pueblo más de lo separado que se encuentra. *Eduquémoslo* en la teoría de la individualidad, del derecho de igualdad y de honor.”³⁹

VI

NORTEAMÉRICA COMO MODELO

29. LAS DOS AMÉRICAS

A través de los capítulos anteriores se ha anticipado ya el sentimiento de los hispanoamericanos frente a Norteamérica. Es un sentimiento de gran admiración, derivado de la

³⁹ Bilbao, *Sociabilidad chilena*.

actitud negativa que el hispanoamericano tiene para con su propia situación histórica y cultural. Norteamérica es, para éstos, la encarnación del espíritu de la modernidad, la encarnación del espíritu liberal que quisieran realizar en Hispanoamérica. Espíritu que los norteamericanos tienen por naturaleza, por el simple hecho de pertenecer a la raza sajona. Las instituciones de éstos no son sino la natural consecuencia del espíritu sajón al desarrollarse en el Nuevo Mundo. Sin Inglaterra y los Estados Unidos, se asegura, no habría libertad en el mundo. Un país sin ingleses, decía Alberdi, es como un bosque sin pájaros. “Mi convicción es que sin la Inglaterra y los Estados Unidos, la libertad desaparecería en este siglo.”⁴⁰

En América se habían asentado dos principios opuestos, los mismos que en Europa habían luchado hasta vencer al que representaba el progreso: el principio democrático y el principio monárquico. Principios naturales a las razas que colonizaron la América: la sajona y la hispana. De aquí surgieron dos Américas: la América del progreso y la América del retroceso. “La libertad de pensar, como derecho ingénito, como el derecho de los derechos —dice Bilbao—, caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos. La libertad de pensar *sometida*, la investigación libre *limitada* a las cosas exteriores, a la política, administración, etc. . . fué la *mutilada* libertad proclamada por los revolucionarios del Sur.” La libertad política de los hispanoamericanos no fué acompañada de la libertad de conciencia; de aquí los desórdenes y las dictaduras. Pero tan diferentes actitudes corresponden, al decir del pensador chileno, a diferentes formaciones mentales: la de los norteamericanos correspondía a un sentimiento que se expresaba, inclusive, en su actitud religiosa. “Esto quiere decir que el Norte era protestante”, a diferencia del Sur, que

⁴⁰ Echeverría, *Manual de enseñanza*.

era “católico”. El hombre del norte no recibe dogmas; todo lo contrario, su religión se basa en el libre examen. “El hombre del norte . . . es sacerdote, es iglesia, es el soberano en el dogma, y no hay pontificado que pueda someter su razón.” De esta actitud frente a todo dogma resulta también su actitud frente a cualquier clase de despotismo. Quien no acepta el despotismo religioso tampoco aceptará el político. “De su soberanía conquistada en el dogma —dice Bilbao— nace su soberanía en la política.” Es esto lo que ha hecho falta en la América del Sur. Si hubiese tenido la independencia religiosa que tuvo la del Norte, habría también tenido sus instituciones liberales y democráticas.

Gracias a esa misma independencia religiosa surge ese sentimiento de respeto para con el semejante que tanto falta en Hispanoamérica. El hombre del norte puede, por esta causa, reconocer en sus semejantes los derechos de los cuales él disfruta. De “ahí nace esa tolerancia, esa discusión vivificadora, esa libertad práctica”. De aquí también que los Estados Unidos, a diferencia de la América española, no hayan tenido “que hacer una revolución religiosa para fundar la libertad de pensamiento”. “La religión del *libre-examen* podía ser la base dogmática de la libertad política. El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley. El despotismo es imposible.”⁴¹

“Dos principios opuestos —decía Lastarria— habían, pues, tomado asiento en el vasto continente americano: el principio democrático y, con él, el sistema liberal, formulañ la base de la sociabilidad anglo-americana; el principio monárquico y, con él, el sistema ruinoso de la fuerza, constituyán la vida de las colonias españolas”. Dos Américas, y con ellas dos formas de gobierno, dos formas de sociabilidad y de libertad. “En el Norte, el pueblo era soberano de

⁴¹ Bilbao, *El evangelio americano*.

hecho y de derecho, y daba la ley y administraba todos sus intereses por medio de sus representantes. En la América española no existía el pueblo, la sociedad estaba anulada y no vivía más que para la gloria y provecho de su soberano, de un señor absoluto y natural.” Sólo un pueblo —continúa diciendo Lastarria— “había comprendido sus elevados fines y quería realizarlos: ese pueblo glorioso, ese pueblo que resumía en sí los derechos y privilegios de la humanidad entera, estaba en la América del Norte”.

En la América del Sur, en la América Latina, sus hombres tenían que enfrentarse al pasado para ser libres. Tenían que buscar sus modelos fuera de su propio espíritu cultural. “En esta América —dice Lastarria— un mundo entero abjuraba de su pasado, despedazaba sus leyes, condenaba su sociabilidad: desde México al Cabo de Hornos resonaba un solo eco proclamando la soberanía de los pueblos, la soberanía del derecho, la soberanía de la razón.” Esta América tenía que realizar por propio esfuerzo lo que la América del Norte había obtenido por herencia. La lucha en este lado era aún más difícil ya que el nuevo espíritu era ajeno a la realidad social, política y mental dentro de las cuales tenía que alcanzar su realización. La América del Sur tuvo que revolverse contra sí misma, contra lo que era, para así poder llegar a ser lo que quería ser. En esta lucha interna las fuerzas del pasado tenían mayores ventajas. Apoyándose, por un lado, en las fuerzas negativas de Europa, “y por el otro en el clero que convierte la religión en instrumento político, la *aristocracia* disponía de sus poderosas influencias y de las riquezas para aprovechar en su favor la revolución, para despojar a la democracia de todas las ventajas conquistadas, y pasar de esta manera sobre el espíritu nuevo y sofocarlo”.⁴²

Alberdi, hablando de la omnipotencia del Estado, mos-

⁴² Lastarria, *Historia constitucional del medio siglo*. Santiago de Chile, 1853.

traba también la diferencia entre las dos Américas. “En las sociedades de origen greco-romano, en ambos mundos —decía— los individuos, más bien que libres, son los siervos de la patria”. La libertad de la patria no es, de ninguna manera, la libertad de sus individuos. “La patria es libre, en cuanto no depende del extranjero; pero el individuo carece de libertad en cuanto depende del Estado de un modo omnímodo y absoluto. La patria es libre en cuanto absorbe y monopoliza las libertades de todos sus individuos; pero sus individuos no lo son, porque el gobierno les tiene todas sus libertades”. En cambio, en la América del Norte “los derechos del hombre equilibraron allí en su valor a los derechos de la patria, y si el Estado fué libre del extranjero, los individuos no lo fueron menos respecto del Estado”.⁴³

Don Simón Rodríguez (1771-1854), maestro del libertador Bolívar, hacía también notar las diferencias entre las dos Américas. “El suelo de los Estados Unidos —decía— está sembrado de ideas liberales —cultivado en todos sus puntos por manos hábiles—, protegido por un ambiente de libertad que respiran todos sus habitantes; abandonado el suelo a su propia acción, es incapaz de adulterar sus producciones. El presidente es un fruto del terruño; cada individuo cuando habla sin afectación dice *yo*; en la América del Sud al más estudiado se le va la lengua y dice *mi amo*; en los Estados Unidos los empleos son casi concejiles —se toman como una carga— y los que los solicitan buscan un medio de hacer brillar su patriotismo y... los conocimientos son los que lo sostienen. Entre los hijos de los españoles se busca el empleo por el título o por la renta, como lo venían haciendo sus padres: allá quieren *servir*; acá *representar*”. Por el *poder* o por la simple representación, por ínfima que ésta sea, los hispanoamericanos lo sacrifican todo, inclusive sus libertades.

⁴³ Juan B. Alberdi, *La omnipotencia del estado es la negación de la libertad individual*, 1880.

“En los Estados Unidos (y esto les viene de los ingleses) —dice Simón Rodríguez— el presidente, el ministro y todos los magistrados se llaman por sus nombres... entre nosotros se renuncia al nombre por el título; y así como los capuchinos toman la ciudad en que nacieron por apellido, así los empleados olvidan sus familias: El señor *ministro*, el señor *tesorero*, el señor *portero*”.⁴⁴

30. EL PROGRESO COMO LIBERTAD Y ESFUERZO INDIVIDUAL

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

⁴⁴ En J. A. Cova, *Don Simón Rodríguez, maestro y filósofo revolucionario*. Buenos Aires, 1947.

sonal. Haciendo su propia grandeza, este pueblo ha contribuido a labrar la de su propio país.

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

Así, la propia grandeza engendrará, necesariamente, la grandeza de la patria. Esto interesa en forma muy especial a las naciones de origen latino, dice Alberdi. "Los destinos futuros deberán su salvación al individualismo; o no los verán jamás salvados si esperan que alguien los salve por patriotismo". Nuestro mal es España; su concepto de la libertad y de la patria. "La corona de España no fundó sus colonias de América para hacer la riqueza y poder de sus colonias, sino para hacer su negocio y poder propio de la corona misma". "La sociedad sudamericana estará salvada y asegurada en su porvenir de libertad y de progreso cuando sea el egoísmo inteligente y no el patriotismo egoísta el llamado a construir y a edificar el edificio de la república en Sudamérica".⁴⁵

Del auto-gobierno, de esta capacidad para alcanzar el

⁴⁵ Juan B. Alberdi, *La omnipotencia del estado...*

propio bienestar, labrándolo con las propias manos, ha surgido todo el progreso y poderío norteamericanos. “La civilización yanqui —dice Sarmiento— fué la obra del arado y de la cartilla; la sudamericana la destruyeron la cruz y la espada. Allí se aprendió a trabajar y a leer, aquí a holgar y a rezar”. Mientras la revolución norteamericana se hace en defensa de estos derechos, estampados en la Constitución, la hispanoamericana no busca otra cosa que no sea imponer un despotismo que substituya al español, el despotismo criollo. “Allá un selecto núcleo de raza blanca lucha en defensa de su derecho; acá la raza mestiza se agita en un levantamiento desordenado, sin concepto firme de sus aspiraciones”. “El feudalismo español se continúa en el caudillismo americano”. Los colonizadores de Norteamérica organizan la vida económica del país, preparando en esta forma su independencia política y económica. En cambio los colonizadores de Hispanoamérica la explotan en provecho de la metrópoli. “Allá la raza conquistadora introdujo la virtud del trabajo; aquí se limitó a vegetar en la burocracia y el parasitismo”.⁴⁶

Francisco Bilbao, encandilado por el pueblo cuyo modelo tendían a seguir los hispanoamericanos para poder ser libres definitivamente, decía: “Esos puritanos, o sus hijos, han presentado al mundo la más bella de las constituciones, dirigiendo los destinos del más grande, del más rico, del más sabio y del más libre de los pueblos. Es hoy en la historia esa nación, lo que fué la Grecia, el luminar del mundo, la palabra de los tiempos, la revelación más positiva de la divinidad, en la filosofía, en el arte, en la política. Esa nación ha dado esta palabra: *self-government*, como los griegos la *autonomía*; y lo que es mejor, practican lo que dicen, realizan lo que piensan y crean lo necesario para el perfeccionamiento moral y material de la especie humana”. De aquí ha resultado toda su grandeza. “No hay nación que lea más, que

⁴⁶ Sarmiento, *Conflictos y armonía de las razas...*

imprima más, que tenga mayor número de escuelas y de diarios. Hoy es la primera nación en la agricultura, en la industria, en la navegación. Es la primera nación en la guerra. Ha revolucionado la guerra marítima". Bilbao la considera la primera en todas las artes, en la filosofía, la literatura, la historia, la política, el derecho. "Es la nación —dice— que hace más descubrimientos, que inventa máquinas, que transforma con más rapidez la naturaleza a su servicio. Es la nación poseída del *demos*, del demonio del perfeccionamiento en todo ramo. Es la nación creadora, y lo es porque es la nación soberana, porque su soberanía es omnipresente en el individuo, en la asociación, en el pueblo". Y todo esto se debe a su capacidad para la libertad individual. "Su vida libre, individual y política, y todas sus maravillas dependen, pues, de la soberanía individual y de la razón de esa soberanía: la libertad del pensamiento". "¡Qué contraste con la América del Sur —exclama— con lo que era la América Española!"⁴⁷

31. SAJONIZACIÓN DE HISPANOAMÉRICA

Para Sarmiento, como ya se ha visto, el origen de las incapacidades de Hispanoamérica se encuentra en la raza. El fracaso de la colonización en esta América lo encuentra en la inferioridad de la raza española. Era vano que los pueblos hispanoamericanos tratasen de copiar constituciones de Francia o de los Estados Unidos: siempre terminarían comportándose como descendientes de una raza incapacitada para la democracia. En el Norte, dice, una raza europea pura ha engendrado una sociedad europeizada; en el Sur, una raza euroafricana se mezcla a la indígena para formar un conglomerado en el cual todas las taras se suman. La superioridad de Norteamérica la deriva Sarmiento de su capacidad para permanecer sin contaminaciones raciales, de su capacidad

⁴⁷ Bilbao, *El evangelio americano*.

para no mezclarse con raza inferior alguna. Los grupos sajones, dice, se aposentaron en Norteamérica de acuerdo con sus ideas religiosas o de acuerdo con ciertas cualidades que les distinguían. Massachusetts fué fundada por puritanos; Pennsylvania por el cuáquero Penn; Virginia por nobles, de donde se deriva la aceptación de la esclavitud por este Estado. De los puritanos ha surgido ese rechazo a toda mezcla racial con los indígenas. Los puritanos —sigue diciendo— que acuden directamente a la Biblia, aprenden en Moisés a no mezclarse con los naturales, a diferencia de los españoles que se mezclan inmediatamente con los indígenas.

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

Es la Nueva Inglaterra, Norteamérica, la que debe servir de modelo a Hispanoamérica si en verdad quiere estar a la altura de los tiempos, a la altura del progreso. Ningún pue-

blo puede ya enseñarnos nada, salvo Norteamérica, dice Sarmiento. "No esperemos nada de Europa, que nada tiene que ver con nuestras razas. Algo puede venirnos de los Estados Unidos, de donde nos vinieron nuestras instituciones". ¿Qué es lo que podemos aprender de Norteamérica? Su capacidad para ser una raza pura. "Los anglosajones —dice Sarmiento— no admitieron a las razas indígenas ni como socios, ni como siervos en su constitución social". Esta fué la base de su éxito, a diferencia de la colonización española, la cual se hizo como "un monopolio de su propia raza, que aún no salía de la Edad Media al trasladarse a América y... absorbió en su sangre una raza prehistórica servil".

Con gran pesimismo respecto a la raza hispanoamericana, Sarmiento dice: "Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre". "La América del Sur se queda atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha; que es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América, como el mar es el océano. Seamos Estados Unidos".⁴⁸ Este ser Estados Unidos significa arrasar todo lo que Sarmiento considera ser la causa de todos los males de Hispanoamérica. Era menester desarraigarse todo lo hispánico para ser semejante a los Estados Unidos. ¿Cómo realizar esto? Un camino ya lo conocemos: la educación; pero éste no es suficiente. El otro lo es la inmigración. Es menester recibir hombres de otros pueblos, precisamente de aquellos que sean capaces de remediar el mal causado por los hispanos al mezclarse con razas inferiores. Emigrantes europeos, ¡he ahí una de las soluciones! Son estos emigrantes los que han hecho la grandeza de Norteamérica.

"La dignidad y la posición futura de la raza española en el Atlántico —dice Sarmiento— exige que se presente ante

⁴⁸ Sarmiento, *ob. cit.*

las naciones en un cuerpo de nación que un día rivalice en poder y en progreso con la raza sajona del norte ". "La emigración del exceso de población de unas naciones viejas a las nuevas, hace el efecto del vapor aplicado a la industria: centuplicar las fuerzas y producir en un día el trabajo de un siglo. Así se han engrandecido y poblado los Estados Unidos, así hemos de engrandecernos nosotros; y para nosotros el concurso de los europeos es más necesario que para los norteamericanos".⁴⁹ Ahora bien, ¿qué clase de inmigración prefieren Sarmiento, Alberdi y los hombres que anhelan la renovación de Hispanoamérica? La sajona. Es de ella de la que hablan cuando, con Alberdi, dicen: "Para atraer a esos pueblos en medio de los nuestros es menester dejarles traer su culto, y no obligarles a dejar sus altares en las puertas de la república". De aquí la necesidad de establecer, antes que otra cosa, la libertad de cultos, la libertad en materia religiosa. Y en otro lugar dice: ¿Queremos que los hábitos de orden y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son pegañosos: al lado del industrial europeo pronto se forma el industrial americano. Los Estados Unidos son grandes porque no aborrecen al europeo, todo lo 'contrario, le atraen, no generosa, sino diestramente , y le asimilan a su población'.⁵⁰ Pero en todo caso será menester equilibrar a los hispanoamericanos con nueva sangre europea. Sarmiento en alguna ocasión piensa en Francia. "La inmigración del Río de la Plata —dice— será por eso latina". "Francia representa al mundo civilizado... y Francia debe pensar que el Río de la Plata será para las razas latinas lo que los Estados Unidos para las anglosajonas".

De cualquier manera lo urgente es la inmigración, una inmigración sana, una inmigración europea. Ésta la necesi-

⁴⁹ Sarmiento, *Argirópolis*.

⁵⁰ Alberdi, *Acción de Europa en América*.

tamos más aún que los Estados Unidos, dice Sarmiento. "Descendientes éstos [los Estados Unidos] de la industriosa, navegante y manufacturera Inglaterra, tienen en sus tradiciones nacionales, en su educación y en sus propensiones de raza, elementos de desenvolvimiento, riqueza y civilización que les bastarían sin auxilio extraño". En cambio, "nosotros necesitamos mezclarnos a la población de países más adelantados que el nuestro, para que nos comuniquen sus artes, sus industrias, su actividad y su actitud de trabajo".

Muchos temen a Europa; temen que ésta vuelva a recuperar sus colonias en América. Pero este peligro no existirá si se hace a la América hispana fuerte, tan fuerte como lo son los Estados Unidos. Ahora bien, dice Sarmiento, "el medio... de suplir al tiempo y a la distancia para poblar, enriquecer nuestro país y hacerlo fuerte contra Europa, es hacer segura la situación de los extranjeros, atraerlos a nuestro suelo, allanarles el camino de establecerse y hacerles amar el país, para que traigan a su vez a otros con las noticias de su bienestar y de las ventajas de su posición". "Cuantos más europeos acudan a un país, más se irá pareciendo ese país a la Europa, hasta que llegue un día en que le sea superior en riqueza, en población y en industria, cosa que ya sucede con los Estados Unidos". El modelo es siempre, como se ve, los Estados Unidos. De Europa no se quiere sino a los emigrantes que hagan en Sudamérica lo mismo que hicieron en el Norte. "¡Llamoos los Estados Unidos de la América del Sud —dice Sarmiento—, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un balón del nombre a que se asocian ideas grandes!"⁵¹

⁵¹ Sarmiento, *ob. cit.*

VII

EN TORNO A UNA SOLUCIÓN HISPANOAMERICANA

32. VUELTA A LA REALIDAD HISPANOAMERICANA

Pese a todos sus defectos, la única realidad sobre la cual el hispanoamericano podía apoyarse era la propia, esto es, la realidad hispanoamericana. Las diferencias, decía Alberdi, vienen de la raza y de varios siglos de educación diferente. El pensador argentino siente una gran admiración por los pueblos sajones; pero sabe que esta admiración no va a hacer cambiar la realidad de Hispanoamérica. “Querer britanizar la raza española —decía— es desconocer la naturaleza”. “Aunque —agregaba— debemos, sí, abrir anchas puertas entre nosotros a esa noble raza anglo-sajona”.⁵² Estas puertas deberían ser las de la inmigración. Pero lo real, lo inmediato, era contar con el material existente y hacer sobre él los esfuerzos necesarios para su regeneración. Esto mediante la solución que ya conocemos: la educación.

Desde luego, tal cosa no quiere decir que desconozcan la relación que Hispanoamérica tiene con lo universal. Todo lo contrario, es la conciencia de esta relación la que les hace estar seguros de un futuro triunfo. Así como en otros países el progreso, la modernidad, ha vencido a las fuerzas oscuras, en igual forma vencerá en Hispanoamérica. Pero en su afán por acelerar este triunfo se han puesto a analizar la realidad hispanoamericana, encontrando en ella obstáculos muy especiales, propios de su circunstancia. Estas diferencias, lo propio de Hispanoamérica, se hacen más patentes cuando establecen la comparación entre las dos Américas. “Nuestra revolución —decía Alberdi— es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo: es un

⁵² Alberdi, *Estudios políticos*.

hecho nacido de otros hechos, y que debe producir otros nuevos". En este sentido la revolución hispanoamericana es vista como una fase de la revolución del espíritu del progreso en el mundo. Pero hay algo más. "Todos los pueblos —sigue diciendo Alberdi— se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las *condiciones del tiempo y el espacio*. Y como estas condiciones no se reproducen jamás de una manera idéntica, se sigue que no hay dos pueblos que se desenvuelvan de un mismo modo. Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo".

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

¿Está esto en contradicción con el afán de hacer de Hispanoamérica un país semejante a los Estados Unidos? No, todo lo contrario; dentro del modelo está ese tipo de desenvolvimiento a que se refiere Alberdi. Los Estados Unidos representan el máximo desenvolvimiento del espíritu universal de

progreso, pero de acuerdo con características propias de este pueblo. Lo que se quiere para Hispanoamérica es algo semejante: se quiere que ella sea en el Sur lo que los Estados Unidos son en el Norte. Se quiere que Hispanoamérica sea un país a la altura del progreso universal; pero con sus características. Es decir, de acuerdo con esa realidad imposible de eliminar. De los hispanoamericanos es imposible hacer sajones; pero al menos sí será posible educarlos en tal forma que se pongan a la altura de estos pueblos. La realidad está ahí, es menester contar con ella; después de todo ésta es la actitud que toman los pueblos sajones. Éstos son realistas, positivistas, se dirá más tarde.

De acuerdo con esta tesis propone Alberdi se realice el siguiente tipo de trabajos: Primero, indagar “los elementos filosóficos de la civilización humana”. Esto es, lo universal. Segundo, hacer el estudio “de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y de nuestro suelo”. Ahora bien, dice Alberdi, sobre la primera indagación “es menester escuchar a la inteligencia europea, más instruida y más versada en las cosas humanas y filosóficas que nosotros. Sobre lo segundo no hay que consultarla a nadie, sino a nuestra razón y observación propia”.⁵³ Tal es el verdadero camino para la incorporación de Hispanoamérica en el progreso universal. Victorino Lastarria se sumaba a esta actitud diciendo: “Fuerza es que sea mos originales; tenemos dentro de nuestra sociedad todos los elementos para serlo”.⁵⁴

33. REACCIÓN CONTRA EUROPA

Dentro del panorama universal de la cultura los hipano-

⁵³ Alberdi, *Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario*, 1837.

⁵⁴ José Victorino Lastarria, *Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria*, 1842.

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

Ni en política, ni en moral, se puede esperar nada de Europa, continuaba Rodríguez. "Nunca reformará Europa su moral como reforma sus edificios: las ciudades modernas son modelos de gusto y de comodidad, pero los habitantes son siempre los mismos, saben más que antes, pero no obran mejor —merecen elogios por lo primero, sin ser culpables por lo segundo".⁵⁵ La conclusión a la que llegaba el maestro de Simón Bolívar era la de que Hispanoamérica nada tenía que aprender de Europa, ni en organización política ni en educación moral. La misma actitud frente a Europa asumía Sarmiento, sólo que esta vez apoyado en la diversidad de razas. "No esperemos nada de Europa —decía— que nada tiene que ver con nuestras razas". El único lugar de donde podía venir algo era de los Estados Unidos. "Algo puede ve-

⁵⁵ Véase Cova, *ob. cit.*

nirnos de los Estados Unidos, de donde vinieron nuestras instituciones".⁵⁶

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

¡A la realidad, por negativa que sea!, parece ser la actitud positiva de esta generación. Saben que es mala; pero también saben que sólo ellos, tomando en cuenta esa realidad, podrán reformarla. Echeverría considera que los problemas sociales de Hispanoamérica no son tan complicados que necesiten de una solución ajena. Al contrario, son estas soluciones, las ajenas, las que establecen la complicación y la anarquía. “Siempre nos ha parecido —dice Echeverría— que nuestros problemas sociales son de suyo tan sencillos, que es excusado ocurrir a la filosofía europea para resolverlos; y que bastaría deducir del conocimiento de las condiciones del ser de nuestro país, unas cuantas bases o reglas de criterio para poder marchar desembarazados por la senda del verdadero progreso”. “Apelar a la autoridad de los pensadores europeos es introducir la anarquía, la confusión, el em-

⁵⁶ Sarmiento, *Argirápolis*.

brollo en la solución de nuestras cuestiones". La anarquía de los partidos tiene, para Echeverría, su origen en esta anarquía en las ideas; anarquía que tan trágicamente se expresa en la sociedad hispanoamericana. "¿No puede invocar cada uno una autoridad diferente y con principios opuestos? —pregunta—. ¿No se ha hecho eso desde el principio de la Revolución? ¿Y ni nos hemos entendido, ni nos entenderemos en esta nueva torre de Babel?" Palabras que anticipan ya la tesis de los positivistas sobre la unidad en las mentes, tan necesaria para establecer el orden. "¿Qué aprende el pueblo —sigue preguntando—, qué utiliza? ¿Cómo verá la luz de la verdad en ese laberinto de argumentos *autorizados*, que se lanzan al rostro en la palestra los escritores de uno y otro partido?"⁵⁷

Esto no quiere decir que se trate de desechar todo lo que venga de Europa referente a política o filosofía social. No; se aceptará aquello que tenga un sentido progresista, es decir, que represente un avance en el progreso universal dentro del cual se quiere situar a Hispanoamérica. Ahora bien, dice Echeverría, "sólo serán *progresivas* para nosotros todas aquellas doctrinas que, teniendo en vista el porvenir, procuren dar impulso al desenvolvimiento gradual de la igualdad de clases, y que estén siempre a la vanguardia del espíritu humano". Echeverría considera al progreso de acuerdo con una idea socialista muy especial de él y que analizaremos más adelante. "Pediremos luces a la inteligencia europea —dice— pero con ciertas condiciones".⁵⁸

Entre las ideas que rechaza de Europa está la de la enseñanza libre. Este rechazo parece contradictorio con el afán de libertad de la generación a la cual pertenece Echeverría. Pero no hay tal: ya sabemos que aspira a reformar su sociedad; pero de acuerdo con un principio, el del liberalismo y la

⁵⁷ Echeverría, *Dogma socialista*.

⁵⁸ Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*.

democracia. La educación debe estar enfocada a la realización de este doble principio. La libertad, pura y simplemente, sin un principio o fin ordenador, no sería sino la anarquía. “La enseñanza libre —dice—, buena quizá en Europa o en países donde las creencias y tradiciones seculares, arraigándose en la sociedad, mantienen su equilibrio moral; la enseñanza libre, fomentada muchas veces por incuria de nuestros gobiernos, no puede sino echar incesantemente entre nosotros nuevos gérmenes de discordia y confusión, y a ella debemos atribuir en gran parte la anarquía moral y física que nos ha devorado y esterilizado treinta y cuatro años de revolución”.⁵⁹ Toda educación en Hispanoamérica debe tener un principio, el de la democracia. En otro lugar, refiriéndose Echeverría al tipo de saber que posee el hispanoamericano, se da cuenta de que es tan sólo un saber adquirido, el cual apenas le alcanza para resolver sus problemas. “Todo el saber e ilustración que poseemos —dice— no nos pertenecen, es un fondo, si se quiere, pero no constituye una riqueza real, adquirida con el sudor de nuestro rostro, sino debido a la generosidad extranjera. Es una vestidura hecha de pedazos diferentes y de distinto color, con la cual apenas podemos cubrir nuestra miserable desnudez”.⁶⁰

El repudio de Europa en general y de Francia en particular, por lo que se refiere a política y moral, se acrecentará con motivo de la invasión francesa en México. En ese momento Europa, menos que nunca, puede ser un modelo o servir de ayuda a Hispanoamérica en la solución de sus problemas. Los chilenos, Lastarria y Bilbao, son los que reaccionan con más fuerza contra Europa en estas circunstancias. El espíritu americano, esto es, hispanoamericano, se afianza en sus mentes. También se diferenciarán de algunos de los

⁵⁹ Echeverría, *Mayo y la enseñanza popular en La Plata*.

⁶⁰ Echeverría, *Discurso de introducción a una serie de lecturas pronunciadas en el Salón Literario en 1837*.

argentinos en lo que se refiere al mestizaje o al problema racial en general. Esta idea, dice Lastarria, tiene su origen en Europa, ya que ella le permite justificar sus acciones violentas sobre Hispanoamérica. El absolutismo europeo trata de someter a la América nuevamente, pero ahora en nombre de una falsa idea de civilización o de supremacía racial. “¿No hemos visto fundarse diarios y escribir libros —dice Lastarria— para propagar la ridícula teoría de que la *raza latina* tiene una naturaleza diferente y condiciones contrarias a la *raza germánica*, y que por lo tanto sus intereses y su ventura la fuerzan a buscar su progreso bajo el amparo de los gobiernos absolutos, porque el parlamentario no estaría a su alcance? ¡A qué esa mentira! Bien sabemos los americanos que el principio fundamental de la monarquía europea, la base social, política, religiosa y moral de la Europa, es un principio *latino*, es decir, pagano, anti-cristiano, el principio de la unidad absoluta del poder, que mata al individuo aniquilando sus derechos; pero sabemos también que hoy no existen ni pueden existir, ni en Europa ni en América, la raza latina ni la germánica”. Estas razas se han modificado. Ahora bien, ¿por qué se insiste en esta idea? ¿Por qué se insiste en decir que los pueblos hispanoamericanos pertenecen a la raza latina, razón por la cual sólo pueden ser gobernados por medio del despotismo? Contesta Lastarria: “Lo que se ha querido con aquel absurdo es hacernos *latinos* en política, moral y religión, esto es, anular nuestra personalidad, en favor de la unidad de un poder absoluto que domine nuestra conciencia, nuestro pensamiento, nuestra voluntad y, con esto, todos los derechos individuales que conquistamos en nuestra revolución; para eso se ha inventado la teoría de las razas”.⁶¹ En realidad, para Lastarria, en Hispanoamérica no existe ya la raza latina en toda su pureza, como tampoco existe en Europa. En esta América los males por ella sufri-

⁶¹ José Victorino Lastarria, *La América*. Buenos Aires, 1856 y 1867.

dos se encontraban en una herencia mental, la recibida de España, pero modificada esta herencia mediante la educación, el mal ya no tiene que subsistir. Sólo pueden insistir en lo contrario quienes estén interesados en imponer en Hispanoamérica gobiernos autoritarios. La interesada en esto, ha visto Lastarria, es nuevamente Europa. Ahí está un ejemplo, la invasión francesa en México. Las conclusiones que de este hecho saca Lastarria son positivas para Hispanoamérica y negativas para Europa. Esta sufre un atraso por lo que se refiere a las ideas políticas sostenidas en Hispanoamérica. El afán de reconquista, europeo, no es sino signo de un retroceso. Por la misma época, un mexicano, Gabino Barreda, verá lo mismo: Europa es la expresión de retroceso dentro de la marcha del espíritu positivo.⁶²

Francisco Bilbao, por su lado, pregunta: “¿Y por qué nosotros, sudamericanos, andamos mendigando la mirada, la aprobación, el apoyo de Europa? ¿Y en Europa, por qué hemos elegido a la más esclavizada y más habladura de todas las naciones para que nos sirva de modelo en literatura putrefacta, en política despótica, en filosofía de los hechos, en la religión del éxito, y en la grande hipocresía de cubrir todos los crímenes y atentados con la palabra *civilización*? ¡Mentira! La Francia jamás ha sido libre. La Francia jamás se ha libertado. La Francia jamás ha practicado la libertad. La Francia jamás ha sufrido por la libertad del mundo”. Nuestros padres creyeron que todas sus ideas las debían a Francia, dice, pero hay un error. “Es necesario arrancar el error y libertarnos del servilismo espiritual de Francia”. Esta, en nombre de la civilización, asesina y perjura en los pueblos de América y el mundo. “Si la Francia no es responsable, entonces, ¿qué pueblo es ese que permite a un bandido que tome su bandera para sembrar en el mundo la matanza? La doctrina de la civilización ha establecido en

⁶² Véase mi *Positivismo en México*.

los espíritus esa especie de absolutismo o pontificado de Francia. El origen de la teoría es germánico; pero los franceses la han tomado en su provecho y justificación". ¿Cómo ha justificado Francia sus agresiones? "La filosofía alemana demostró que todo el trabajo de los siglos... tenía en los pueblos germánicos la encarnación definitiva..." "¿Qué hace Cousin? Acepta la teoría, pero en lugar de Alemania pone a Francia. De este modo la Francia llegó a ser la encarnación del espíritu". Y como la civilización es lo que siempre triunfa, de acuerdo con esta tesis, el ataque a México "es el signo más grandioso y más retumbante de la civilización".⁶³

"Francia que tanto hemos amado, ¿qué has hecho? —pregunta Bilbao—... traicionar y bombardear a México. México había, al fin, llegado al momento supremo de su regeneración: lo sumerges de nuevo en los horrores de la guerra en alianza de frailes y traidores, y colocas sobre las ruinas de Puebla la farsa de un imperio. La Inglaterra, ¡oh la Inglaterra! ¿Qué hace en la India la libre nación de las pelucas empolvadas y de los lores rapaces? Sangre y explotación, despotismo y conquista. También aparece un momento en México y ofrece tres naves a Maximiliano". "Atrás, pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice. La Europa, con su acción social y política, con su dogma, su moral, su diplomacia, con sus instituciones y doctrinas, es la antinomia de la América". "Allá la monarquía, la feudalidad, la teocracia, las castas y familias imperantes; acá la democracia. En Europa la práctica de la conquista, en América su abolición". "En Europa todas las supersticiones, todos los fanatismos, todas las instituciones del error, todas las miserias y vejedes de la historia acumuladas en pueblos serviles o fanatizados por la gloria y por la fuerza; en América la purificación de

⁶³ Bilbao, *La América en peligro*, 1862.

la historia, la religión de la justicia que penetra".⁶⁴ Y hablando del porvenir de América dice Bilbao: "Hoy entra la América en el mecanismo del movimiento del mundo". "La victoria de México será la señal de una era nueva. Las Termópilas de América están en Puebla". Y hablando nuevamente del modelo que parece permanente, dice: "La Alianza con los Estados Unidos, purificados de la esclavitud, nos va a dar el predominio de la civilización". "La civilización hoy es América y la República".⁶⁵ En esta forma, América, tendrá que bastarse a sí misma.

34. HISPANOAMÉRICA FRENTE A NORTEAMÉRICA

Pero también dentro del continente americano, Hispanoamérica tiene una realidad que le hace distinta de la América sajona. De aquí que sea necesario atender a ésta muy especialmente. "La América española —decía Simón Rodríguez— no puede imitar tampoco a los Estados Unidos, porque no tienen entre sí otra semejanza que la de llevar ambos el gobierno de un mismo nombre: República". Para el maestro de Bolívar la América hispana tiene circunstancias que la hacen plenamente distinta de la sajona. Circunstancias más bien negativas que positivas; pero de cualquier manera propias de Hispanoamérica. De aquí que, para resolver sus problemas, se tenga necesariamente que recurrir a una solución que le sea propia. "La América nuestra —concluye el maestro hispanoamericano— no debe imitar... ni a Europa, que es ignorante en política, corrompida en sus costumbres, y defectuosa en su conjunto; ni a los Estados Unidos, cuyas circunstancias son enteramente distintas... Debe ser original".⁶⁶

⁶⁴ Bilbao, *El evangelio americano*, 1864.

⁶⁵ Bilbao. *La América en peligro*.

⁶⁶ Véase J. A. Cova, *ob. cit.*

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

Bolívar es para su maestro el modelo original de lo que debe ser el americano del sur; de aquí su vigorosa defensa. Bolívar, independientemente de sus defectos, es la máxima expresión de la libertad a la cual todos los hispanoamericanos han aspirado. Una idea de la libertad propia de esta América; pero no por esto menos valiosa que la idea que sobre la misma libertad han tenido otros pueblos. “El hombre de la América del Sur —dice Rodríguez— es Bolívar. Se empeñan sus enemigos en hacerlo odioso o despreciable y arrastran la opinión de los que no lo conocen. Si se les permite desacreditar al modelo, no habrá quien quiera imitarlo, y si los directores de las nuevas repúblicas no imitan a Bo-

lívar, *la causa de la libertad está perdida*”. Llevado por este deseo de revalorización de un símbolo hispanoamericano, Rodríguez compara a Bolívar con otros dos hombres símbolos de la libertad en Norteamérica y Europa: Washington y Napoleón.

Los tres héroes revolucionarios son distintos, pero no por esto es ninguno de ellos superior o inferior a los otros. “Un paralelo entre Washington, Napoleón y Bolívar —dice—, con designio de elevar a uno sólo, sería impertinente. Difícil empresa sería, en tres revoluciones tan desemejantes, traer los hechos a una exacta correspondencia, para establecer *rangos* entre los tres hombres del siglo. Todo lo que debe decirse, en honor del talento que les ha dado tan justa celebridad, es que *cualquiera de los tres*, en las circunstancias en que se halló uno, se habría distinguido del mismo modo, porque habrían hecho otro tanto”. Sólo las diversas circunstancias hacen distintos a estos héroes. “El teatro —dice— da más brillo a la acción, pero no más méritos; gentes, suelo y medios diferentes, han debido influir en los procedimientos”. Esto mismo son Europa, Norteamérica e Hispanoamérica: distintas por sus circunstancias, pero igualmente valiosas. “La Europa, los Estados Unidos y América —concluye Rodríguez—, difieren entre sí, cuanto se parecen los héroes que han producido. La historia no los distinguirá sino por sus nombres”.⁶⁷

Hispanoamérica también tiene sus valores; no todo es negativo en ella. Expresión de estos valores lo han sido, por un lado, las gestas de independencia y, por el otro, las nuevas gestas tendientes a realizar la emancipación mental de Hispanoamérica. Andrés Bello hablaba de ese espíritu de sacrificio y amor a la libertad de los hogares, que los hispanoamericanos habían heredado de España. Los hispanoamericanos tenían grandes defectos, pero también grandes

⁶⁷ Simón Rodríguez, *Defensa de Bolívar*. Caracas, 1916.

cualidades. El problema tenía que ser resuelto potenciando las cualidades y reduciendo los defectos en lo posible. Si se analizaba con atención tales defectos, podrían igualmente ser encontrados en los pueblos más ejemplares de la historia. Norteamérica, con todo y sus grandes cualidades, tenía defectos frente a los cuales Hispanoamérica podía hacer resaltar virtudes que de otra manera permanecerían ocultas.

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

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

caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo”.

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

se atreven a colocar en la balanza, al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte".⁶⁸

35. POR UNA CULTURA ORIGINAL

Hispanoamérica, había dicho Simón Rodríguez, "*debe ser original*". Mucho había que aprender de Europa y Norteamérica; pero también era mucho lo que de la América española tenían que aprender los hispanoamericanos. Los problemas de Hispanoamérica sólo podrían ser resueltos atendiendo a la realidad. Esto es, conociéndola. La idea de una cultura original de esta América empieza a desarrollarse en la mente de los pensadores hispanoamericanos. No se trata de pasar de una dependencia a otra dependencia. Todo lo contrario, se quiere la emancipación de la mente hispanoamericana, para que ésta alcance su propia realización.

El 3 de mayo de 1842, al inaugurarse la Sociedad Literaria de Santiago de Chile, Victorino Lastarria pronunciaba un discurso, que habría de convertirse en histórico, acerca de la necesidad de una literatura nacional. Lastarria proponía a los literatos chilenos la lectura de los grandes clásicos de la lengua castellana; porque, decía, en ellos se encuentra la fuente de ese rico idioma que hablamos. Pero a estas lecturas había que sumar la de los grandes literatos franceses, los cuales se presentan como un gran estímulo creador, dada la riqueza de visiones nuevas que tal literatura encierra. Pero, tanto en el caso de la literatura castellana como en el de la francesa, sin sujetarse a ninguna de ellas. "Fundemos, pues —decía—, nuestra literatura naciente en la independencia, en la libertad del genio, despreciamos esa crítica menguada, que pretende dominarlo todo; sus dictados son las más veces propios para encadenar el entendimiento; sacudamos esas trabas y dejemos volar nuestra fantasía, que

⁶⁸ Bilbao, *El evangelio americano*.

es inmensa la naturaleza. No olvidéis, con todo, que la libertad no existe en la licencia; este es el escollo más peligroso: la libertad no gusta de posarse sino donde está la verdad y la moderación”.

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

Esto es lo que más necesitan los pueblos de Hispanoamérica. De la comprensión de esta necesidad depende su auténtica independencia. “No hay sobre la tierra —dice Lastarria— pueblos que tengan como los americanos una necesidad más imperiosa de ser originales en la literatura, porque todas sus modificaciones les son peculiares y nada tienen de común con las que constituyen la originalidad del viejo mundo”. La naturaleza de América, “las necesidades morales y sociales de nuestros pueblos, sus preocupaciones, sus costumbres y sus sentimientos”, tales son los materiales para una literatura que quiera ser original. “Principiad, pues, a sacar el provecho de tan pingües riquezas, a llenar vuestra misión de utilidad y progreso; escribid para el pueblo, ilustradlo, combatiendo sus vicios y fomentando sus virtudes, recordándole sus hechos heroicos, acostumbrándole a venerar su religión y sus instituciones; así estrecharéis los vínculos que lo ligan, le haréis amar

a su patria y lo acostumbraréis a mirar, siempre unidas, su libertad y su existencia social. Este es el único camino que deberéis seguir para consumar la grande obra de hacer nuestra literatura nacional, útil y progresiva".⁶⁹

Y en 1865, recién recibido el impacto de la invasión francesa en México, Lastarria vuelve a sostener la misma tesis sobre la necesidad de una literatura, pero ahora ampliándola a una cultura americana. Europa, es cierto, tiene grandes valores; pero éstos, para ser positivos, deben ser asimilados a nuestra cultura. En América, dice, ha surgido un nuevo concepto político y social con el cual poco o nada tiene que ver Europa: la democracia. Así, sólo en función de esta idea deben aceptarse los valores culturales de Europa. "No es esto renegar de los progresos de la ciencia europea, ni pretender borrarlos para comenzar de nuevo esa penosa y larga carrera que la inteligencia ha hecho en el viejo mundo para llegar a colocarse donde está". No, todo lo contrario; es menester utilizar la ciencia europea, aprovecharla; pero adaptándola, "sin olvidarnos que somos antes que todo americanos, es decir, demócratas, y por tanto, obligados a desarrollar aquí la vida europea, que tiene condiciones diametralmente opuestas a las de la nuestra". "Así, pues, cuando utilicemos en nuestro sentido americano la ciencia europea, serviremos bien a nuestra regeneración".⁷⁰

Andrés Bello, en discurso pronunciado en 1848 en la universidad de Santiago de Chile, hablaba también de la necesidad de una ciencia americana. "¿Estaremos condenados todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea —preguntaba—, sin atrevernos a discutirlas, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad?" Si así lo hiciéramos, contestaba, traicionaríamos el espíritu de esta misma ciencia, "que nos prescribe el examen, la observa-

⁶⁹ Lastarria, *Discurso de 1842*, anteriormente citado.

⁷⁰ Lastarria, *La América*.

ción atenta y prolíja, la discusión libre, la convicción concienzuda". Sólo la falta de medios puede justificar el que se conceda a esta ciencia un voto de confianza, al menos por ahora. Pero no ha de ser así en todos los campos, en todas las ramas de la ciencia. Existen algunas que exigen la investigación local, por ejemplo, la historia. "La historia chilena, ¿dónde podría escribirse mejor que en Chile?" Y agrega: "Pocas ciencias hay que, para enseñarse de un modo conveniente, no necesiten adaptarse a nosotros, a nuestra naturaleza física y nuestras circunstancias sociales".

Pero no es esto todo, sigue diciendo Bello; "el mundo antiguo desea... la colaboración del nuevo; y no sólo la desea, la provoca y la exige". "La ciencia europea nos pide datos; ¿no tendremos siquiera bastante celo y aplicación para recogerlos?" Pero no es ésta la única, la tarea suficiente para América. "¿No harán las repúblicas americanas —pregunta—, en el progreso general de las ciencias, más papel, no tendrán más parte en la mancomunidad de los trabajos del entendimiento humano que las tribus africanas o las islas de Oceanía?" Los americanos están capacitados para aportar sus experiencias en los diversos campos de la ciencia; tanto en las naturales, como en las políticas, literarias y morales, siempre y cuando partan de la experiencia de la realidad que les es asequible, la americana. "Yo pudiera extender mucho más estas consideraciones —dice Bello—, y darles nueva fuerza aplicándolas a la política, al hombre moral, a la poesía y a todo género de composición literaria: porque, o es falso que la literatura es el reflejo de la vida de un pueblo, o es preciso admitir que cada pueblo de los que no están sumidos en la barbarie es llamado a reflejarse en una literatura *propia* y a estampar en ella sus formas".⁷¹

⁷¹ A. Bello, Discurso en el aniversario de la humanidad, en *Anales de la Universidad*. Santiago de Chile, 1848.

En otro trabajo, publicado el mismo año, Andrés Bello insistía en el mismo tema al hablar de la *Autonomía cultural de América*. Es una especie de fatalidad —decía— que unas culturas subyugan a otras. “Nosotros somos ahora arrastrados más allá de lo justo por la influencia de la Europa, a quien —al mismo tiempo que nos aprovechamos de sus luces— debiéramos imitar en la independencia del pensamiento . . .” “¡Jóvenes chilenos! Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas . . . Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa.” De Europa tenemos que aprender su capacidad para estudiar su propia realidad.

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

36. EN TORNO A UNA FILOSOFÍA AMERICANA

Juan Bautista Alberdi, continuando la línea de los pensadores antes citados, habla, en un curso ya clásico, de una filosofía americana. “No hay —dice— una filosofía uni-

versal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano.” De aquí que se pueda hablar de una filosofía oriental, griega, romana, alemana, francesa, inglesa, “como es necesario que exista una filosofía americana”.

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

cuéntan asimiladas inteligentemente las consecuencias de la filosofía alemana y la escocesa.

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

Un ejemplo de este modo de filosofar o entender la filosofía lo ofrece Norteamérica. "La abstracción pura —dice—, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico para conseguir un desenvolvimiento político y social." "Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos." De ahí deduce Al-

berdi la única conclusión posible: es menester hacer una filosofía de nuestras necesidades. Y estas necesidades, los problemas que plantean son los referentes a la libertad y los derechos y goces sociales en el orden social y político. “De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destinos.” “Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos.

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

lugar, razón por la cual tampoco lo son sus soluciones. "La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta las formas de sus soluciones". "La filosofía de una nación es la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales".

Ahora bien, de acuerdo con estas ideas, ¿cuál deberá ser esta filosofía propia de América? ¿Cuál es la filosofía que conviene estudiar a la juventud americana? "Una filosofía —contesta Alberdi— que por la forma de su enseñanza, breve y corta, no le quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y util, y que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo que vivimos, y sobre todo, del continente que habitamos."⁷² En otras palabras, una filosofía de nuestro tiempo y espacio, una filosofía americana.

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

⁷² Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*. Montevideo, 1840. Se encuentra recogido en la *Antología* de José Gaos y en el libro de Arturo Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*. Montevideo, 1945.

VIII

APRENDIZAJE EN CABEZA AJENA

37. EL PROCESO CUBANO DE INDEPENDENCIA

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

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

Los pensadores cubanos saben, o han aprendido, lo insuficiente que es la pura emancipación política. Ésta, si ha de ser realmente valiosa, no ha de verse sino en función de una emancipación más plena, la mental. Los cubanos se saben hijos de España, pero también se saben cubanos, esto es, hijos de una tierra y otras circunstancias distintas a las espa-

ñolas. En un principio no intentan romper con España; lo único que exigen es que se les reconozca estas diferencias. El Padre José Agustín Caballero presenta en 1810 ante las famosas Cortes de Cádiz un proyecto en nombre de Cuba en el cual decía: "Los que claman por reformas no aspiran a constituir el Estado en su total organización jurídica independiente, sino sólo a que España reconozca la personalidad de la colonia. Creen que habrá una convivencia más tranquila y próspera si la metrópoli descentraliza su *Status gubernamental*".⁷³ En lo político lo que pedía era un Consejo Provisional de la República que habría de colaborar con el gobernador general de la Isla.

La personalidad de la colonia, la personalidad de Cuba, esto es lo que interesa a los cubanos sea reconocido. El Padre Varela hacia, en 1822, solicitud semejante a la metrópoli. Pedía la independencia de la Isla por lo que se refería a problemas que sólo a ella atañían y la más amplia colaboración en los problemas que se referían a la comunidad de los pueblos hispanos, tal como se hacía en el Imperio Británico. Esto tiene que ser así, decía, dada "la profunda diferencia de las posiciones de ultramar respecto a España en cuanto al clima, población, estado económico, relaciones, costumbres, ideas". Cierto es que España daba ciertas leyes hechas especialmente para las colonias. Pero éstas, decía Varela, "desgraciadamente se humedecen, debilitan y aun se borran, atravesando el inmenso océano, y a ellas se sustituye la voluntad del hombre, tanto más terrible cuanto más se complace en los primeros ensayos de poder arbitrario, o de una antigua y consolidada impunidad".⁷⁴

38. INDEPENDENCIA Y HERENCIA

José Antonio Saco quiere, como los demás pensadores

⁷³ Medardo Vitier, *Las ideas en Cuba*. Habana, 1938.

⁷⁴ Vitier, *ob. cit.*

cubanos, la independencia de Cuba. Pero sabe que esta independencia no ha de lograrse por el puro camino de la violencia.. La obra de ésta será inútil si antes no se ha transformado la herencia que como colonia ha tocado a la Isla. Saco es opuesto al régimen existente, se enfrenta a él, trata de reformarlo; pero también es opuesto a la revolución. Existía otro camino, la anexión a los Estados Unidos. Saco también la rechaza porque el pueblo no estaba tampoco preparado para ello. Dada su herencia, la anexión no podría significar otra cosa que un cambio de amo. Saco teme a la raza, a la herencia recibida de España. Un pueblo sometido, sin práctica alguna de las libertades, sería fácil presa de otro pueblo. A esto se sumaba la escasa población blanca de Cuba. “¡Ah! —decía en una carta—, si Cuba tuviese hoy dos o más millones de blancos, ¡con cuanto gusto no la vería yo que pasara a los brazos de nuestros vecinos! Entonces, por grande que fuese la inmigración de los norteamericanos, nosotros nos los absorberíamos a ellos y, creciendo y prosperando con asombro de los pueblos, Cuba sería siempre cubana”.⁷⁵ Pero no era así; una raza esclavizada predominaba en Cuba, la cual no podría esperar otra cosa que ser esclavizada nuevamente por el pueblo al cual se anexionase. Nunca sería Cuba un país con los mismos derechos de los Estados que forman la Unión en Norteamérica; tan sólo llegaría a ser una colonia de ésta. Teme, al igual que otro político cubano, que hijos esclavos de españoles libres no puedan ser más que esclavos.

Saco, a semejanza de todos los grandes pensadores hispanoamericanos de esta época, sabe de los defectos heredados de la autocrática metrópoli. Defectos debidos a una mala educación política y económica. Esta es una de las razones por las cuales combate el sistema de diputados a Cortes. Este sistema no sólo es insuficiente por el desconocimiento que de la realidad americana tengan los diputados peninsulares,

⁷⁵ Vitier, *ob. cit.*

el número insignificante de los diputados de las Antillas y la distancia entre éstas y la metrópoli; además, “por doloroso que sea —decía—, fuerza es decir la verdad. Creo firmemente que entre los diputados ultramarinos, ora residan en la Península, ora vengan de las Antillas, habrá algunos que jamás harán traición a los intereses del país que los honre con su confianza; pero flaca nuestra naturaleza, y más flaca todavía por la detestable educación política que hemos recibido en Cuba y Puerto Rico, creo también que habrá otros que, olvidándose de sus deberes, convertirán la diputación en escabel de sus personales pretensiones”. Esta educación es la de la corrupción o seducción en política. “Bien podrá replicarse —agregaba— que lo mismo acontecería con las personas nombradas para la legislatura cubana o portorriqueña; pero enorme es la diferencia entre venir de diputado a España y serlo para la legislatura de aquellas islas... Un ministro tiene infinitamente más medios de seducción o de corrupción que un jefe superior de aquellas islas...”

En el campo de la economía es también un mal heredado de la metrópoli y de la organización social que ha dado a las Antillas, el que imposibilita a los antillanos lograr el progreso industrial que caracteriza a los nuevos grandes pueblos. “Por un trastorno funesto de las ideas sociales —dice Saco—, generalmente se consideraron entre nosotros como ocupaciones *degradantes* las que son el apoyo más firme de los Estados”. Esto dió origen a que los jóvenes huyesen de ellas para alcanzar sólo las consideradas como *honrosas*. “Como viles se condenaron en Cuba los oficios de zapateros, sastres, carpinteros, herreros, albañiles, y todos los demás que son altamente apreciados en los pueblos más cultos de la tierra; y tan lamentable fué el extravío de la opinión que esta mancha fatal se extendió a casi todas nuestras profesiones”. Dichas profesiones, consideradas como *degradantes*, fueron abandonadas a la gente de color, a la raza esclava negra: “Destinada

tan sólo al trabajo mecánico, exclusivamente se le encomendaron todos los oficios, como propios de su condición, y el amo que se acostumbró desde el principio a tratar con desprecio al esclavo, muy pronto empezó a mirar del mismo modo sus ocupaciones". "En tan deplorable situación, ya no era de esperar que ningún blanco cubano se dedicase a las artes, pues con el solo hecho de abrazarlas parece que renuncia a los fueros de su clase". Fué en esta forma como la carrera de las artes, la industria, se abandonó en manos de los negros, mientras los blancos se dedicaban a carreras literarias o a algunas de otro tipo consideradas como honoríficas. "Levantada esta barrera, cada una de las dos razas se vió obligada a girar en un círculo reducido, pues que ni los blancos podían romperla, porque una preocupación popular se los vedaba, ni tampoco los negros y mulatos, porque las leyes y costumbres se lo prohibían".

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

¿Cuál debe ser el camino a seguir? El de "la revolución de las ideas", la educación. "Los padres de familia deben ser los principalmente encargados de ella, pues las lecciones que dan a sus hijos en la niñez son casi siempre la norma de la conducta de éstos". "Ciento es que hay padres de familia que fomentan preocupaciones orgullosas en el corazón de sus

hijos; pero también lo es que hay otros que les inspiran buenas ideas: y si no llegan a practicarlas es porque no encuentran una mano generosa que les dé el apoyo necesario". Cuando estos padres vean la utilidad de convertir un hijo holgazán en un hombre laborioso, entonces serán los más interesados en tal reforma. Así podrán, para su bien, convertirse en una masa impenetrable que los cubrirá de los tiros de la insolencia.

No se trata, agrega Saco, de hacer que los ricos se conviertan en artesanos; sino tan sólo de que no rebajen a éstos y los insulten con su necio orgullo. Lo que se quiere es que "no corrompan el corazón de sus hijos, infundiéndoles sentimientos bárbaros y antipatrióticos, sentimientos que algún día deberán serles muy funestos; porque el hombre rico nutrido desde la infancia con estas ideas orgullosas, si llega a caer en pobreza, como ocurre con frecuencia, está condenado a vivir en la desgracia, pues mira como infames muchas ocupaciones con que pudiera ganar el pan". Los males de esta falsa educación se hacen sentir en la metrópoli y en América. Saco pide a los cubanos aprendan en cabeza ajena. "Hoy, hoy mismo —dice— ¡cuán tristes ejemplos no presentan a nuestros ojos las revoluciones de España y América!"⁷⁶

Los cubanos quieren su independencia, pero sin precipitaciones. Las Antillas no están aún aptas para alcanzar la independencia en su más pleno sentido. Antes tienen que reeducarse; la primera lucha ha de realizarse en el campo de la educación. A este campo enfocan todos sus esfuerzos. Mientras tanto, por lo que se refiere al campo de lo político sólo piden a la metrópoli un mayor respeto por sus problemas y circunstancias. Piden una organización política que, sin romper los lazos con la metrópoli y su colaboración con ella, permita atender en forma particular a los problemas propios de las Antillas. Saco se opone a la *asimilación* entre España y las Antillas, ya que ésta es incompatible con las

⁷⁶ *Memoria sobre la vagancia en la Isla de Cuba*, 1832.

leyes especiales de que se habla para las colonias. Lo que pide Saco es lo que llama la *semejanza*, a la manera como la entienden Inglaterra y sus colonias. “Enemigo de la *asimilación* —dice— entre las Antillas y España, partidario decidido soy de la *semejanza*, por que con ésta se remueven de un golpe todos los obstáculos de aquélla, y se consiguen todos los beneficios de la libertad en su más amplia latitud, pudiendo establecerse todas las diferencias que exigen las circunstancias especiales de las Antillas. No hay en el mundo colonias tan bien gobernadas como las inglesas y, sin embargo, ningún hombre entendido cometerá el absurdo de decir que están asimiladas a su metrópoli; pues en rigor entre ésta y aquéllas no hay más que una *semejanza* de instituciones.” No hay, por lo tanto, prisa en la formación de un Estado independiente. Antes que nada se quiere evolucionar al pueblo, cambiar sus hábitos y costumbres. No se quería marchar por el camino que había seguido el resto de Hispanoamérica; no se quería el camino de la revolución, de la violencia. Las circunstancias no habían permitido a los cubanos seguir tal camino; pero estas mismas circunstancias les permiten aprender en las experiencias de otros pueblos hermanos. En una carta decía José Antonio Saco: “Este, amigo mío, no es por cierto el camino de la popularidad, y, aunque ella es muy grata al corazón, hay casos, como usted sabe, en que para ser buen ciudadano es forzoso sacrificarla en aras de la patria.” La independencia lograda por el camino de la violencia se considera entonces como contraria y perjudicial a “los verdaderos intereses de Cuba”. Pero, “aunque no pueda ser hoy independiente, sí lo podrá ser dentro de veinte, treinta o cuarenta años”.⁷⁷

⁷⁷ Vitier, *ob. cit.*

39. EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

José de la Luz y Caballero se encargará de preparar a los cubanos para el logro de su independencia. La educación será el instrumento. Él tampoco es partidario de la violencia; quiere una Cuba que alcance su libertad por el camino del progreso. “No soñó nunca —dice uno de sus discípulos—, seguramente, en perturbar las conciencias preparándolas para la acción inmediata y asoladora; ansió, por el contrario, iluminarlas en verdad y serenarlas en la virtud, pero al cabo las perturbó, sin embargo.” Mediante su enseñanza “regó por todas partes gérmenes sublimes y fecundos de moralidad y de grandeza viril que habrían de desenvolverse en las almas y traer lógicamente un desacuerdo profundo entre la realidad y los principios y, luego, una aspiración a la armonía”.⁷⁸

¿Cuál fué la base de esta educación? La base lo fué la libertad de pensamiento en oposición a todo dogmatismo ideológico. Si se logra que los cubanos aprendan a pensar libremente también se logrará que aprendan a ser libres en el campo de lo político. De la independencia de pensamiento habría de derivarse la independencia política. Luz y Caballero enseñó a los cubanos a rechazar todo dogmatismo, y con esto les enseñó a desechar la libertad política de su patria. Educaba hombres para la libertad, que habrían de reclamar plenamente en un futuro muy próximo. Uno de sus biógrafos y amigos dice de él: “Se ha sostenido con estupor de cuantos conocimos íntimamente al señor Luz, que éste educaba a sus alumnos en el odio a España, y que a él se debe la revolución actual de la isla de Cuba.” Pero no hay tal, agrega; el lema del maestro era: “Ni guerra ni conspiración

⁷⁸ Manuel Sanguily, *José de la Luz y Caballero*, en Obras Completas. Habana, 1925.

de ningún género.” “Él quería el progreso, y progreso en el más alto grado posible; pero quería que se consiguiese como se consigue en Inglaterra, sin sacudidas, sin violencias, sin trastorno, sin efusión de sangre.”⁷⁹

Un español, don Marcelino Menéndez y Pelayo, se refiere a él como un enemigo de España, como un separatista y agitador. Dice de él: “Don José de la Luz y Caballero, hábil director de colegios, gran propagandista del filosofismo y separatismo entre la juventud de la grande Antilla, que le venera como a su *Confucio*.” Y a continuación: “Educó a los pechos de su doctrina una generación entera contra España, creó en el Colegio del Salvador un plantel de futuros *laborantes* y de campeones de la manigua.”⁸⁰ En efecto, de sus aulas habrían de salir los directores de la revolución cubana de independencia; pero sin que él les hubiese hablado nunca de guerra o violencia. Ésta tuvo que llegar cuando los cubanos, anhelosos de sus libertades, se dieron cuenta de que no había otro camino, cuando vieron que era imposible una evolución semejante a la de las colonias inglesas. Frente a España, pese a todas las experiencias aprendidas en las repúblicas hispanoamericanas que alcanzaron con anterioridad su independencia, no cabía otro camino que el que éstas habían tomado en su oportunidad.

Luz y Caballero quiso, antes que nada, independizar a los cubanos de los malos hábitos que le había impuesto la metrópoli. Por esto proponía “abrir nuevas carreras a la juventud de nuestra patria condenada a consagrarse exclusivamente al foro, a la medicina, o a la holganza; difundir los conocimientos químicos para perfeccionar la elaboración de nuestros frutos y aprovechar nuestras ventajas naturales; facilitar la adquisición de luces para toda empresa

⁷⁹ José Ignacio Rodríguez, *Vida de José de la Luz y Caballero*. Nueva York, 1874.

⁸⁰ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Nota al libro VIII, Cap. III.

que descanse en las nociones de las ciencias físicas y matemáticas y contribuir al adelanto de las artes liberales y mecánicas". La educación de la juventud cubana debía ser enfocada hacia la realidad propia de Cuba. "¿Cómo puedo yo saber lo que es deber —decía el maestro cubano— si ignoro lo que piden los casos y las cosas? ¿No es en esta exigencia de las circunstancias en la que se cifra el orden y concierto del mundo moral?" "¡Qué! ¿Por ventura la humana naturaleza no tiene leyes como toda naturaleza? Luego la ley del deber, lejos de oponerse al principio de la mayor utilidad, encuentra en éste su más firme apoyo". "La una es el precepto, el otro es la teoría."⁸¹

Primero la realidad, después las ideas. Antes del deber moral estaba la realidad, dentro de la cual había de ser válido este deber. Esta misma idea la sostenía también Luz y Caballero en otro lugar al sostener que el estudio de la física debía preceder al estudio de la lógica. "Empezar por la Física —decía— o en general por las Ciencias Naturales es empezar por el principio: el hombre naturalmente se siente arrebatado a la contemplación de los objetos externos por el sinnúmero de sensaciones con que ellas asaltan sus sentidos: así forzosamente ha de ser *naturalista* antes que ideólogo; primero ha de comenzar por lo de fuera que por lo de dentro: mejor dicho, no puede conocer su interior sino precisamente en virtud del conocimiento exterior." Partir de la naturaleza a la ideología es partir del mundo conocido al desconocido, de la realidad que nos es dada a la realidad que tenemos que alcanzar. Esta es la razón, dice el maestro cubano, por la cual el método de las ciencias naturales ha sido llevado a las ciencias morales. "Han tratado —los ideólogos y psicólogos— aquéllas en ciencias de observación y, si es posible, de experiencia." La lógica debería

⁸¹ José de la Luz y Caballero, "Comunicados", *Diario de la Marina*, 13 de septiembre de 1838.

también tener esta base, la realidad. “¿Quién podrá negar la importancia de la lógica —decía— o mejor dicho de los estudios filosóficos? Pero no una lógica de puras reglas tomadas a crédito o sobre las palabras de un maestro, sino una lógica que se funde en el espíritu de observación.” “Primero es observar que deducir; primero es recibir impresiones que reflejarlas; primero es andar que explicar la marcha.”⁸²

Tales ideas tenían que reflejarse en los discípulos de Luz y Saballero en un sentido positivo para la realidad cubana y negativo contra toda ideología o poder político ajeno a ella. Quien pedía a los jóvenes que sacudiesen todo yugo o autoridad ideológica estaba también pidiendo que se sacudiesen de toda clase de yugos o autoridades ajenas a su realidad, incluso los políticos. “Es necesario —decía— tener ya la razón sumamente fortificada para poder sacudir el yugo de la autoridad en cualquier forma que se presente. ¿Y qué forma más terrible para el endeble entendimiento de los discípulos que las palabras del maestro?” “A los maestros se debe respeto; pero no fe... Mi ánimo ha sido a un tiempo demoler la autoridad, y poner coto a la presunción.”⁸³ Demoler la autoridad, sacudir el yugo de la autoridad en cualquier forma que se presente: he aquí la fórmula de Luz y Caballero en su educación para la libertad de los cubanos. De la independencia mental se habría de pasar fácilmente a la independencia política.

La realidad cubana habría de ser la piedra de toque de cualquier filosofía o ideología que se quisiese arraigar en Cuba. Esta era una realidad con derechos y destino propios; cualquier filosofía o ideología que contradijese o estorbase en alguna forma estos derechos y este destino de-

⁸² José de la Luz y Caballero, “Documentos para su vida” en la *Revista de Cuba*, tomo v. Habana, 1878-1883

⁸³ *Ob. cit.*

bería ser desechada. Primero la realidad, luego las ideologías. Luz y Caballero sería fiel a esta máxima. No enseñaría a los jóvenes cubanos nada que fuese contrario a lo que su realidad necesitaba. Durante su estancia en Alemania conoce la filosofía idealista de Schelling, Fichte, Kant y Hegel; pero, a pesar de conocerlos, nunca habla de ellos a sus jóvenes discípulos. “Nadie mejor que yo —decía el maestro— podía a mansalva haber recogido mues abundante de Alemania, y aun haberme dado importancia con introducir en el país el *idealismo* de esa nación a quien idolatró, pero he considerado en conciencia . . . que podía más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo.”⁸⁴ Sobre cualquier vanidad o diletantismo estaba la realidad cubana. Luz y Caballero no podía aceptar ninguna filosofía que en alguna forma justificase una autoridad ajena a la realidad de su patria, ningún conformismo con formas ajenas a ella. No podía pensar con Hegel: “Si la realidad no se adapta a las ideas, peor para la realidad”; todo lo contrario, peor para las ideas si éstas no se adaptaban a la realidad.

40. BATALLA POR LA INDEPENDENCIA MENTAL

El año de 1839 se empezó a sentir en Cuba la influencia del filósofo ecléctico Víctor Cousin. Dicha influencia iba generalizándose cada vez más al ganar muchos adeptos entre los jóvenes cubanos. Luz y Caballero valoró inmediatamente los alcances y consecuencias que tal filosofía podría tener en la formación de las nuevas generaciones cubanas. Pronto se dió cuenta de las consecuencias negativas de dicha filosofía por lo que se refiere a ese ideal que le era tan grato: la independencia mental y con ella una no muy lejana independencia política de la patria. Dicha filosofía presentaba a la historia como el gobierno visible de Dios; de

⁸⁴ Enrique Piñeyro, *Hombres y glorias de América*. París, 1903.

donde resultaba que todo estaba donde debería estar, que todo estaba bien puesto. Una realidad histórica era así porque así debería ser y no de otra manera. Cuba, gobernada despoticamente por los capitanes generales, viviendo de la esclavitud y de la trata de negros; con una población blanca gobernada con sable y una población negra con el látigo, era el mejor de los regímenes, una expresión del gobierno divino, y, por ende, bueno. Todos los hechos históricos, lo mismo los buenos que los malos, podían ser justificados. Por lo que se refiere a Cuba lo justificable era puramente lo negativo, los males por ella sufridos. Luz y Caballero reacciona diciendo: "Las consecuencias prácticas que semejante sistema filosófico había de producir tendrían que ser necesariamente perniciosas para el progreso político del mundo, y muy especialmente de la Isla de Cuba, donde por la existencia de la esclavitud y sus instituciones políticas tan excesivamente ultra-conservadoras y reaccionarias, la acción enervante del eclecticismo, como sistema, había de ser sentida con más fuerza."

Luz y Caballero no titubea; al mal hay que atacarlo en su raíz, y públicamente da batalla al eclecticismo de Cousin. No se trata de hacer exhibición alguna, no se trata de simples aclarados para hacer gala de erudición. "Mal podría yo haber emprendido —dice—... tarea de simples aclarados; están las obras de este célebre psicólogo plagadas de errores y contradicciones... Otro ha sido el motivo de haber dado esta forma a la impugnación: un sentimiento de patriotismo es el que ha presidido la empresa." Se lucha por patriotismo en defensa de la realidad cubana y sus derechos. Es la lucha ideológica necesaria y previa a la lucha armada que pronto habrá de llegar. Luz y Caballero lucha contra un absolutismo ideológico como más tarde sus discípulos habrán de luchar contra un absolutismo político. Lucha por la libertad mental con el mismo patrio-

tismo que más tarde se habrá de luchar por la libertad política de Cuba. Ni orgullo ni menosprecio guían al maestro cubano, sino el afán de verdad, de la verdad que a Cuba debe importar. “Ni expresión de orgullo respecto de mis pobres fuerzas, ni . . . menosprecio respecto de Mr. Cousin. Aquí no hay más que la ingenua manifestación de un alma candorosa que no sabe ni quiere disfrazar la verdad, aun cuando sea para su daño.” Hacer la impugnación es desde luego lo más fácil, pero no se trata simplemente de impugnar, sino de algo más importante, de demostrar a los deslumbrados por la doctrina, a los que no han visto las fallas y perjuicios de la misma, los males que puede ocasionar. “Todo sentimiento —dice— cede en mí a la necesidad de nuestro suelo.”

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

bien una pena que un placer en mí el escribir la impugnación de Mr. Cousin, cediendo en ello a una necesidad imperiosa que aqueja a la juventud de mi patria.”

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

Resumiendo la polémica de Luz y Caballero contra el eclecticismo de Cousin, representado en Cuba por Manuel González del Valle y José Zacarías González del Valle, se puede decir que es la defensa del realismo, en el sentido que ya se indicó, contra el idealismo que trata de sobreponerse a dicha realidad. Los partidarios de Cousin acusan a Luz y Caballero de materialista; de aquí que en uno de los pasajes de la polémica diga: “Yo estoy esperando que me demuestren que de la proposición de Locke «todos nuestros conocimientos son derivados de la experiencia», de este ino-

centísimo principio, se deduce forzosamente el *materialismo*.” Pero, aunque así fuese, si esa es la realidad, la verdadera realidad, es menester que la realidad se imponga. “Diré más —agrega—, si de ahí se deriva indefectiblemente el materialismo, todos los hombres tienen que ser forzosamente materialistas, porque esa es una verdad tan demostrada, que se hace necesario rendirse a la evidencia.” No importa que las consecuencias resulten poco gratas a ciertos proyectos; lo importante es siempre la verdad. “Se puede decir, pero eso es una verdad perjudicial, se puede abusar de ella.” Con esto no se hace otra cosa que perjudicar a la moral y la religión, agrega Luz y Caballero, ya que se infunde cobardemente el pavor ante una realidad con la cual hay que contar. “Si uno de los dos principios tenido por verdad resulta no ser sino verdad aparente, que caiga ante la verdad verdadera . . .” La piedra de toque tendrá que ser siempre la realidad; no hay otra solución para el maestro cubano.

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

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

Por razones patrióticas había entrado Luz y Caballero en la polémica. Bien veía el maestro cubano el peligro que corría la obra de sus antecesores, Caballero, Varela, Saco, si el cubano apartaba sus ojos de la realidad. En el mundo puro de las ideas nada tenía que hacer Cuba; mundo ajeno a la realidad en el que no hay pasado ni futuro. Cuba detendría su marcha, dejaría de tener futuro alguno y, con él, la libertad tan anhelada. “Quedarse en los primeros efectos, sin subir a las causas —decía—, o comparar con otros efectos posteriores, anteriores o acompañantes, es quedarse de su propio motu estancados, es ir contra la ley invariable de su humana progresión, es protestar contra el adelanto mismo, es renegar de lo pasado y cerrar las puertas del *futuro*.” Es menester conocer la realidad para enfrentarse a ella y transformarla; si Cuba ha de ser transformada tendrán los cubanos que conocerla como realidad. Luz y Caballero, sin decirlo directamente, puesto que ya lo ha hecho al exponer sus razones patrióticas, expresa la anterior idea con las siguientes palabras: “A la naturaleza es menester rodearla para vencerla: si nos empeñamos directamente, que-

riendo *adivinar* en vez de *observar*, se nos escapa completamente.” Luz y Caballero es también consciente del papel práctico del filósofo tanto en el campo natural como en el social: “Vencer las dificultades que ofrece la naturaleza y la sociedad —dice—, ésta es la primera ocupación del filósofo.” El filósofo debe ayudar al hombre a vencer sus dificultades y para ello debe enfrentarse a la realidad por difícil que ésta sea. No debe rehuirla en ninguna forma; debe, por el contrario, conocerla y atacarla, cuando sea necesario, con todos los medios a su alcance. “No teman esos timoratos filósofos —dice el maestro cubano— que la fisiología comparada, ni la frenología, ni ninguna forma verdadera que tomen los conocimientos pueda destruir los fundamentos de la humana responsabilidad, cimentada en hechos tan ineluctables como nuestra propia existencia, cimentada, digo, en la misma sensibilidad y razón común a toda raza.” Inútil sería una moral que no contase con esta realidad. “¿Qué eficacia —pregunta— pueden tener nuestros consejos . . . si nos contentamos con recomendar lo que engrandece al hombre, sin indicarle los medios de conseguirlo?” “Pues eso hacen los moralistas.” He aquí, agrega, un poderoso motivo para destruir las doctrinas psicológicas que les sirven de punto de partida. Como ellos destrozan al hombre, en vez de completarle, tratan de eliminar el estudio de sus funciones corporales, o “se resisten a que se estudie la moral en sus relaciones con lo físico”.

No, definitivamente no se puede estar con la escuela de Cousin. No se puede estar con la doctrina de un “hombre tan esencialmente conciliador y acomodaticio como el jefe de la escuela ecléctica”. “Diferimos de todo punto de esta escuela . . . ; ellos, encerrándose en la conciencia, no sólo desconocen la humanidad, sino que se ponen en el imposible consiguiente de no poder curar sus achaques, ni fomentar sus virtudes . . . nosotros, por el contrario, tratamos de sa-

lir afuera de nosotros mismos, de confrontarnos con el mundo y con nuestros semejantes con el intermedio de los sentidos." Se trata de dos puntos de vista irreconciliables: "La base de Mr. Cousin en la ciencia es admitirlo todo y combinarlo todo." Bien sabe Luz y Caballero lo que esta base podría significar para el cubano; por esto su propia divisa es "explicarlo todo, no admitir nada sin cuenta y razón". Nada de conciliaciones, nada de situaciones acomodaticias.

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

tándolo con un pábulo estéril e improductivo, cuando hay tanto grano que escoger en el dilatado campo de las ciencias.”⁸⁵

Sobre la realidad, sobre la experiencia directa de esta realidad, debería apoyarse toda educación. Tanto Luz y Caballero como Varela, Saco y Caballero adivinaron, previeron las consecuencias de tal educación. Dueños de su realidad, los cubanos la reclamarían para sí; conscientes de ella, se rebelarían contra las injusticias experimentadas. Atendiéndola, aprenderían a dirigirla, a orientarla, a transformarla con todos los medios a su alcance, incluyendo las armas cuando ya no quedase otro camino. Cuba, con más tiempo a su disposición, empezaba su emancipación de manera distinta a la forma como la habían iniciado otros países de Hispanoamérica.

IX

HACIA LA FILOSOFÍA DE UN NUEVO ORDEN

41. EL IDEAL PARA UNA NUEVA HISPANOAMÉRICA

¿Cuál era el ideal a realizar en esta lucha por la emancipación mental de Hispanoamérica? Sarmiento lo ha resumido en estas pocas palabras : “Se trataba —dice— de ser gaucho o no serlo, de usar poncho o levita, de andar en carreta o en ferrocarril, de caminar descalzo o usar botines, de ir a la pulperia o a la escuela.” O en otras palabras, se trataba de ser un hombre con mentalidad colonial o un -

⁸⁵ José de la Luz y Caballero, *Impugnación al examen de Cousin sobre el Ensayo del Entendimiento de Locke*. Habana, 1840. Reeditado con el título *La Polémica Filosófica*, en la Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, 1948.

hombre de mentalidad moderna. El dilema era entre el pasado y el porvenir. Seguir como esclavo de viejos hábitos o entrar abiertamente en el progreso. Quedarse en un mundo ya muerto o ser semejantes a las grandes naciones que representaban el progreso occidental: Estados Unidos e Inglaterra.

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

enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente.”⁸⁶

En el otro extremo de Hispanoamérica, en México, José María Luis Mora decía: “Desterremos más especialmente el error de que una forma de gobierno es un talismán a que va vinculada la prosperidad de los imperios. Substituyamos esta falsa idea con la verdad de que se mejora la suerte de los hombres propagando la moral y la industria.” La industria era también para el mexicano el ideal de un México independiente y colocado a la altura del progreso. Al igual que el argentino, consideraba que era necesario reformar la educación, preparando ciudadanos que se bastasen a sí mismos, que hiciesen con sus manos su propio bienestar. La *empleomanía* era una de las nefastas formas de herencia de España que estorbaba aún la marcha del progreso. Pero ésta sería eliminada el día en que los mexicanos llegasen a conocer los frutos del esfuerzo personal, cuando los mexicanos aprendiesen a bastarse a sí mismos, dejando de ser esclavos de los *cuerpos* que hacen del Estado un instrumento al servicio de sus limitados intereses. La educación debería, entonces, ser orientada hacia la formación de hombres amantes de esa única fuente de bienestar personal y de libertad: la industria. “No hay ciertamente cosa más opuesta a la laboriosidad del hombre —decía Mora— que el deseo o la ocupación de los puestos (públicos); todos ellos se consideran y son efectivamente un medio de subsistir sin afanes y pasar, como vulgarmente se dice, una vida descansada. El empleado, aun el más cargado de ocupaciones, trabaja infinitamente menos que el artesano o el labrador más descansado.” Como su asignación es casi fija, “sin aumento ni disminución, carece del verdadero estímulo que impele al hombre a trabajar, a saber, el adelanto progresivo

⁸⁶ Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, 1852.

de su fortuna y el aumento de sus goces". Son estos hombres, dice Mora, "no sólo enemigos del trabajo, sino también destructores de la industria". Y en otra parte decía: "La libertad de comercio ha dado ocupación, dignidad y patriotismo a muchos que antes carecían de ello."⁸⁷

42. LA INDUSTRIA COMO BASE PARA UN NUEVO ORDEN SOCIAL

La riqueza obtenida de la industria será vista como el mejor instrumento para acabar con la anarquía que castigaba a los países hispanoamericanos. Por esta razón era menester orientar los esfuerzos del hispanoamericano hacia este campo. "El trabajo —decía Mora—, la industria y la riqueza son los que hacen a los hombres verdadera y sólidamente virtuosos." La anarquía, tanto como el despotismo, tenían su origen en la incapacidad del hispanoamericano para independizarse del Estado, para no ser ya más un burócrata atenido a las contingencias de éste. Son el trabajo, la industria y la riqueza los que, poniendo a los individuos "en absoluta independencia de los demás, forman aquella firmeza y noble valor de los caracteres, que resisten al opresor y hacen ilusorios todos los conatos de seducción. El que está acostumbrado a vivir y sostenerse sin necesidad de abatirse ante el poder, ni mendigar de él su subsistencia, es seguro que jamás se prestará a secundar sus miras torcidas ni proyectos de desorganización ni tiranía".⁸⁸ Entonces el estado será lo que es en todos los pueblos donde el progreso anima sus pasos: un fiel guardián de los intereses del individuo; el protector de los frutos alcanzados por estos medios lícitos de enriquecimiento. Tal es el orden que debe substituir al despótico orden colonial y a la anarquía de los *cuerpos* en lucha por el derecho a imponer este despotismo.

⁸⁷ José María Luis Mora, "Empleomanía", en *Ensayos, ideas y retratos*.

⁸⁸ *Ob. cit.*

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

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

escapar de la pobreza, de la corrupción y del despotismo.”⁸⁹ La riqueza originada con el trabajo industrial viene a ser el mejor instrumento para el establecimiento de un nuevo orden moral y social.

Sin embargo, en Chile, José Victorino Lastarria, fiel al espíritu liberal que habrá de caracterizar al pensamiento chileno, no verá en la riqueza industrial una solución al problema de la emancipación mental de los pueblos hispanoamericanos. Sabe que esto no es suficiente. No cree que ésta baste para alcanzar un verdadero orden liberal ni una auténtica moralidad. No cree en el egoísmo como resorte del progreso de los pueblos. No basta la labor individual por el propio bienestar; es menester ayudar a los demás: ilustrarlos. “Teníamos que rechazar —dice— la perversa doctrina que hacía constituir el progreso material y el predominio de la riqueza como únicos elementos de orden político.”⁹⁰

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

⁸⁹ Alberdi, *Bases*.

⁹⁰ Lastarria, *Recuerdos literarios*.

cuando, si fueran sus hijos, las buscarían para amparar a su padre.” No es suficiente la riqueza y la industria. “Otro apoyo más requiere la democracia, el de la *ilustración*.”

Lastarria ve en el puro progreso material un peligro si éste no va acompañado de la educación del pueblo. El puro progreso material no dará necesariamente origen a pueblos liberales y demócratas como los sajones. Sin la ilustración sólo dará origen a una nueva forma de despotismo. El despotismo teocrático será substituido por el despotismo plutoocrático. A un coloniaje sucederá otro coloniaje: la cruz y la espada serán substituidas por el oro y las bayonetas. Bien claro veía Lastarria en lo que se convertiría con el tiempo el puro progreso material de Hispanoamérica si no se atendía también a su educación. Desentenderse de la ilustración del pueblo era lo que España había hecho con sus hijas en América. En la ignorancia había encontrado los mejores grilletes para mantenerlas sumisas. “La democracia, que es la libertad —dice Lastarria—, no es legítima, no es útil ni bienhechora sino cuando el pueblo ha llegado a su edad madura, y nosotros no somos todavía adultos. La fuerza que debiéramos haber empleado en llegar a esa madurez, que es la ilustración, estuvo sometida tres siglos a satisfacer la codicia de una metrópoli atrasada y más tarde ocupada en destrozar cadenas, y en constituir un gobierno independiente. A nosotros toca volver atrás para llenar el vacío que dejaron nuestros padres y hacer más consistente su obra, para no dejar enemigos por vencer, y seguir con planta firme la senda que nos traza el siglo.” “Hemos tenido la fortuna de recibir una mediana ilustración; pues bien, sirvamos al pueblo, alumbrémosle en su marcha social.”⁹¹

43. LA FILOSOFÍA COMO BASE DEL ORDEN

Las dificultades para alcanzar el orden, la incapacidad

⁹¹ Lastarria, *Discurso de 1842 en la Sociedad Chilena*.

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

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

La fantasía desbordada en cada individuo daba lugar a la anarquía y con ella a la tiranía. Cada individuo ac-

tuaba de acuerdo con los principios de su imaginación. Faltaba un fondo común de verdades que diese base a la comprensión y, con ella, al orden. La nueva generación que siguió a la independencia se entregará a la tarea de construir o encontrar este fondo común de creencias. Esteban Echeverría decía al respecto: “Uno de los muchos obstáculos que hoy día se oponen y por largo tiempo se opondrán a la reorganización de nuestra sociedad, es la anarquía que reina en todos los corazones e inteligencias; la falta de *creencias comunes* capaces de formar, robustecer e infundir irresistible prepotencia al espíritu público.” Sólo encontrando este fondo de creencias comunes sería posible la paz que tanto anhelaban los países de Hispanoamérica. “Para salir de este caos —sigue diciendo Echeverría— necesitamos una luz que nos guie, una creencia que nos anime, una religión que nos consuele, una base moral, un *criterio común* de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias y a la reorganización de la patria y de la sociedad.” Habría que establecer un conjunto de principios que fuesen expresión de los intereses comunes de todos y cada uno de los individuos. “Queremos . . . —seguía diciendo—, formular un sistema de *creencias comunes* y de principios luminosos que nos sirvan de guía en la carrera que emprendemos.”⁹²

En busca, igualmente, de un fondo común de verdades que hiciese posible un nuevo orden, el mexicano José Luis Mora pedía una educación que arrojase de las mentes las falsas quimeras, fuente de toda incomprensión y desorden. “Importa no sólo que se refrene a los fáciosos —decía—, sino también que una sabia doctrina destierre de los espíritus proyectos químéricos y falaces desvaríos, que arroje de las almas los turbulentos deseos que las hacen pasar con menosprecio cerca del bien para ir a seguir con ardor una

⁹² E. Echeverría, *Dogma socialista de la Asociación de Mayo*.

imaginaria mejora.” La quimera sólo puede formar parte de la libertad personal, pero nunca ha de ser elevada a doctrina social. El individuo como tal puede imaginar y desear lo que quiera, pero como ente social deberá buscar un fondo común de verdades, esto es, de elementos de comprensión social. Esta es la misión del estado, de la política.

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

“La teoría —dice Mora— se hace consistir en ciertos conocimientos capaces sólo de adornar el entendimiento y que se da por averiguado no son susceptibles de un resultado práctico . . . ; la práctica se hace consistir en la manera de obrar establecida de años y siglos atrás en determinados casos y circunstancias; sin examinarla, no creerla susceptible de mejoras y adelantos.” En esta educación, en “lugar de crear en los jóvenes el *espíritu de investigación* y de duda que conduce siempre y aproxima más o menos al entendimiento a la verdad, les inspiró el hábito del dogma-

tismo y disputa que tanto aleja de ella en los conocimientos puramente humanos.” Espíritu de investigación, tal es el espíritu que debe formarse en los jóvenes si un día se quiere establecer un orden permanente, esto es, un orden positivo apoyado en la mera realidad.

Es la generación que siguió a la independencia a la que corresponde realizar esta tarea. En los nuevos emancipadores se nota ya un espíritu que había sido ajeno a los hispanoamericanos: el espíritu práctico, el espíritu positivo. En 1833, José María Luis Mora habla ya de lo *positivo*, enfrentándolo a lo puramente teórico. Los hombres de su generación, los que han intentado reformar la mentalidad de los mexicanos, son vistos como hombres positivos. Dice Mora: “los hombres *positivos* fueron llamados a ejecutar las reformas especiales de la educación”, porque la antigua educación falseaba y destruía “todas las convicciones que constituyen a un hombre *positivo*”.⁹³ Se empezaba a considerar la posibilidad de establecer una filosofía que, substituyendo a la oficial de la Colonia, hiciese posible la formación de un nuevo orden. La necesidad de algo, a lo cual se debe el nombre de positivo, se hacía sentir. Pronto estos hombres habrían de encontrarse con la filosofía anhelada, con la llamada filosofía positiva.

44. ENCUENTRO CON EL POSITIVISMO

Sarmiento, Alberdi, Lastarria y otros miembros de esta generación hispanoamericana se habrán de encontrar fácilmente con el positivismo. En cuanto éste empieza a hacer sentir su influencia en la América hispana le reconocen como la filosofía cuyos principios habían sostenido sin tener noticias de la misma directamente. Sarmiento, en una carta escrita a Francisco P. Moreno, en respuesta al análisis que

⁹³ Véase mi *Positivismo en México*.

éste había hecho de su obra *Conflictos y armonía de las razas en América*, publicada en 1883, reconocía la relación de su pensamiento con la filosofía positivista de Spencer. “Bien rastrea usted las ideas evolucionistas de Sepencer —decía— que he proclamado abiertamente en materia social, dejando a usted y a Ameghino las darwinistas, si de ello los convence el andar tras de su ilustre huella.” Por mi parte, agregaba, “yo no tengo ni la pretensión ni el derecho de serlo. Con Spencer me entiendo, porque andamos el mismo camino”. El camino de Spencer lo consideraba Sarmiento como su propio camino. La filosofía que mejor iba a expresar los anhelos de progreso de la generación de Sarmiento era el positivismo evolucionista de Spencer.

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

“El fracaso de 1844 —recuerda Lastarria—, lo confe-

samos, nos sobre cogió. No conocíamos, en efecto, escritor alguno que hubiese pensado como nosotros; y aunque en esos mismos momentos Augusto Comte terminaba la publicación de su *Cours de Philosophie Positive*, no teníamos ni la más remota noticia del nombre del ilustre filósofo, ni de su libro, ni de su sistema sobre la historia, *que era el nuestro*; ni creemos que en Chile hubiera quien la tuviese, por más que hoy nos llama la atención que el redactor del *Mercurio* terminase entonces su crítica dándonos un consejo, en el cual, por una especie de presentimiento, nos calificaba en la escuela positiva futura, al decirnos: «Siga en el giro *positivo* que ha sabido dar a sus estudios, no se deje arredrar por el desconsuelo.» El positivismo habría de ser conocido más tarde, pero el espíritu de esta generación ya estaba alerta para reconocerlo como su doctrina. “Nosotros —sigue diciendo Lastarria— no pudimos conocer la *Filosofía positiva* de Augusto Comte hasta 1868.” Antes de entrar en la obra habían hecho la lectura de la obra de Littré sobre el filósofo francés. “En esta lectura —dice Lastarria— marchábamos de sorpresa en sorpresa: era una revelación para nosotros.” Una generación de americanos situados en el “Nuevo Mundo de bosques virginales y sin bibliotecas, de empinadas montañas y sin maestros”, “de riquezas portentosas que no alcanzan ni socorren a los que estudian”, llega a conclusiones históricas semejantes a las que realizaba el maestro francés en la culta Europa. “¿No habíamos partido nosotros, precisamente en los mismos momentos en que Augusto Comte hacía su curso, cuando apenas comenzaba la prensa a publicar su obra inmortal, que no ha llegado a Chile sino largos años después —pregunta Lastarria—, no habíamos partido de idénticas concepciones para fundar en América la Filosofía de la Historia.” Comte, al igual que los pensadores hispanoamericanos, había considerado a la “historia —dice Lastarria— como un fenó-

meno natural, tomando como la materia de este fenómeno al género humano y como la fuerza sus aptitudes, para apartarse de la concepción teológica de Herder y Vico, y de la metafísica de los filósofos alemanes, para establecer las leyes sociológicas, para descubrir la correlación de los sucesos con el estado mental de su época respectiva y su encadenamiento entre sí.” Pero este descubrimiento —agrega— “no vino, sin embargo, a nuestro conocimiento sino veintiocho años después de haber partido de la misma concepción para formular una doctrina semejante . . .”⁹⁴ El positivismo, así, se encuentra ya en la mente de los pensadores hispanoamericanos y, al encontrarse éstos con él, fácilmente habría de ser asimilado.

⁹⁴ Lastarria, *Recuerdos literarios*.

Segunda Parte

NUEVO ORDEN

I

EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA LIBERAL

45. CONTRA EL FATALISMO HISTÓRICO

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

“Nosotros —recuerda Lastarria hablando de sus polémicas con Andrés Bello—, que no aceptábamos la teoría de Herder, ni otra alguna que estuviese basada en la suposición de una evolución fatal y necesaria de la humanidad, sin participación alguna de la libertad del hombre, no conveníamos con el rector en que Herder hubiese dado a la historia toda su dignidad, desenvolviendo en ella los designios de la providencia; pues no creíamos que la especie humana sobre la tierra estuviese condenada por la divinidad a realizar cierto destino independientemente de su propia activi-

dad y libertad.” Lastarria cree en la filosofía de la historia, cree que debe estudiarse y escribirse, pero partiendo del punto de vista de la capacidad del individuo para determinar su marcha. “Antes de 1868 —sigue diciendo— no sabía el autor de estos *Recuerdos* que Kant había considerado la historia como un fenómeno natural... Pero, leyendo en 1840 la *Ciencia nueva* de Vico y luego *Las ideas sobre la filosofía de la historia* de Herder, nos habíamos sublevado contra las teorías de ambos, precisamente porque ellas se fundan en una concepción sobrenatural de la historia. Ambos, partiendo de la suposición de que el género humano se gobierna en su evolución histórica por leyes providenciales, construyen sus sistemas prescindiendo enteramente de las condiciones que constituyen la independencia de la naturaleza humana.”¹ Lastarria se opone a lo que llama concepciones teológicas de la historia porque mediante las mismas se elimina toda responsabilidad, se elimina el progreso y la libertad. Y una ciencia que así hace a un lado lo esencial a la humanidad no puede ser la ciencia de la humanidad, concluye diciendo.

La filosofía de la historia es una ciencia, pero para serlo tendrá que apoyare en otros principios que no sean los sostenidos por Vico y Herder. Dice Lastarria: “Y discurríamos de este modo: si hay filosofía en la historia y si, de consiguiente, ésta es una ciencia, forzoso será también que los sucesos que forman la evolución humana no sean un fenómeno sobrenatural sujeto a leyes fatales o providenciales, pues en tal caso la historia no puede ser objeto de un conjunto de verdades que formen un cuerpo de doctrina, pues que cada historiador entenderá e interpretará a su arbitrio aquellas leyes y determinará lo que es verdad en su concepto propio.” Los supuestos deben ser otros. “Para que haya ciencia en la historia es necesario creer que los sucesos

¹ José Victorino Lastarria, *Recuerdos literarios*.

humanos son fenómenos naturales ligados entre sí y dependientes de la acción y voluntad humanas: de consiguiente, para descubrir el conjunto de verdades que por su conexión con un mismo objeto, que es la humanidad, formen un cuerpo de doctrina o de filosofía de la historia, es indispensable investigar la relación que tienen aquellos sucesos entre sí y con la actividad del hombre, es decir, con todas sus facultades.” Tal fué el enfoque que Lastarria habría de dar a su investigación sobre la influencia social de la Conquista, en 1844, y el método que años más tarde creerá reconocer en el positivismo comtiano.

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

y para ello debemos distinguir lo que se ha de destruir de la antigua.”

El fatalismo en la historia no era otra cosa que expresión de la irresponsabilidad del individuo, la más fácil justificación de sus errores, la incapacidad para corregir sus experiencias negativas. “Para apreciar los sucesos, nosotros no teníamos un sistema subjetivo, metafísico o teológico, como Hegel, Vico, Herder o Michelet, sino un *criterio experimental*, fundado en la naturaleza humana, en sus leyes de libertad y perfectibilidad, y de consiguiente no corríamos el peligro de tener un juicio para cada caso, ni mucho menos podíamos caer en el funesto error de desconocer la responsabilidad humana, de excusar el crimen, de vindicar o de glorificar a un hombre o un suceso, porque aquél hubiera obrado o éste se hubiera verificado según las circunstancias de su época, u obedeciendo a cierto modo de pensar dominante.” El fatalismo histórico no era otra cosa que un arma defensiva en manos de quienes trataban aún de justificar a la España de la conquista. “Esta doctrina —dice Lastarria— que lo justifica todo fué la que empleo también el rector de la universidad (Bello) para refutar nuestro juicio, y es también la que ha prevalecido en varios de nuestros historiadores para defender y aun para admirar a la España del siglo XVI en sus conquistas y en su régimen de América”, considerando que sus crímenes fueron del tiempo y no de ella, “conformándose con la escuela histórica de la absolución y del aplauso, que prescinde del deber de señalar a las generaciones lo que han de condenar y corregir en la civilización que han recibido de sus antepasados”.²

46. LASTARRIA Y EL COMTISMO

El pensador chileno había encontrado la justificación de

² Lastarria, *ob. cit.*

sus anteriores tesis en la filosofía positiva de Augusto Comte. Sin embargo, no en toda la filosofía comtiana. En realidad los puntos de partida eran distintos y hasta antagónicos. Mientras Comte partía de la sociedad, Lastarria partía del individuo. Aceptaba la ley de los tres estados de Comte, ya que vislumbraba en ellas las relaciones de coexistencia y causalidad que pueden explicar la historia; pero se apartaba de él en cuanto consideraba a la libertad humana como la causa determinante de los hechos sociales. Para conocer las leyes a las cuales obedece el progreso moral, pensaba Lastarria, es necesario tomar como guía la observación. La observación, el recurrir a la experiencia, era lo que le acercaba al positivismo. El positivismo le había ofrecido también una base teórica a su anhelo por el progreso de Hispanoamérica. En el positivismo había encontrado que “el movimiento de la humanidad, en todas las esferas de su actividad se traduce por una marcha hacia adelante, acelerada o contenida, circular o curva, rectilínea o trunca, pero siempre una marcha”.³ También había encontrado la justificación del sentido de responsabilidad de que tanto necesitaban los pueblos de la América hispana. “Cada generación —decía Lastarria— es responsable de sus hechos, porque cada una tiene el deber de completar las experiencias de las anteriores.” O lo que es lo mismo, Hispanoamérica tiene el deber de completar las experiencias de su pasado colonial, no contentándose con vivir de su sombra. “Sin aceptar ciegamente —agregaba— los errores y crímenes de sus antepasados.” Es esto lo que “Augusto Comte ha dicho con profunda sabiduría”, al hablar de “que cada edad es en su momento el punto de partida y el punto de apoyo de la edad siguiente, verificando el pasado y preparando el porvenir, y comprendiéndolos ambos en solidaridad hereditaria.”

Pero su mismo liberalismo, su creencia en la capacidad

³ Lastarria, *Miscelánea histórica y literaria*, tomo II, 1868.

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

Lastarria no podía aceptar esta parte de la teoría de Comte, pues habría sido la negación de toda su obra, la negación de todas sus luchas. Lastarria acepta de Comte los fundamentos científicos de la organización social, pero se

opone a él en lo que se refiere a los fines del estado. Lastarria no podía estar con el Augusto Comte que en 1851 hacía la apología del golpe de estado de Napoleón III, considerándolo como “una crisis feliz que ha concluído con una república parlamentaria e instituído la república dictatorial”. Ni tampoco con el Comte que decía del Zar de las Rusias que “era el único hombre de estado de la Cristiandad”. Lastarria estaba por la libertad; una ya larga obra y una no menos larga historia de luchas y sacrificios en pro del parlamento y de todas las instituciones sociales que fuesen expresión de la libertad del individuo, lo afiliaban en este aspecto contra el positivismo de Comte. En su obra *Lecciones de política positiva*, Lastarria considera a la libertad como la finalidad de toda la sociedad.

47. LASTARRIA Y STUART MILL

El estado es para Lastarria un instrumento al servicio de los fines de la libertad del individuo, no una finalidad de ésta. La misión del estado, dice, “es la de representar el principio del derecho en la sociedad, tanto en sus relaciones exteriores, empleando la fuerza, cuando sea necesario defender ese derecho, como en lo interior, para facilitar a la sociedad y a cada uno de sus miembros las condiciones de su existencia y desarrollo”. Sólo cuando el estado limita así su acción, la paz es un hecho. “Cuando el estado limita su acción de esta manera, la paz interior es un resultado, y no un fin del estado, como lo supone Humboldt; y si alguna vez se altera, no necesita el estado traspasar las vallas del derecho.”⁴ Establecer que la misión del estado es proteger la independencia exterior y mantener la paz interior, no significa, dice el pensador chileno, limitar su acción, sino orientarla hacia los fines que le son propios, eliminando los pretextos de quienes, en nombre de estos fines, alegan un

⁴ Lastarria, *La América*.

sistema absoluto. Para defender la independencia nacional, pregunta, “¿acaso no han sacrificado siempre todos los derechos individuales, todas las facultades activas de la sociedad para constituir un poder fuerte que pueda conservar y defender aquellos dos fines supremos?” Lastarria se opone así a las *tiranías para la libertad*. No acepta que, en nombre de los derechos que se dice se quieren proteger, se empiece por desconocerlos. Acepta el estado como defensor de la soberanía nacional en el exterior y del orden en el interior, pero en ambos casos como defensor de los derechos del individuo. La ley debe marcar los alcances del estado en el ejercicio de esta obligación que nunca debe pasar los límites que la misma le señala.

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

Y es que Mill, agrega Lastarria, no tiene clara idea de la libertad. “Para él la libertad no es otra cosa que un último resultado de la protección del individuo contra todas las tiranías, sea que éstas vengan del Estado o de la sociedad”, pero a continuación procede “suponiendo la existencia de un gobierno irreprochable en su organización”. Cree Mill que sólo existe el peligro “en la opresión de las mayorías sobre las minorías o el individuo, de aquí que se proponga buscar el punto en donde comienza la competencia de la

sociedad y la del individuo". Ahora bien, este punto, el principio salvador "lo encuentra en la protección de sí mismo, lo único que autoriza a los hombres individual y colectivamente a intervenir en la libertad de acción que pertenece a sus semejantes". Apoyándose en el principio de *utilidad* se va descubriendo cuáles son los casos en que se justifica esta intervención en el campo de la libertad del individuo, cuándo las acciones de uno alteran los intereses de otro. Esto es, cuando el individuo hace un acto dañoso a los demás actuando, o por no actuar cuando es necesario. El individuo está así sujeto en todos sus actos y omisiones, por lo que hace y por lo que deja de hacer. "¿Pero en qué consiste esa utilidad, quién la define y califica?" "¿Consiste en el bien del mayor número, como decía Bentham, o se funda en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo, según dice Mill?" Pero "¿cuál es ese bien, cuáles son esos intereses?" Este es el error de Mill, dice Lastarria; para limitar la libertad del individuo se carece de un criterio certero. ¿Quién califica? ¿Quién define? "¿Ha habido jamás en el lenguaje político palabras más vagas y más susceptibles de servir tanto al despotismo como a la libertad?"

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

constituído en un monarca, en una oligarquía o en un gobierno popular".

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

Stuart Mill, dice Lastarria, para poder distinguir un gobierno malo de uno bueno, en medio de una gran complejidad de intereses, necesita indicar "las cualidades necesarias que debe tener un gobierno para favorecer cada uno de esos intereses". Tesis sumamente peligrosa, que hace intervenir al estado con el pretexto de favorecer dichos intereses. "Nada más funesto que suponer que el gobierno puede y debe dictar sus leyes a la moralidad, a la educación, al pensamiento, a

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

El filósofo inglés se ha dejado "llevar por sus arbitrarias teorías hasta suponer que el gobierno representativo no puede sentar bien sino en el pueblo que sepa obedecer y que tenga capacidad para hacer lo necesario para mantenerlo". Y es que el autor ha creído "que los gobiernos se hacen por los hombres, que se puede escoger entre sus diversas formas la que mejor convenga a un pueblo". Este es el error. "Una forma de gobierno no se escoge y, aunque no *brote* como una producción de la naturaleza, según la expresión de Mill, brota sí de circunstancias sociales independientes de la voluntad de los que creen escogerlo a su arbitrio". De acuerdo con la tesis de Mill son los gobernantes los que eligen la clase de gobierno que conviene a los pueblos. Ahora bien, en Hispanoamérica tal tesis resultaría fatal, ya que no se obedecería a las circunstancias, que son las que señalan las formas de gobiernos, sino que se atendería a lo que los gobernantes considerasen como lo más prudente y útil para el desarrollo del pueblo. De aquí la vacilación de los emancipadores respecto a la forma de gobierno que convenía a nuestros países. Creyeron que esta forma podía elegirse de acuerdo con una lógica especial, sin comprender que las circunstancias ya habían determinado cuál era esa forma, independientemente de que, de acuerdo con esa lógica, el pueblo estuviese o no preparado mentalmente. Lastarria defiende así el derecho de Hispanoamérica a convertirse en gobierno republicano. Las

circunstancias mismas han señalado la forma de gobierno que corresponde a Hispanoamérica, una vez que se ha independizado del absolutismo colonial. Esto es lo que no habían podido ver claro los líderes de la emancipación hispanoamericana, y esta es la fuente de muchos de sus errores. Les había faltado confianza en la capacidad del pueblo, sin comprender que éste no haría otra cosa que adaptarse a las circunstancias que se le iban a presentar, a las circunstancias de una sociedad que progresaba hacia formas sociales modernas.

“Los hombres más sabios de la Revolución hispanoamericana —dice Lastarria— creían también que no siendo los nuestros (los gobiernos republicanos) como los de Atenas... o como el de los Estados Unidos del Norte, no podía plantearse la República; pero la unidad del Estado absoluto estaba despedazada y en su lugar se levantaban los derechos individuales sobre la ancha base de la igualdad social y política”. El principio de autoridad había desaparecido del Estado, de la religión y de la moralidad. Sin embargo, a pesar de ello sucedió lo contrario, surgió la República. “La individualidad recobraba sus fueros para convertirse en egoísmo, en ambición y para elevar al señorío de las pasiones; el fanatismo religioso dejaba su imperio a la incredulidad”. Es esto lo único que se supo ver. La anarquía que siguió al orden colonial fué vista como la incapacidad de los pueblos hispanoamericanos para alcanzar un nuevo orden. No se vió en ella lo que Lastarria ve con claridad, una etapa necesaria para pasar del sistema de gobierno absolutista al sistema de gobierno liberal o republicano. El pensador chileno ve tal cosa porque cree en el progreso, que es el que conduce a la llamada etapa de autodeterminación del individuo. En esto es consecuente con su positivismo. Sabe que independientemente de los deseos del hombre, independientemente de lo que quiere su voluntad, la sociedad progresá, siguiendo el camino que

ha de conducir a una plena libertad. El egoísmo, la ambición, el señorío de las pasiones y la incredulidad, no son sino formas que se toman en una de las etapas de la marcha de Hispanoamérica hacia el republicanismo. Estas formas son instrumentos con los cuales se ha machacado el antiguo orden colonial. Males necesarios. "No bastaba vencer a los ejércitos del rey —dice Lastarria—; era necesario vencer a la sociedad vieja, para crear desde luego la nueva; y entonces... la forma republicana vino como resultado lógico imprescindible".⁵ La República representativa se establecía en América porque había brotado de sus propias circunstancias. Era la forma propia de su desarrollo social y político. De esta manera Lastarria hace patente su segura creencia en la realización del ideal que tan grato le era: el republicanismo hispanoamericano. La América hispana, al igual que la América sajona, realizará la forma de gobierno propia de sus circunstancias. Las vacilaciones, por fin, cesaban, se tenía ya la certeza de lo que era propio para nuestros pueblos, no quedaba por hacer otra cosa que ayudar a su pronta realización.

II

ORTODOXOS Y HETERODOXOS

48. EL POSITIVISMO EN LA VIDA INTELECTUAL CHILENA

El positivismo había sido reconocido por Lastarria en 1868; el paralelismo de éste con sus ideas le había sorprendido originando su adhesión al mismo. En adelante el positivismo se mezclará en la vida intelectual de la República chilena. Se aceptará total o parcialmente, o simplemente se le negará,

⁵ *Ob. cit.*

pero en todo caso estará presente provocando comentarios y discusiones. En torno a estos comentarios y discusiones se irá formando una nueva generación que pondrá en práctica varios de los principios de esta filosofía. Un grupo se inclinará por la aceptación total de la filosofía comtiana. Este es el grupo de los ortodoxos representados por los hermanos Lagarrigue: Jorge (1854-1894), Juan Enrique (1852-1927) y Luis (1864-). Otro seguirá la línea del maestro Lastarria, aceptando del comtismo sólo aquellos aspectos que no lesionan el ideal liberal. Este grupo encarnará brillantemente en Valentín Letelier (1852-1919).

Una de las instituciones culturales, dentro de la cual el positivismo va a ser objeto de difusión a través de exposiciones y críticas, será la Academia de Bellas Letras fundada por Victorino Lastarria en 1873. Los fines de esta Academia se expresaban claramente en la primera de sus bases: "La Academia de Bellas Letras —dice— tiene por objeto el cultivo del arte literario, como expresión de la verdad filosófica, adoptando como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia y, en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes del desarrollo de la naturaleza humana".⁶ En esta Academia Lastarria había logrado agrupar a viejos luchadores liberales que, por diversas causas, se habían ido separando y tomando diversos rumbos. Entre los firmantes de los estatutos se encontraban los nombres de Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui, Benjamín Vicuña Mackenna y otros. En el discurso inaugural, pronunciado por Lastarria el 26 de abril, decía: "Hemos venido aquí de distintos rumbos, olvidando las causas que nos mantenían dispersos, que nos empujaban lejos, muy lejos de la senda que, en mejores días, habíamos abierto todos juntos". La causa que había hecho olvidar vie-

⁶ Lastarria, *Recuerdos literarios*.

jas rencillas lo era el ultramontanismo triunfante en esta época en la política chilena y en la educación. El ideal de la emancipación mental de esta generación se encontraba en gran peligro. La reacción se hizo patente en la fundación de la Academia de Bellas Artes. Esta Academia no era sino la continuación de la obra a que se había entregado la generación de Lastarria desde 1842. Era la continuación de la lucha por la independencia de espíritu que el pensador chileno hace patente cuando dice: "El estudio de las ciencias y de las letras en pueblos democráticos, como los americanos, no puede absolutamente tener otra base que la *independencia del espíritu* para investigar la verdad, independencia que constituye uno de los más preciados derechos del hombre, de esos derechos o libertades que forman la esencia y subsistencia de la democracia, porque, sin afirmarlos ni practicarlos, ella no puede existir en ningún pueblo".

Un año más tarde, el 12 de abril de 1874, al celebrar el primer aniversario de la Academia, Lastarria recordaba las razones por las cuales ésta fué fundada. "Un movimiento extraño —dice en su memoria— se operaba a principios de 1873, inclinando la atención de todos hacia la instrucción pública. Se la creía en peligro de ser dominada por intereses y aun por caprichos políticos, los cuales tendían a empeorar la situación, convirtiendo en desastrosa esclavitud la dependencia legal en que hoy vive". Pero, agrega, este movimiento no parecía llevar a ninguna parte, no por incapacidad, sino por "falta de desprendimiento y hábitos de libertad individual, y, más que por eso, por la arraigada costumbre de abandonar a los poderes dominantes la dirección de la actividad social aun en aquellos negocios que, por su naturaleza, sólo pueden ser regidos por esta actividad". Fué entonces cuando un grupo de hombres se preguntó "si no sería posible organizar siquiera un centro modesto en que las ciencias y las letras pudieran hallar la independencia que, en las altas regiones

de la inteligencia, garantiza el libre desarrollo de sus principios y doctrinas y los pone a cubierto de los intereses de secta y de las veleidades políticas. Un gran número de hombres de letras vino al instante a probar que ello era posible, con su adhesión voluntaria y desinteresada a las bases de la nueva institución".⁷ Pero en 1881 el mismo Lastarria "echaría llave" a la Academia, que se había ido disolviendo poco a poco. Sin embargo, bastaron esos ocho años para que la Academia pusiese su sello a la vida cultural chilena.

En la Academia de Bellas Letras una multitud de jóvenes encontró respuesta y estímulo a muchas de sus inquietudes. Lastarria habla con orgullo del interés que la juventud de esta época mostró por las labores de la Academia, acudiendo a ella y colaborando en su tarea cultural. Valentín Letelier y los hermanos Jorge y Juan Enrique Lagarrigue pertenecen a este grupo de jóvenes que reciben con entusiasmo las actividades de la Academia y colaboran en ellas. El 13 de noviembre de 1875, un orador cubano de apellido Zambrana hace en la Academia una serie de críticas a la filosofía positiva. El día 20 del mismo mes, Jorge Lagarrigue da una conferencia en la misma Academia, en la que refuta brillantemente al orador cubano. El mismo Lastarria recuerda este evento cultural diciendo: "El ataque a la filosofía positiva trajo a nuestra tribuna algunas de las objeciones con que la escuela experimental ha discutido ciertas conclusiones del gran filósofo francés (Comte), sin desconocer ni rechazar las bases y el criterio de la filosofía positiva; y trató además de derramar sombras sobre ésta con las maliciosas recriminaciones que le han dirigido los metafísicos y los teólogos, faltando así a una de las primeras condiciones de la tolerancia, que consiste en respetar y no violentar las opiniones ajenas, empleando contra ellas, cuando son erróneas, los medios de la persuasión solamente, los que jamás producirán efecto si se

⁷ *Ob. cit.*

revisten de violencia o se adornan con la burla de que huye la verdad. Pero los sustentantes de la filosofía que guía nuestros estudios rechazaron y explicaron aquellos ataques, demostrando la ventaja del método científico o positivo que puede aplicarse al examen de todos los fenómenos materiales y morales, sin peligro de caer en los dos escollos necesarios de la metafísica, que son el materialismo y el idealismo".⁸ Unos meses antes, el 18 de julio, Jorge Lagarrigue había leído en la misma Academia un artículo sobre la Filosofía positiva. "Lastarria y muchos otros miembros de la Academia —recuerda Lagarrigue— me dieron la mano al bajar de la tribuna". Eduardo de la Barra, secretario de la Academia, "me dijo que cuando yo quisiera podía hacerme miembro de la Academia; pero yo le respondí que estaba demasiado joven para eso".⁹ Este mismo año Valentín Letelier ofrece también una conferencia en la misma institución cultural. Es también en la Academia de Bellas Letras donde se origina la obra de Victorino Lastarria, *Lecciones de Política Positiva*, que son ofrecidas como un curso y publicadas en 1874.

Paralelamente con la Academia se reunía un grupo de jóvenes encabezados por el citado Jorge Lagarrigue en un círculo llamado Sociedad de la Ilustración, fundada por Arnoldo Montt en 1872, el cual muere dos años después, dejando la dirección a Lagarrigue. En esta sociedad, por influencia de Lagarrigue, se leen y comentan las obras de los positivistas, especialmente a Comte y Littré. El joven positivista chileno relata en una carta dirigida a un amigo, y conservada en su *Diario*, las relaciones entre la filosofía positiva y la Sociedad de la Ilustración. "En la primera mitad del año 72 —dice— perdía yo completamente la fe religiosa. La lec-

⁸ *Ob. cit.*

⁹ Jorge Lagarrigue, *Trozos del Diario íntimo*, editado por la "Fundación Juan Enrique Lagarrigue". Santiago de Chile, 1944.

tura de algunas obras, la ciencia, las continuas discusiones que sostenía con muchos creyentes y mis propias y largas meditaciones me convencieron de la falsedad de la revelación divina. ¿Pero en cambio de la fe qué me quedaba? Nada: sino un puro escepticismo. Mi espíritu buscaba algo más. Entonces fué cuando surgió el pensamiento de fundar una sociedad. Varios jóvenes que habían perdido la fe religiosa se proponían fundar esta sociedad, buscar un medio para llegar a la verdad, a que siempre aspira la inteligencia humana". Sin embargo, pasan dos años y la sociedad progresó pero el escepticismo no termina. "No sabía —agrega— por qué causa trabajar, a donde dirigir mis continuos esfuerzos". "Por fin, a principios del año 74, se me presenta la doctrina positiva; la estudio y la medito, y ella ilumina mi espíritu, me alienta al trabajo y me da una plena confianza en el porvenir. Por ella me dedico ahora todo entero a trabajar en nuestra sociedad: ya tengo un fin en mi vida: contribuir en algo al progreso de nuestra patria y de la humanidad entera. Los medios para ello serán la difusión de los conocimientos positivos". Ahora bien, agrega, una sociedad no será fuerte ni tendrá larga vida si carece de alguna doctrina, de algún grupo de principios reconocido por todos los socios. "Es, pues, necesario, si queremos tener una larga vida, que lleguemos a sentar algunos principios fundamentales, sin cuya admisión no se pueda ser miembro de nuestra sociedad". "Creo —concluye— que esos cimientos no pueden ser otros que los principios de la filosofía de la humanidad".

Y en un discurso pronunciado por Jorge Lagarrigue el 31 de marzo en la Sociedad de la Ilustración decía: "El sentimiento de la humanidad se apodera cada vez con más fuerza de todos aquellos espíritus que se preocupan de la suerte y del destino de la civilización. Este mismo sentimiento es el que aquí nos reúne... todos tenemos una misma fe: la fe en el progreso de la humanidad. Todos nosotros hemos im-

puesto, como el más imperioso de los deberes, el contribuir a la grandiosa obra de la civilización. Y como hemos comprendido que las ciencias son los poderosos motores que llevan a los pueblos por la senda del progreso, nuestro primer deber es cultivarla con ardoroso empeño, para esparrir, en seguida, su bienhechora semilla entre nuestros queridos compatriotas. Ilustrar nuestro espíritu con la luz de la verdad y difundirla entre el pueblo, en seguida: he aquí nuestro doble y sagrado deber. Obreros del progreso, no debemos desmayar jamás en nuestros trabajos, penosos si se quiere, pero fecundos siempre en brillantes resultados. La Sociedad de la Ilustración nos presenta un vasto campo en que ejercitar nuestra actividad, y un altar en qué tributar un culto bienhechor a nuestro verdadero dios, la Humanidad".¹⁰ Estas palabras anticipaban lo que más tarde habría de ser el positivismo ortodoxo de Chile.

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

¹⁰ *Ob. cit.*

49. LOS ORTODOXOS CHILENOS

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

El viejo maestro Lastarria no era ajeno a esta orientación. “Hace pocos meses —dice Lagarrigue— se publicó un libro titulado *Lecciones de Política Positiva* por el señor José Victorino Lastarria. Era la primera parte en que trata la cuestión social como preliminar de la cuestión política, que ocupará la segunda parte. Pues bien, el señor Lastarria se vió obligado a suspender estas lecciones de política positiva que daba en la Academia de Bellas Letras, porque casi nadie iba a escucharlo; y su libro, hasta el momento en que escribo, no ha merecido todavía los honores de una crítica. Ha aparecido en nuestro horizonte intelectual sin que se haya producido el más ligero ruido, la más pequeña sensación. Una indiferencia glacial ha acompañado su aparición”. Contra esta

indiferencia se alzará Jorge Lagarrigue. Indiferencia que considera contraria a la verdad. “Yo quiero servir a mi país —dice— combatiendo el error, esparciendo y defendiendo la verdad. Creo hacer esto, propagando las grandes doctrinas de la filosofía positiva”. El día que Lagarrigue refuta las apreciaciones del cubano Zambrana contra la filosofía positiva, el mayor honor y estímulo que recibe es la felicitación y visita de Lastarria. “El señor Lastarria —dice— me ha anunciado una visita para mañana, pues quiere felicitarme, personalmente. . . ¡Mañana voy a tener a mi lado, en mi casa, al primer pensador de mi patria, por quien tengo tanto respeto y admiración. Mi contento y mi emoción son indescriptibles! ¿Cuánto quisiera que el anciano Littré pudiera contemplar por un momento todo lo que está pasando en nuestro apartado país! ¡Cuánto placer y contento no experimentaría”. En adelante el joven pensador se entregará con todo entusiasmo a leer y releer las obras de Comte, las de Littré y las de todos los grandes positivistas. “El domingo 30 de enero (1876) —escribe— recibí una recompensa superior a todos mis méritos. Recibí una carta de M. Littré, mi gran maestro”. Por fin, el 29 de marzo de 1876 Jorge Lagarrigue, una vez convencidos sus padres, sale para Europa, hacia París, cuna del positivismo. El 26 de mayo tiene la primera entrevista con Littré: “He visto, he hablado a uno de los maestros más notables del siglo XIX, al que ha sido mi verdadero maestro, mi segundo padre”. También conoce a Pierre Lafitte que, a diferencia de Littré, se adhiere a la religión de la humanidad de Comte. Por sugerición de éste lee la *Política Positiva* del filósofo francés. Lagarrigue se sentirá cada vez más atraído por este aspecto de la filosofía positiva. “Debo confesarlo —dice—: una gran lucha se ha establecido en mi espíritu; así que es de todo punto indispensable que estudie el *Sistema de Política Positiva*. Siempre he estado muy inclinado a la Religión de la Humanidad”. Poco a poco esta idea

va venciendo diversos escrúpulos. "Aunque acepto la idea religiosa de Augusto Comte —dice—, estoy todavía lejos de aceptar el régimen religioso que él propone y menos aún su sistema político, que parece ir contra las tendencias modernas". Los cursos de Laffitte aumentarán la presión que habrá de orientar al joven positivista chileno. El 17 de marzo de 1877 escribe: "cada día me voy inclinando más del lado de la religión positiva".

Juan Enrique Lagarrigue, desde Chile, empieza a preguntarse la causa del silencio de su hermano respecto a Littré. "Enrique me pregunta si mi silencio respecto a M. Littré proviene de que me he hecho positivista". En efecto, el 27 de julio de 1877 escribe: "Ahora que he comenzado a estudiar la Religión Positiva, me siento inclinado hacia ella, y mi antiguo maestro va perdiendo, para mí, algo de su importancia filosófica. M. Littré, como filósofo, me parece pequeño delante de la gigantesca figura de Augusto Comte... Todavía no la he abrazado (la religión de la humanidad) pero me parece que el curso de mis ideas me conduce hacia ella: ya no me asusta la palabra religión". Y más tarde ha escrito a su hermano Enrique lo siguiente: "Cuando se sale del catolicismo y se entra en el período revolucionario o negativista, se tiene un profundo alejamiento por todo lo que lleva el nombre de religión, culto, sacerdocio... se comprenderá cómo he estado detenido en la última página del *Curso de Filosofía Positiva*". Pero pronto entrará a la comparación entre la escuela de Littré y la de Laffitte. "La primera, limitándose a la parte intelectual de la doctrina de Comte, es incapaz de producir una verdadera unión ni la menor organización entre sus adeptos". "En la segunda, que tiene un sacerdocio, un jefe reconocido, Mr. Laffitte, hay la más perfecta unión y concordia entre sus partidarios". "Si la doctrina de Augusto Comte, como yo creo, va a desempeñar en el futuro el mismo rol social que han desempeñado las creen-

cias religiosas en el pasado, sus progresos y su acción serán debidos principalmente a la escuela completa de Augusto Comte, y sus partidarios serán los verdaderos representantes del positivismo". Lagarrigue se opone ya a la tesis de Littré, según la cual la *Política Positiva* de Augusto Comte es ajena a su sistema, fuera de la unidad de su filosofía. Lagarrigue sostiene la unidad de la obra comtiana. En el *Curso de Filosofía Positiva*, dice, están ya los gérmenes de su religión de la humanidad. En cuanto al culto, lo considera una necesidad, a la que sólo el temor al ridículo puede poner trabas.

En París conoce también a varios positivistas hispano-americanos y brasileños. Desde luego nos relata en su *Diario* su encuentro con Gabino Barreda, que ha regresado a Europa después de realizar la reforma educativa en México. Desde luego se da cuenta de que el positivismo de Barreda es sólo intelectual. "Había estado a verlo (a Laffitte) —dice Lagarrigue— un mexicano, Barreda, que conoció el positivismo por su compatriota Contreras, discípulo directo de Comte. Pero parece que su positivismo es sólo intelectual".¹¹ Importante para el desarrollo de la obra de Lagarrigue en el positivismo será la amistad que traba con el brasileño Miguel Lemos. "Ayer conocí a Lemos, del Brasil. Ya acepta la religión de la humanidad; y sólo le quedan algunas dudas sobre ciertos puntos del positivismo". Poco tiempo después conocerá a otro de los futuros apóstoles de la humanidad en Brasil, Teixeira Mendes. Juntos, el chileno y los brasileños, irán aceptando la parte religiosa de la filosofía de Comte hasta convertirse en los más puros ortodoxos de su doctrina. Teixeira Mendes primero y después Miguel Lemos, regresan al Brasil en 1881, donde inician su apostolado en pro de la religión de la humanidad. Lemos, con autorización de Laffitte, establece en Río de Janeiro el Apostolado positivista de Brasil y la primera iglesia. Jorge Lagarrigue, a su breve

¹¹ Véase mi *Positivismo en México*.

regreso a Chile, en 1883, funda también el Apostolado positivista de Chile.

La ortodoxia de los iberoamericanos iba a chocar pronto con el reconocido jefe de la iglesia comtiana, Pierre Laffitte. El heredero del filósofo francés, que los había iniciado en la religión de la humanidad, se les va a presentar como un sofista y oportunista infiel a la doctrina del maestro. El primer choque lo tienen en París en 1881. Este año el gobierno francés envía una expedición a Túnez para afianzar su imperio colonial. La Sociedad Positiva de Francia y la de Inglaterra piden que se haga una protesta en nombre de la Humanidad. Recuerdan la oposición de Comte a toda política colonial y cómo en 1854 había pedido la restitución de Gibraltar a España. Lagarrigue cuenta en su *Diario*: “El miércoles (13 de junio de 1881) continuó la discusión sobre la cuestión de Túnez. M. Robiner, M. Laporte y M. Dubuisson quieren enérgicamente que se proteste contra la violación de la moral y en nombre de la política. M. Laffitte, por falta de energía y por contemporizar demasiado con los gobernantes, se opone a semejante manifestación”. Otro motivo lo dará un acto disciplinario de Miguel Lemos en Brasil. Este expulsado del seno de la iglesia brasileña a uno de sus miembros, Joaquim Ribeiro de Mendoça, que posee esclavos y se obstina en mantener cargos políticos de responsabilidad. Comte había establecido que los positivistas no podían tener siervos, ni tampoco puestos políticos de responsabilidad, mientras no se estableciese el régimen pacífico industrial, una sociocracia. Lemos inútilmente apela a la autoridad de Laffitte para hacer entrar al orden al disidente brasileño, hasta que, actuando por propia cuenta, lo expulsa. Laffitte le pide sea prudente y no tome tan al pie de la letra lo dicho por Comte y sí distinga lo que hay de inmutable en su doctrina y lo circunstancial. Lagarrigue se refiere también a este asunto cuando escribe: “El domingo en la noche (1º de marzo de 1882), des-

pués de salir de casa de Robinet, volví a conversar de este asunto a M. Laffitte. Me alabó mucho a Lemos, pero se resiste a censurar directamente a O. Y como yo le hiciera ver que este positivista había desconocido su propia autoridad al desconocer la de Lemos, consagrado por él, me dijo que aquí mismo subscríbían muchos que no reconocían casi absolutamente su autoridad. Y agregó que si los rechazaba tendría él mismo que retirarse de la dirección positivista". Esta actitud del jefe de la iglesia positivista pronto habría de cambiar abiertamente la de sus discípulos de la América. "Al oír esto —agrega Lagarrigue—, no tenía yo nada que contestar. No teniendo M. Laffitte autoridad propia sacerdotal, menos podría apoyar la de otro. Esto no viene sino a confirmarnos que el positivismo carece de verdadero jefe universal, y que el segundo gran sacerdote de la humanidad no ha surgido todavía. Es triste constatarlo, pero es la verdad". Y hubo algo más. En febrero de 1883, Lagarrigue escribía a Lemos que Laffitte estaba dispuesto a aceptar un puesto que le había ofrecido el primer ministro de Francia, Gambetta: un curso de sociología en la Escuela Politécnica. Lemos contestó: "El día en que M. Laffitte lleve su defeción hasta el punto de llegar a ser un simple profesor oficial, ese día romperemos con él sin vacilación". El 9 de septiembre de 1883 se realizó el cisma. Miguel Lemos rompe con Laffitte. En febrero de 1884, Jorge Lagarrigue sigue sus pasos. Los centros positivistas europeos siguen fieles a Laffitte. El grupo occidental, como se llama al de los americanos, se separa. La ortodoxia comtiana se traslada a la América.¹²

Desde 1884 hasta 1894, año de su muerte, Jorge Lagarrigue permanece en París haciendo propaganda positivista

¹² Sobre el problema citado se hace explicación en *O Apostolado Positivista no Brazil*, Circular anual, de Miguel Lemos. Río de Janeiro, Iglesia Positivista del Brasil. Véase también libros citados en la nota número 7 de la Introducción. Jorge Lagarrigue, *Le faux et le vrai Positivisme*. París, 1892.

y defendiendo lo que considera la ortodoxia de su maestro Augusto Comte. Pero en Chile ha dejado un propagandista de la escuela, un apóstol, su hermano mayor, Juan Enrique. Ambos se han iniciado en la filosofía positiva, pero éste se mostrará más reacio a aceptar el aspecto religioso de la escuela. Desde París, Jorge Lagarrigue escribe cartas y cartas para atraer a su hermano al seno de la iglesia comtiana. El 25 de abril de 1877, Enrique escribe a su hermano: "En el fondo creo como tú que no hay otro camino. Eso sí, que para que se organice de un modo formal la religión esa, tendrán que haber desaparecido antes todas las religiones reveladas". Pero Juan Enrique no parece decidirse por este camino. "En su última carta —escribe Jorge—, Enrique no se manifiesta aún decidido a aceptar el positivismo religioso. ¡Cuánto cuesta hacer una conversión!" "Enrique siempre contrario al positivismo religioso, y yo siempre procurando convertirlo". "Enrique cada vez en oposición con las ideas religiosas de Comte. Casi desespero convertirlo mientras yo esté en París". "Tú persistes en rechazar las ideas positivistas —le escribe—; nada puedo decirte a ese respecto, sino mi sentimiento al ver que desconoces la grandeza y la verdad de la nueva doctrina. Pero cuando tú me dices que tu manera de ver la solución del problema humano es vaga aún y agregas sin embargo: «Déjame ser un escritor que exponga sus ideas con cierta tranquilidad de espíritu», no puedo menos de hablarte con toda franqueza y señalarte los graves deberes que incumben ahora al pensador. En este momento de grave anarquía mental y moral es falta imperdonable venir a exponer nuevas ideas cuando no se está suficientemente preparado para los difíciles estudios de la sociología y de la moral. Yo te lo digo, Enrique, tú no podrás nunca resolver un problema social ni debes pretender hacerlo. No que no tengas facultades mentales para eso, sino que no las has fortificado en el estudio de las ciencias positivas. No teniendo éstas, ¿cómo quie-

res descubrir leyes en sociología, en donde las ciencias positivas han desempeñado un rol tan importante?"

Sin embargo, todo parece inútil. Jorge Lagarrigue casi desespera de poder convencer a su hermano, al menos mientras no tenga oportunidad de verlo personalmente. "Enrique —escribe Jorge— siempre refractario a nuestras ideas. No espero ya modificarlo sino cuando vuelva yo a la patria querida. El orgullo y la vanidad intelectuales están demasiado metidas de por medio para que pueda comprender la Religión de la Humanidad; tan cierto es que una cierta subordinación es la primera condición de todo progreso intelectual". Y en otro lugar de su *Diario* dice: "A Enrique le escribí unas cuantas páginas sobre la división de los dos poderes, que él no quiere para nada admitir. Y este es el fundamento mismo del positivismo. ¡Cuánto poder tienen las preocupaciones y el orgullo revolucionarios!" Pero, al fin, el 13 de diciembre de 1830, Juan Enrique llega de sorpresa a París a pasar unos meses con su hermano. Esto es suficiente. Jorge empieza a escribir en su diario: "Enrique, que ha leído ya los dos primeros volúmenes de la Política Positiva, va reconociendo la superioridad inmensa de Augusto Comte. Ya Littré cayó de su opinión". "Enrique cada vez más positivista. Está leyendo la Síntesis Subjetiva y estudiando matemática". "Ayer escribimos a casa, Enrique le escribió a Luis Espejo. Le cuenta cómo todas sus prevenciones contra la Religión de la Humanidad han desaparecido y le declara que Comte es el más grande genio que ha producido la humanidad". Juan Enrique Lagarrigue regresa a Chile el 1º de marzo de 1882. Se ha transformado en un apóstol de la humanidad. La ortodoxia positivista en Chile encarnará en su persona.

50. EL APÓSTOL DE LA HUMANIDAD

Juan Enrique Lagarrigue se entrega así a la difícil tarea

de convertir a los hombres a la religión de la humanidad. No sólo se entrega a la prédica entre sus compatriotas. Como buen apóstol de la humanidad, su labor no reconoce fronteras. Sus cartas inundan la América y Europa. Van dirigidas a toda persona que por su labor o por su poder han servido o pueden servir a la causa de la felicidad humana. Se entabla un diálogo epistolar entre Lagarrigue y el escritor español Juan Valera. Inútilmente trata el primero de convertir al segundo. La condesa Pardo Bazán recibe iguales epístolas con el mismo fin. Teodoro Roosevelt, el Kaiser Guillermo II, Clemenceau, los reyes de Inglaterra y primeros ministros, Ghandi, Leon Tolstoi y otras muchas grandes figuras reciben sus invitaciones, consejos o protestas. Sus intervenciones en pro de la paz son múltiples; no hay atentado internacional que no reciba la protesta de este apóstol, ni reuniones pro paz que no reciban sus sugerencias. En 1893 escribe a Guillermo II: "Permitidme que os ruegue respetuosamente, en nombre de la humanidad, que devolváis a la Francia la Alsacia y la Lorena. Este acto será decisivo para cimentar la paz universal". Y al Presidente Mac-Kinley de los Estados Unidos, después de la guerra con España por el asunto de Cuba y Filipinas, le escribe: "Desgraciadamente los Estados Unidos se han dejado llevar hasta perjudicar al género humano. Este deplorable extravío no dejará de haber influido en los tristes asuntos del África del Sur y de la China. Cuanto más puros son los antecedentes de una Nación, más consecuencia tienen sus malos ejemplos. Después de la guerra con España, ha quedado ensombrecida la digna tradición colonial del venerable Penn, confirmada en la independencia de los Estados Unidos por el inmortal triunvirato de Washington, Jefferson y Franklin".¹³ Pero no sólo protesta en el exterior;

¹³ Estas diversas cartas han sido publicadas por el Apostolado de la Religión de la Humanidad en Santiago de Chile. Reunidas en *Intervenciones religiosas en favor de la paz*.

también lo hace en su patria contra el despojo que se ha hecho al Perú de las provincias de Tacna y Arica después de la guerra entre éste y Chile en 1883 y a favor de que se le dé a Bolivia una salida al mar, que la ha perdido en la misma guerra. "Si Chile quiere seguir la senda del progreso efectivo —escribe Lagarrigue—, que encierra felicidad y gloria, es indispensable que devuelva Tacna y Arica al Perú, y que lo haga en forma espontánea... Sepan persuadirse, mis conciudadanos, de que la verdadera grandeza nacional sólo puede alcanzarse en compañía de la virtud más alta". "Si Chile se decide a entregar lo que moralmente no le pertenece, se sentirá purificado hasta lo íntimo de su ser, y con una energía incontestable para elevarse a sus más gloriosos destinos".¹⁴

Múltiples serán los folletos y circulares que, firmados por Juan Enrique Lagarrigue, se repartirán entre todas aquellas personas que en alguna forma pueden ser atraídos por esta religión adoptada por los ortodoxos de Chile. En ellos se muestra la forma como este hispanoamericano se acerca a muchos de los problemas que su circunstancia le va deparando. A diferencia de los positivistas mexicanos, el chileno se acerca a problemas sociales de su época, como el del Socialismo, y lo juzga con simpatía y comprensión. Siempre sabrá encontrar en Comte la justificación de sus juicios. Respecto a un proyecto de ley contra las huelgas presentado por el gobierno de Chile, Lagarrigue escribe condenándolo. En ese proyecto se establece como pena contra las huelgas el presidio o la multa que va de los 100 a los 1,000 pesos. "Tal proyecto —dice Lagarrigue— no parece emanado del Gobierno de una República. Se desconoce en él categóricamente la libertad incontestable que tienen los proletarios de constituirse en huelga a fin de obtener un aumento de salarios... Esto es

¹⁴ Juan Enrique Lagarrigue, *Sobre Tacna y Arica*. Santiago de Chile, 1909. Y en *Intervenciones religiosas en favor de la paz*.

inauditó y convierte de golpe a los proletarios en siervos". Y agrega: "Cuando se establezca el régimen normal... el Sacerdocio de la Humanidad será el mediador natural en los conflictos entre el proletariado y el patriciado. Mientras tanto las huelgas son las únicas defensas con que cuentan los proletarios y de ninguna manera debe arrebatárseles".¹⁵ Y en otro lugar se refiere concretamente al socialismo como uno de los fines del positivismo, aunque contrario a la comunidad de bienes. Dice: "Entre las muchas dificultades que viene a remediar el positivismo se haya la del socialismo. El origen de éste, en la aspiración del proletariado a mejorar su triste condición, no puede ser más legítima". Pero, agrega, lo que es erróneo es la solución, la de la comunidad de bienes. "El positivismo desecha todo examen sobre la adquisición primera de los capitales, que sólo conduciría a perturbar el orden social, y se concreta a exigir su buen empleo". No importa el origen; lo que importa ya es el empleo que se dé a estos bienes. El positivismo "conserva la separación entre los empresarios y los obreros; pero mira a los primeros como simples administradores del capital humano, moralmente responsables de su gerencia".¹⁶

Los ricos no son así dueños de sus bienes; simplemente guardianes de bienes que pertenecen a la humanidad. Esta deberá pedir cuentas del uso que de ellos se haga. No hay división de clases; simplemente división de oficios. El dinero, que en México es visto como signo de superioridad, inclusive moral,¹⁷ es visto por Lagarrigue como un instrumento que puede ser puesto al servicio de la cordialidad entre los hombres. El principio de esta cordialidad es el altruismo. "La funesta anarquía que ahora lo ha invadido todo —dice— y que amenaza con disolver los hogares y patrias y convertir

¹⁵ Juan Enrique Lagarrigue, *El proyecto de ley contra las huelgas*. Santiago de Chile, 1892.

* ¹⁶ *La religión de la humanidad*. Santiago de Chile, 1884.

¹⁷ Véase mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

al mundo en un campo horrible de sangrienta discordia, se irá disipando al soplo sagrado de la doctrina altruista, y nuestra doctrina altruista y nuestra existencia revestirá en la tierra las más bellas condiciones de virtud, de armonía y felicidad. Unidos blancos, amarillos y negros, proletarios y patricios, colaborarán religiosamente en la grande obra del progreso humano, y nuestro planeta se convertirá, cada vez más, en santa mansión de paz gloriosa". Siguiendo a Comte sostiene un conservadurismo que represente la asimilación del pasado, sin ruptura. El pasado debe ser la base de todo progreso futuro. "Hoy se dice que hay que hacerlo todo de nuevo, sin que nada quede en pie de lo que han dejado nuestros predecesores". Ahora bien, agrega, "bajo el punto de vista sociológico, semejante propósito equivale a querer edificar sin *cimiento*. En efecto, tanto en el organismo social como en el organismo individual, no existe verdadero perfeccionamiento sin evolución, y un porvenir que no radique en el pasado, por desarrollo progresivo, es una vana ilusión, capaz sólo de inutilizar esfuerzos y de producir desórdenes que aparten de la senda filosófica del bienestar universal". Lagarrigue imagina un nuevo tipo de caballero al que llama del porvenir, el cual ha de estar encargado de hacer justicia entre los humildes, desplegado la bondad en favor de los que sufren. Reconoce la imperfección del presente orden social, imperfección que requiere la intervención de hombres generosos que, con nuevas armas, armas modernas como la riqueza, realicen las reformas necesarias. "Estos —dice— serán los caballeros del régimen normal que, a diferencia de los de la Edad Media, que tenían que recurrir a la espada, sólo apelarán a la riqueza para proteger a los débiles, puesto que la guerra habrá de ser definitivamente reemplazada por la paz".¹⁸

¹⁸ *Al servicio de la doctrina altruista*. Santiago de Chile, 1908.

51. LA HETERODOXIA CHILENA

En el famoso discurso de inauguración de la Academia de Bellas Letras por Victorino Lastarria, éste realizaba en la divisa de Augusto Comte, *orden y progreso*, una alteración: “Que nuestra asociación —decía— tiene el propósito de satisfacer una necesidad social, es incuestionable. Demasiado bien lo prueba la circunstancia de haber aceptado todos nosotros, sin trepidación y con franqueza, la primera base de nuestra institución, que, al darle por objeto el cultivo del arte literario, adopta como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia, y en las socio-lógicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes de la naturaleza humana, que son *Libertad y Progreso*”.¹⁹ Pocos años antes, en México, otro positivista, Gabino Barreda, había realizado una operación semejante substituyendo *Amor, Orden y Progreso* por *Libertad, Orden y Progreso*.²⁰ El segundo justificaba en esta forma sus relaciones con el Partido Liberal Mexicano, que se encontraba en el poder después de la derrota de los conservadores; en cuanto al primero, Lastarria, justificaba en esta forma el ideal por él siempre perseguido, su liberalismo. En esta alteración a la divisa positivista de Comte se encerraba su discrepancia con el positivismo. Comte establece el progreso, pero dentro del orden; Lastarria el progreso, pero dentro de la libertad. Comte es un nuevo conservador, Lastarria un liberal cien por ciento. El positivismo liberal del maestro chileno habrá de ser heredado por Valentín Letelier.

En la Academia de Bellas Letras y en la Sociedad de la Ilustración aprende Letelier su positivismo. Él pertenece también a ese grupo de jóvenes de que nos hablaba Jorge

¹⁹ Lastarria, *Recuerdos literarios*.

²⁰ Véase mi *Positivismo en México*.

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

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

No, verdaderamente Letelier estaba perdido para el apos-tolado de la humanidad. Su heterodoxia era irremediable. Mientras los Lagarrigue habían logrado escapar al destruc-tor racionalismo de Littré, que desconocía lo mejor de la obra

del maestro del positivismo, Letelier queda preso en él. "Ahora es cuando uno ve el profundo mal que ha causado Littré —dice Lagarrigue—. No ha hecho sino dar armas al negativismo, a la revolución contra el gran constructor Augusto Comte". Y agrega lleno de decepción: "Todo se habrá hecho para que se convierta Letelier. Si no se convierte será porque no pertenece a las naturalezas verdaderamente elevadas, en las que la veneración concluye, al fin, por triunfar del orgullo y la vanidad personales".

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

52. DOS ACTITUDES

El año de 1891 había de ser de prueba para la historia

de Chile. Entraban en violenta pugna el Poder Ejecutivo y las Cámaras. El Presidente de la República, José Manuel Balmaceda, disolvía al Congreso, y éste desconocía la legitimidad del Presidente. El Presidente, proclamaban las Cámaras, ha renunciado “a la autoridad legítima de que estaba investido, para asumir el poder personal y arbitrario, que no tiene otro origen que su voluntad ni otros límites que aquellos que los acontecimientos puedan darle”. Con esta lucha hacia crisis una vieja pugna, dos idearios se enfrentaban mortalmente: el ideario del cual fué expresión el dictador Diego Portales y el ideario liberal del que fué expresión José Victorino Lastarria. Y detrás de este ideario dos clases: la conservadora y monárquica y la liberal y burguesa. El ideal de Lastarria y su generación había madurado, surgía una nueva generación que en nada necesitaba ya del viejo orden colonial. El Poder Ejecutivo había ido perdiendo poco a poco la fuerza de que le había dotado la Constitución hecha por Diego Portales. En su lugar se había ido fortaleciendo el “Parlamento”, concebido por Lastarria como la máxima expresión del liberalismo. En 1891 la pugna se traduciría en lucha armada. Chile que, a diferencia de otros países hispanoamericanos, había podido evitar las revoluciones por un espacio de sesenta años, se entregó a la revolución. El Congreso desconocía al Gobierno y hacia armas contra él. El Gobierno, por su lado, declaraba al Congreso en rebeldía. El ejército, más criollo y tradicionalista, se puso al lado del Presidente. La marina, de formación europea, especialmente sajona, se puso al lado del Congreso. Ocho meses duró la contienda, al cabo de los cuales el presidente Balmaceda se vió obligado a renunciar, para suicidarse pocos días después. El espíritu liberal triunfaba definitivamente sobre los últimos vestigios del espíritu colonial. Al cabo de varios años el ideal de Lastarria vencía al de Portales. La pugna quedaba

cerrada. La etapa de la burguesía chilena se iniciaba llena de pujanza.

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

Juan Enrique Lagarrigue, fiel a la letra de Comte, no podía estar al lado del parlamentarismo, del cual se había mostrado opositor el filósofo francés. Comte había aplaudido el golpe de Estado de Napoleón III y era partidario de todos los gobiernos fuertes que fuesen capaces de establecer el orden que conduce al progreso. En 1888, Jorge Lagarrigue había escrito en Francia al general Jorge Ernesto Boulanger, héroe de la guerra franco-prusiana, y a quien se acusaba de aspirar a la dictadura, una carta y un folleto titulado *La Dictature Républicaine*, en donde le invitaba a realizar el ideal de Comte, considerándole el único hombre capaz de realizarlo en Francia. Le decía: "Augusto Comte es el primer republicano que ha puesto en plena evidencia el absurdo y la inmoralidad del régimen parlamentario. Y es también el primero que ha visto a la luz de la ciencia social, la mejor forma de gobierno apropiada a la situación de la Francia actual". Sus enseñanzas se resumen en la necesidad de "concentrar todo el poder político en las manos de un solo hombre de Estado directamente responsable ante el país... en conexión con una plena libertad espiritual". Yo creo, agregaba, que por lo que habéis hecho hasta aquí, "vos seréis este hombre tan necesario para la salvación de Francia y de la

humanidad, el Constantino de nuestra época".²¹ Por su lado, Juan Enrique Lagarrigue enviaba al presidente Balmaceda lo que llamaba *Propuesta de solución para la actual crisis política*.²²

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

A continuación pasaba a hacer historia y decía: "La prosperidad de Chile le viene, en mucha parte, de haber tenido un régimen más dictatorial que parlamentario. En el fondo es el Gobierno quien ha hecho aquí todas las leyes". La Cámara, al oponerse a Balmaceda, ha invocado, para conmoverlo, la abdicación del libertador O'Higgins. ¡Recuerdo contraproducente! ¿Qué vino después de esta abdicación?, pregunta Lagarrigue. "El país se hundió en el caos hasta que lo

²¹ Jorge Lagarrigue, *La dictature Républicaine d'après Auguste Compte*. París.

²² Juan Enrique Lagarrigue, *Propuesta de solución para la actual crisis política*. Santiago de Chile, 1890.

sacó de él el ilustre Portales". Si el insigne O'Higgins no hubiese abdicado "estaríamos ahora más cerca de la socioocracia". De aquí que sea menester que el jefe de la nación se decidá a dar un golpe de estado. "El golpe de estado sólo sería censurable cuando viniera a contrariar el progreso social, pero de ningún modo cuando viniera como ahora a servirlo, sin reprimir otra cosa que las tendencias radicalmente desorganizadoras del Congreso".

Y en otro folleto hecho circular sobre el mismo problema, Juan Enrique Lagarrigue decía: "Escribo movido sólo del interés de que mi patria se encamine hacia la Socioocracia, librándose de todo espíritu metafísico y revolucionario". Todo el problema se reduce a lo siguiente en el actual conflicto: "o triunfa el régimen parlamentario, o triunfa el régimen presidencial". Ahora bien, "¿qué es lo que más conviene al porvenir de Chile? Evidentemente es de toda evidencia que debe triunfar el régimen presidencial. Desaconsejado está el régimen parlamentario, desde hace muchos años, por el fundador del positivismo, Augusto Comte. Es necesario que triunfe el régimen presidencial so pena de que se descamine lastimosamente nuestra patria en vez de avanzar". "Para todo chileno de corazón recto y espíritu claro que no esté paralogizado, ha de ser indudable que el Congreso es hoy el extraviado y no el Gobierno. Del lado del Gobierno debe estar la opinión pública".²³

Por el otro lado, Valentín Letelier se ha opuesto a la dictadura, y la justificación de su oposición la encontrará en el positivismo, pero ya no en el comtiano, sino en el de Spencer. Perseguido, dice, encarcelado y desterrado por defender el derecho, "no sostuve con mis actos bajo las amenazas de la tiranía sino las mismas doctrinas que bajo el régimen de la libertad había sostenido en estas aulas con mi palabra". La

²³ J. E. Lagarrigue, *Dictamen positivista sobre el conflicto entre el Gobierno y el Congreso*. Santiago de Chile, 1890.

Universidad, a la cual habla Letelier, tiene para éste una estrecha relación con el gobierno: en ella, dice, "el catedrático aparece empeñado a la vez en formar hombres de profesión, conocedores del derecho, y en educar hombres de estado conocedores de la ciencia".²⁴ Letelier se presenta como un digno heredero de los ideales de Lastarria y su generación. La educación es para él la base de la reforma a la cual aspiran. Desde este punto de vista no podía haber estado al lado de un gobierno que olvidaba los fines libertarios del estado, independientemente del orden que era menester guardar.

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

²⁴ Valentín Letelier, *La tiranía y la revolución*. Santiago de Chile, 1891.

más liberales son hijos de las sociedades *industriales*, donde la guerra aparece de tarde en tarde a guisa de fenómeno accidental". Así, mientras el comtismo considera necesaria la dictadura para establecer la sociocracia, en Spencer la dictadura o tiranía no es sino una forma retrasada de la sociedad, la que pertenece a la etapa guerrera de la misma; etapa que cede ante la industrial.

De acuerdo con Spencer, Letelier continúa sacando las consecuencias de su oposición y crítica al golpe de estado de Balmaceda. "Fatalmente —dice— el ejército vencedor del Perú estaba destinado, en su gran mayoría, a servir en manos de cualquier audaz como instrumento de opresión o tiranía". Toda dictadura, agrega, necesariamente conduce hacia la ilegitimidad. "Cuando un gobierno se sale simplemente de la ley, se convierte en dictadura, y una dictadura, aun cuando no sea una institución legal, puede ser una institución legítima... ; pero si, a su vez, se sale del derecho, se convierte en tiranía, y toda tiranía es por lo mismo ilegítima". La corrupción de los sistemas de gobierno es también la que da origen a la dependencia de los ciudadanos de sus gobernantes. "Ahora bien —concluye—, el remedio no está en la ley". El problema no se resuelve restringiendo el voto. Esto sería ejecutar un despojo. Y éste siempre es peligroso. "Aun cuando de ordinario la mayoría del pueblo mire con indiferencia el ejercicio de sus derechos, no consiente dócilmente que se le arrebaten los que una vez le han sido otorgados". Letelier se opone así a todo intento que signifique restricción del sufragio como remedio para evitar cualquier posible dictadura o intento semejante al de Balmaceda. La solución se la da también el positivismo spenceriano: "El remedio consiste, a mi juicio —dice—, por un lado, en estimular el *desarrollo industrial*, para poner a cada elector en situación de relativa independencia y, por el otro, en propagar más y más la instrucción primaria y, sobre todo, la ins-

trucción cívica, para ilustrar el criterio de aquellos que un día han de ser llamados a ejercitar el derecho de sufragio". El pensador chileno, apoyándose ahora en nuevas filosofías, pide como remedio para los males de un pueblo hispano-americano lo mismo que había pedido la generación que le antecedió, la de Lastarria y Bilbao, la de Sarmiento y Alberdi, la de José María Luis Mora, la de José de la Luz y Caballero: educación y enriquecimiento por la industria.

III

EN TORNO A UNA CIENCIA POLÍTICA

53. ¿ES POSIBLE UNA CIENCIA DE LA POLÍTICA?

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

*La Ciencia Política en Chile*²⁵ se titula la memoria que presenta Letelier el año de 1886. En ella se plantea el pro-

²⁵ V. Letelier, *De la ciencia política en Chile y de la necesidad de su enseñanza*. Santiago de Chile, 1886.

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

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

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

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

54. LA CIENCIA POLÍTICA Y LA HISTORIA

¿Cuál es la experiencia política de nuestros pueblos? Por lo que se refiere a Chile, Letelier hace ver cómo se ha querido enfocar a la realidad política desde tres puntos de vista: el liberal, el reaccionario y el conservador. "La escuela *liberal* —dice— cree que la sociedad es una masa esencialmente maleable y plástica, y que para satisfacer las necesidades po-

líticas se la puede amoldar a utopías de pura imaginación, o siquiera a ideales prematuros aun cuando **realizables**”. Esta es una escuela utópica, ajena a la realidad. “Por el contrario, la escuela *reaccionaria*, partiendo de la misma base, prescinde por completo del cambio de condiciones sociales operado por la revolución moderna y sueña con la íntegra restauración del extinto régimen teocrático”. Esta escuela también desconoce la realidad, al ignorar los cambios que ésta sufre. “A su turno, la escuela propiamente *conservadora*, que aprueba y aun aplaude el desarrollo histórico de la sociedad, del pensamiento y de las instituciones, se imagina que las instituciones, el pensamiento y la sociedad se van a detener para siempre en el punto donde a la sazón se encuentran y se oponen a todo cambio y entorpecen el ulterior desenvolvimiento de la política y las facultades humanas”. A su vez todas estas escuelas se entorpecen entre sí.

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

Ciencia tal no parece posible, porque sería incompatible

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

serie de efectos sin causas, como una exposición de fenómenos sin leyes, que se producen por virtud espontánea". En la forma como se escriben generalmente las obras históricas, éstas se presentan como "simples e inconexas exposiciones de fenómenos particulares, cuando toda ciencia abstracta es, por el contrario, una exposición de leyes generales". "Son, en una palabra, estudios de pura memoria cuando toda ciencia es ante todo estudio de entendimiento".

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

55. ¿QUÉ TEORÍA POLÍTICA ELEGIR?

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

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

Por lo que se refiere a Chile, dice, la única teoría que puede tener algún valor está reducida a lo realizado por Lastarria. Sin embargo, en el ambiente actual se hacen notar una serie de nuevas influencias, especialmente en las lecturas que se hacen. Y estas lecturas no son otra cosa que el índice de lo que el hombre de la época quiere o cuadra con su pensamiento. "No se rodea —dice—, en efecto, el hombre

estudioso de otros libros sino, por lo general, de aquellos cuyas doctrinas cuadran a sus propios pensamientos, en forma que, sin oírle hablar ni leer cosa suya, uno puede inferir de sus lecturas ordinarias cuáles son sus principios fundamentales". Guiándose por esta indicación general se puede estudiar "en Spencer, Stuart Mill, Comte, Littré y demás grandes pensadores cuyas obras tienen cabida en numerosas bibliotecas particulares de ciencia social, cuál es entre nosotros el estado de la ciencia política". Y este estado demuestra que la doctrina más aceptada es actualmente la positiva.

Ahora bien, la ciencia política positiva niega que la influencia de la voluntad en la política sea tan decisiva como lo dicen las historias comunes. Por el contrario, sostiene "que todos los sucesos, la formación y el desarrollo de los estados, los cambios de instituciones, las revoluciones, etc., se efectúan por obra de causas generales más bien que por voluntad de los gobernantes". Pero, y aquí Letelier hace una pregunta que es básica para salvar su liberalismo, si todos los sucesos políticos se efectúan a impulso de fuerza sociales, ¿qué es del libre albedrío? El problema se plantea al presente, bajo el imperio de las ciencias, en los mismos términos en que se planteó bajo el imperio de las antiguas filosofías. La inmutabilidad que distinguía a las causas absolutas de las antiguas filosofías es también propia de las leyes naturales. "En tal sentido, donde quiera que exista una sociedad ha de pretender desarrollarse en conformidad a una norma determinada, a menos que fuerzas extrañas obstruyan o alteren su desarrollo".

Aquí el sentido liberal de Letelier le hace oponerse a un posible determinismo. La voluntad, la libertad humana, debe poder influir en ese mundo de la historia y de la política. Se aspira a encontrar un orden legal, pero no a un orden que sea contrario al sentido de la libertad y, con él, de la respon-

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

Valentin Letelier salva así a la libertad de un absoluto determinismo. Pero tampoco es partidario de una libertad absoluta, que no sería otra cosa que la plena anarquía. Muy

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

56. CIENCIA POLÍTICA PARA ESTADISTAS

De la inducción sobre la sociedad, dice Letelier, ha surgido una nueva ciencia: la sociología. El pensador chileno

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

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

huelgas que en los países industriales se suceden día a día, diciendo que son sucesos caprichosos, causados por el simple espíritu de rebelión que repentinamente se ha apoderado de las masas”.

Tales situaciones podrán ser evitadas si los gobernantes, atendiendo a la dinámica social, anticipan las soluciones antes de que se conviertan en violentas. La incapacidad de prevenirlas conduce necesariamente a la violencia cuando aparecen. “El gobernante que se inspira en la ciencia sabe —dice Letelier—, en efecto, que la política positiva es aquella que prefiere *prevenir* los males sociales a *reprimirlos*”. Ya que los fenómenos sociales, a semejanza de los fenómenos naturales sujetos a la ley de causalidad, “pueden preverse y anunciararse con tanto mayor exactitud cuanto mejor se conozcan las causas generales que, según la teoría, los ocasionan”. “Quien conozca siquiera los rudimentos de la sociología puede prever a ciencia cierta el rumbo general del espíritu y de las sociedades en los futuros siglos”. Una política apoyada en esta ciencia podría sugerir medios para acabar con las huelgas continuas, con la amenaza permanente del comunismo, con las crisis periódicas de los pueblos y con el estado crónico de la miseria. Por lo que se refiere a Chile, sigue diciendo, “ahí está, por ejemplo, el proletariado agrícola, sumiso, abyecto, sin nociones morales, sin aspiraciones y sin esperanza de mejoramiento, fuente perenne de criminales”. “¿Qué debemos hacer para levantarla sin peligro de que en él, como en el proletariado europeo, se despierte el espíritu revolucionario?” Atender a las causas que lo mantienen así para evitar que se desvíe por la violencia. No más utopías; es menester ir a la realidad estudiando sus causas. “La causa principal de nuestra corrupción política, verdadero borrón de nuestras costumbres, es, a no dudarlo, que nuestras instituciones, dictadas, como han sido, a impulsos de un sano, pero prematuro, idealismo, han conferido de derecho a la

masa popular una ingerencia política para cuyo ejercicio no estaba ni está preparado". Antes de preparar a las masas para el ejercicio de sus derechos se le otorgan éstos. En vez de que se atienda a la realidad social y política del país, se imitan formas de política y gobierno de países cuya realidad social es distinta. Falta un criterio basado en la ciencia política, lo cual conduce a múltiples errores. En este error, dice, "incurrieron hasta 1833 los organizadores de la República de Chile, todos los cuales, tanto los de tendencias liberales como los de tendencias conservadoras, forjaban proyectos constitucionales en atención, menos a nuestras necesidades sociales, que alo que Grecia y Roma, Francia y los Estados Unidos habían hecho".

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

Por lo que se refiere a Chile, sigue diciendo Letelier, "lo

que más valora a la constitución de 1833²⁶ es su franca tendencia a reaccionar contra la política idealista y de imitación... y satisfacer la necesidad primordial de aquella época, cual era la de reconstruir el orden, alterado por los vivos estímulos y por el gran desarrollo que había sido menester y afianzar la obra de nuestra independencia". Si se atiende a la ciencia, en ella se aprende" que en todo caso se han de dictar las instituciones para los pueblos", y también ella condena "las perturbadoras tendencias metafísicas de encuadrar a los pueblos, vengan o no vengan, en las instituciones".

Las diversas escuelas políticas, sin nociones de ciencia, falsean la realidad y la desorientan. Varias son estas escuelas, dice Letelier. Existe una "según la cual el fin de la política sería exclusivamente mantener el orden vigente y, guiada por este criterio y sin noción alguna de desarrollo social, se ha opuesto en las naciones contemporáneas al establecimiento de cada una de las libertades públicas y ha estorbado ingratamente el considerable desarrollo que mediante ellas han adquirido la sociedad y el espíritu humano". Otra es la que, "sin noción clara del orden, querría resolver todos los problemas políticos con el criterio absoluto de la libertad". Esta segunda es la escuela liberal. "Cuando sabemos que nada es más difícil que imbuir en los hombres y en las sociedades los sentimientos morales del orden y disciplina, la escuela liberal sigue impertérrita preconizando como solución única de todos los problemas políticos un dogma de índole esencialmente dispersiva, cual es la libertad absoluta".

Letelier sigue, como se ve, fiel a la ideología política de Lastarria y su generación. Este, como se recordará, se opone a las dos formas de partidos políticos, con los cuales se ha encontrado: pelucones y pipiolos, conservadores y liberales.

²⁶ Don Diego Portales es el autor de esta Constitución.

Aspira a formar un tercer partido, o quizá a algo más, a una tercera clase. Esa clase de la cual ya es uno de sus más dignos representantes Letelier. Una especie de burguesía suigéneris. El mismo tipo de burguesía que se ha ido formando en toda la América hispana. Letelier, como ayer su maestro Lastarria, señala un tercer camino en la política, el cual ya no es ni el orden por el orden, ni la libertad utópica. Una libertad ordenada, libertad responsable. Libertad apoyada en la realidad, en la experiencia, en la ciencia. Su liberalismo es un liberalismo al que se podría calificar de científico, sin llegar a ser, por supuesto, lo que en México esto mismo significó. Letelier es opuesto a un liberalismo irresponsable, ajeno a la realidad. El liberalismo, en su sentido absoluto, sólo fué útil para desquiciar el antiguo orden colonial; pero, realizada esta misión, su continuación resulta contraria al progreso. Los seguidores de este liberalismo son los que estimulan las fuerzas que sirvieron para desquiciar las antiguas instituciones, pero que no sirven para elevar otras. Este liberalismo, "en nombre de la libertad docente, se opone a la organización de un servicio público de instrucción, prefiriendo estimular la difusión de sistemas contradictorios, de sectas y escuelas antagónicas, y conspirando así a mantener divididos la sociedad y el espíritu nacional, en lugar de propender a reconstruir, por medio de la enseñanza nacional, la unidad de nuestros conocimientos". Esta escuela, en vez de analizar las causas que pudieron haber motivado determinados sucesos sociales y políticos, se conforma con aplicar a la solución de los mismos medidas de emergencia. Para los afiliados a esta escuela, dice Letelier, "la causa de las huelgas, del comunismo, del nihilismo, etc., sería la de que en tal ocasión no llegó a tiempo la policía".²⁷ Esta es una escuela que sólo sabe cruzarse de brazos ante los problemas

²⁷ Compárese esta actitud con la de los positivistas mexicanos. Véase mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

sociales. Es incapaz de resolverlos. Deja a la sociedad un libre juego tan extremado que conduce a la anarquía.

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

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

IV

DECEPCIÓN Y DEMOLICIÓN

57. LA GRAN DERROTA

El Perú, al igual que sus demás hermanas hispanoamericanas, a partir de su independencia política de España, siguió el camino de la anarquía y la dictadura. En medio de pequeños descansos, como el representado por el gobierno del general Ramón Castilla en 1844 y el del general J. Rufino Echenique en 1851, se realizan algunas obras en el llamado camino del progreso. En 1863 se suscita la guerra contra España en la cual la escuadra española bombardea el puerto del Callao. Nuevamente revoluciones y un presidente asesinado, don José Balta. La situación del Perú se hace cada vez más grave en el aspecto económico, y las resoluciones se multiplican. En 1876 es electo el presidente Mariano Ignacio Prado. A éste le toca uno de los más grandes desastres nacionales: la guerra con la república de Chile en 1879. La república de Bolivia, aliada con el Perú, tiene una serie de problemas con una compañía salitrera chilena a consecuencia de los cuales Chile le declara la guerra; poco tiempo después recibe igual declaración la república peruana. Este país, con un déficit económico, con sus hombres divididos, sin soldados adiestrados y falto de armas y de barcos, será pronto vencido por los chilenos. Se ofrecen algunos actos de valor en el mar, como el monitor "Huáscar", mientras el general Francisco Bolognesi realiza una encarnizada, aunque inútil defensa. El presidente Prado sale para Europa "en busca de barcos". Nicolás de Piérola, Ministro de Hacienda en 1869, asume el poder en forma violenta y se declara dictador el 21 de diciembre de 1879, continuando la guerra y preparándose para defender la capital. En enero de 1880

los chilenos ocupan Lima que sufre un inolvidable saqueo y el incendio de dos de sus barrios. Piérola huye a la sierra, donde prepara la resistencia. Tarea inútil. Los desastres continúan. En octubre de 1883 el general Miguel Iglesias firma el tratado de Ancón, mediante el cual se cedía a Chile el departamento de Tarapacá y las provincias de Tacna y Arica por diez años, al cabo de los cuales un plebiscito resolvería la suerte definitiva de estas tierras. Perú perdía así una parte de las tierras que más podían haberle ayudado a resolver sus agudos problemas económicos.

¿Quién era el culpable del desastre? Manuel González Prada (1848-1918), en un discurso pronunciado en el teatro Politeama el año de 1888,²⁸ recordando estos infaustos hechos, decía: “Cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad Media que invocábamos al señor feudal”. El mal, como siempre, estaba en la sangre, lo llevaban los peruanos en sí mismos. En este sentido estaban mejor preparados los chilenos. En ellos la idea de Patria y la de Nación tenían un sentido y los había llevado al triunfo. Los peruanos, por el contrario, seguían siendo arrastrados por sus caudillos. No luchaban por el Perú, sino por sus jefes, ya fuese éste Piérola o cualquier otro. “La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre”. El pasado, la fatal herencia se había hecho nuevamente patente. “La nobleza española dejó su descendencia degenerada y despilfarradora; el vencedor de la independencia legó su prole de militares y oficinistas. A sembrar el trigo y extraer el metal, la juventud de la generación pasada prefirió atrofiar el cerebro en las cuadras de los cuarteles y

²⁸ Reunido en *Páginas libres*.

apergaminar la piel en las oficinas del Estado. Los hombres aptos para las rudas labores del campo y de la mina buscaron el manjar caído del festín de los gobiernos, ejercieron una insaciable succión en los jugos del erario nacional y sobrepusieron el caudillo, que daba el pan y los honores, a la patria". "Por eso, en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso de bronce, sino una agrupación de limaduras de plomo. . . todos fuimos ignorantes y siervos, y no vencimos ni podíamos vencer".

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

58. DEMOLICIÓN DEL PASADO

Manuel González Prada, al igual que otros grandes maestros hispanoamericanos, se dió a la difícil tarea de romper con ese fatal pasado. El desastre de la guerra con Chile no mostraba otro camino. Era menester formar otro tipo de hombre, reeducar a los peruanos. Orientar a la juventud por nuevos caminos. Por lo pronto, por el camino de la demolición del pasado. Sin temores, sin vergüenzas, sin cobardías.

Manuel González Prada, con la palabra y la pluma como piquetas, empezó la demolición. “Rompamos el pacto infame y tácito de hablar a media voz. Dejemos la encrucijada por el camino real y la ambigüedad por la palabra precisa. Al atacar el error y acometer contra sus secuaces, no propinemos cintarazos con la espada metida en la funda: arrojemos estocadas a fondo, con hoja libre, limpia y centelleando al sol. Venga la verdad con desnudez hermosa y casta, sin el velo de la sátira ni la vestidura del apólogo. . . Seamos verdaderos, aunque la verdad cause nuestra desgracia; con tal que la antorcha ilumine ¡poco importa que quemé la mano que la enciende y la agita!”²⁹ Denunciar, sacar a flote, mostrar toda la podredumbre y miseria de un pueblo que no había alcanzado aún su emancipación mental, tal fué la gran labor del maestro peruano. “Hay que mostrar al pueblo el horror de su envilecimiento y de su miseria —decía—; nunca se verificó excelente autopsia sin despedazar el cadáver, ni se conoció a fondo una sociedad sin descarnar su esqueleto”. No había por qué asustarse, ni por qué escandalizarse: “Fácilmente comprenderá el pueblo que antes se hizo todo con él, pero en beneficio ajeno; llega la hora de que él haga todo por sí y en beneficio propio”. Contra todas las antiguallas había que lanzarse. Acabar con todas las mentiras convencionales. Eliminar todas esas frases que hablan de resignación, que nunca es la del que lo predica. “Quitemos al poderoso algo de su poder, al rico algo de su riqueza, y veremos si reconocen o preconizan la resignación”³⁰.

¿Con qué medios iba a realizarse esta demolición? ¿Quiénes iban a ser los sepultureros de este pasado? Manuel González Prada creyó por un tiempo que un nuevo partido podría llegar a realizar esta obra; con esta intención fundó la Unión Nacional; pero pronto iba a conocer de la insuficien-

²⁹ Discurso en el Teatro Olimpo en 1888.

³⁰ Manuel González Prada, *Propaganda y ataque*.

cia de este instrumento. Ya en 1898 había dicho “¡Quién sabe si en el Perú no ha sonado la hora de los verdaderos partidos! ¿Quién sabe si aún permanecemos en la era del apostolado solitario!” Por lo que se refiere a los hombres que habían de acompañarle en esta tarea demoledora, tarea previa a la de reconstrucción, en el mismo famoso discurso pronunciado en el teatro Politeama había dicho: En la “obra de reconstrucción y venganza no contamos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutos de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” La juventud contestó a su llamado, siendo muchos los que le siguieron; con ellos fundó el citado partido, en el cual puso sus más grandes esperanzas: un partido incontaminado, joven y limpio. La regeneración social era su programa.

El nuevo partido, tal como lo imaginaba Manuel González Prada, no debería tener compromisos con nadie más que con sus ideales. Debería ser intransigente e irreconciliable. “La Unión —decía— no pretende ganarse prosélitos o solidaridades híbridas; rompe las tradiciones políticas y quiere organizar una fuerza que reaccione contra las malas ideas y los malos hábitos. Sólo de un modo nos atraeremos las simpatías y hallaremos eco en el alma de las muchedumbres, siendo intransigentes e irreconciliables. . . En el orden político, lo mismo que en el zoológico, el ayuntamiento de especies diferentes no produce más que híbridos o seres infecundos”. En su tarea demoledora han de actuar con sentido práctico. Habrán de demoler todo aquello que signifique una falsificación. Ha de demolerse todo ese mundo de falsas legislaciones, leyes y constituciones ajenas a la realidad peruana. ¡No más utopías! ¡Es menester un sentido positivo de la realidad! Los hombres del pasado, a pesar de que presumían de un gran sentido práctico, “promulgaron constitu-

ciones y leyes, sin educar ciudadanos para entenderlas y cumplirlas; ellos fundieron un metal sin cuidarse de ver si el molde tenía capacidad para recibirlo; ellos decretaron la digestión sin tener medios de adquirir el pan”. “¿De qué nos sirve la instrucción gratuita, si carecemos de escuelas. ¿De qué la ley de imprenta, si no sabemos ni leer? ¿De qué la libertad de industria, si no poseemos capitales, ni crédito, ni una vara de tierra que romper con el arado?” Antes que una reforma política, González Prada y su partido aspira a realizar una reforma social. Todas las reformas políticas serán inútiles si antes no se realizan urgentes reformas sociales. Antes que libertades políticas es menester dar al pueblo los elementos para elevar su nivel social. “La Unión Nacional podría condensar en dos líneas su programa: evolucionar en el sentido de la más amplia libertad del individuo, prefiriendo las reformas sociales a las transformaciones políticas”. “Fuera política, vengan reformas sociales!”³¹

59. MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y EL POSITIVISMO

El maestro peruano representa, al igual que otras figuras, como Sarmiento y Lastarria, un enlace entre el romanticismo y el positivismo hispanoamericanos. Como ellos, empezó por demoler para luego reconstruir sobre lo destruido. Como romántico alzó muy en alto la voz para denunciar todas las faldades de un pasado insano. Sus escritos y oraciones llenos de furiosas exclamaciones se alzaron contra todo lo que consideraba prejuicios. Como jacobino hizo a la iglesia blanco de sus más violentos ataques. El indio fué para él un igual, y en su favor alzó igualmente su violenta voz. Pero no se limitó a destruir; también trató de formar una nueva república libre de todos los males que se empeñaba en acabar. En este aspecto fué un realista. No creía en la construcción de

³¹ González Prada, *Los partidos y la Unión Nacional*, conferencia pronunciada en 1898.

nada que no estuviese asentado en la realidad. Se opuso a todas las utopías, en lo que se apartó de muchos románticos. Creyó en la *ciencia*, porque ésta se apoya siempre en la realidad. Pero no en cualquier ciencia, ya lo hemos visto, sino en la ciencia positiva. La misma ciencia en la cual se apoyaban los grandes pueblos que habían tomado la hegemonía a partir del siglo XIX.

González Prada cita en varias ocasiones a los filósofos positivistas Comte, Spencer, Mill y Darwin. Frente al primero tiene la misma actitud que tomaron la mayoría de los liberales hispano-americanos, la de repulsa. “Los más prominentes sociólogos —dice— consideran la sociología como una ciencia en formación y claman por el advenimiento de un Newton, de un Lavoisier o de un Lyell; sin embargo, en ningún libro pulula tanta afirmación dogmática o arbitraria como en las obras elaboradas por los herederos o epígonos de Comte”.³²

En la ciencia positiva ve Prada uno de los mejores instrumentos para realizar la regeneración del Perú. Pero un instrumento que pocos se atreven a utilizar llevándolo hasta sus últimas consecuencias porque temen a éstas, porque les falta valor para romper con todos los prejuicios y empezar una nueva construcción. Muchos, dice, son los que cogen la pluma para disertar sobre la libertad de cultos y la instrucción laica; “pero cuando se les ofrece aceptar los principios de la *ciencia positiva* y aplicar sus lógicas y tremendas conclusiones, cuando llega la ocasión de blandir el hecho para dar el golpe serio, entonces retroceden espantados”.³³

Para combatir al catolicismo se sirve también de la ciencia. Esta es para González Prada el mejor instrumento para alcanzar la verdad y destruir todas las falsas ilusiones que mantienen al hombre en la ignorancia y la esclavitud. Mien-

³² “Nuestros indios”, 1904, reunido en *Horas de lucha*. Lima, 1908.

³³ *Instrucción laica*, 1892.

tras la religión promete, dice, “la ciencia nada prometió, y no hizo más que escudriñar la naturaleza para extraer siquiera un átomo de verdad... la ciencia disipó más de una ilusión, probando que la tierra no era el astro central del universo, sino un insignificante planeta en uno de los innumerables mundos del espacio; probando que hombre y tierra pueden mañana desaparecer sin que el universo se resienta de la desaparición”.

A los que hablan de la bancarrota de la ciencia González Prada les replica diciendo: “Basta preguntar si dos y dos han dejado de ser cuatro, si los tres ángulos de un triángulo no son equivalentes a dos rectos, y si el agua no se compone ya de oxígeno y de hidrógeno”. La bancarrota no está en la ciencia, sino en la religión. “Bancarrota la hay en el catolicismo, que no supo levantar a la mujer ni alcanzó a libertar al esclavo; que en dos mil años de dominación no pudo convertir ni a la décima parte de la humanidad”. Comparando la religión a la ciencia ve a la primera llevando la discordia al género humano. “La religión, que se alía para adquirir fuerzas y dominar a sus aliados, se juzga desposeída de un legítimo derecho cuando no reina sola... y ninguna religión más absorbente, más agresiva, más militante que el catolicismo”. En cambio la ciencia no procede así: “tiene carácter conciliador, pacífico y tolerante”.³⁴ ¿A quién anatematizó la ciencia para probar que una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos?, pregunta Prada. ¿A quién encarceló para convencerle de que un bacilo produce la tuberculosis? ¿A quién torturó para hacerle admitir que la tierra gira alrededor del sol?

Como instrumento de destrucción para acabar con un mundo lleno de prejuicios y falsedades, la ciencia es para González Prada uno de los más poderosos. Dispuesto a des-

³⁴ “Catolicismo y ciencia”, en *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile, 1937.

truir todo lo podrido, la ciencia se le convierte en un instrumento de destrucción, como para otros se había convertido en un instrumento de reconstrucción. De aquí que, inclusive, vea en ella hasta un buen fundamento de su llamada anarquía. "La ciencia —dice— contiene afirmaciones anárquicas y la humanidad tiende a orientarse en dirección a la anarquía." Y refiriéndose concretamente al positivismo, dice: "Hasta Spencer, hasta el gran apóstol de la evolución antirrevolucionaria y conservadora, tiene ráfagas de anarquismo."³⁵

60. CONTRA LA DESIGUALDAD RACIAL

"Al indio —dice González Prada— no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía." Otro de los males de Hispanoamérica y muy especialmente de países como Perú y México, lo plantea la desigualdad racial. La Conquista trae este mal y lo hereda la Hispanoamérica independizada. El maestro peruano sabe que una de las realidades con las cuales ha de contarse es la del indígena. Realidad que puede ser positiva o negativa, según se la quiera ver solucionar. La idea de hacer del indio una raza inferior da origen a una solución negativa. Pero el indio no es una raza inferior. No hay razas inferiores; sólo hay hombres buenos o malos, superiores o inferiores; pero por lo que cada uno de ellos es por sí, independientemente del pueblo o raza a la cual pertenezca. "¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres! —dice Prada—. Admitida la división de la humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, la del piel roja en los Estados Unidos, del tagalo en Filipinas, del indio en el Perú." Lo cierto es que tam-

³⁵ M. González Prada, *Anarquía*. Santiago de Chile, 1840.

bién dentro de los blancos hay hombres inferiores. Partiendo de esta falsa tesis se acusa al indio, entre otras cosas, de ser refractario a la civilización. "Moralmente hablando —dice—, el indígena de la república se muestra inferior al indígena hallado por los conquistadores; mas depresión moral a causa de servidumbre política no equivale a imposibilidad absoluta para civilizarse por constitución orgánica." Allí están los hechos desmintiendo a los pesimistas. "Siempre que el indio se instruye en colegios o se educa por el simple roce con personas civilizadas, adquiere el mismo grado de moral y cultura que el descendiente español."

El indio educado nunca es inferior al blanco en las mismas circunstancias. Como flores de raza u hombres representativos, el Rey de Inglaterra y Guillermo II de Alemania no son superiores a muchos hombres de otras razas. "¿Merecen compararse con el indio Benito Juárez o con el negro Booker Washington?" "Los que antes de ocupar un trono vivieron en la taberna, el garito y la mancebía, los que desde la cima de un imperio ordenan la matanza sin perdonar a niños, ancianos ni mujeres, llevan lo blanco en la piel, mas esconden lo negro en el alma." La condición del indígena llegará a cambiar si en el ánimo de éste adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a sus opresores. "Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del gobierno, al motonero que le roba ganado y bestias de carga."³⁶ En resumen, concluye diciendo, el indio ha de redimirse por su propio esfuerzo, nunca por la humanización de sus opresores.

³⁶ "Nuestros indios".

V

POSITIVISMO Y NACIONALIDAD

61. LA SOMBRA DEL PASADO COMO OBSTÁCULO A
LA NACIONALIDAD

El desastre frente a Chile y el fracaso de la organización social del Perú, hicieron pensar a los mejores de sus hombres sobre la necesidad de enmendar los rumbos hasta entonces seguidos. Desde luego, no más idealismos; no más palabras altisonantes y engañosas; había pasado la época de los romanticismos. Una nueva filosofía invadía Hispanoamérica. La filosofía que seguían los grandes pueblos del mundo contemporáneo. La nueva filosofía se apoyaba en la ciencia. Era una filosofía científica y por lo mismo realista. Sus construcciones tenían la seguridad que sólo por su camino podía ser alcanzada. A partir de 1900 el positivismo tomó carta de naturalización en el Perú. Sus políticos y pedagogos harán de esta doctrina el fundamento de sus ideas.¹ En el positivismo se vió uno de los mejores instrumentos para formar la nacionalidad peruana.² Y dentro del positivismo fué Spencer el preferido. Tres fueron las figuras que más se destacaron en este esfuerzo renovador: Mariano Cornejo (1866-1942), brillante orador que desempeña importantes cargos y misiones diplomáticas y en 1919 actúa como Ministro del Interior y Presidente del Consejo de Ministros; Javier Prado y Ugarteche, que junto con Cornejo sostiene un ideario reformista, y Manuel Vicente Villarán, que orienta sus esfuerzos en el campo educativo para formar en el peruano el sentido de la nacionalidad.

Como siempre, el primer obstáculo era el pasado. Contra él habían de ser enderezados los primeros ataques. "Porque, señores —decía Cornejo en un discurso sobre el plebiscito

de Tacna y Arica—, si es cierto que en el siglo XIX todos reconocen la fuerza del derecho, también es cierto que este siglo es positivo por esencia y que para llevar a la realidad estos principios y encarnarlos en ella, es preciso usar de medios precisos, de pactos concretos, de garantías ineludibles.”³⁷ La guerra con Chile había hecho ver la necesidad de actuar en este campo. La derrota había mostrado también la necesidad de ser más realistas y menos confiados a fuerzas que no se tenían. “Porque —agregaba— así como en el sistema de Darwin la selección natural y artificial acomodan los organismos con sus fines en el planeta, en la historia la selección social acomoda los continentes con sus destinos . . . América ha sido hecha para la unidad, para la paz y para la democracia.” Pero existe un grave obstáculo. “Hemos heredado la timidez de carácter de la raza aborigen; raza esencialmente débil de ánimo, como consecuencia de su gobierno fanático; que siempre la superstición y el fanatismo destruyen el carácter.” “Yo profeso las teorías de Lyell y de Darwin. Yo creo en la evolución constante que ha formado el planeta y creo en la evolución latente que a la larga modifica los organismos. Yo creo en el atomismo, en la selección natural y artificial, que el hábito produce la variedad de las especies. Y yo no sé cómo en siete siglos de tanto inclinarnos no nos hemos ganado el distintivo de la joroba.”

Por su parte, Javier Prado encontraba al suelo peruano lleno de riqueza, la cual contrastaba con la pobreza de sus habitantes. El Perú no era rico porque no había desarrollado industrias, el comercio y capitales. ¿Cuál era la causa de esto? Despues de hacer un breve repaso sobre la política histórica, social y geográfica del Perú, concluía diciendo: “Los males han sido y son muy graves, pero hay remedio

³⁷ Mariano H. Cornejo, *Discursos parlamentarios y políticos*, primera serie. Lima, 1902.

para combatirlos. Proviniendo aquéllos, en primer lugar, de la influencia de la raza", ¿cómo remediarlos? Es preciso modificar la raza, "remozar nuestra sangre y nuestra herencia por el cruzamiento con otras razas; es preciso aumentar el número de nuestra población, y lo que es más, cambiar su condición, en sentido ventajoso a la causa del progreso." Los mismos remedios ya conocidos por nosotros: la inmigración; pero una buena inmigración: "Opongámonos a la inmigración de razas inferiores... que sacrifican los intereses generales, el porvenir de la patria." El otro remedio era la educación. La segunda condición es educar "y educar mediante el trabajo, la industria". Pues no hay nada "que eleve más el carácter del hombre actual, que lo haga más respetuoso de las leyes y del orden social, que lo haga interesar más íntimamente por el porvenir del país, que lo haga más práctico y prudente, que la riqueza adquirida por medio del esfuerzo personal".³⁸

En cuanto al educador Manuel Vicente Villarán, veía en el pasado español el origen de todos los males que caracterizaban al Perú. Los monarcas españoles y sus representantes en las colonias, dice, "combatieron la verdadera ciencia, los estudios serios que habrían despertado ideas de progreso". Por esta razón el Perú no pudo llegar a tener el progreso que alcanzaron otras naciones más jóvenes, como los Estados Unidos. En cambio "favorecieron la propagación de la teología, la filosofía escolástica, la jurisprudencia romana, las bellas letras, cosas abstractas e inofensivas que no podían despertar alarmas". Pero sucede algo más grave; la situación persiste a pesar de haberse logrado la independencia política frente a España. Las escuelas donde deberían enseñarse las ciencias positivas, la ciencia que ha de poder regenerar al Perú, siguen siendo descuidadas. "No

³⁸ Javier Prado y Ugarteche, *El estado social del Perú durante la dominación española*. Lima, 1894.

existe fuera de la escuela de ingenieros, ni una escuela de agricultura, ni de comercio, ni de navegación, ni de artes industriales, ni de ninguna de las profesiones prácticas. La instrucción secundaria técnica es absolutamente desconocida entre nosotros.” A cambio de esto “tenemos abundantes maestros que nos enseñan la historia, la literatura, el latín, la teología, las leyes, la filosofía y las altas matemáticas; pero no hay ninguno que nos enseñe a labrar la tierra, a criar el ganado, a explotar las selvas, a navegar, a comerciar, a fabricar cosas útiles”.³⁹

La independencia política había sido inútil. “A pesar de la vida independiente —decía Villarán—, hemos conservado en mucho el alma colonial.” Aún “mantenemos en espíritu el mismo régimen de educación decorativa y literaria que los gobernadores españoles implantaron con fines políticos en Sudamérica”. Si no hubiera sido por esto, “el Perú debería ser, por mil causas económicas y sociales, como han sido los Estados Unidos, tierra de labradores, de colonos, de mineros, de comerciantes, de hombres de trabajo; pero las fatalidades de la historia y la voluntad de los hombres han resuelto otra cosa, convirtiendo al país en un centro literario, patria de intelectuales y semillero de burócratas”. La burocracia era otro de los males que aún permanecían aferrados al peruano, imposibilitando su progreso y su sentido ciudadano y nacional. “El universal e inmoderado deseo de obtener puestos públicos, retrae a la juventud de abrazar las carreras industriales y mercantiles. La industria de los empleos hace competencia y vence a todas las industrias . . . Sólo sentimos vocación hacia la burocracia, y dejamos a los extranjeros que tomen a su cargo los trabajos productivos. De este modo seremos pronto una colonia de extranjeros administrada por funcionarios pe-

³⁹ Manuel Vicente Villarán, *Las profesiones liberales en el Perú*. Lima, 1900.

ruanos.” La burocracia no es sino una forma de expresión de la aversión al trabajo heredada de la diferencia de clases que se estableció con la diferencia de razas, a que dió origen la Conquista. “Contribuye a acentuar la aversión al trabajo la diferencia de razas. Todos los blancos querían parecerse a los condes y marqueses, y encontraban que el medio era no trabajar: el trabajo, se dijeron, era cosa de negros y de indios.” Los blancos “residían en las ciudades, gastando las rentas, que eran más bien el fruto de la opresión que no el producto de la industria”. “El indio siervo produjo al rico ocioso y dilapidador.” Pero lo más grave fué “que una fuerte asociación de ideas se estableció entre el trabajo y la servidumbre, porque de hecho no había trabajador que no fuese siervo... se llegó a pensar que el trabajo era malo y deshonroso”.

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

“Debemos enmendar el equivocado rumbo que hemos dado a la educación nacional —dice Villarán—, a fin de producir hombres prácticos, industriales y enérgicos, porque ellos son los que necesita la patria para hacerse rica y por lo mismo fuerte.” Sólo en esta forma se podría llegar a construir una nación capaz de resistir la expansión de otras. La libertad política ganada era una libertad relativa, que en cualquier momento podía llegarse a perder. Era menester

cambiar el rumbo de la educación para que la patria pudiera “resistir a la expansión de las razas de fuera; para salir airosa en la lucha del trabajo con los hombres más aptos que nosotros, venidos de Europa y Norteamérica; para no sucumbir en fin ante la oleada de pueblos viriles que en no lejana época vendrán a nuestras playas y se extenderán por los ámbitos de nuestro territorio”.⁴⁰ Había que ser semejantes a estos pueblos. Había que hacer del Perú una nación como lo son los Estados Unidos de Norteamérica. “Lo que demanda el país —dice por su lado Javier Prado— es la obra del esfuerzo del hombre: los caminos, los rieles, los transportes, los muelles, las naves, las máquinas, las fábricas... la intensa y perseverante labor de producción, de fabricación y de movilización comercial e industrial de un país firmemente orientado... para desarrollar y fomentar sus grandes riquezas, su desenvolvimiento material y económico y dar a la vez vigor, salud y bienestar a su población.” Por esta misma razón es que “aspiramos a que nuestra universidad no sea un recinto cerrado de estudios teóricos, sino un centro de vida y de investigación”. He aquí también la razón, sigue diciendo Javier Prado, por que he considerado un deber presentar “desde la universidad, ante la juventud que tiene a su cargo el porvenir del país, un cuadro del espíritu, del desarrollo y de la grandeza de los Estados Unidos”.⁴¹ El poderoso país del norte seguía siendo el modelo de nación a realizar. “La raza, la tradición, el clima, el territorio —dice Villarán—, todo nos indica que necesitamos formar hombres prácticos y sensatos, antes que teóricos e imaginativos... provistos de potencias y virtudes activas, no de refinamientos morales y estéticos.” Para ello será menester traer profesores extranjeros. “Así como Inglaterra

⁴⁰ *Ob. cit.*

⁴¹ Javier Prado, *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*. Lima, 1894.

fué la maestra de la organización política, Norteamérica ofrece el modelo de organización educativa para los pueblos libres... a este modelo debemos volver la vista, como nación republicana, no a las formas tradicionales europeas, más o menos contaminadas aún de tradiciones aristocráticas, monárquicas y cléricales.”⁴²

62. EDUCACIÓN MORALISTA Y EDUCACIÓN PRÁCTICA

Alejandro O. Deústua, filósofo y educador opuesto al positivismo por ver en esta doctrina una filosofía ajena a los más urgentes problemas morales de la época, sostiene la tesis de que en el campo educativo lo más urgente es atender a la formación de la clase que ha de dirigir a la nación. Esta clase es la que se forma en las universidades. De aquí que lo inmediato sea atender a la educación universitaria. En la universidad se ha de enseñar a los jóvenes a sacrificar su egoísmo para atender al bien común. El mal está en las clases directoras y es su reforma la que hay que atender. Los grados de la educación, sostiene Deústua, no son sino formas de expresión de las diversas capas sociales que forman una sociedad. Existe así “la escuela primaria o popular, dedicada a la cultura de la clase obrera; la escuela media o colegio, adaptada a las necesidades de la clase intermedia, y la escuela superior o universidad, propia para cultivar el espíritu de la clase encargada de dirigir la actividad nacional”.⁴³ Para Deústua estas diversas escuelas no son etapas del desarrollo de una función pedagógica. La primaria no es una simple preparación para el colegio, ni éste para la universidad. Cada una de estas escuelas es autónoma en relación con el fin económico y social que persi-

⁴² M. V. Villarán, *ob. cit.*

⁴³ Alejandro O. Deústua, *A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de Instrucción*. Lima, 1914.

guen. Cuando el despotismo o la aristocracia era la única forma de gobierno, no había otra cultura que la superior, la universitaria, ya que ésta era necesaria para que los gobernantes pudiesen regir a las sociedades. Más tarde, cuando el valor político necesita de la colaboración del poder económico, representado por la clase media, surge una escuela adaptada a los conocimientos útiles para esta clase; la secundaria. Y después, cuando la colaboración del obrero se hace indispensable en el plano económico y político, entonces surge la escuela encargada de dar a éste los conocimientos indispensables para realizar su misión, la primaria. En la primera enseñanza, la primaria, bastan los conocimientos empíricos, los conocimientos reales. En la segunda ya es menester un conocimiento construído científicamente. Y en la tercera se está ya en el dominio de lo universal para descubrir leyes y principios directores. "El conocimiento, vulgar en el primero, se hacía científico en el segundo y filosófico en el tercero, variando sólo de grado la cultura formal".

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

abiertos para la actividad ni abunda el trabajo remunerativo —dice—, aparece, como fatal sustitutivo, la industria de vivir a costa del Estado". La carencia de industrialismo "predispone a ganar por la revolución o por la intriga, negocios, favores y posiciones". Crea y aviva "el odio entre los partidos y la común indiferencia por el bien general". "El antídoto contra el parasitismo fiscal es el industrialismo". De aquí la necesidad de educar en primer lugar a la clase media y a la popular. El "exceso de educación en la clase alta y carencia de ella en la baja, representarían el ahondamiento del abismo que hoy separa unas clases de otras". El mal social no iba a remediararse con la pura educación de las clases altas. Toda la moralidad que se pudiese imprimir a éstas a través de la instrucción no iba a poner fin a múltiples abusos sociales. "Allí donde conviven unos pocos instruídos y con fortuna y una muchedumbre de ignorantes en plena inopia, la facilidad de abusar estimula el abuso". "Estos extremos tienen caracteres de fatalidad, pues si ponéis frente al multimillonario y al mendigo, al sabio y al privado de toda instrucción, sin remedio será amo el primero y esclavo el segundo, a pesar de todas las constituciones igualitarias, discursos morales y fraternales tutelas".⁴⁴

63. EL PROBLEMA INDÍGENA

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

⁴⁴ M. V. Villarán, "La educación nacional", 1908, en *Estudios sobre educación nacional*. Lima, 1922.

el aspecto positivo del mismo, pese a todos sus defectos, ya que éstos no son sino fruto de circunstancias provocadas por el blanco.

Villarán es el que defiende este punto de vista positivo sobre el indígena con más calor. "Piensan muchos —dice— que esa gran mayoría de habitantes, los moradores aborigenes, constituyen un factor negativo de la nacionalidad, y bajo esa errónea idea, ponen su única esperanza en afirmar nuestra nación sin el indio y a pesar de él, con gente traída de Europa para reemplazarlo y acaso extinguirlo".⁴⁵ No era el camino seguido por los Estados Unidos o la Argentina el más indicado para el Perú. El indio, a diferencia de estos países, formaba la gran mayoría de la población. En sus espaldas se había apoyado una economía de siglos. No era tan negativo, todo lo contrario: toda una sociedad había podido subsistir contando con su trabajo. De este tipo de explotación se habían originado todos los males, pero no era esto culpa de él, sino de sus explotadores. Así, lo importante era regenerar al indígena, orientando su capacidad de trabajo por el camino que lo dignificase y con él a la Nación, de la cual era parte muy importante.

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

⁴⁵ Manuel Vicente Villarán, *El factor económico en la educación nacional*, 1908.

inercia y, a la vuelta de pocos años, han de ser, tal vez, más ricos y más poderosos que nosotros”.

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

Ante un proyecto de ley mediante el cual se quiere quitar a los analfabetos el derecho al voto, Mariano Cornejo reacciona impugnándolo. Quitar el voto al que no sabe leer, dice, es quitar el último derecho al indígena. “Queréis quitar los derechos políticos a una raza que es la base de la nación”. A estos hombres, “que os dan los recursos para vuestras haciendas y que cuando hay una guerra nacional atraviesan desiertos inmensos y van a morir a la frontera por el honor del pabellón, y cuando hay una guerra civil vienen a las calles de Lima a defender, descalzos y desnudos, el orden constitucional”. A estos “hombres queréis negarles todos los derechos

y dejarles todos los deberes". El amor a la patria no es algo que sólo puede aprenderse en las escuelas. "El amor a la patria es un instinto de la naturaleza, lo mismo que el amor a la familia y a la humanidad. Existe en todos los pueblos pegados a la naturaleza" y, por lo tanto, en el indígena. Pensar lo contrario, apoyados en un puro sentimiento de utilidad, es desconocer por completo la realidad. Y más concretamente, en defensa del indígena, Cornejo apoya una proposición para que sea reglamentado el trabajo del indígena, de manera que obtenga del Estado la protección de sus derechos. En contra de esta tesis no vale hablar de la libertad de trabajo, a la manera como lo entendía la escuela liberal; tal libertad no existe en la realidad y se presta a múltiples abusos. En las escuelas liberales, decía, "la libertad, en materia del ~~contrato~~ trabajo, es todo; no hay que desconocer que el trabajador tiene facultad para vender su trabajo al precio que guste y en la forma que quiera". Pero esta tesis es falsa y pasada por la misma razón. Los hombres "se han convenido de que esa libertad no existe... que el individuo que lucha contra el hambre y la necesidad se encuentra en la obligación de aceptar lo que se le propone". Por esta causa "hoy los legisladores más conservadores son intervencionistas; establecen la protección del Estado al trabajo y su constante vigilancia, para evitar que bajo la apariencia de una libertad engañosa, la necesidad económica resulte cadena de opresión temible, que obligue al trabajador a someterse a duras condiciones, dictadas por el imperio arbitrario de su patrón". Ahora bien, "¿quién puede negar que esa es, en la mayor parte de los casos, la condición de los indígenas?"⁴⁶

64. LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DEL PROGRESO

Mariano Cornejo, a diferencia de los positivistas mexica-

⁴⁶ Mariano Cornejo, *ob. cit.*

nos,⁴⁷ hace de la libertad el pivote del progreso. Como éstos, acepta la tesis positivista de una libertad dentro del orden; pero pone el acento en la primera. Un auténtico progreso no se logra sino a través de una libertad protegida por el orden. Pero orden no quiere decir, por la misma razón, dictadura. Cornejo tiene así oportunidad de exponer sus ideas en este sentido al oponerse a la dictadura del general Cáceres en 1893. “Yo no excuso jamás —dice—, yo condeno siempre y siempre maldigo toda dictadura. Para mí, ninguna razón hay que pueda disculpar ese crimen contra la humanidad”. Ningún orden justifica la dictadura. Toda dictadura es violación de la ley. Por esta razón “violar la ley a nombre del orden es como blasfemar en nombre de Dios, y como asesinar en nombre de la moral”. El orden no puede ser “más que el respeto a los derechos definidos por la ley; el orden no es una condición como el derecho, es una resultante del respeto a las condiciones esenciales para la vida social, del respeto a los derechos. El que viola los derechos viola el orden y trae el desorden”. No hay más orden que el legalmente establecido. “Si creéis que el orden consiste en usar facultades arbitrarias por temores más o menos fundados en que pueda alterarse la estabilidad social... no debéis permanecer un instante más con las riendas del poder... porque entonces están justificados todos los crímenes de la historia”. Allí están Sócrates, los Gracos, Jesús, “todos ellos saben que sólo la *libertad* es el *fundamento del orden social*”. por esto yo tengo la convicción “de que difiendo a la vez los principios más vitales de la sociedad: la libertad sin la cual no hay progreso”. La libertad es el único medio y fundamento del progreso.

La dictadura o, más claramente, la tiranía, no es sino una forma de anarquía, ya que es una violación de la ley, del único orden posible en una sociedad que se encamina hacia

⁴⁷ Véase mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

el progreso. "Yo no conozco anarquista peor —dice Cornejo—, anarquista más terrible, anarquista más infame, que el soldado traidor, que dando un golpe de Estado, arroja al centro mismo de la sociedad la dinamita de la revolución". La revolución es fatal consecuencia de la tiranía. "Lo que deshonra a los países es la tiranía, lo que les devuelve el honor es la revolución que la castiga". La dictadura está bien para pueblos como los orientales que aún viven en una etapa de retroceso, no para pueblos que pretenden avanzar en el camino del progreso. "La centralización, que significa el retroceso, nace en esos pueblos de Oriente en que el puñal y el veneno dirigen la administración." "Quizá es útil la centralización para los pueblos guerreros, pero la descentralización es más útil para los pueblos trabajadores. La raza sajona ha adorado más en el trabajo, porque ha sido siempre una raza orgullosa de la descentralización".

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

“de querer cambiar en un día, y de raíz, instituciones seculares, porque cuando los partidos liberales son revolucionarios, los partidos conservadores son reaccionarios, y a su vez éstos en otro día deshacen la obra de los partidos liberales”.⁴⁸

VI

POSITIVISMO Y REGENERACIÓN SOCIAL

65. ESTRANGULAMIENTO DE BOLIVIA

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

Este hecho, dice Guillermo Francovich, “llevó la conciencia boliviana hacia la consideración de la realidad en una forma brutal y la preparó para la adopción de principios menos idealistas que los que el eclecticismo y el catolicismo habían venido enseñándole. Fué entonces que apareció en el país el positivismo, cuyas doctrinas se habían difundido ya en todos los países latinoamericanos”.⁴⁹ Frente a un ca-

⁴⁸ Mariano Cornejo, *ob. cit.*

⁴⁹ Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires, 1945.

rácter y visión idealista se adopta una actitud realista. Y dentro de este realismo una actitud antirreligiosa. Los liberales adoptan los puntos de vista de la nueva filosofía, convirtiéndola en un instrumento al servicio de lo que consideraban la regeneración social de Bolivia. Las primeras campañas ideológicas encaminadas en este sentido encuentran en la doctrina positiva sus mejores argumentos.

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

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

do conservador. El gobierno encontró también un aliado en la iglesia. Pero las discusiones ya eran otras. Mariano Baptista, fundador del partido conservador, lo expresa así cuando dice en 1883: "Por primera vez en Bolivia la cuestión electoral lleva envuelta la cuestión social".

66. EL PROBLEMA DE LA REGENERACIÓN BOLIVIANA

¿Cuál era la causa de todos los males de Bolivia? ¿Cuál la fuente de todos sus desaciertos? ¿Cómo regenerar a este pueblo? Tales eran las preguntas que se agitaban en la mente de los hombres que aspiraban a regenerar a la nación boliviana. Las mismas preguntas que hemos visto se hacen otros hispanoamericanos en sus diversos pueblos. Gabriel René Moreno, nos habla en sus *Notas biográficas y bibliográficas* de Nicomedes Antelo, boliviano, originario de Santa Cruz de la Sierra, que reside en Buenos Aires desde 1860 hasta 1882.⁵⁰ En la Argentina aprende la lección con la cual va a encuadrar y a juzgar los males de su patria. "La filosofía de la evolución —dice René-Moreno—, como la han formulado recientemente los positivistas ingleses y alemanes de la nueva escuela darwiniana, era profesada por Nicomedes Antelo con fervor de sectario y con autoridad de apóstol". "El maestro de la escuela de Buenos Aires sabía leer de corrido en Lamarck, en Darwin, en Herbert Spencer, en Haeckel". Como hombre "tenía el orgullo propio de un naturalista darwiniano: ser descendiente, por línea de las hembras y por línea de los machos, de las barraganas y soldados españoles que fundaron Santa Cruz de la Sierra". "Estaba contento con ser latino, si bien por las tendencias de su espíritu hubiera sido con más propiedad anglo-sajón".

El mal boliviano era enjuiciado desde este punto de vis-

⁵⁰ Gabriel René-Moreno, "Nicomedes Antelo", en *Notas biográficas y bibliográficas*. Santiago de Chile, 1901.

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

“El indio no sirve para nada. Pero, eso sí —agregaba—, representa en Bolivia una fuerza viviente, una masa de resistencia pasiva, una induración concreta en las vísceras del organismo social”. Por el otro lado tenemos a “los mestizos, casta híbrida y estéril para la presente labor etnológica como el mulo para el transformismo de las especies asnal o caballar”. “Los mestizos, con su tórax levantado por los apetitos y su espíritu uncido por el instinto del proselitismo del caudillaje, representan en la especie humana una variedad subalterna, que corresponde a una generación confusa de la impetuosidad española y el apocamiento indígena”. La mezcla ha dado origen a esa clase que es al mismo tiempo revoltosa y servil, anárquica y pasiva. “La propensión de la casta tiende, como es notorio, al ocio, a la reyerta, al servilismo y a la

intriga, gérmenes del bochinche y del caudillaje; bien así como, de otro lado, la estupidez y el amilanamiento del indio incásico se amoldan a punto para perpetuar a la sociedad en el despotismo". Necesariamente, afirma Antelo, la concurrencia de esta casta con la raza europea, la criolla o la que ha logrado salir del mestizaje por felices selecciones, tendrá que sucumbir. La raza indígena y la casta mestiza "tendrán que sucumbir en la lucha por la existencia, como están sucumbiendo hoy y se extinguen a nuestra vista en Australia hombres, plantas y animales, precisamente porque las especies importadas o las especies nuevas ya aclimatadas tienen mejores condiciones para la lucha". Nicomedes Antelo concluía diciendo: "Que por la virtualidad que es propia del transformismo desaparezcan cuanto antes el indio y el mestizo de Bolivia, esos dos agentes arcaicos, incásico uno y colonial el otro; que se extingan bajo la planta de la inmigración europea".

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

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

67. SPENCER Y EL NUEVO ORDEN BOLIVIANO

En 1899 el partido liberal boliviano triunfa sobre el conservador. La revolución ofrece a la generación que se ha venido formando en el positivismo la oportunidad anhelada. El positivismo deja sentir su influencia en todos los campos. No tarda el estado en someter a control toda la educación, tanto la civil como la eclesiástica. En 1909, dice Guillermo Francovich, se funda la primera escuela normal

de maestros bajo la dirección de pedagogos belgas. El laicismo es la doctrina en que se forman los nuevos maestros. En 1913 se suprimen las asignaturas de religión y doctrina cristiana en las escuelas y colegios. El positivismo da también las bases para estudios despiadados sobre la realidad boliviana, entre los que se destaca el de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*.

Pero al mismo tiempo se va formando una mentalidad fanática y superficial, que no quiere ver más allá de la experiencia de realidades que rebasan lo experimental en un sentido material. Spencer representa, frente a esta situación, una especie de reacción. "Si bien Spencer —dice Francovich— se mantenía dentro de las tradiciones netamente positivistas, sus doctrinas tenían algunas características que parecían reconducir el pensamiento hacia generalizaciones de tipo filosófico y hacia la solución de las inquietudes religiosas."⁵¹ Las ideas de evolución y progreso spencerianos daban un sentido al cambio en la realidad y con él se justificaba el afán de transformación política y social de la república de Bolivia. Su tesis sobre la existencia de algo que estaba más allá de nuestras experiencias abría las puertas al sentimiento religioso.

Los más destacados spencerianos fueron dos maestros: Luis Arce Lacaze y Daniel Sánchez Bustamante. El primero fué profesor en la Universidad de Sucre, autor de un libro de *Filosofía del Derecho* publicado en 1892. Más tarde, en 1918 se orienta hacia el pragmatismo de William James. El segundo escribió también sobre temas de jurisprudencia. Es en su libro sobre *Principios de Derecho* en el que se hace notable la influencia de Guyau al lado de la de Spencer. Fué catedrático en la Universidad de La Paz. Ambos filósofos ponen un especial acento en la puerta de escape que deja Spencer respecto al mundo de lo absoluto que se

⁵¹ G. Francovich, *ob. cit.*

encuentra fuera del alcance de toda experiencia. “El destino último del hombre —decía Arce Lecaze— es el que la fe nos enseña y, con respecto a él, a la filosofía no le toca más que una cosa: demostrar la incompetencia de la ciencia en estas cuestiones, probando que siempre que ella las aborda se desvirtúa y pierde su carácter esencial”. Por su lado Sánchez Bustamante decía: “Erigir el mecanismo de las fuerzas y de los intereses en ley única, equivale a afirmar que el mecanismo, como tal, es la única realidad, y esto es lo que jamás se ha demostrado y jamás se podrá demostrar”.⁵²

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

“No podríamos decir ahora —afirma— hasta qué punto influyó la enseñanza universitaria sobre la política”. “De todos modos, la educación verbalista y charlatana que han recibido nuestros hombres de estado en las famosas facultades de derecho, no ha contribuído en nada al progreso efectivo del país”. De aquí la necesidad de orientar los esfuerzos por otras vías. “Nuestros esfuerzos deben dirigirse hoy a dar una *educación práctica*, que sea como reverso de la educación retórica de nuestros padres y nuestra”. De Norteamérica tenemos mucho qué aprender en este sentido. Debemos “establecer granjas modelos, por el estilo de las que Brooker T.

⁵² Cit. por Francovich.

Washington ha fundado en los Estados Unidos para la educación del negro". En estas granjas nuestros "indios aprenderían los métodos modernos de cultivo de la tierra". Lo que el país necesita es menos letrados y más técnicos, agrónomos y peritos mercantiles. "Todos los que por su dinero o su talento manejan los destinos públicos deben hacer derivar las actividades de los jóvenes a trabajos realmente productivos alejándolos de la abogacía, donde las almas se corrompen".⁵³

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

Mediante el realismo se puede dar un gran paso hacia la tolerancia. "Si se recuerda —dice Bustillo— la campaña que coincidió con la introducción de Heriberto Spencer en la

⁵³ Ignacio Prudencio Bustillo, *Ensayo de una filosofía jurídica*. Sucre, 1923.

enseñanza, notaremos que las generaciones positivistas se lanzaron al asalto de la milenaria fortaleza —la religión— sin pleno conocimiento, sin estudios previos.” “Por singular incomprendión, nuestros positivistas de aldea no se volvieron hacia la investigación científica, sino hacia la pasada ramplonería de irreligiosidad. El positivismo formó aquí pocos sabios y muchos sectarios”. Del positivismo no se aprendió lo que hace de él una doctrina válida, su método para enfrentarse a la realidad orientándola. Los positivistas bolivianos no habían visto en esta doctrina sino una nueva forma de declamación hueca y sin contenido. Los positivistas no aprendieron a conocer su realidad; simplemente cambiaron de fanatismo. Bustillo trata ahora de orientar el positivismo por la verdadera senda. “No sólo es fácil y posible completar el esfuerzo científico con la especulación filosófica —dice—, sino que es preciso crear una filosofía científica que sintetice los resultados aislados de la investigación”. Todos sentimos la necesidad de afirmar nuestro criterio, pero hallamos “incompleta a la ciencia” y a “la filosofía apriorística estéril y varia”: “conciliemos ambas disciplinas y creemos la filosofía científica, que no será ni infundada ni insuficiente. Quien lleve a cabo, en nuestra época, esta tentativa y no fracase, tendrá la gloria de rejuvenecer y vigorizar la filosofía positiva; pero para ello habrá de proceder con menos intransigencia que Augusto Comte”.⁵⁴

68. EL NUEVO POSITIVISMO DE IGNACIO PRUDENCIO BUSTILLO

De la conciliación de la ciencia y la filosofía dependía en alto grado la regeneración de la educación boliviana. No se trataba de pasar de un fanatismo apriorístico a un fanatismo positivista, sino de conciliar ambas actitudes, dotando al boliviano de un sentido de la realidad, de manera que

⁵⁴ *Ob. cit.*

no fuese ciego para ninguno de sus dos aspectos, el material y el espiritual. Bustillo ha tropezado con la filosofía de moda en su época, la filosofía intuitiva. Ella podría ofrecer los materiales para la anhelada síntesis.

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

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

La solución no puede ser sino una filosofía científica en la que se reuna el método trascendental con el método experimental. Esta es la doctrina que debe ser constituida. “La

observación, generosa fuente de la ciencia, es deficiente e incompleta. Abarca sólo una pequeña parte del mundo real y no está muy segura de sus resultados, sobre todo cuando escoge como materia de sus investigaciones lo que está dotado de vida o lo que anima el soplo insondable del espíritu". De aquí que la filosofía científica sea "una complementación de la ciencia: donde ésta se detiene comienza aquélla, y son sus hipótesis las que, uniendo los fragmentos del conocimiento científico, forman un conjunto sistemático que resuelve la mayor parte de los problemas de la naturaleza, incluyendo en ella a los seres organizados y a las sociedades".

Pero por filosofía científica no hay que entender "la rutina ni el apego a la baja e innoble materialidad; representa más bien el lado idealista del espíritu humano. ¿Qué son, en último análisis, las hipótesis sino asociaciones de nuestra imaginación que tiende incesantemente a perfeccionar lo real?" La ciencia está así puesta al servicio de un idealismo, al servicio de la perfección de lo real. "No hay otra diferencia entre esta *metafísica positiva* y la *metafísica espiritualista*, que la de proceder aquélla del dato científico y ésta del principio *apriori*". Para orientar nuestro criterio tenemos la mira luminosa de la ciencia, la más segura, la que corresponde mejor a nuestra insaciable curiosidad intelectual. De acuerdo con este método, "no se puede ya poner en duda la existencia de leyes sociales en las cuales impera estrictamente la ley de causalidad, a despecho de la libertad, que se ve sometida, a su vez, a leyes como cualquier fenómeno de la naturaleza".

En el campo de la ciencias sociales, sigue diciendo Bustillo, la pura deducción resulta un método peligroso. "A primera vista parece destinado a curar todos los males sociales... pero pronto ocasiona enfermedades más graves". En el fondo, "la inducción consiste en huir sistemáticamente de las ideas hechas, de las opiniones preconcebidas, de todos los vicios del pensamiento. El método inductivo en sociología

nos enseña a no dar fe sino a la observación de la realidad". Pero si se extrema esto, "la investigación tornase mezquina, demasiado pegada al dato, como si alguien le hubiese cortado las alas para elevarse a las altas regiones de la generalización filosófica". ¿Cuál es la solución? ¿Cuál es el mejor de los métodos? Bustillo concluye diciendo: "un método ecléctico, mitad inductivo y mitad deductivo".⁵⁵

VII

EL POSITIVISMO COMO EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

69. COMTE Y EL LIBERALISMO ARGENTINO

Desde la Escuela Normal de Paraná, dice Alejandro Korn, Augusto Comte ejerce su influencia. Pero no se trata ya del positivismo auténtico. "En efecto, Comte sostenía el imperio de la autoridad y se encontraba en discrepancia con todas las tendencias democráticas; también había cometido el error de rechazar el concepto de evolución". En el positivismo comtiano el individuo quedaba sometido a la socioocracia. "Estas ideas —continúa diciendo Korn— eran inconciliables con nuestro medio; había que afirmar la evolución y la democracia. Los normalistas lo único que tomaron de Comte fué su teoría de los tres estados del conocimiento y cierto anticlericalismo que en el fondo no era comtiano sino liberal corriente".⁵⁶

En efecto, la escuela de Paraná, que había sido fundada por Domingo F. Sarmiento en 1870, iba a ser el foco del positivismo comtiano en la Argentina, pero adaptado a las ideas liberales de la misma. Las ideas del filósofo francés serían

⁵⁵ *Ob. cit.*

⁵⁶ Alejandro Korn, "Influencias filosóficas en la evolución nacional", en *Obras*, vol. III. La Plata, 1940.

readaptadas, retorcidas y puestas al servicio del espíritu representado por su fundador. El positivismo y Sarmiento andaban por los mismos caminos; pero las circunstancias eran distintas. La América española, concretamente la Argentina, necesitaba de un orden; pero no de un orden semejante al representado por el despotismo rosista. Vencido Rosas, era menester establecer otro orden, dentro del cual quedase salvada la libertad del individuo: acicate de todos sus heroísmos y meta de todas sus luchas. El nuevo orden debería tener su asiento en la misma voluntad del individuo. El orden debería ser el resultado de la propia voluntad del individuo. Un orden social al servicio de los mejores fines del individuo. Tal orden no podría ser realizado sino por el camino de la educación.

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

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

entra preferentemente en sus enseñanzas. De los cuarenta temas anuales que correspondían a su curso de filosofía, cuatro se referían al programa oficial, y el resto lo dedicaba a explicar la filosofía de Comte. Acerca de su método de enseñanza nos dice Víctor Mercante: "Scalabrini perseguía en su cátedra el propósito de formar al pensador. De ahí que se abstuviera de opinar; de ahí que deparase a sus alumnos la absoluta libertad de exponer; de ahí que nunca fulminara una discusión pronunciándose por tal o cual creencia". Lo importante para él era pensar, no recitar. "Sus discípulos fueron muchos y muchos divulgaron su pensamiento; no dentro del formulismo cerrado con que comúnmente se matan las grandes concepciones, sino dentro de la libertad interpretativa, con que les había acostumbrado el maestro."⁵⁷ De aquí había de surgir la escuela que difundiera a Comte por toda la Argentina. Pero un Comte adaptado a las necesidades educativas de este país. Esta escuela no habría de aceptar de la doctrina comtiana ni su religión, ni su sacerdocio, ni su apostolado.

70. EL INDIVIDUO Y SU EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

Antes que nada es interesante señalar dos interpretaciones extremadamente opuestas del positivismo en Hispanoamérica: la interpretación mexicana y la argentina. Interpretaciones que tienen su origen en la diversidad de circunstancias a las cuales tratan de enfrentarse. En México, el positivismo se adopta porque se ve en él un buen instrumento de unidad frente a la anarquía que ha seguido a la independencia, ensangrentando su suelo por cerca de medio siglo. México necesitaba de una doctrina que, unificando los criterios, diese lugar a un acuerdo en el campo de lo polí-

⁵⁷ Víctor Mercante, "El educacionalista Pedro Scalabrini", *Revista de Filosofía*. Vol. v. Buenos Aires, 1917.

tico y social. Se quiso llevar al campo de lo social el mismo acuerdo que se veía existía en el campo de la ciencia positiva. Esta ciencia no discute, simplemente *demuestra*, y lo demostrado está al alcance de cualquier individuo que se interese por tal demostración. Aquí no cabe la disputa ni la anarquía. La ciencia positiva ofrece siempre un *fondo común de verdades*. Ahora bien, pensaban los positivistas mexicanos, si este fondo común de verdades se lograse extender al campo de lo social las anarquías y las revoluciones tocarían a su fin. En establecer este fondo común de verdades en el campo de lo social se empeñaron los positivistas mexicanos. Sus sistemas educativos tendieron a este fin. Sobre la uniformidad de las conciencias se quiso apoyar el nuevo orden. Respecto a la educación decía Gabino Barreda: “Se necesita que ésta sea igual para todos cualquiera que sea la profesión que deban abrazar, pues por más que estas profesiones parezcan disímbolas, todas deben obrar de consuno, porque todas tienen un mismo fin, que es el bienestar social”. El día que se logre que todos los individuos de una sociedad piensen en igual forma en este campo, entonces se habrá terminado con la anarquía social. Un “fondo común de verdades”⁵⁸ es lo que hace falta. Era menester ordenar, planificar en toda su plenitud la educación del individuo, en forma tal que sea un mínimo lo que quede al arbitrio de su interpretación: “Un solo camino que se deje al error —decía Barreda—, una sola fuente de nociones reales que se abandone a la arbitrariedad y al *capricho individual*, es bastante para hacer abortar todo un plan de educación, por más bien combinado que parezca en lo restante”. Una educación científica, que demuestre lo que enseña, era el mejor instrumento. Mostrar la verdad —dice Barreda— es “el más seguro preliminar de la paz y el orden social, porque él pondrá a todos los ciudadanos en aptitud de apreciar todos

⁵⁸ Ver mi *Positivismo en México*.

los hechos de una manera semejante, y por lo mismo *uniformará* las opiniones hasta donde esto sea posible".

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

El principal animador y jefe de la escuela positivista surgida en Paraná fué J. Alfredo Ferreira (1863-1935), el más destacado de los discípulos de Pedro Scalabrini. En él también influyen varias de las ideas de los maestros norteamericanos que ha hecho traer también Sarmiento a la escuela de Paraná. La escuela popular es el fruto de estas influencias. Ferreira trata de implantar este tipo de escuelas en toda la Argentina. La primera escuela de esta naturaleza la funda en Esquina, provincia de Corrientes, lugar donde había nacido Ferreira. La educación en este departamento se encontraba en un casi completo abandono y penuria. El educador argentino tratará de salvar a Esquina de esta vergüenza, haciendo de ella la primera "escuela de democracia para gobernantes y gobernados: para *gobernantes*, enseñándoles cómo se debe estimular a los ciudadanos a favor de las acciones e instituciones benéficas; a los *padres*,

cómo deben preocuparse fundamentalmente de la educación de sus hijos, y en general a los *gobernados* mostrándoles que no todo debe esperarse de gobiernos providencias que de ordinario tienen de todo menos de eso".⁵⁹ Con Ferreira colaboraron algunos maestros argentinos y dos maestras norteamericanas: Edith Howe y Cora Hill, que habían sido traídas por Sarmiento.

¿Cuáles eran las bases de esta escuela para la democracia? ¿Cuáles las bases de una escuela que tendía a estimular la libertad creadora del individuo y con ella su amor a las libertades? En sus *Bases para un Plan de Estudios de Educación Primaria*, Ferreira establecía entre otras cosas: "El alumno de la escuela común sólo debe estudiar *directamente* las cosas, los seres y los hechos naturales y sociales de la región en que vive. La adquisición teórica de conocimiento en un texto o en las explicaciones del maestro, y no derivada de la propia observación y de la propia inducción, no educa o educa mal. Tales conocimientos sólo sirven para *oprimir* el espíritu mientras el joven tiene la obligación escolar de recordarlos y luego desaparecen sin dejar otra memoria que la tarea penosa, inútil y perjudicial empleada por la mente para recibirlas". La observación directa de las cosas la tomaba Ferriera del positivismo. Procediendo según un método rigurosamente científico, el joven debe ir —seguía diciendo— "avanzando en lo desconocido por medio de lo conocido, remontándose de la observación de los materiales objetivos a los principios subjetivos que los dominan, copiando en su investigación individual la evolución intelectual de la raza, cumpliendo la ley psicológica inducida por Augusto Comte". El ideal de Alberdi sobre una filosofía que se preocupase por los problemas propios de la América Latina y más concretamente por los problemas propios de la nación argentina, tomaba cuerpo en las ideas educativas de Ferrei-

⁵⁹ En Angel C. Bassi, *J. Alfredo Ferreira*. Buenos Aires, 1943.

ra. “Las investigaciones del alumno —decía— no deben extenderse fuera de la región en que vive sino incidentalmente, con objeto de hacer comparaciones que le auxilien para formarse una idea clara del valor absoluto y relativo de las cosas, seres, fenómenos naturales y sociológicos que estudie *directamente*”.⁶⁰

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

De aquí deducía Ferreira consecuencias de carácter político y social, las mismas que habían preocupado a sus antecesores. “Si todos los alumnos de una clase han estudiado unas descripciones, si todos las repiten con una uniformidad desesperante”, entonces no hay originalidad ni tampoco libertad. “Hay que convencerse —agregaba—: los *congresos mudos o uniformes*, los *unicatos políticos*, los *cesarismos republicanos...* se han engendrado en mucha parte en la uniformidad del aula. Esta escuela, dice en otro lugar, acaba con la personalidad. Es una escuela para la dictadura.” “Ha contribuido como la ignorancia misma, como la raza decadente, como la extensión sin habitantes, como las leyes de la herencia histórica, como la mala educación política, a con-

⁶⁰ Bassi, *ob. cit.*

ducir al país al abismo de una quiebra económica que no tiene precedentes en el mundo civilizado, en plena paz, en plena salud, y a sancionar como práctica republicana, en una nación abierta a todas las ideas más adelantadas, la fórmula política de la jefatura única y la más moderna del mando por el mando, como quien dice «debo ser gobernado por la razón o por la fuerza», más corrientemente y más fácilmente por la fuerza". Siguiendo sus mismas ideas, Ferreira se oponía a los exámenes, los cuales eran considerados como la batalla "más estéril que todas las victorias del cesarismo sobre la libertad. Los exámenes limitan la personalidad del educando. "Muchos de esos mismos sobresalientes que han brillado estérilmente en las aulas —dice Ferreira—, con cierta presuntuosidad infantil, que destruye las bases de un carácter sólido, se apagan en la vida. Ya no sienten la coacción exterior de la próxima lección o del próximo examen, y no trabajan. Es el negro liberto, que ya no verá el látigo del capataz. Ha sido manumitido con todas las fórmulas sacramentales; pero no habiendo aprendido a trabajar con espontaneidad, es un mal ciudadano en la república de la ciencia". Discutir no daña; la espontaneidad es siempre creadora. "La libertad de discusión no tiene peligro; sólo la esclavitud es temible. Todos los grandes pensadores originales se han extraviado muchas veces; sólo al joven no se le permite sustentar un error; por eso el maestro se le adelanta para enseñarle una verdad, que luego, andando los años, resulta una verdad académica. Así llega el discípulo a respetar más la opinión del profesor que la verdad; cuya tendencia se robustece con el examen, que contribuye poderosamente a sofocar el amor sincero y respetuoso a la ciencia, sustiyéndolo por el innoble afán de no ignorar los puntos de cada bolilla de examen".⁶¹

Alfredo Ferreira seguía, así, dentro de la misma línea

⁶¹ *Ob. cit.*

que sus ilustres antecesores: Echeverría, Alberdi y Sarmiento. Como éstos, trataba también de arrancar de raíz la fatal herencia que hacia de Hispanoamérica un pueblo fuera de la marcha civilizadora de la humanidad. Contra la tradición española, contra todas las raíces que hacían permanentes los despotismos, se orientaba su reforma educativa. Trataba, dice su discípulo Ángel Bassi, de cambiar, de modificar el subconsciente del pueblo, "transformarlo de absolutista en democrático". Al igual que sus antecesores, también aspiraba a dar las bases sobre las cuales se había de alzar una vigorosa nacionalidad, fruto de la más vigorosa de las personalidades. Estas bases, decía, "se fundan en el concepto general de que la enseñanza no tiene por objeto la asimilación del conocimiento, sino la producción propia". Del positivismo ha tomado su preocupación por la realidad experimentable, y por experimentable inmediata. El positivismo renunciaba a conocer lo suprasensible, lo metafísico, lo que está más allá de la experiencia. Ferreira va a renunciar también al estudio de otra realidad que no sea la propia, la inmediata, la que está al alcance del hombre argentino. Se renuncia al mundo de la realidad que está fuera de la experiencia real de este hombre. Los estudios deben apoyarse en lo inmediato, en lo que este hombre puede realmente conocer. "¿Qué puede importar al argentino el Danubio, que no puede conocer? —pregunta Ferreira—. Lo que debe importarle es el Paraná y todas aquellas realidades a su alcance. Esta realidad debe ser el punto de partida". Robinson era el tipo de hombre ideal. "¿No es acaso preferible al hombre teórico que sabe muchas cosas, como el testigo de oídas, porque le dijeron o leyó, el solitario de la isla que estudia directamente y por sí mismo las cosas que influyen sobre él y de que se aprovecha, amaña, inventa y se salva?", pregunta nuevamente Ferreira.

El educador argentino sintetiza sus ideas en el plan que

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

71. EL POSITIVISMO Y SU INTERPRETACIÓN ARGENTINA

Quien, como Ferreira, hablaba de la libertad de interpretación en la educación y de la originalidad como finalidad de la misma, no iba a aceptar una doctrina al pie de la letra. El positivismo será interpretado de acuerdo con las circunstancias propias de su intérprete. En una carta enviada a P. La calde, agradeciendo unos folletos de propaganda positivista, le decía: "Sin desconocer la importancia de la propaganda sistemática, mejor formulada en las fuentes mismas, los libros del maestro, nosotros aquí aceptamos la escuela, sobre todo por la inmensa dirección que da al espíritu humano". Pero, agregaba, "entendemos también que las más geniales creaciones sociales y subjetivas pierden gran parte de su im-

portancia cuando se las toma al *pie de la letra*". "La letra no sólo mata el espíritu interpretador y aplicador, sino que contribuye a matar las instituciones mismas o a retardar su triunfo". De aquí concluía: "La inmensa construcción de Comte... debe adaptarse y no inmovilizarse al nacer y crecer. El lo dijo: el único principio absoluto es que todo es relativo. Creando la Sociología, él nos ha dado el principio científico del concepto social regido por leyes naturales, aun modificables". Los organismos sociales deben ser para el sociólogo "objeto de estudio, modificación y dirección y no de enojos, odios anticientíficos e inmorales como lo he notado en la cabeza y en los labios de muchos *positivistas sistemáticos*". Si en verdad los sociólogos y estadistas aspiran a dirigir la sociedad o influir eficazmente en ella, menester es "que se adapten a los respectivos medios sociales. Si no, en vez de pensadores, serán meros *repetidores de fórmulas* tan conocidas, como oportunas o inoportunas, según los casos". Y ya que nosotros, agregaba, tenemos la dicha de encontrar algunos grandes principios relativos establecidos, debemos poner algo de nosotros mismos, de espíritu activo, aplicándoles oportunidad. "Lo demás sería convertirnos en los retóricos y parladores vacíos, tan anatematizados por Comte."

Del positivismo comtiano deducía Ferreira varias ideas en defensa de sus propias tesis. "No se conoce al autor de la feliz divisa: Orden y Libertad", decía. "Desenvolviéndola, podría proclamarse la libertad de la enseñanza y la preponderancia del poder central sobre el poder local". "El positivismo es el órgano sistemático de la libertad de exposición y examen, porque puede resistir a toda demostración decisiva".⁶² Respecto al control de la educación por el estado, era también partidario de la independencia de la pri-

⁶² J. Alfredo Ferreira, "Carta a P. Lacalde", en la revista *La Escuela Positiva*, año II. Corrientes, 1896.

⁶³ J. A. Ferreira, "Síntesis de la política positiva de Comte", en *La Escuela Positiva*, año V, 1899.

mera y se apoyaba igualmente en Comte. “El poder temporal debe renunciar a todo monopolio didáctico”. “El Estado debe renunciar a todo sistema completo de educación general, salvo los estímulos a ciertas ramas expuestas a descuidarse, sobre todo la educación primaria, y algunos establecimientos de alta instrucción especial, pero las academias, aun científicas, deberían ser suprimidas”. La vigilancia “del gobierno sobre establecimientos particulares debe referirse no a la doctrina, sino a las costumbres”. “Debe suprimirse todo presupuesto teológico o metafísico, dejando en cada uno el mantenimiento del culto y de la instrucción ‘que prefiera’”.⁶⁴

El comtismo no era sino una filosofía instrumental. Este, decía Ferreira, no es ya el positivismo que ha seguido desarrollándose. Pues, “se acentúa cada día la relatividad de las ideas y de la ciencia... imposible conocer el universo cósmico y social al través de la estructura humana... sólo verdades subjetivas declara nuestra ciencia”. Ha pasado la época de la verdad absoluta que se escribía con mayúscula. “La unilateralidad antigua, en cuya virtud nuestros ilustres antepasados reñían encarnizadamente entre sí para poder legarnos una herencia cualquiera, se transforma rápidamente en plurilateralidad, para hacernos más dignos de admirar el vasto y querido universo”. También estamos convencidos de que el temperamento individual lo es casi todo. “El temperamento es síntesis de herencias y adopciones acumuladas al través de millares de generaciones zoológicas y aun vegetales. Cada uno de nosotros razona mucho menos por reglas de lógica que con su propio temperamento”. Por nuestro temperamento “algunos vemos el mundo al través del ojo de una aguja, mientras otros a través del grandioso panteísmo de Fausto”. “Los salvajes, iguales e igualitarios, van quedando cada vez más atrás”.⁶⁵

⁶⁴ *Ob. cit.*

⁶⁵ Bassi, *ob. cit.*

VIII

EL POSITIVISMO Y LA BURGUESÍA ARGENTINA

72. LA GENERACIÓN DE 1880

La generación soñada por los próceres de la emancipación mental de la Argentina pareció surgir el año de 1880 en la capital, Buenos Aires. Spencer, en cuyas ideas había encontrado Sarmiento la expresión de las propias, se presenta como el filósofo de la generación que iba a realizar la etapa civilizadora de la Argentina. Su influencia fué mayor que la de Comte, aunque no inspiró una escuela como éste en Paraná. “Los hombres del 80 —dice Alejandro Korn— acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer sin dejar de informarse en las corrientes afines del movimiento universal”. “Profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés, proclamaron las excelencias del método experimental, alguna vez lo emplearon y en toda ocasión se distinguieron por un criterio recto y honesto”. Pero, agrega Korn, “absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina y, para nuestros males, buscaron remedios exóticos. Mentalidades de gabinete, nunca se identificaron con el sentir de las masas; hombres de pensamiento, carecieron de empuje militante. Otros lucharon con las ideas que ellos diseminaron”.⁶⁶

Esta generación, se dice, fué derivando hacia el conservadurismo político y social. De rara inteligencia, la fueron poniendo al servicio de sus más personales intereses. La oligarquía fué su máxima expresión. Comte no fué por ella aceptado, porque no comulgaban con su sociocracia jerarquizada y anti-democrática. Se entendían mejor con el liberalismo de Spencer, que conducía a un tipo de sociedad

⁶⁶ Alejandro Korn, *ob. cit.*

en el cual el individuo podía alcanzar el máximo de libertades. Algo recuerda este grupo al de los “Científicos” mexicanos. También éstos se entendieron mejor con Spencer por los mismos motivos. La oligarquía, en torno al dictador Porfirio Díaz, fué el tipo de gobierno por ellos sostenido. La “Civilización” fué concebida por los positivistas argentinos como el triunfo del esfuerzo personal expresado en la riqueza obtenida por medio de la explotación industrial. Juan Agustín García, uno de los más distinguidos miembros de esta generación, hacía la crítica de la misma y se horrorizaba pensando a la República Argentina “como una colossal estancia erizada de ferrocarriles y canales, llena de talleres, con populosas ciudades, abundante en riquezas de todo género, pero sin un sabio, un artista y un filósofo”. “Preferiría —dice— pertenecer al más miserable rincón de la tierra donde todavía vibra el sentimiento de lo bello, lo verdadero y lo bueno.” A Spencer atribuía todos los males, lo mismo los de la instrucción pública que los de la política. Comte, decía, hizo del Brasil un país admirable al darle el lema “Orden y Progreso”. Spencer, en cambio, hizo del nuestro un país inculto y desgraciado.⁶⁷

A esta generación pertenecieron, entre otros, José Nicolás Matienzo, Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola, Luis M. Drago, Norberto Piñero, Ernesto Quesada, José María Ramos Mejía y otros que, si bien no pertenecen propiamente a su generación, sí fueron influídos por ellos y estuvieron en su círculo o en ciertas relaciones que les sitúa a su lado, tales como Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros. En poco tiempo su influencia se dejó sentir fuertemente dominando todos los círculos educativos, la administración pública y los negocios. Esta generación parecía destinada a ser la representante de la burguesía argentina, en cuyas manos la “civilización” iba a alcanzar su máximo desarrollo. El sueño de

⁶⁷ Juan Agustín García, *Sobre nuestra incultura*. Buenos Aires, 1922.

Sarmiento, el de la Argentina como los Estados Unidos de la América del Sur, parecía realizarse. Pero esta generación, al igual que sus equivalentes en toda la América hispana, no sabrá o no podrá realizar tal sueño. La gran burguesía europea hace de la burguesía argentina, como de todas las burguesías hispanoamericanas, simple amanuense de sus negocios. Los ferrocarriles empiezan a recorrer las pampas, las industrias se abren en sus ciudades, los bancos empiezan a multiplicarse y la riqueza parece acrecentarse; pero las firmas que amparan a estos ferrocarriles, industrias y bancos son extranjeras. Se habla de la argentinidad, pero no se la encuentra en ese mundo "civilizado" que poco o nada tiene que ver con ella. Muchos de sus mejores hombres se empeñan en buscarla en el pasado, como Juan Agustín García (1862-1923) en su *Ciudad Indiana*. Otros, como José María Ramos Mejía (1826-1882) se empeñan en comprender a las figuras más vigorosas de este pasado inmediato, como Rosas. Pero en el conocimiento de este pasado y de estas figuras no ven sino lo que les permite ver su mentalidad formada en las últimas filosofías europeas y sin contacto directo con la realidad argentina. Paul Groussac, perteneciente a la generación puente entre la de los próceres de la emancipación mental argentina y los de esta generación positivista y seguidora de Spencer, había previsto esto y señalado sus peligros al decir: "En proporciones relativamente mayores y más rápidas que los Estados Unidos, la República Argentina ha venido a ser la encrucijada de las nacionalidades. Tan violenta ha sido la avenida migratoria, que podía llegar a absorber nuestros elementos nacionales: lengua, instituciones políticas, gusto e ideas tradicionales. A impulsos de un progreso spenceriano que es realmente el triunfo de la heterogeneidad, debemos temer que las preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina las puras aspiraciones, sin cuyo imperio toda prosperidad

nacional se edifica sobre arena. Ante el eclipse posible de todo ideal, sería poco alarmarnos por el olvido de nuestras tradiciones: correría peligro la misma nacionalidad.” “Y es, sin embargo, esta hora suprema la que algunos eligen para ensalzar la educación utilitaria, que nos ha traído donde estamos, y atajar la cultura clásica, que por sí sola constituye una escuela de patriotismo y nobleza moral.”⁶⁸

73. EL IDEAL DE UNA RAZA ARGENTINA

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

Dice Ingenieros: “La mejor parte del territorio pastoril fué ocupado por los agricultores; a los gauchos se sustituyen los colonos; a las carretas los ferrocarriles; a los comandantes de campo los maestros de escuela. Una nueva raza «euro-argentina», culta, laboriosa y democrática, creció a expensas de la colonial raza «gaucha», analfabeta, anarquista y feudal.” Y haciendo historia decía: “Moreno pedía a Europa maestros para las escuelas, capitales para las in-

⁶⁸ En la obra citada de A. Korn.

dustrias y brazos para la agricultura. Lo mismo pidió Rivadavia. Lo mismo anhelaban los argentinos proscriptos; y cuando ellos gobernaron, desde el 52, todos trajeron al país maestros, capitales y brazos.” Cuando Alberdi habló diciendo que “gobernar es poblar”, sigue diciendo Ingenieros, agrega terminantemente “poblar con europeos”. Y cuando Sarmiento incitaba a los argentinos a “ser como los Estados Unidos”, expresaba que era un trozo de Europa retoñando en el suelo de América. Ninguno de ellos se equivocaba. Ameghino había de repetir más tarde “que la raza blanca era la superior de todas las humanas, y que a ella le estaba reservado en el futuro el dominio del globo terrestre”.

El futuro de la Argentina lo veía así Ingenieros: “Hay ya elementos inequívocos de juicio —decía— para apreciar este advenimiento de una *raza blanca argentina* y que pronto nos permitirá *borrar el estigma de inferioridad* con que han marcado siempre los europeos a los sudamericanos.” Ahora, agrega, en el ejército, “en vez de indígenas y gauchos mercenarios, son ciudadanos blancos los que custodian la dignidad de la nación”. Dentro de quince o cien años, las consecuencias serán más importantes y son fáciles de pronosticar. En el territorio argentino, emancipado hace un siglo por el pensamiento y la acción de mil a diez mil “euroargentinos”, vivirá una raza “compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retardó la formación de la raza blanca, y acaso los poemas gauchescos de Martín Fierro y Santos Vega, o las novelas de Juan Moreno...”⁶⁹

Europa en América./ La independencia era ahora contra la propia América./ Se quería hacer de ella otra Europa. El modelo era Norteamérica./ Esta, exterminando a sus in-

⁶⁹ José Ingenieros, “La formación de una raza argentina”, en *Revista de Filosofía*, tomo I. Buenos Aires, 1915.

dios, había fundado en la América a otra Europa joven y llena de fuerza. Este era el significado de la “civilización” para la Argentina. Había que ahogar el pasado con todos los medios posibles. /Cambiar las mentes mediante la educación y a los hombres mediante la inmigración/ Argentina seguía en esto el mismo camino que el resto de los países hispano-americanos, pero alcanzaba mayores éxitos. En México, por ejemplo, el pasado estaba aún demasiado arraigado. El indígena y el criollo pesaban demasiado para ahogar su fuerza. El mestizo, síntesis de ambas razas, se convirtió en el elemento activo de lo que habría de llamarse “burguesía mexicana”. Esta burguesía nunca pudo poner su orgullo en el hecho de pertenecer a una raza europea, aunque despreciaba al indígena. Del mestizaje hizo el resorte del progreso de la nación mexicana. Justo Sierra, en el ensayo titulado *Méjico Social y Político*, ha hecho la interpretación de la historia de México que hace del mestizo un agente del progreso y la raza más apta. La familia mestiza, dice, “ha constituido el factor *dinámico* de nuestra historia; ella, revolucionando unas veces y organizando otras, ha movido o comenzado a mover las riquezas estancadas de nuestro suelo; ha quebrantado el poder de las castas privilegiadas”. “Ha facilitado en medio de la paz el advenimiento del capital extranjero y las colosales mejoras de orden material que en los últimos tiempos se han realizado.” “Propagando escuelas y la enseñanza obligatoria, fecundó los gérmenes de nuestro progreso intelectual.” También “ha fundado la ley y, a la vuelta de una generación, habrá fundado en los hechos la libertad política”.⁷⁰

74. LUCHA DE CLASES

La Argentina entra así en una nueva etapa de su desarrollo social que la caracteriza especialmente. La lucha

⁷⁰ Ver mi *Apogeo y decadencia del positivismo en México*.

por la emancipación mental parece haber llegado a su fin. La lucha entre la ciudad y el campo, la capital y la provincia, la civilización y la barbarie, ha terminado. Buenos Aires es el centro director de la vida argentina. Sus industrias crecen y se acumulan especialmente en la capital. Dentro de ella se va a originar una nueva lucha: la de clases. La inmigración que ha ahogado al gaucho y al indio, que ha dado fin al problema rural desde el punto de vista como se plantea en Hispanoamérica, forma a una nueva clase, el proletariado, que sirve a esas industrias. Se quiso formar una burguesía semejante a la gran burguesía europea. Pero, al formarla, se formó también la clase que ésta tenía en sus entrañas, su antítesis, el proletariado. El movimiento rural, traicionado por la ambición de Rosas y otros caudillos y vencido por la burguesía argentina, de que eran expresión Sarmiento, Alberdi y su generación, se vierte sobre la ciudad, se proletariza. Juan B. Justo (1865-1928), fundador del Partido Socialista Argentino, dirá: "El pueblo argentino no tiene glorias; la independencia fué una gloria burguesa; el pueblo no tuvo más parte en ella que la de servir los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento."⁷¹ El movimiento rural, el de la mонтонера, es aplastado a sangre y fuego y sobre sus cenizas se impone la inmigración que lo cubre totalmente. Pero la lucha, la de siempre, la de los oprimidos contra los opresores, se desplaza a otro campo, al de la ciudad. Ahora lucha el industrial contra el obrero.

Los inmigrantes, hombres llegados de una Europa que no satisface ya sus necesidades, traen a la Argentina muchos de sus viejos problemas y, si es posible, recrudecidos. También en la Argentina se encuentran con una clase que usufructúa la riqueza, que posee los medios de producción, que paga el trabajo al precio que fija de acuerdo con sus

⁷¹ Citado por Dardo Cúneo en *Juan B. Justo*. Buenos Aires, 1943.

intereses, qué obtiene grandes plusvalías. Inmediatamente tiende a organizarse, a formar agrupaciones que le protejan. el Partido Socialista Argentino es una de estas organizaciones en su defensa.

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

En la interpretación de la historia argentina de Justo no aparece ya la vieja disputa entre la civilización y la barbarie. Ahora se ve en estas mismas luchas una lucha de clases: la burguesía contra el trabajador del campo. Los héroes no son ya los hombres de la ciudad, sino los del campo. En esta lucha ha triunfado la burguesía aplastando al hombre de la campiña. “El gaucho —dice Justo— vió su existencia amenazada, e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época, se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las mонтонeras eran el pueblo de la campaña levantado contra los señores de las ciudades. Hombres, mujeres y niños, la población campesina en masa, resistían a su dominación.” La lucha de estas masas era la misma lucha que en Europa habían venido sosteniendo los trabajadores en contra de la burguesía explotadora. “Los gau-

chos defendían el terreno a su modo, por la libertad.” Pero fueron vencidos. La burguesía argentina los había ido venciendo en varias batallas. “Su resistencia, sin embargo, fracasó. ¿Por qué fracasó? Porque eran de una incapacidad económica completa; su insurrección, puramente instintiva, no tenía más que a dejar las cosas como estaban, a un imposible *statu quo*, que les permitiera seguir viviendo como habían vivido hasta entonces. Su triunfo hubiera significado el estancamiento económico del país, su aislamiento del resto del mundo, revolucionado ya entonces por el vapor y la electricidad.” “Si los gauchos —concluye— hubieran vencido a la burguesía argentina, este país hubiera sido por algún tiempo un gran Paraguay, para ser conquistado después por alguna burguesía extranjera más poderosa, a la que hubiera sido imposible resistir. La rebelión de las campañas fracasó porque las masas de los gauchos carecían de toda aptitud política.”⁷² Sus mismos nombres se encargan de traicionarla poniéndola al servicio de sus ambiciones. Rosas, en nombre de esta clase, se convierte en supremo dictador de la misma hasta que es vencido por la burguesía argentina.

IX

POSITIVISMO Y SOCIALISMO

75. LA EDUCACIÓN COMO INSTRUMENTO DE ELEVACIÓN SOCIAL

Es interesante mostrar cómo un buen grupo de los positivistas argentinos, especialmente los que siguieron la influencia de la escuela de Paraná, se orienta hacia el socialismo. Del mismo positivismo van a deducir los postulados para establecer la justicia social en la Argentina. Desde luego,

⁷² *Ob. cit.*

no siguen al comunismo. Este les parece una solución extrema que puede ser evitada. Un mal no necesario. Algunos, como José Ingenieros y Juan B. Justo, hacen la revisión del marxismo combinándolo con el positivismo de Spencer. Otros encuentran en Comte presupuestos de justicia social menos violentos que en los deducidos por la filosofía marxista.

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

petables, si cumplen dignamente los deberes de su profesión.”⁷³

Manuel A. Bermudes, del grupo de positivistas de la escuela de Paraná, en un artículo titulado *Educación y Socialismo*, hacía la defensa de los derechos del obrero a la ilustración. “La ignorancia —decía— no puede ser fuente de felicidad”, oponiéndose en esta forma a quienes aseguraban que la difusión de las primeras letras era una残酷. “No es la instrucción la que causa males en la sociedad, sino la falsa dirección moral que se imprime al espíritu.” Todas las masas siguen a sus jefes, “pero un pueblo ilustrado tendrá buen sentido para elegir o inclinarse hacia el mejor candidato, y esta es ya una ventaja apreciable”. Es falso que sea una irritante injusticia la difusión de las primeras letras. Todo lo contrario. “El que llega a comprender su situación, siendo pobre, no se alarmará porque haya ricos, ni renegará de su choza humilde ni de sus rústicos padres.” El reconocimiento de la existencia de otras realidades, además de la propia, no implica necesariamente la infelicidad. La educación, por el contrario, ayuda al individuo a conocer el lugar social que le corresponde y a que se haga responsable de él. Conociéndolo “tenderá a perfeccionarse y a elevarse”.

Se dice que el humilde tiende a ser necesariamente un delincuente; pero no hay tal. “Esa clase mal llamada superior, que pervierte sus instintos en orgías, que se eleva sin justicia y muchas veces contra ella, esa es la clase peor, la más peligrosa; pero a la que el pueblo no conoce, porque no se le quiere dar el beneficio humano de instruirlo para conocerla. No, la instrucción no puede negarse a nadie, porque ella es necesaria para la acción, para conocer a los demás y para elevarse, siquiera sea por ese medio, sobre el nivel de los animales.” Ya han pasado los tiempos en que la ignorancia era indispensable para afianzar la dominación, sigue

⁷³ Victor Mercante, *ob. cit.*

diciendo Bermudes: "hoy no dominan los perversos, aprovechándose de la pobreza intelectual de las masas; hoy se gobernará con el alma levantada y tendrá más autoridad y será más seguido el hombre bueno que el pillo... y para eso es necesaria la educación, para que el pueblo sepa distinguir". La educación no es la fuente de los odios de clases. "La instrucción no puede hacer nacer odios. La revolución social a que asistimos no es producto del odio de los pobres, sino de las injusticias de los ricos." "Es verdad —agrega— que nuestras escuelas pierden el tiempo lastimosamente enseñando muchas cosas estériles, inútiles y hasta perjudiciales; pero de allí no puede deducirse la inutilidad de la instrucción, sino la necesidad de su reforma, de acuerdo con el ambiente y las exigencias del momento."⁷⁴

76. COMTISMO Y SOCIALISMO

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

⁷⁴ Manuel A. Bermudes, "Educación y socialismo", en *La Escuela Positiva*, año III, 1897.

El positivismo ya toma en cuenta estos problemas sociales y les ofrece una solución conciliatoria. "La propiedad —sigue diciendo Ferreira— tiene origen y objeto social: es un principio comunista que el positivismo sistematiza." "La propiedad no es una individualidad absoluta como derecho de usar y abusar." En este aspecto, "la diferencia principal entre el positivismo y el comunismo se refiere a la separación normal de los poderes elementales". "Platón juntaba a la comunidad de bienes la de mujeres e hijos. Nuestros proletarios aceptan sólo la primera." "El comunismo desconoce las leyes naturales, pretendiendo comprimir toda individualidad, cuando los dos caracteres fundamentales del organismo colectivo son la separación y el concurso de las funciones."⁷⁵

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

Haciendo hincapié en las diferencias, decía: "El socialismo llama en su auxilio a la fuerza del estado, el positivismo a la opinión. El socialismo aborda el problema de frente; el positivismo rodea el obstáculo. El socialismo trastorna nuestra organización social y espera el progreso de una revolución; el positivismo no trastorna nada, pero —siguiendo la ley demostrada por toda la historia, de que el progreso es el desenvolvimiento del orden, quiere que se pida

⁷⁵ En la *Escuela Positiva*, año V, 1899.

al orden los medios de realizar el progreso.”⁷⁶ Simplemente se trata de métodos distintos; los fines son los mismos: la justicia social. La violencia revolucionaria no es el único medio para alcanzar esta justicia; el positivismo posee otros medios. Tal es lo que en conclusión, nos dicen los positivistas argentinos, que siguen a Comte. “El positivismo es ante todo —dice Leopoldo Herrera— una filosofía social.”

José D. Bianchi, en un artículo sobre el mismo problema, decía: “El proyecto socialista se armoniza con la política positiva, aunque el objetivo de su propaganda es directamente social. La doctrina de Comte arranca, en su concepción y aplicación, del gobierno, para responder a todas las necesidades sociales; la teoría socialista, igualmente científica y filosófica, arranca del polo opuesto, de sus víctimas, y se levanta hasta la abstracción del régimen gubernativo.” “Son dos doctrinas que tienden al mismo fin: reorganización social. Una trata especialmente el factor político; la otra estudia el factor económico.” Ahora bien, agregaba, “el problema social consiste en mejorar esa gran masa sin alterar la economía general. El espíritu científico puede realizar la obra. La política positiva y el socialismo tienden a ello.” Sin embargo, es indudable que, “si no se asegura e independiza la vida material del individuo, su entidad política será lo que es hoy: instrumento utilizable por cualquiera que tenga en sus manos el factor económico”. La filosofía de Comte y el socialismo se complementan. Ambos atacan el mismo problema por diversos puntos. “La doctrina de Comte no podrá ser consecuente con los hechos sin que el socialismo le ofrezca los elementos aptos para la magna obra.”⁷⁷

Y en otro trabajo, titulado *Cuestión Social*, se refería ya

⁷⁶ “El positivismo y Augusto Comte”, en la revista *El Positivismo*, año II, tomo II. Buenos Aires, 1916.

⁷⁷ José D. Bianchi, “Política positiva y socialismo”, *La Escuela Positiva*, año IV, 1898.

al darwinismo y a su tesis de la lucha por la vida, en la cual predomina el más fuerte. Para Bianchi el más fuerte es el que sabe unirse en la colectividad. Los individuos más poderosos nunca serán más fuertes que las comunidades bien organizadas. “No hay existencia independiente —afirma—: aparte del encadenamiento orgánico que clasifica Darwin, existe otro lazo y es el de las mutuas ayudas en las luchas de la vida.” De aquí surge la idea de la justicia, base de toda la vida social. En este sentido, “la cruzada socialista no es la campaña de un partido que pugna por detentar el poder en un vaivén de la vida política de las naciones; su intención es profunda y quiere reconstruir el organismo colectivo, invocando la redención del cuerpo y del espíritu que aún no se realiza”.⁷⁸

77. EL POSITIVISMO INGLÉS Y EL SOCIALISMO ARGENTINO

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

Dentro de esta interpretación se encuentran algunos trabajos de Carlos Octavio Bunge (1874-1918). En el titulado *La evolución del derecho y la política*, decía: “Hallo en la biología la explicación del proceso igualitario del derecho,

⁷⁸ José D. Bianchi, *La escuela positiva*, año V, 1899.

que lo es también, naturalmente, de la política, de la moral y de la religión; e igualitarismo utópico es contrario al principio biológico de la especificidad humana.” A continuación exponía la dialéctica, conforme a la cual se desarrolla la humanidad:

1. La geografía determina la formación de las razas, o sea la especificidad del género humano. 2. La especificidad humana origina la guerra y la conquista. 3. La conquista produce las clases sociales. 4. Las clases sociales constituyen el estado. En esta forma “la antigua diferencia étnica se transforma en diferenciación jurídico-política”. Está de acuerdo con el interés de las clases dominadoras mantener esta nueva diferenciación. Para realizar tal cosa pugnan por darle eficacia y fundamentos. “Los fundamentos se cimientan en los sistemas religioso-morales; la eficacia estriba en las normas jurídicas, que se fijan luego en leyes.” El derecho es siempre desigualdad. “La especificidad es tanto mayor cuanto más se sube en la escala animal. El hombre representa el producto más alto de la escala animal. Luego la especificidad es en él mayor que en cualquier género o especie.”

Hasta aquí sigue las conclusiones del positivismo inglés. Pero del mismo va a deducir conclusiones favorables el movimiento de los oprimidos. “Si las razas dominadoras —dice— pudiesen mantener estacionaria su superioridad, la organización social, una vez formada, sería invariable. Las castas o clases quedarían separadas *in aeternum*; los continuadores continuarían indefinidamente su supremacía política y económica sobre los conquistados. Pero así como la biología nos enseñó que la especificidad es tanto mayor cuanto más complicado sea el organismo, demuéstranos también que todos los organismos, incluso los más complicados, son susceptibles de *degeneración*.” Los aristócratas, los que detentan el poder, degeneran convirtiéndose en parásitos. En

cambio las clases dominadas suelen robustecerse templadas con la actividad y el trabajo continuo. "Varias generaciones de labradores, en circunstancias más o menos favorables, suelen dar un resultado inverso al de las simultáneas generaciones de aristócratas; mientras éstos se deprimen, aquéllos se robustecen."

Mientras la especificidad mantenga superiores a las castas que mandan, su dominación es justa; se impone por la fatalidad de las leyes biológicas e históricas. No sucede lo mismo "cuando los dominados alcanzan una energía vital mayor que la de sus decadentes conquistadores; entonces la dominación resulta, aunque no todavía *injusta*, por lo menos *irritante*. ¡Los inferiores dominan a los superiores! Y éstos, por su instinto animal utilitario, se rebelan; inician una *lucha de clases*". El ideal de la lucha de clases será la igualdad. A una "aristocracia oprobiosa" se opondrá una "heroica tendencia igualitaria". En igual forma que "las clases dominadoras inventaron antes el derecho a la desigualdad, las dominadas inventan ahora un derecho a la igualdad. Debido a la degeneración de la tendencia inigualitaria, la tendencia opuesta triunfa".⁷⁹ Tal es el resorte de la historia.

Aquí cabe señalar otra interesante distinción respecto a la forma como el mismo positivismo inglés fué interpretado por los positivistas mexicanos. Siguiendo a Spencer, decían: "La sociedad, como todo organismo vivo, está sujeta a las leyes necesarias de la evolución", las cuales, "en su parte esencial, consisten en un doble movimiento de integración y de diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Es decir, que en todo cuerpo, que en todo organismo, a medida que se unifica o se integra más, sus partes más se diferencian, más se especializan, y en

⁷⁹ "La evolución del derecho y de la política", *Revista de Filosofía*, vol. VII, 1918.

este doble movimiento consiste el perfeccionamiento del organismo, lo que en las sociedades se llama progreso". De aquí deducían el derecho de la burguesía mexicana a mantener el orden social más estricto. Lo primero era homogeneizar a la nación, integrarla, darle unidad, después vendría la heterogeneización, la diferenciación. Antes que las libertades, el orden. La libertad sería el natural resultado de un buen orden impuesto. Mientras el pueblo no supiese lo que era el orden no podría aspirar a la libertad. La burguesía mexicana se encargaría de establecer este orden. Se nombraba a sí misma tutor del pueblo mexicano. Para su bien establecía una de las más férreas dictaduras. En esta interpretación no se hace sino justificar una vieja actitud con nuevas teorías. Los conquistadores españoles habían ya discutido en el pasado varias teorías que justificaban su predominio sobre los pueblos conquistados. El indio, ayer como ahora, seguía siendo una criatura incapacitada para disfrutar de la libertad. El indio seguía siendo moral e intelectualmente inferior y por lo mismo necesitado de tutores. El conquistador español ayer y la burguesía mexicana en esta época encuentran la justificación de su predominio social en esta supuesta inferioridad del indígena, que forma el grueso de la población mexicana.

En la Argentina esta interpretación tendría que cambiar. No existiendo el indígena, no existe tampoco la justificación del predominio de una raza superior sobre otra inferior. Tanto el explotador como el explotado tienen el mismo origen racial. La inmigración está formada por hombres de raza semejante a la que se encuentra en la Argentina. La burguesía argentina pertenece a la misma raza que la clase trabajadora. Son grupos sociales en los que sólo cabe una diferencia social, pero no étnica. La única diferencia puede venir de la aptitud de los unos frente a los otros. En la lucha por la vida se imponen los más aptos. La aptitud del traba-

jador argentino no se encuentra reducida previamente, como la del mexicano, por una supuesta inferioridad étnica. En su lucha, el trabajador argentino se sabe con las mismas posibilidades de triunfo que la burguesía. Es más, como individuo sabe que también puede alcanzar el mismo nivel económico y de confort que el más encumbrado de los burgueses. Su mundo de posibilidades es aún más abierto que el del trabajador europeo. Sin esta idea no se explicaría la inmigración. Cada inmigrante espera encontrar en la América las posibilidades de éxito personal que ya no encuentra en Europa. Su lucha, más que una lucha de clases, es para obtener mayores posibilidades de triunfo individual. No aspira a acabar con la burguesía; simplemente aspira a alcanzar las mismas ventajas que ella, a situarse en el mismo plano de igualdad económica y social. De aquí que esté más cerca de Spencer que de Marx. Prefiere la solución socialista que la comunista. Quiere entenderse con la burguesía, no destruirla.

En el ensayo titulado *El problema del porvenir del derecho*, Carlos Octavio Bunge decía: El socialismo implica, no sólo una tendencia económica y política, sino también una impulsión moral y afectiva, una manera suprarrevolucionaria del principio cristiano. Pero el socialismo absoluto carece de verdaderas bases científicas. Ni el ambiente está preparado para aceptar el socialismo absoluto, ni se conoce todavía una concepción con suficiente prestigio y simpatía como lo fué en su tiempo la doctrina del contrato social. "La fórmula más factible del socialismo es hoy la relativa y moderada, que estriba en la protección del estado a las clases pobres." El triunfo del socialismo, si se llegase "a conseguir en forma de comunismo, será tan pasajero y engañoso como el de la democracia moderna". El hombre progresá y marcha porque se perfecciona con relación a sus congéneres. "Por tanto, perfeccionarse es hacerse superior, en in-

teligencia y caracteres, a otros hombres y a otros pueblos. Ahí hallaríamos la fórmula biológica del progreso: *progresar es especificarse*. A ella corresponde una fórmula biológica del progreso: *progresar es aristocratizarse*. Es decir, perfeccionarse respecto de otros hombres y pueblos para cimentar en una superioridad real el principio de mando, de poder y de desigualdad, que constituye la intransmutable substancia de todo derecho práctico y eficiente.”⁸⁰ El comunismo es imposible porque es contrario a esta diferenciación biológica. Spencer tiene aquí razón sobre Marx. Se prefiere una dialéctica en la que el protagonista es el trabajador como *individuo*, a una dialéctica en la que la *clase* es la que tiene tal papel.

José Ingenieros también deduce de Spencer la dialéctica que ha de conducir a la clase trabajadora hacia una sociedad más justa y al mayor bienestar de sus individuos. La división de clases entre los que poseen los medios de producción y los que no los poseen, dice Ingenieros, ha dado lugar a una organización económica especial. “Esta organización económica, consecuencia inevitable del actual sistema de producción capitalista, hace que la esclavitud y la servidumbre revistan una nueva forma destinada a ser la última.” El capitalismo encierra al mismo tiempo, en vías de desarrollo, los gérmenes de un nuevo sistema de producción, que señalará el paso a otro período de la historia económica de la humanidad: el sistema de producción social. Poseídos en común todos los medios de producción y transformados todos los individuos en productores, intelectuales o manuales, “desaparecerá la división de la sociedad en clases con intereses antagonistas y, las instituciones de clase, cuya existencia responde a condiciones económicas presentes, que entonces habrán desaparecido y serán substituidas por otras instituciones más en armonía con las condiciones históricas.”

⁸⁰ *Revista de Filosofía*, vol. VII, 1918.

sociales que regirán en el porvenir y que tendrán por base una concepción científica de la vida y de la sociedad mediante el doble conocimiento de la esencia y las modalidades de los factores cósmicos y económicos a que siempre estarán subordinadas las conveniencias, el desenvolvimiento progresivo y las relaciones mutuas del individuo y de la especie".

Al socialismo se llega por evolución natural y biológica. La máxima solidaridad social es el fruto de esta evolución. Solidaridad que tiene su origen en la misma voluntad del individuo. Dentro de esta solidaridad el individuo alcanza su máximo desarrollo. "El advenimiento de la organización socialista de la sociedad —dice Ingenieros— es inevitable y es la condición esencial para asegurar en el porvenir el libre desenvolvimiento de todas las aptitudes individuales, dentro de una verdadera y benéfica solidaridad colectiva." Por esta vía, "que conduce a una máxima solidaridad social, realizando la más admirable combinación del individualismo y el altruismo bien entendidos, la humanidad se aproximará a la solución de sus grandes problemas sociales presentes... hacia la fórmula suprema de bienestar: obtener para cada individuo un máximo de satisfacción de sus necesidades materiales, intelectuales y morales". Tal es lo que se deduce de la doctrina de Spencer, de su teoría de la evolución aplicada al campo de lo social. "Porque esta verdad —dice José Ingenieros—, que no pudo escapar a Spencer en su concepción evolucionista..., es también una tendencia fundamental de la vida y del desenvolvimiento social y económico de la sociedad humana." El positivismo del filósofo inglés conduce a un tipo de solidaridad social muy distinto al que la burguesía derivaba de la misma doctrina: "al altruismo como justicia social y no como caridad y limosna".⁸¹

⁸¹ "Los sistemas de producción en la evolución de las sociedades humanas", *La escuela positiva*, año IV, 1898.

78. POSITIVISMO Y MARXISMO

“El maestro Juan B. Justo —dice Alejandro Korn— logra infundir una nueva enseñanza, saliendo del carácter netamente burgués que había tomado el positivismo argentino para vincularlo a las aspiraciones del proletariado y proporcionar así un nuevo contenido.”⁸² Para realizar esta reforma el maestro socialista combina la filosofía positivista de Spencer con la filosofía de Marx, aunque poniendo el acento en el primero. Los ideales, las aspiraciones de su doctrina y acción, coinciden con las del marxismo, pero se separa de él por lo que se refiere a las bases en las cuales apoya su pensamiento.

En su libro *Teoría y Práctica de la Historia* hace un análisis de las sociedades para hacer destacar en él las causas de la desigualdad social y la forma como ésta se va superando. Su interpretación es biologista. La biología se le presenta como la base de la historia del hombre. El proceso histórico surge de las diversas fuerzas vivas que se debaten y luchan en determinadas condiciones biológicas, apoyado el hombre en una técnica cada vez más poderosa. Justo cree que en esta lucha por la vida, la técnica y la cooperación darán al hombre una mayor superioridad. Pero hasta ahora, dice, esto no ha sido posible porque la técnica se encuentra en manos de una serie de instituciones “que limitan artificialmente el desarrollo y la vida de los grandes grupos de individuos”.⁸³

“En las sociedades modernas —dice— la técnica y la cooperación estriban en la propiedad privada de los elementos naturales de vida y de los medios de producción creados por el hombre, y ese dominio exclusivo de cierta

⁸² Alejandro Korn, *Hegel y Marx*. Buenos Aires, 1934.

⁸³ Juan B. Justo, *Teoría práctica de la historia*. Buenos Aires, 1938.

clase de personas sobre el medio físico biológico y los útiles y materiales de trabajo trastorna las condiciones de la lucha por la vida.” Despojada una parte de la sociedad, el proletario, de los principales elementos de trabajo, la lucha por la existencia es en ella muy desventajosa, no alcanzando, en lo general, sino una vida corta y un desarrollo individual incompleto. El acaparamiento de los medios de producción, que diría Marx, no sólo produce la desigualdad social. Justo ve en este acaparamiento un ataque a la misma naturaleza y al desarrollo y progreso de la especie humana. Una parte de ella es sacrificada, al dejársela en condiciones desventajosas para enfrentarse en la lucha por la vida. La selección sexual es también impedida y trastornada. En la naturaleza, dice, el macho seduce a la hembra, desplegando, como los pájaros, su más hermoso plumaje o su mejor canto. En la lucha por el amor triunfan los que pueden seducir a la hembra con esta su belleza masculina. “Los que triunfan en la lucha por el amor trasmiten a su prole los caracteres que le han hecho vencedores, y así se desarrolla el tipo de belleza de la especie.” Naturalmente se realiza la selección, propagándose los mejores. En las sociedades humanas no sucede ya esto. Aquí ya influye poderosamente un medio artificial, el dinero. En este caso no triunfan ya los mejores físicamente, sino los que pueden contar con esos medios. “Cualquiera que sea el origen del que llena la bolsa, ésta es actualmente en los países comerciales el carácter sexual secundario más apreciado, con la particularidad de que lo mismo adorna a uno que a otro sexo, pues, así como el degenerado rico y disoluto suele malograr para la especie lindas doncellas, la rica fea es más solicitada que la hermosa sin dote o sin futura herencia.” La especie humana se va así malogrando.

Sin embargo, pese a esta interpretación biológica de lo humano, Justo no la reduce a ello. En realidad lo humano,

lo propiamente humano, surge con la historia, y ésta aparece a su vez cuando el hombre pasa de ser un ente puramente biológico a un individuo que se sirve de la técnica para adquirir ventajas en la lucha por la vida. El punto de partida de la historia se encuentra en la técnica, en la capacidad del hombre para transformar su medio. "Desde que el hombre es bastante inteligente para considerarse un animal, tiene que ver en la biología la base de su historia. Las actividades inconscientes son el prólogo de toda actividad voluntaria y consciente. Las leyes de la vida son las leyes más generales de la historia." Pero al surgir la técnica, la historia se separa. "El trabajo humano es lo que subordina la historia a la biología y al mismo tiempo la separa de ésta."

Acepta, por lo que se refiere al marxismo, su interpretación práctica de la desigualdad de clases y de la lucha de éstas, pero se opone a toda clase de abstraccionismos. No quiere que lo consideren un filósofo, sino un hombre de acción. Marx, antes que nada, ha sido un filósofo y se ha perdido en abstracciones en detrimento de la práctica. Para Justo la teoría de la plusvalía marxista es sólo una alegoría. Se opone al método dialéctico. A la negación de la negación de Hegel, opone Justo lo que llama "la afirmación por la afirmación". Marx y Engels han dado demasiada importancia a la dialéctica hegeliana, considerando que gracias a ella ha sido posible el socialismo científico. Justo no cree tal cosa. "Que Marx y Engels —dice—, ufanos de su grandiosa concepción la hayan atribuído a la dialéctica, no sería una ilusión sin ejemplo."⁸⁴ Ya en el pasado Pitágoras atribuía a los dioses la formulación de algunos de sus teoremas. Hegel lo mismo puede dar la base para un socialismo científico como para toda clase de reaccionarismos. Justo no quiere que la lucha del proletariado dependa de tal tipo de abstracciones o filosofías. Quiere

⁸⁴ Juan B. Justo, *El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937.

que se apoye en la ciencia, una ciencia práctica, de experimentación, una ciencia positiva, podría decirse. "La experiencia —dice— es la fuente del conocimiento, la crítica inexorable de la ilusión."

Respecto a las ciencias, niega a éstas su carácter absolutista. "Las ciencias —dice— no son sino verdades relativas." Éstas se relacionan con el hombre. "Nada se saca en limpio manipulando esas dos abstracciones, el hombre y la naturaleza. No hay leyes físicas y leyes intelectuales; todas las leyes son físicas e intelectuales, naturales y humanas. No están escritas en el mundo sino para ser descifradas por nuestra clave y sólo existen en el sentido y al alcance de esta clave. De ahí su relatividad." Justo ha basado su interpretación en esta experiencia. En su profesión de médico ha visto al hombre como lo que es, como un ente biológico empeñado en la lucha por la vida. Lucha en la cual ha faltado solidaridad en detrimento de grupos humanos.

Partiendo de esta tesis se opone también a la dictadura del proletariado, la considera un mito que va perdiendo importancia en la mente del pueblo. "La idea de una repentina transformación social que establezca de golpe un orden perfecto, va perdiendo terreno en la mente del pueblo, a medida que se ocupa éste con más inteligencia de los problemas de cada día."⁸⁵ Ningún estado, ninguna ley, puede cambiar de golpe las relaciones entre los hombres estableciendo otras capaces de realizar la propiedad colectiva. El problema principal es de capacitación, de educación. De lo que se trata es de hacer "pasar a manos del pueblo entero esa función de dirección que hoy monopoliza la clase privilegiada propietaria."⁸⁶ Se trata, no de establecer una dictadura, sino de alcanzar, por diversos medios, el control de la técnica, que ahora se encuentra en unas pocas manos.

⁸⁵ Justo, *Teoría y práctica de la historia*.

⁸⁶ Juan B. Justo, *Socialismo*. Buenos Aires, 1932.

Alcanzando este control, la desigualdad se irá eliminando, ya que todos los individuos tendrán las mismas oportunidades y se desarrollarán de acuerdo con sus posibilidades naturales. Antes que la revolución está la educación, de manera que se formen hábitos de cooperación social y la técnica pueda así estar al servicio de toda la sociedad.

X

EL POSITIVISMO Y LA NUEVA MORAL
HISPANOAMERICANA79. EL URUGUAY Y EL PROBLEMA DE LA EMANCIPACIÓN
MENTAL

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

Andrés Lamas (1820-1891) sufre la influencia de esta generación, especialmente la de Alberdi, a quien en un principio combatió por lo que se refiere a la interpretación de éste sobre Rosas. Alberdi había hecho el elogio de Rosas

en 1837 con motivo de la ascensión al poder, viendo en ella el triunfo del pueblo, de las clases humildes. “¿No es grande —decía—, no es hermoso ver que esta plebe que, desde las edades de Grecia, desde los primeros siglos de Roma, conspira en el continente oriental por su emancipación, tenga ya un mundo joven gobernado por ella, y esperanzas bien fundadas de que el antiguo también pronto será suyo? Todo induce a creer que el siglo XIX acabará plebeyo y nosotros, desde hoy, le saludamos por ese título glorioso.” Andrés Lamas refuta inmediatamente al joven argentino. No está de acuerdo con él; antes que nada es partidario de la libertad; nada bueno podrá realizarse dentro del régimen autoritario. “Si el pensamiento está encadenado —dice—, si hay un hombre que, aprovechándose de nuestras continuas oscilaciones políticas, o por una serie de casualidades, se eleva hasta por el pensamiento mismo, ¿cómo podrá desarrollarse la inteligencia? . . . ¿Cómo podrá hacerse la conquista del genio americano?” Alberdi no puede contestarle; la realidad de lo que significaba Rosas se lo impide: “La posición en que me colocaba esta ocurrencia —dice Alberdi— era difícil; apoyar mis sofismas refutados contra sus frívolos ataques, habría sido conceder al despotismo de mi país más de lo necesario; explicar mis sofismas era imposible, sin incurrir en la persecución de Rosas.” A través de Miguel Cané, que se encuentra en Montevideo, explica a Lamas el sentido de lo expresado. Andrés Lamas es conquistado pronto por los jóvenes de Buenos Aires. No son grandes sus diferencias. Juntos, Andrés Lamas y Miguel Cané (1851-1905) publican en 1838 el periódico titulado *El Iniciador*.⁸⁷

En la introducción, escrita por Lamas, al citado periódico, la preocupación por la emancipación mental de Hispanoamérica se hace inmediatamente patente. “Dos cadenas —dice— nos ligaban a la España: una material, visible,

⁸⁷ Véase Arturo Arda, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*.

ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta.” Lamas habla aquí con voz semejante a la de Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Lastarria, Bilbao, Rodríguez, Bello, Mora y todos esos grandes pensadores que lucharon en todos los campos, el educativo y el político, para libertar a la América española de una herencia que consideraban fatal para su desarrollo. La cadena material, sigue diciendo Lamas, “pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas”. La invisible e incorpórea “es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad; aquella fué la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. Nos abruman aún pesos que la joven España no puede sufrir y que quiere arrojar con celo, con patriotismo, con el espíritu de *progreso*. ” Y concluía: “Hay nada menos que conquistar la independencia inteligente de la nación: su independencia civil, literaria, artística, industrial.”⁸⁸

Vencido Rosas y levantado el sitio de Montevideo en 1851, el Uruguay inicia su vida propiamente independiente. Pero con esta independencia se inicia también una etapa de anarquía: presidentes que dejan sin terminar sus períodos, influencias de caudillos militares que chocan entre sí, revoluciones o cuartelazos. En 1860 es electo Bernardo P. Berro, que se preocupa por el progreso de la nación uruguaya. Pero vuelven los levantamientos. El general Venancio Flores invade Uruguay desde la Argentina. En 1865 este general hace un nuevo intento, logrando entrar en Montevideo y ocupar la presidencia. Durante el gobierno del general

⁸⁸ *Ob. cit.*

Flores se forma la Triple Alianza entre el Uruguay, Brasil y la Argentina, para hacer la guerra al Paraguay. Flores comanda las tropas que luchan contra los paraguayos. Se caracteriza por los esfuerzos hechos para mejorar al país en todos los aspectos posibles: el progreso se ofrece en los ferrocarriles que lo cruzan, en el impulso que se da a la educación primaria, en los nuevos códigos que se dictan. En 1868 nuevamente surge la revolución. Bernardo Berro se alza en armas. Flores muere asesinado y poco después Berro sufre la misma suerte. Nuevos presidentes y nuevas revoluciones. Apenas pequeños respiros que sirven para incrementar, al menos en un mínimo, el progreso del país. Nada parece dar fin a la anarquía. En 1873 es elegido presidente el doctor José Ellauri y a las cámaras llega una pléyade de universitarios. Los "girondinos del 73" les llaman. Parece que, al fin, ha llegado al gobierno la generación que ha de conducir a la nación en forma definitiva por los ansiados caminos del progreso que el mundo no hispanoamericano está siguiendo. Pero en 1875, el coronel Lorenzo Latorre toma el poder por las armas e impone a un presidente. Después de aplastar una contrarrevolución, Latorre se declara dictador. En adelante el cuartel será la única autoridad competente. A la dictadura de Latorre sigue la de Máximo Santos. Desde 1875 hasta 1887 el militarismo es la única fuente de orden. El Uruguay, al igual que el resto de los países hispanoamericanos, parece condenado a seguir cargando con la terrible herencia. No hay otra alternativa. Es menester elegir entre anarquía o dictadura. La emancipación mental del Uruguay sigue siendo un ideal a realizar.

80. EL CUARTEL CONTRA LA INTELIGENCIA

¿Por qué habían fracasado los universitarios? ¿Por qué habían sido vencidos por el cuartel los brillantes "girondi-

nos del 73"? "Las famosas cámaras *girondinas* del tiempo de Ellauri —dice Alberto Zum Felde— han sido tal vez las más brillantes que el país ha tenido, por el lujo de saber universitario de sus debates y por la pomposa elocuencia de sus discursos. Puede decirse que ellas fueron el más alto palenque en que mostró sus virtudes y sus defectos esa segunda generación romántica, doctorada en la universidad, que se instituyó durante el sitio, y en la que el puro teoricismo fué la norma de su profesorado. Polemistas de alto estilo, los intelectuales del gobierno inseguro y efímero de Ellauri habían hecho de los debates parlamentarios un magnífico torneo de erudición jurídica y de elocuencia retórica. Aquello era una academia, no un parlamento; un Ateneo no es un órgano de gobierno. Pensaban y discutían aquellos hombres, de espaldas al país, barajando en lucida dialéctica los conceptos y las fórmulas aprendidos en las aulas o leídos en los tratadistas europeos, sin dignarse estudiar la propia realidad nacional, sin encarar los problemas sociales y económicos sobre el terreno de los factores concretos."⁸⁹ Estos hombres querían aplicar al país normas y leyes para las cuales no estaba aún preparado el pueblo. El resultado fué el fracaso. La realidad volvía a imponerse en la forma más brutal: la de la dictadura cuartelaria.

En 1880 una nueva generación trataba de enfrentarse al cuartel. En el Ateneo del Uruguay se concentró este nuevo grupo que trató de recuperar a la nación uruguaya. Buscó los medios para realizar la emancipación de que hablara Andrés Lamas. Aspiró a orientar al país por los caminos del orden que tiene su origen en la propia libertad del individuo. Pero los primeros componentes de esta nueva cruzada llevaban con los mismos defectos de sus maestros los "girondinos del 73". "Hacia el 80 —dice Zum Felde— el Ateneo se encontró frente al Cuartel; ambos representaban las dos

⁸⁹ Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay*. Montevideo, 1941.

fuerzas políticas y sociales en pugna. Pero los jóvenes del Ateneo, débil minoría docta frente al país inculto y bravío, se empeñaron en repetir y perpetuar los errores del viejo principismo de sus maestros, los girondinos del 73, a quienes, en gran parte, se debía el fracaso del gobierno universitario y el entronizamiento del militarismo cuartelero que fué su consecuencia.” Este grupo formará luego el partido constitucionalista que, también, habrá de caracterizarse por el brillo de sus discursos, la redacción de folletos de propaganda y una inútil y ardiente campaña. Éste no era el camino. Era menester tomar otros rumbos que condujesen a resultados más efectivos. Era necesario tomar caminos más positivos, más de acuerdo con la realidad uruguaya. Los que siguieron este nuevo camino lograrán los mejores frutos. “Aquellos de sus hombres (del Ateneo) que tuvieron influencia positiva en los hechos —dice Zum Felde— fueron los que se apartaron de sus principios verbalistas para obrar dentro de la realidad nacional, conciliando el derecho puro con los factores empíricos.”

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

al pueblo para el buen uso de sus derechos. Tal es lo que pretende hacer José Pedro Varela.

Varela, admirador ferviente de los Estados Unidos de Norteamérica, fué a este país con el fin de conocer sus métodos educativos. Lo que más le interesó fué la educación primaria. Estudió sus métodos y a su regreso al Uruguay buscó la oportunidad de ponerlos en práctica. Pronto se dió cuenta de los errores cometidos por la generación que llegó al poder con Ellauri. El régimen militar de Latorre, que le sucedió, le indicó la falsedad del camino tomado. Era menester utilizar otros medios, si se quería democratizar y dar libertades al pueblo. Había que educarlo extendiendo la educación pública, formando escuelas populares sobre bases semejantes a las que había conocido en los Estados Unidos. El camino era más largo, pero sus finalidades serían firmemente alcanzadas. ¿Quién iba a encargarse de iniciar esta obra educativa? La misma dictadura militar. José Pedro Varela envía al dictador Latorre su libro titulado *De la legislación escolar*. Éste recibió con entusiasmo la obra. En ella Varela se enfrentaba a las tesis de los universitarios, por ser ajenas a la realidad. "Las instituciones escritas —dice— no se adaptan al estado de sociabilidad; mientras las poblaciones rurales no conciben otra cosa que el absolutismo del caudillo, las poblaciones urbanas, dirigidas por el *gremio de doctores*, marchan por sendas extrañadas, debido a que la enseñanza de la universidad inculca teorías ideales que sólo sirven para divorciar las clases del pueblo."⁹⁰

De aquí surgió la Ley de Educación Común, que se dictó en 1877 por acuerdo del dictador Latorre. Los doctores se alzaron contra Varela, acusándolo de haber traicionado a su clase, a la inteligencia uruguaya, sirviendo a la tiranía. Pero él contesta: "La tiranía no es un hecho de Latorre: es

⁹⁰ En Zum Felde, *ob. cit.*

fruto espontáneo del estado social de mi patria. No se puede combatir con más seguridad la dictadura que transformando las condiciones intelectuales y morales del pueblo, ni pueden transformarse estas condiciones por otro medio que por la escuela.” Varela, con estas palabras, se muestra fiel a los grandes ideales de los próceres de la emancipación mental de Hispanoamérica. Lo importante no era combatir a una determinada dictadura; lo importante era acabar con la raíz de todas las dictaduras. “No exterminaré la dictadura de hoy —agregaba—, que tampoco exterminará el pueblo; pero sí concluiré con las dictaduras del porvenir.”⁹¹ Por este camino la inteligencia terminaría venciendo al cuartel.

81. POSITIVISTAS CONTRA ESPIRITUALISTAS

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

⁹¹ *Ob. cit.*

grandes grupos: los que seguían al racionalismo, pero en su forma idealista, y los que aceptaban un racionalismo más de acuerdo con el positivismo científico. Los primeros se declararon espiritualistas, los segundos positivistas. En el Ateneo se abrió la gran polémica. Los espiritualistas acusaron al positivismo de *amoral* y por ende de perjudicial para la reivindicación moral de la nación. Los positivistas mostraron cómo su filosofía era la doctrina más apta para alcanzar esta reforma moral. Espiritualistas y positivistas se disputaron el derecho a ser los directores de la emancipación mental del Uruguay.

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

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

A continuación mostraba cómo la nueva filosofía trans-

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

eminentes intérpretes, al propio tiempo que rinde un tributo de admiración y amor a esos principios morales que son como los genios tutelares de nuestra libertad y de nuestra dignidad cívica.”⁹²

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

Las conferencias que se ofrecen en el Ateneo causan época en los anales de la universidad. “Las ideas se sucedían a cada cambio de orador. No se habían apagado los ecos de un partidario del positivismo, cuando de pronto el auditorio sentía resonar en el salón de la fiesta la voz semi-elocuente de un joven cartesiano.” “Unos reían de las doctrinas spencerianas, y de Darwin se decían tantas cosas. . . Otros se ocupaban de criticar doctrinas espiritualistas: Kant

⁹² “Ecos de una gran contienda”, *Anales del Ateneo de Uruguay*, año I, 1881.

Fichte, decían ellos, serán grandes y eminentes filósofos; pero si leyendo sus obras nebulosas... nos presentáis las nutridas páginas de aquellos investigadores, sociólogos o naturalistas, claro está que entre la luz y la sombra, lo real y la imaginación, nos quedamos con la luz y lo positivo.”⁹³ Idealismo contra positivismo. La elección habría que hacerla de una o de otra doctrina. Su finalidad ya la sabemos: regenerar la moral de la república.

82. EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA AMORAL

Los idealistas o espiritualistas, como gustaban de llamarse, lanzarán una gran campaña contra la nueva filosofía. El positivismo, dirán, es una doctrina amoral y por lo mismo incapacitada para orientar la educación del pueblo en su regeneración. Segundo Viña decía: “El materialismo siempre ha sido lo que es hoy, a pesar de su transformación: la negación de Dios y por consiguiente de la *moral*.”⁹⁴ Pero quien habrá de lanzar al positivismo los más duros ataques será el doctor Prudencio Vázquez y Vega.

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

⁹³ Revista de la Sociedad Universitaria, año I, tomo III, 1896.

⁹⁴ Anales del Ateneo del Uruguay, 1881.

cátedras profesa, como altísima virtud científica, la más completa imparcialidad en la exposición de los sistemas, la discusión libre, la negación de todo exclusivismo y la más perfecta y noble tolerancia en los ardores del debate”.

Vázquez y Vega pasaba a continuación a hacer una crítica filosófica del positivismo. Lo absoluto según Spencer, decía, “es una realidad positiva. Basta, pues, esta circunstancia para tener el derecho a ser objeto de la ciencia”. Los pensadores más eminentes de todas las épocas convienen en hacer distinción profunda entre los fenómenos y las leyes morales. Las leyes físicas tienen por base la materia y se cumplen fatalmente; las leyes morales tienen por fundamento primordial la personalidad humana y se cumplen de una manera libre. Hecho el deslinde entre leyes físicas y leyes morales, Vázquez y Vega agregaba: “El mérito y el demérito, la responsabilidad y la sanción moral serían hechos incomprensibles; el remordimiento que mata y la satisfacción moral que dignifica y eleva, serían fenómenos inexplicables, imposibles, si un encadenamiento fatal fuera la ley suprema de las acciones humanas”! Si así es, “si la evolución positivista es una doctrina verdadera, el egoísmo más perfecto debe ser el ideal de la naturaleza humana”. “La hipótesis de la evolución no explica, según nuestra manera de ver las cosas, el fenómeno moral del desinterés”. Las acciones libres que tienen como fin el bien de los demás “no se explican fácilmente por la evolución orgánica. Así lo deben entender muchos de los partidarios del transformismo, que son egoístas por práctica, por convicción y por doctrina”. “Valor moral, punto de honor, dignidad personal, nobleza de carácter, delicadeza de espíritu, generosidad relevante, ver aquí prendas morales que no conseguiréis aclimatar en el campo helado del positivismo”.⁹⁵

⁹⁵ Prudencio Vázquez y Vega, “Crítica de la moral evolucionista”, *Anales del Ateneo*, 1881.

Y en otra conferencia sobre los *Dominios de la Psicología y la Moral*, Prudencio Vázquez y Vega apuntalaba las anteriores ideas diciendo: "Querer colocar la moral en la misma categoría de las ciencias físicas, es pretender encuadrar las acciones humanas en un fatalismo insalvable, negar la libertad, la responsabilidad y la conciencia". Existe un ideal de virtud y de perfección moral que puede ser juzgado y comprendido, pero que no puede ser sometido "al imperio de una balanza o a la gradación geométrica". A continuación Vázquez y Vega hacía ver la necesidad de una doctrina que elevase la moral de la época, remedio único contra los males que dominaban al Uruguay. "Vosotros —decía— debéis saber que la atmósfera que respiramos está saturada de mezquindades y egoísmos, de abyecciones sin nombre y de servilismos increíbles, y que ese medio ambiente es el que ha producido, en gran parte, las opiniones utilitarias, que entre nosotros miran con pedantería científica los conceptos rígidos y categóricos de la moral del deber". Ahora, en esta época, en que "se busca muchas veces una doctrina filosófica para encubrir o justificar una conducta egoísta o de interés personal, el utilitarismo se presta admirablemente a tales fines".⁹⁶ La doctrina positivista, más que ayudar a la regeneración moral, se prestaba para justificar muchas inmoralidades.

Angel Solla, espiritualista y sucesor de Prudencio Vázquez y Vega en sus cátedras universitarias, entra en polémica con Carlos M. de Pena en una conferencia titulada *El positivismo y la Metafísica*. "Considero como rasgo declamatorio —decía— o como acto poco meditado el pretender aplicar los términos propios de una ciencia natural o médica, a las ideas o hechos que caen bajo el dominio de otra ciencia que tiene, a su vez, los términos que han de expresarlos". ¿Qué es el positivismo? ¿Puede determinarse, desde luego, con

⁹⁶ "Dominios de la psicología y la moral", *Anales del Ateneo*, 1882.

exactitud su naturaleza y sus fines?, pregunta. "Por más que parezca extraño a primera vista —contesta—, no hay posibilidad de hacer esa determinación. Reina en su campo la más espantosa confusión. Cada uno de sus adeptos tiene su doctrina propia, que difiere esencialmente de la de los otros; y todas ellas, opuestas y contradictorias entre sí, pretenden formar un cuerpo de doctrina uniforme y compacto". Es muy probable, agregaba, que haya muchos positivistas que ni siquiera se hayan dado cuenta de que "en sus filas existen numerosas sectas que batallan guerra a muerte por obtener la preeminencia". Ahí está Comte eliminando la metafísica y la psicología. A su vez los discípulos abandonan y repudian la concepción social de un maestro como Littré, que sólo acepta parte de la doctrina. Por su lado, Stuart Mill, distinto a los dos anteriores, no acepta se rebaje el rol de la psicología. Bain y Spencer forman otra secta separándose de la psicología racional para apoyarse en las conjeturas darwinianas. Ahora el propio Pena, agrega, al negar que el positivismo sea materialismo, está contra el positivismo, que afirma lo contrario. Una doctrina contradictoria, habría de deducirse, mal podría servir para regenerar la moral de un pueblo.⁹⁷

83. EL POSITIVISMO COMO FILOSOFÍA MORAL

Los positivistas uruguayos, bien armados con las nuevas doctrinas, replicarán a sus contrincantes todas sus objeciones, especialmente la referida al amoralismo o inmoralismo de la filosofía positivista. Arechaveleta, en una conferencia tutulada *¿La teoría de la evolución es una hipótesis?*, empezaba deslindando la filosofía positiva de otras doctrinas, con las cuales se la quería confundir. Para evitar el error que cometan generalmente los que combaten la teoría evolucio-

⁹⁷ "El positivismo y la metafísica", en *Anales*, 1884.

nista —decía— confundiéndola ora con el darwinismo, ora con el transformismo, queremos dar la definición de las tres doctrinas formuladas por el eminent zoólogo de Jena, Haec-
kel, las cuales constituyen la definición de la filosofía evolu-
cionista o positivista por completo: primero, la teoría de la
evolución; segundo, la teoría de la descendencia; tercero,
la teoría de la selección. O sea, la teoría del monismo, la-
marckismo y darwinismo. Sobre la creación, agregaba, se
han dado dos tipos de explicación, de donde han surgido dos
teorías: la teoría de las creaciones sobrenaturales y la teoría
de la evolución. La primera se basa en una hipótesis irracio-
nal, la segunda en una científica. La teoría de la evolución
ha sido sostenida científicamente por Spencer, Huxley, Haec-
kel y otros. A lo irracional oponemos lo científico y racio-
nal. Así, “mientras el señor Vázquez no nos presente hechos
científicos, ni hombres de saber que puedan compararse con
los que acabamos de enumerar, sostendremos que la teoría
de la evolución es científica y que la opinión del señor Váz-
quez carece de base y ha sido lanzada sin reflexión desde la
tribuna de este Ateneo; un producto, en fin, de ese sistema
a priori de los metafísicos”.

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

titución y saber es heredero de las adquisiciones del pasado; “que además de la naturaleza irracional e innata de su especie, posee la de sus antepasados inmediatos, y que el desenvolvimiento sigue el camino que la herencia le ha trazado, hacemos comprensible, hasta cierto punto, cómo las ideas espiritualistas, más o menos religiosas, idealistas o racionistas, cuya elaboración empezó en una época que se pierde en la noche de los tiempos, han venido transmitiéndose de generación en generación y se hallan tan profundamente arraigadas en muchos cerebros”. “Estas células, que pedimos permiso para llamar animistas o *espiritualistas*, grandes y pequeñas, heredadas de nuestros antepasados inmediatos. . . , son las que, vestidas de traje frailuno, asistieron como agentes activísimos a todos los actos monstruosos de la Inquisición y encendieron hogueras para quemar a los librepensadores; las que cometieron las masacres de San Bartolomé”. Esas mismas son las que “visten hoy el traje civil y enarbolan el estandarte de la tolerancia”. Pero “el fisiólogo naturalista reconoce su filiación y descubre su árbol genealógico”. Son estos mismos elementos los que han creado los sistemas filosóficos que por estériles están hoy desacreditados. Pues bien, concluye Arechaveleta, “es a la conquista de esos viejos elementos, inventores de sistemas estériles y que han pretendido llegar al conocimiento de las causas primeras, a donde va la ciencia con paso lento y seguro, no con el cruento fin de destruirlas, sino con el laudable de transformarlas, para que sepan ganar el pan de su alma con el sudor de su frente”.⁹⁸

Por su parte, Julio Jurkouski partía de la pregunta acerca de si realmente, como afirmaban los espiritualistas, el positivismo, impropiamente llamado materialismo, era una doctrina inmoral. “La humanidad, al progresar —dice—, tiende, no sólo al bienestar material, sino también a la per-

⁹⁸ “¿La teoría de la evolución es una hipótesis?”, *Anales*, 1881.

fección moral, pues sin ésta no sería posible aquél". Los que atacan al bienestar material, considerándolo como fuente de inmoralidad, agrega, tienen un modo superficial de ver las cosas. Para estos moralistas superficiales vale más "propagar la sana moral que tener ferrocarriles o teléfonos". Pero la realidad muestra todo lo contrario: "la miseria impide el desarrollo intelectual y moral de una sociedad; el progreso industrial, asegurando el bienestar, lo favorece". "Las modificaciones por que la humanidad está pasando, resultan de la ley fundamental de la naturaleza orgánica, y estas modificaciones la conducirán necesariamente a la perfección. Esta es nuestra firme creencia; esa es la base de la doctrina materialista".⁹⁹

"La escuela metafísica —decía en otra conferencia Julio Jurkowski— ha sido siempre más exclusivista y, ocupando casi siempre posiciones oficiales, ha dado ejemplos de una intolerancia que ha llegado a menudo a los más grandes excesos y persecuciones y ha contribuído mucho al atraso de la marcha de la civilización". En cambio en el positivismo su lema es "todo por la ciencia y para la humanidad" y no "todo por la materia y para la materia", como se lo interpreta mezquinalmente. El hombre es un simple servidor e intérprete de la naturaleza; pero, "considerándose como medida del universo, guardaba una opinión demasiada alta de sí mismo para rebajarse hasta ser tal cosa".¹⁰⁰

Era falso que el positivismo no alentase a la humanidad. También el positivismo tenía sus ideas y trataba de realizarlas utilizando los mejores y más seguros medios. Martín C. Martínez decía: "La teoría positivista no suprime nada de su grandeza a la humanidad, simplemente hace buena justicia revelando la importancia esencial, en la creación, de esos seres nenes pequeños que sólo hieren la imaginación del sa-

⁹⁹ "La metafísica y la ciencia", *Anales*, 1881.

¹⁰⁰ "El método en metafísica", *Anales*, 1881.

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

El positivismo se presenta así como la doctrina que los pueblos necesitan, ya que significa la tarea de éstos por anónima que sea. El positivismo se presenta como filosofía democrática. Los directores de la sociedad, agrega Martínez, que pretenden ser los causantes del progreso, son sólo expresión de su evolución. "La ascensión al ideal resulta más difícil, porque debe ser la obra de la acción colectiva; pero si esa dificultad puede quitar bríos a los que estiman en poco el bien cuando no es aparatoso, alienta a los servidores desinteresados del progreso, porque saben que toda ventaja obtenida, aunque pequeña y diminuta, es adquisición perdura-

ble y porque todo bien... por pequeño que sea, vale la pena de ser hecho, sin lo cual el porvenir mismo de la humanidad nos sería indiferente".¹⁰¹

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

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

¹⁰¹ "Ideales positivistas", *Anales*, 1884.

fin a comprender que el bien, como el deber y la justicia, no tienen otra razón de ser que la naturaleza humana con sus necesidades y sus fines”.

Respecto a la moral no hay diferencias substanciales entre el positivismo y el espiritualismo; sólo en lo que se refiere al origen de la misma. “Los metafísicos se paran en el principio de la jornada, se encuentran con la idea del bien ya enteramente hecha y, considerándola como un principio simple e irreductible, no quieren ni siquiera tentar el hacer su análisis”. Nuestros opositores, “los metafísicos de todas las escuelas, han hecho una confusión lamentable entre la doctrina positivista y ese utilitarismo egoísta y mezquino que, disfrazado con un nombre usurpado, empieza a reinar con pretensiones de erigirse en escuela filosófica”. No, el positivismo nada tiene que ver con esa actitud. En realidad se puede decir que existen dos positivismos lamentablemente confundidos: “un falso positivismo, que por añadidura podemos llamar indecoroso, frente al positivismo de los grandes maestros”. “Para el positivista —concluye diciendo Rodríguez—, lo mismo que para el espiritualista, el bien es nuestro norte”.¹⁰²

84. TRIUNFO DEL POSITIVISMO

Las nuevas ideas terminarían imponiéndose. Y con ellas una nueva moral. Una moral práctica, asentada aparentemente en la realidad. El hombre no esperaba ya nada de lo trascendente. En adelante tenía que contar consigo mismo. Angel Floro Costa, llamándose a sí mismo “un viejo darwinista”, hacía ver la nueva situación en la cual quedaba la nueva generación formada en el positivismo. “Yo mismo considero que el gran profeta Darwin —decía— nos ha he-

¹⁰² “Exposición de los fundamentos de la moral evolucionista y su crítica”, *Anales*, 1884.

cho el flaco servicio que Cortés a sus tripulantes, de quemarnos las naves, me siento con ímpetus de estrangularle". ¡Cómo no ha de ser comprendido el justo encono de los metafísicos! "¡Era tan bello aquel cielo antiguo poblado de criaturas románticas, de faunas enteras de querubés y de silfos, cuya mansión etérea hoy busca en vano ese indiscreto profanador del sacro velo de las nebulosas, que se llama telescopio!" "¡Era tan bello soñar con la inmortalidad, con la supremacía absoluta del espíritu sobre la materia!" Ya no se puede soñar más, es menester actuar, y actuar seriamente en un mundo en el cual el hombre es el propio responsable de lo que haga, por haberlo hecho, y de lo que no haga, por haberlo dejado de hacer. Costa agrega: "Yo dejé de ser frívolo cuando empecé a instruirme; yo dejé de reirme de los demás cuando empecé a cultivar algo las ciencias positivas". "Comprendí entonces el descarrío de nuestras novedades, comprendí entonces el secreto de nuestra feroz intolerancia, y me di cuenta del triunfo apetitoso y perdurable de nuestra barbarie". ¡Abajo todas las fórmulas absolutas! ¡Abajo todas las teorías *a priori*!, tal es el lema que la ciencia trae escrito en sus pendones. Su bandera es la idea de lo relativo, bandera *democrática* y *liberal* por excelencia, humanizadora, conciliadora; en contraposición a lo absoluto, bandera orgullosa, *aristocrática*, *opresiva*, que ha flameado hasta hoy sobre las fortalezas del dogma y en el castillo de popa de la metafísica espiritualista".¹⁰³ Así, al fin, se había encontrado la doctrina filosófica que susbstituyese a la vieja doctrina colonial. La filosofía de la democracia y el liberalismo que susbstituyese a la filosofía aristocrática y opresiva. La emancipación mental encontraba sobre qué apoyarse.

Sin embargo, el hombre abandonado a sus propias fuerzas corría el peligro de desviarse de los rectos caminos que los próceres de la emancipación mental habían soñado. Ha-

¹⁰³ Angel Floro Costa, *La metafísica y la ciencia*. Montevideo, 1879.

bía el peligro de que se apegase a lo material y se convirtiese en un egoísta, tal como lo habían visto los espiritualistas. Los mismos positivistas uruguayos se plantean este problema. El temor de que su ideal fracase no les es ajeno. Me preguntaba —dice E. Fernández— si el positivismo, “como sistema filosófico, pervertía las conciencias, secaba los corazones y precipitaba a los pueblos al abismo, arrancando de los altares del culto los principios del bien, de la justicia y de la dignidad del hombre”. Se ha llegado hasta afirmar “que los males del presente, que la ola de corrupciones y de bizantinismos que amenaza envolver a la República, se debe a la impetuosidad de las corrientes positivistas”.

Pero no, agregaba, “el hombre verdaderamente honrado no es honrado únicamente por miedo al castigo, o por temor a la sanción de la sociedad, o la ley, o la divinidad, o a practicar la virtud con prescindencia absoluta de móviles mezquinos”. Por el contrario, “la escuela evolucionista proclama... que la humanidad tiende en su marcha colectiva a practicar la virtud por la virtud misma”. “Las acciones que en un principio se ejecutaban por el interés, con móviles calculados, se han transformado hoy, merced al hábito y a las costumbres, en acciones perfectamente desinteresadas y altruistas”. Se acusa al positivismo de aliado de los gobiernos personales y arbitrarios: ninguna escuela filosófica admite a los adoradores del oro. Los males que se señalan no son males de la doctrina filosófica, sino de los hombres. “En el gran naufragio a que se refieren los adversarios caen... positivistas, racionalistas, católicos, místicos y, en fin, creyentes de todas las escuelas filosóficas”. Por lo que se refiere a “los que se encubren con el ropaje de las máximas positivistas para ocultar un carácter servil y cortesano... no son positivistas, son seres degradados”.¹⁰⁴

¹⁰⁴ “¿La moral de la escuela evolucionista niega la existencia del bien y del deber?”, *Revista de la Sociedad Universitaria*. 1896.

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

XI

EL POSITIVISMO Y LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA CUBANA

85. SOBRE EL FRACASO COLONIAL DE ESPAÑA EN AMÉRICA

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

ellos, el que al final había de dar frutos. En 1898 la Isla de Cuba obtenía su independencia política de España.

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

Allí estaba toda la América española como demostración de esta pesimista tesis. La independencia política de la misma fué insuficiente y por esto fracasó en sus máximos anhe-

los. “Para comprender las grandes sacudidas que constituyen las revoluciones hispanoamericanas —dice Varona— y apreciar sus consecuencias próximas, no debemos perder de vista que fué una revolución esencialmente política, concebida, deseada y proyectada por una sola clase de la población, en países donde se encontraba radicalmente dividida, para conquistar en su provecho la soberanía”. Vemos cómo Hispanoamérica se emancipa políticamente, pero al mismo tiempo vemos cómo aparece “Chile dominado por una oligarquía a la veneciana; la Argentina hollada por los cascos de los corceles de sus gauchos; el Perú gobernado desde sus cuarteles; Venezuela envuelta en guerras terribles por fútiles enmiendas constitucionales; México con sus diez cambios de formas de gobierno en cincuenta años y sus trescientas sublevaciones militares. ¡Las funestas simientes sembradas por España daban sus venenosos frutos!” La herencia española se expresaba en esta terrible forma. Los dientes del dragón de la leyenda enterrados en un suelo fértil daban sus más opímos frutos. “Esos dientes —concluye diciendo Varona— eran el espíritu de casta, de dominación y privilegio; el ideal monárquico, que se esconde, pero deslumbra en lo íntimo de la conciencia; el hábito de explotación que no pierde su antiguo imperio”. Todo sigue igual, no existe emancipación alguna. “La mano servil continúa en la servidumbre, en la miseria, en la abyección. Los mismos instrumentos de opresión siguen aplastándola”.¹⁰⁵

86. EL POSITIVISMO Y LA EMANCIPACIÓN MENTAL DE CUBA

Enrique José Varona encontrará en el positivismo la doctrina que Cuba necesita para alcanzar, en primer lugar, su independencia mental. Pero no el positivismo en general, sino sólo aquel positivismo que fuese capaz de estimular el

¹⁰⁵ Enrique José Varona, *En voz alta*. Habana, 1916.

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

La Isla sufría múltiples males; para curarlos era menester obrar como buenos realistas: extirpar la causa del mal, por dolorosa que fuese la operación. Al referirse a la existencia del bandolerismo y a la forma de remediarlo decía: “¿De qué nos ha de servir, pues, una forma legislativa, suponiendo que lo sea, si lo que se necesita es cegar las fuentes de la corrupción, empezando por lo alto; respetar y enseñar a respetar todos los derechos, sobre todo los de la persona humana como tal; abatir las desigualdades arbitrarias; combatir los privilegios extra-legales; esparcir la cultura verdadera, empezando por la de los sentimientos; en una palabra, regenerar, morigerar y dignificar a un pueblo entero?” ¿De quién es la culpa? “El bandolerismo no retrocede ante la fuerza, sino ante la *civilización*. Y en Cuba lo que avanza es la *barbarie*.” “Toda la responsabilidad es de la raza dominadora, de la que elabora las leyes y forja las autoridades.”¹⁰⁶

¹⁰⁶ En Vitier, *Historia de las ideas en Cuba*.

Fiel a la doctrina educativa de sus antecesores, Varona acepta al positivismo spenceriano porque era el que más se acercaba al ideal de emancipación mental que urgía a Cuba para alcanzar su independencia política. El positivismo inglés, dice, se encuentra “libre de todo dogmatismo, en plena evolución que no pretende imponer límites al anhelo y necesidad de investigar”. “Esta escuela —agrega— asienta sus afirmaciones sin temeridad, y ha recorrido un espacio no menos vasto que el que se presenta aún por recorrer. En ella encontré resuelto ese problema de la filiación histórica que tan dogmáticamente determina en su favor la escuela positivista francesa, y que es la mayor garantía del vigor y vitalidad necesarios para continuar en vías de progreso”.¹⁰⁷

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

¹⁰⁷ “El positivismo”, *Revista de Cuba*, t. VIII. Habana, 1880.

una fe demostrada, agrega, refiriéndose nuevamente al comtismo, de una doctrina aceptada a la vez por todas las inteli-gencias! ¿Qué quimera es ésta? ¿Y se nos presenta como modelo, como ideal a que debemos tender la unidad de creen-cias en la Europa de los siglos medios?"¹⁰⁸

87. BASES PARA UN NUEVO MÉTODO EDUCATIVO

En la filosofía de Spencer encontrará, así, Varona, los elementos para orientar la educación de los cubanos hacia el logro de sus libertades. Respecto al método positivista decía: "No hay más que tres grados en esa magna labor que llamó Bacon interpretación de la naturaleza; y no puede ser de otro modo, porque el proceso del espíritu, al estudiar lo objetivo, está condicionado por esa misma relación fundamental del yo al no-yo; no hay más que tres momentos: el sujeto recoge de la naturaleza los datos inconexos, los somete a una elaboración que le es propia y vuelve a cotejar su obra con la naturaleza que le ha dado los fundamentos. De este modo al principio y al fin está la experiencia; en el centro el espíritu con sus actividades". La experiencia, he aquí una de las for-mas más positivas para reeducar a los hispanoamericanos. Varona, como sus semejantes en Hispanoamérica, ve en la falta de sentido práctico del hispanoamericano una de sus fallas. El hispanoamericano no sabe ir directamente a la realidad. La idealiza y, al idealizarla, se olvida de ella. Por esto insiste en la necesidad de la experiencia. En esta escala, dice, "por mucho que ascendamos estamos siempre seguros de poder bajar hasta el suelo firme. Esta es la conclusión de una lógica que no ha querido convertirse en auxiliar obceca-da de ningún sistema empírico o idealista, positivo o metafí-sico. Tal vez tiene la modesta pretensión de que, siguiendo sus consejos, se podrá comprobar que ni son depositarios ex-

¹⁰⁸ *Ob. cit.*

clusivos de la verdad, ni son, en su conjunto, un mero tejido de errores.” Ahora bien, cabe preguntarnos, ¿cuál era la realidad que podía ser experimentable por los cubanos? La que ha señalado ya Varona: la realidad cubana. Una realidad que pedía a gritos reformas. Sólo la conciencia de esta realidad podría llegar a provocar la reacción necesaria para su reforma. Tal es lo que en el fondo veía Varona al pedir al cubano que utilizase, como el mejor método, el de la experiencia. Además, este método, al mismo tiempo que dignifica al hombre y lo hace consciente de sus límites, le hace ser tolerante frente a los otros, da las bases para un nuevo tipo de convivencia, para un orden apoyado en la conciencia del individuo, no en la violencia del que tiene el poder. “He aquí otra gran enseñanza —agrega—, quizá la mayor, del verdadero método. Nos enseña a ser desconfiados de nuestra propia obra, nos enseña a buscar lo que justifica la obra ajena, la obra adversa, la obra contraria; en una palabra, nos enseña a ser tolerantes.”¹⁰⁹

Y en otro lugar, al referirse a la psicología, muestra cómo el hombre, si bien no puede escapar a ciertos determinismos, especialmente naturales, sí puede, mediante la educación, orientarlos. “Los preceptos religiosos y morales, las máximas de conducta, los ejemplos, todos los medios de educación, vienen a ser otros tantos motivos, que entran en pugna y salen vencedores o vencidos, según su fuerza actual. El hombre no puede por tanto sustraerse al determinismo, pero sí puede, en cierto modo, educarlo y guiarlo, que es aquí vencerlo. No es un autómata; pero, para no serlo, necesita cultivar tanto la inteligencia como el sentimiento: la educación es su verdadera redentora”. Y agrega, con un sentido que no podía escapar al afán de libertad de los cubanos: “El hombre no es libre, pero *se hace libre*. Empieza por obedecer, acaba por escoger; pero no escoge por capricho, escoge

¹⁰⁹ “Conferencias filosóficas”, *Revista de Cuba*, t. viii, 1880.

determinándose.” El determinismo aquí, lejos de ser una limitación para ese afán libertario de Cuba, justifica la libertad. Cuba está determinada a ser libre. Por naturaleza, de acuerdo con la idea de la evolución de Spencer, la Isla alcanzaría su independencia, en una forma segura y absoluta, tan segura y absoluta como lo es todo determinismo.

“El día en que de la inspección de las condiciones fisiológicas y de los datos psíquicos personales podamos deducir científicamente el carácter de un individuo; es decir, cómo reaccionaría en el mayor número de casos contra los estímulos del medio en que se encuentra —dice—, sabremos positivamente lo que hasta ahora ha estado la humanidad haciendo a tientas. Sabremos educar.” El positivismo ofrece estos medios. “Esta psicología tan pobre, al parecer, que se limita a describir los estados mentales... y a investigar sus leyes, nos abre de súbito tales perspectivas que palidecen ante ella las ciencias que con razón se han titulado, hasta aquí, las mejores amigas del hombre.” Mediante la educación el hombre aprende también a salvar los grandes obstáculos, sin necesidad de sacrificarse inútilmente. “El hombre no está obligado a taladrar todas las montañas que le cierran el paso; ahorrando las fuerzas que había de gastar en una empresa quimérica, avanza más a veces dando un rodeo, y al verse del otro lado del terrible obstáculo, al encontrar ante sí ancha y despejada vía, llenos aún de vigor el cuerpo y el ánimo, puede saludar al coloso inmóvil, y darle la espalda gritando con su voz más entera: ¡Adelante!”¹¹⁰

88. LIBERTAD INDIVIDUAL Y RESPONSABILIDAD SOCIAL

La nueva doctrina no sólo tenía que ofrecer los elementos para la emancipación mental y política de Cuba; también tenía que ofrecer los medios para establecer un nuevo orden,

¹¹⁰ *Ob. cit.*

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

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

misma existencia". "Este sello —agrega— era la moralidad, esas condiciones la solidaridad".¹¹¹

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

¹¹¹ "La moral en la evolución", *Revista de Cuba*, t. iv, 1878.

son los preceptos máximos que en una u otra forma nos dicta la solidaridad".

El individuo tiene obligaciones, y estas obligaciones lo son con la comunidad a la cual pertenece. "¿En qué grupo tienen cabida los deberes del hombre para consigo mismo?", pregunta. "En ninguno —contesta—, porque no concibo al hombre obligado consigo mismo". "La conservación del individuo es una necesidad, no un deber, porque esto supone una dependencia, y es un absurdo que el individuo dependa de sí mismo". "No debemos confundir la higiene individual con la higiene social —termina diciendo—, ni los llamamientos orgánicos con los preceptos morales".¹¹²

XII

SPENCER CONTRA HEGEL

89. AUTONOMISMO CONTRA SEPARATISMO

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

¹¹² *Ob. cit.*

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

En 1881, al exponer su doctrina, decía: "El Partido Liberal pide para Cuba leyes especiales en el sentido de la mayor descentralización dentro de la unidad nacional". Para ello hay que actuar dentro de la ley, de acuerdo con un principio constitucional. En el artículo 89 de la Constitución de 1876 se dice: «Las provincias de ultramar serán gobernadas por leyes especiales.» De aquí la necesidad de que la forma del gobierno local de la Isla sea forzosamente distinta de la aceptada por el régimen de las provincias peninsulares. "Porque así lo requieren las condiciones peculiares de Cuba, que en lo social, político y económico dan origen a necesidades distintas de las conocidas allende el océano." Montoro aspira a una diputación insular, desde

donde sea posible resolver los problemas administrativos y económicos que se presenten en asuntos puramente locales, colaborando con el gobernador general de la Isla. "Habría —dice—, por lo tanto, que introducir una reforma radical en los presupuestos generales de Cuba; distinguir entre lo que es nacional y lo que es local..., y llevar lo primero a los presupuestos generales de la nación, cuyo voto incumbe a las Cortes, reservando lo segundo, o sean los gastos e ingresos puramente locales por su naturaleza, objeto y fin, a los presupuestos de Cuba, que habrán de ser votados en ese concepto por la diputación insular." Y, siguiendo ideas ya expuestas por Caballero y Varela, decía: "Abogamos... por la constitución de un gobierno responsable local, al modo del que tienen las grandes colonias inglesas del Canadá y Australia."¹¹³

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

¹¹³ Rafael Montoro, *Nuestra doctrina*, 1881.

garantía de la personalidad humana con todos sus derechos y todas sus necesarias determinaciones. Esta democracia liberal es la que nuestro partido ha procurado siempre representar.”¹¹⁴

España aún tenía tiempo de enmendar errores; pero cuanto más tardase en enmendarlos más hondas tendrían que ser sus reformas. Cuba podía aún seguir fiel en sus ligas con la nación española; pero no por mucho tiempo. Cuando más se tardase, más difícilmente iba a lograrse mantener tal fidelidad. En 1892 había dicho también a los españoles; “Ayer todavía, con reformas modestas y graduales, pudo calmarse la agitación de los espíritus. Hoy estas reformas tiene ya que ser más hondas. Mañana, sí, mi voz desapasionada lo advierte a todos, mañana tendrán que ser aún más trascendentales, y acaso lleguen tarde. Estemos o no en la vida pública, un grande y formidable clamor las pedirá a nombre del pueblo.”¹¹⁵ Sin embargo, como se sabe, su voz no es escuchada. El Partido Unión Constitucional, formado por la clase española que defendía sus derechos al patronato, y todos los adictos a la metrópoli, se opusieron al Partido Autonomista. Sólo ante el peligro ya inmediato que habría de provocar la revolución de 1895, la metrópoli concede una relativa autonomía a la Isla. El Partido Liberal Autonomista empieza con este acto a realizar su programa; pero ya es demasiado tarde. El pueblo exige otra cosa, y ésta es la plena emancipación política de la Isla.

90. HEGEL Y EL AUTONOMISMO CUBANO

Rafael Montoro, como ya se dijo, se había formado en España y en ella había recibido las influencias filosóficas que guiaron sus ideas políticas. Muy joven aún encuentra

¹¹⁴ *El programa autonomista*, 1894.

¹¹⁵ Discurso en el Teatro Tacón en 1892.

en la metrópoli a su compatriota José del Perojo, que funda en 1875 la *Revista Contemporánea*. Perojo ha estado en Alemania, donde ha seguido los cursos de Kuno Fischer. Conoce bien a Kant y al idealismo alemán. La filosofía alemana se ha puesto de moda en España. Don Francisco Giner de los Ríos, junto con Salmerón y Sanz del Río, encabezan el movimiento krausista español. Otros, como el propio Montoro, se afilian al hegelianismo. De la doctrina de Hegel habrá de extraer el tribuno cubano las tesis de su doctrina. De él derivará sus principios de autoridad y orden y, con ellos, el de la renuncia a la revolución.

La historia, de acuerdo con la doctrina, sigue una marcha frente a la cual son inútiles todos los esfuerzos violentos por desviarl de su camino. “Las leyes históricas —dice Montoro— reinan con poder incontrastable sobre los hechos políticos que, cuando se consideran superficialmente, parecen tan movedizos y variables.” “Ni en la naturaleza, ni en la historia —agrega— son posibles esas apariciones fantasmagóricas, esas transformaciones milagrosas con que sueñan algunos.” Todas las grandes reformas que presenta la historia no son fruto de una transformación milagrosa, sino el fruto de calladas, continuas y dolorosas pruebas para alcanzarlas. “Volved la mirada a cualquiera de las grandes reformas de nuestro siglo —dice— y veréis cómo a todas precedió un dolorosísimo período de prueba y de conquista.”¹¹⁶ De estos dolores, de estas pruebas y conquistas, habla “ese monumento de genio y de saber”, que es como llama a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Montoro sabe de los grandes errores cometidos por España, de sus nefastas consecuencias en la Colonia, pero, fiel al filósofo alemán, cree en la superación de los mismos, en su negación dialéctica. El viraje histórico vendrá, tarde o temprano habrá de venir; es

¹¹⁶ Antonio S. de Bustamante y Montoro, *La ideología autonomista*. La Habana, 1933.

ésta ley ineludible de la historia. Sólo hay que saber esperar y preparar su llegada. Nada podrá la impaciencia para apresurarlo: la dialéctica marcha por sí sola, y lo que ha de ser será. Si la realidad es asfixiante la energía se pondrá tensa y, con ella, la voluntad de superarla. La rebeldía es necesaria; pero siempre con un límite: las leyes. Esto es, el estado. No se debe romper con el estado, que es el órgano de la historia universal. Sólo él puede realizar la superación, la *aufheben* hegeliana.

“Del pueblo libre de la Colonia”, decía, habrá de surgir “el pueblo libre de la República, tan naturalmente como de la semilla brota el grano o como asciende el hombre a la edad madura, desde la inexperience a los entusiasmos de una vigorosa juventud”. La Colonia es pensada, siguiendo a Hegel en su *Fenomenología*, como la etapa histórica del siervo, privada aún de la libertad del estado, aunque ya consciente de su libertad. Lo que los autonomistas temen es que trate de alcanzar la libertad de estado antes de tiempo. Montoro teme que Cuba quiera ser libre, sin que antes su sociedad “se halle en la situación de plenitud y energía, de población y de riqueza, de organización y de cultura que evite su caída en el caudal de otra vida más fuerte”. Pensando con seguridad en los Estados Unidos, teme que Cuba se independice de España para caer, falta del vigor, que sólo se puede obtener históricamente a la manera hegeliana, bajo la dependencia de otra nación. Cuba seguiría en su condición de siervo. “En ella nuestra historia quedaría disuelta en la historia densa y honda de un pueblo dominante, en que volveríamos a vivir una libertad ajena, a pesar de que nuestra independencia señale con una dramática ironía hacia una plenitud política que de nada sirve sin una plenitud vital.”¹¹⁷

Montoro considera, siguiendo también a Hegel, que América en general y Cuba en particular están autodescubriendo-

¹¹⁷ *Ob. cit.*

se, preparándose para tomar su puesto en la cultura universal. Esto es, haciendo historia. Es más, parece que América está asumiendo rápidamente su papel en la historia, mientras Europa va perdiendo éste. Allí está la llamada *americanización* de la civilización europea. Los Estados Unidos están dando un nuevo sentido a la historia universal al invadir en forma al parecer irremediable la cultura europea. Respecto a Cuba dice Montoro: "Sabemos que sólo son duraderas las obras que no se improvisan, las que se preparan cueradamente con la reflexión y la constancia." En este sentido considera que Cuba no está aún madura para tomar su puesto en la historia; antes "debe vigorizarse profundamente, ejercitarse con la dura disciplina y el largo aprendizaje". Este aprendizaje debería hacerse en la vida política cubana. Era menester empezar por un duro entrenamiento cívico.

De acuerdo con este entrenamiento, mediante el cual había de prepararse a Cuba para la asunción de su historia colonial, decía, refiriéndose a la necesidad de que hubiese inclusive un Partido Conservador: "Yo os declaro ingenuamente que vería con satisfacción un verdadero partido conservador entre nosotros. Lo combatiría porque yo amo la libertad, pero no vacilaría en considerar su existencia como un hecho fausto para el país. La misión de los partidos conservadores no puede ser, en efecto, más necesaria ni tampoco más elevada... Ellos son los depositarios de la tradición... ellos representan ese espíritu de permanencia que crea la solidaridad de todas las generaciones en el sentimiento de la patria... ; esos partidos, en suma, tienen la alta misión de unir el hoy al ayer, el presente al pasado, para que las transiciones nunca sean violentas, ni inseguras."¹¹⁸

¹¹⁸ *Ob. cit.*

91. SPENCER Y EL SEPARATISMO

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

Varona va más lejos que los autonomistas: la independencia de Cuba, si ha de tener alguna, tendrá que ser total. Es un partido de la revolución, y para sostener esta tesis se va a servir de la teoría de la evolución de Herbert Spencer. La misma teoría que en otros países hispanoamericanos había servido para negar las revoluciones, como hicieran los positivistas mexicanos, en Varona va a justificar la revolución cubana de independencia. Al hablar de la evolución decía: "Así como perecen millones de millones de gérmenes por cada planta o animal que nace", en igual forma, "infi-

nitas ideas e imágenes pasan por la mente humana sin dejar huella, por una que logra arraigarse, asociarse y contribuir a la acción". Así es como evoluciona la naturaleza y el hombre. Todas esas pequeñas causas van realizando la modificación, "pero con tan extraordinaria lentitud que la adaptación de los individuos que van viniendo se realiza de un modo insensible.

Sin embargo, esto no implica que a veces se den saltos, que a veces la evolución se presente en forma de revolución. "A veces —dice— parece romperse esta marcha regular y surgir causas accidentales dotadas de particular energía para removerlo y variarlo todo. De súbito parecen estallar trastornos y revoluciones políticas y religiosas y cambiar la faz de una sociedad". Pues bien, esto también está de acuerdo con la evolución, es una de sus formas de expresión. "Todas esas pequeñas causas señaladas —agrega—, aunque obran a la aventura y sobre un corto número de individuos a la vez, van *acumulando energía*", hasta que el equilibrio llega a romperse. Entonces es cuando "ciertas ideas aparecen falsas, ciertas instituciones absurdas". "Como el medio ha ido modificándose imperceptiblemente, la adaptación ha quedado en defecto por uno o muchos puntos, y el malestar es consiguiente: Las ideas de reforma comienzan a abrirse paso, y cuando han llegado a apoderarse de las inteligencias de una minoría apasionada y activa, porque toda revolución es obra de una minoría, no tardan en tomar cuerpo y realizarse por medios *pacíficos o violentos*". Entonces se "ve a la vieja sociedad despojarse de su antigua forma y tomar otra más flamante: se ha verificado una revolución".¹¹⁹ La revolución queda así justificada como una solución para resolver los problemas cubanos.

Sin embargo, como buen realista, Varona sabe que nunca una revolución es suficiente para transformar a la sociedad.

¹¹⁹ Varona, *La moral en la evolución*.

Después de realizada ésta, es menester iniciar una segunda tarea: la adaptación de la sociedad a las nuevas formas. La revolución no modifica plenamente a la sociedad, sólo trae al primer plano un conjunto de ideas conforme a las cuales habrá de ser modificada. Estas ideas, mediante la revolución, son puestas “en condiciones de influir más directamente y más constantemente sobre la masa de los asociados. La generalidad de éstos no se ha modificado en nada”. Es entonces cuando da comienzo una sorda pugna entre lo nuevo y lo antiguo. Allí estaba, nuevamente, el resto de Hispanoamérica, embarcada en esa lucha. El triunfo, en esta lucha, de una o de otra fuerza, sigue diciendo Varona, es aparente, “porque a veces se cree que ha triunfado lo antiguo con el nombre de reacción, y en realidad lo que ha triunfado es un compromiso de ideas y prácticas, y en que con la forma antigua van mezclados no pocos elementos de lo nuevo; y otras se cree que las revoluciones lo han sumergido todo, cuando no ha hecho sino vaciar en nuevos moldes muchas ideas y sentimientos de lo viejo”. Lo que en realidad se ha logrado es avanzar algunos pasos y algo tan importante “como facilitar las nuevas adaptaciones que ya eran necesarias”. La revolución no es así una radical ruptura con el pasado, sino una forma de facilitar la adaptación de éste al futuro. Esto es la evolución, así se obtiene el auténtico progreso. “¿Cómo no recordar —dice Varona— las revoluciones de la América Latina, que parecen derrocarlo todo y, pasadas las primeras y grandes conmociones, poco a poco van dejando al descubierto el mismo antiguo régimen con nombres nuevos?”¹²⁰ El ritmo natural de la evolución no queda roto; simplemente la revolución es una de sus formas de expresión. Cuba, puede deducirse de estas ideas, como lo habrán deducido los patriotas cubanos, debe lanzarse a la lucha revolucionaria. El equilibrio ha quedado roto, la adaptación es ya defectuosa,

¹²⁰ *Ob. cit.*

el malestar es ya insoportable. Hecha la revolución, el país volverá al equilibrio que le corresponda dentro de la evolución. La naturaleza misma de las cosas proclama esta necesidad. No es menester seguir aguardando. La revolución es una forma natural de la evolución de la sociedad cubana.

XIII

LA RAZA LATINA Y EL POSITIVISMO

92. TRANSFORMACIÓN MENTAL DEL MEXICANO

A la actitud de admiración de que son objeto los Estados Unidos en Hispanoamérica, se une en México la de desconfianza, natural consecuencia de la guerra de 1847 con este país. México se siente débil e inferior frente al poderoso "Coloso del Norte". Esta debilidad e inferioridad la achaca a su origen racial: el hispánico o latino. Se considera a México un pueblo débil, porque pertenece a una raza desordenada, anárquica e incapaz de organizarse para realizar obras semejantes a las que han hecho de Norteamérica un pueblo poderoso.¹²¹

La raza blanca es considerada como una raza utopista, idealista y soñadora que sacrifica la realidad a los sueños. Una raza que desprecia todo esfuerzo material y prefiere mantenerse en el mundo de los idealismos sin fruto. Necesariamente, se concluye, los pueblos formados por esta raza tendrán que ser inferiores frente a pueblos con espíritu práctico como Inglaterra y los Estados Unidos. La historia daba la razón a estos críticos: Inglaterra había vencido a la teocrática España, y en América sus hijos habían vencido a los hijos de ésta. Norteamérica había vencido porque se había encontrado con un pueblo débil. De esta debilidad nadie era culpable; eran defectos raciales. Los mexicanos, en lugar de organizar-

¹²¹ Véanse mis trabajos sobre el positivismo, de los cuales este capítulo es un resumen.

se, no habían hecho otra cosa, a partir de su independencia, que matarse los unos a los otros por ideas que no eran sino palabras y por caudillos que decían encarnar tales ideas. De aquí la necesidad de arrancar desde sus raíces esta mala índole heredada por los mexicanos.

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

El positivismo se presentaba también como el mejor ins-

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

“Pudiéramos decir —continúa explicando nuestro positivista— que en la historia la raza latina aparece como una raza sintética y la raza sajona como una raza analítica. Ésta, para completarse, tiene que buscar las grandes síntesis; aquélla, los grandes análisis.” Los mexicanos, como miembros de la familia latina, necesitan completarse con las cualidades propias de la raza sajona: el sentido práctico de la vida y la capacidad de trabajo material. Pero para lograr esto, para que los mexicanos puedan llegar a ser “muy investigadores, muy experimentalistas, muy prácticos”, es menester que “adoptemos métodos y enseñanzas que persigan estos fines”, en vez de adoptar métodos y sistemas que incrementan nuestros defectos de raza, en vez de reducirlos, ya que cualidades como las que pueden despertar sistemas educativos sobre bases metafísicas, “las hemos recibido de la naturaleza en pléthora abundancia”.¹²²

¹²² En *La Libertad*, periódico político. México, 1878-1884.

Justo Sierra (1848-1912), uno de los más grandes educadores mexicanos, hacía aún más patente la necesidad de que los mexicanos se transformen mental y socialmente, si es que querían sobrevivir en esa lucha por la vida, en la que, conforme a la teoría de Darwin, sólo sobreviven los más fuertes. Para ello era menester pasar de la *era militar*, la era de las revoluciones, de las guerras intestinas, a la *era industrial*, la era del trabajo, del máximo esfuerzo personal. Y era menester hacerlo “aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus estados fronterizos y el incremento de sus vías férreas, tenía a absorbernos y disolverse si nos encontraba débiles”.¹²³ La historia había hablado ya unos años antes: México había sido vencido por el país del Norte; pero no por la superioridad de las armas, sino por la superioridad de la organización mental y social que habían recibido los norteamericanos. En vano los liberales se habían esforzado por dar al pueblo mexicano una educación y una organización progresistas; los viejos intereses del clero y la milicia heredados de la Colonia fueron más fuertes y se opusieron al progreso. Estos mismos intereses fueron los que derrotaron a México y no las armas del Norte. De aquí que, al término de esta lucha, el partido innovador se propusiese resueltamente realizar un programa que diese fin a tal situación. Este programa consistió, dice Justo Sierra, en “instruir al pueblo con absoluta independencia de la iglesia, colonizar al país, rompiendo la barrera de la intolerancia religiosa, desestancando toda propiedad raíz amortizada por el clero”. Sólo así se podría alcanzar y formar lo que tanta falta había hecho por encontrarse ausente en la guerra con el país del Norte: una conciencia nacional.

Tal fué la obra que pretendió realizar una generación, la

¹²³ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*. México, 1900-1902.

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

93. LIBERTAD Y ORDEN SOCIAL

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

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

Ahora bien, lo urgente, lo inmediato, la base sobre la cual será posible alcanzar la ansiada libertad, es el orden. Tal es

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

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

Lo más indignante, decía Francisco G. Cosmes, uno de los redactores de *La Libertad*, es que todavía existan hombres con una mentalidad tan atrasada que aún crean en las ideas sostenidas por los legisladores del 57, “después de medio siglo de constante batallar por un ideal que una vez realizado no ha dado sino resultados funestos para el país”. “Causa profunda tristeza, en verdad, el ver que sangrando aún las atroces heridas que las revoluciones y la guerra civil han hecho a la República Mexicana, todavía el ideal revolucionario encuentre quien lo defienda entre nosotros”. Y Justo Sierra, que fuera director del mismo periódico, dice, haciendo crítica a los mismos constituyentes del 57: “Nuestra ley fundamen-

tal, hecha por hombres de raza latina, que creen que una cosa es cierta y realizable desde el punto de vista en que es lógica; que tienden a humanizar bruscamente y por la violencia cualquier ideal; que pasan en un día del dominio de lo absoluto al de lo relativo, sin transiciones, sin matices y queriendo obligar a los pueblos a practicar lo que sólo resulta verdad en las regiones de la razón pura; estos hombres, quizá nosotros somos de ellos, que confunden el cielo con la tierra, nos hicieron un código de alianza elevado y noble, pero en el que todo tiende a la diferenciación, a la autonomía individual llevada a su máximo, es decir, al grado en que parece cesar la acción de los deberes sociales y todo se convierte en derechos individuales”.

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

“No tenemos por bandera una persona, sino una idea”; en estas palabras se encerraba el ideal del nuevo orden. Un orden cuya fuerza no dependiese de la voluntad de un caudillo. Un orden impersonal, derivado de la propia mente de los mexicanos. Pero este orden resultaba, al menos por el momento, una utopía más. Ante todo era menester educar al pueblo para el orden. Mientras tanto cualquier orden sería

bueno. El problema parecía insoluble: se quería abandonar todo orden que dependiese de la voluntad de cualquier caudillo; pero se necesitaba también de alguien, con suficiente prestigio personal, que estableciese las bases del nuevo orden. Este alguien, por supuesto, no podría ser otra cosa que simple instrumento, como algo transitorio, mientras los mexicanos adquirían los hábitos mentales para un orden autónomo, esto es, ajeno a cualquier fuerza que les fuese exterior.

Por lo pronto era menester limitar las libertades cuyo utopismo era evidente. Era menester llevar la confianza al país, único camino para que éste iniciase su etapa de regeneración. “¡Derechos! —exclamaba Francisco G. Cosmes— la sociedad los rechaza ya: lo que quiere es pan. En lugar de esas constituciones llenas de ideas sublimes, que ni un solo instante hemos visto realizadas en la práctica... prefiere la paz a cuyo abrigo poder trabajar tranquilo, alguna seguridad en sus intereses, y saber que las autoridades, en vez de lanzarse a la caza, al vuelo del ideal, ahorcan a los plagiarios, a los ladrones y a los revolucionarios”. “¡Menos derechos y menos libertades, a cambio de mayor orden y paz!” “¡No más utopías! ... Quiero orden y paz, aun cuando sea a costa de todos los derechos que tan caro me cuestan”. “Es más —sigue diciendo—, no está distante el día en que la Nación diga: Quiero orden y paz aun a costa de mi independencia”.¹²⁴

¿Cómo alcanzar este orden y paz que con tanta urgencia reclamaban? No por medio de la arbitrariedad, decían; no por medio de gobiernos personalistas, que tan nefastos han sido para la Nación. “Nada hay más odioso —dice un editorial de *La Libertad*—, ni más contrario al progreso para nosotros que el dominio de uno o de más hombres sin regla fija. Esto es lo que pensamos de la dictadura”. Sin embargo, la realidad mexicana ha dado origen a las dictaduras, a las ti

¹²⁴ *La Libertad*.

ranías. Para acabar con ellas es menester transformar dicha realidad; pero mientras tanto hay que contar con ella. Para “acabar con la dictadura de hecho... es preciso dar con una constitución practicable”; pero como tal cosa resulta impracticable en las circunstancias actuales, “nos contentamos con pedir para estos momentos extraordinarios, autorizaciones extraordinarias”. Y Francisco G. Cosmes dice en otro de sus artículos: “Ya hemos realizado infinidad de derechos que no producen más que miseria y malestar a la sociedad. Ahora vamos a ensayar un poco de *tiranía honrada*, a ver qué efectos produce”. Esta tiranía “honrada” iba a ser la del general Porfirio Díaz.

94. GABINO BARREDA Y EL POSITIVISMO COMTIANO

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

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

Poco tiempo después de pronunciada la oración cívica, el mismo año, el Presidente de la República y jefe nato del partido triunfante, Benito Juárez, hace llamar a Gabino Barreda para encargarle establecer las bases para la reforma educativa de la nación. En dicha reforma se iban a realizar los sueños de los viejos liberales, de hombres como José María Luis Mora. Era menester preparar a la generación que en el futuro había de conducir los destinos de la nación. Tal era la misión de Barreda: transformar la mente de los mexicanos. La transformación tenía que ser radical. Era menester extirpar de su mente todo lo que pudiese llegar a ser fuente de nuevos desórdenes. Juárez, dice Justo Sierra, comprendió que las burguesías, en las que forzosamente iba a reclutarse el grupo que había de tomar la dirección política y social del país, necesitaban de una educación preparadora. La revolución que había vencido con las armas se transformaba, para estabilizar así su triunfo, en *revolución mental*. Se daba un paso más en la independencia de la nación, lo que Gabino Barreda llamaba la “emancipación mental”. A

esta nueva tarea se consagraría el educador mexicano. De las escuelas por él reformadas, de sus propias aulas, saldrían los jóvenes que encarrilarían al país por nuevas rutas. Una experiencia cuyos resultados no sólo importan para la historia de México, sino también para la historia general de la cultura, se iniciaba.

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

El estado fué presentado por Barreda como el "guardián del orden material". Éste era el orden social, aquel en el cual los derechos de un individuo quedan limitados por los derechos de los demás. El respeto a los derechos de los demás era la mejor garantía de respeto para los propios. Este conocimiento, y no otro, era la mejor garantía de orden y de paz. Ya Juárez había expresado esta idea al decir: "El respeto al derecho ajeno es la paz". El orden tendría, así, su origen en la mente, se apoyaría en un lógico convencimiento. Respetando este orden, cuyos lineamientos señalaría el estado, el individuo quedaba en absoluta libertad. Ninguna fuerza podría forzar el ámbito de esta libertad. A esta libertad la llama

Barreda libertad de conciencia. “Que en lo sucesivo —afirma— una plena libertad de conciencia, una absoluta libertad de exposición y discusión, dando espacio a todas las ideas y campo a todas las inspiraciones, deje esparcir la luz por todas partes y haga innecesaria e imposible toda conmoción que no sea puramente espiritual, toda revolución que no sea intelectual”. Esta libertad se encontraría garantizada por un orden material, aceptado por convencimiento y protegido por el estado: “Que el orden material, conservado a todo trance por los gobernantes y respetado por los gobernados, sea garante cierto y el modo seguro de caminar siempre por el sendero florido del progreso y de la civilización”.¹²⁵

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

¹²⁵ Gabino Barreda, *Opúsculos, discusiones y discursos*. México, 1877.

reglamentar la riqueza; lo que debe hacerse es “humanizar a los ricos”.

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

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

95. SPENCER Y LA EVOLUCIÓN DE MÉXICO

La generación formada por Gabino Barreda, la de los hombres destinados a conducir los destinos de la nación por el camino del progreso, se encontraría estrecha en los ámbitos del positivismo comtiano. Éste, por más que se había esforzado Barreda, no justificaba la libertad que más podía interesar a la futura burguesía mexicana: la libertad de enriquecimiento, sin más límites que los de la capacidad de cada individuo. El comtismo, en sentido estricto, subordinaba el individuo a la sociedad en todos los campos de lo material. Tal era el sentido de la *Sociocracia* de Comte, tal establecía su política positiva. La política, al igual que la Religión de la Humanidad, no habían sido aceptadas por los positivistas mexicanos por ser consideradas contrarias a los intereses por los cuales se había aceptado el positivismo. Lo importante era formar la clase directora de la burguesía mexicana, cada vez más poderosa. El modelo conforme a la cual debería ser esta clase lo ofrecían los países anglosajones.

Los teóricos de la burguesía mexicana encontrarán bien pronto una teoría que justifique sus intereses. Ésta la ofrecieron los positivistas ingleses John Stuart Mill y Herbert Spencer, especialmente el último y, con ellos, el evolucionismo de Charles Darwin. Esta doctrina pareció ser la que mejor coincidía con los intereses que se querían justificar. Eran, además, la mejor expresión del espíritu práctico que tanto admiraban. De acuerdo con tales doctrinas era menester educar al mexicano. El positivismo inglés, lejos de contrariar la idea de la libertad individual en la mayoría de sus expresiones, la justificaba. Allí estaban como grandes ejemplos los régimenes liberales de Inglaterra y los Estados Unidos. Allí Spencer enfrentándose al estado coercitivo, y Mill defendiendo la libertad individual. En ambos, el estado no venía a ser

otra cosa que lo anhelado por Mora: un instrumento de protección de todos y cada uno de los individuos que componen la sociedad. Además, la idea spenceriana del progreso permitía ofrecer, al menos en un futuro, un ideal de libertad, aquella por la cual había luchado el pueblo en varias ocasiones. Para ello sólo era menester un determinado grado de progreso.

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

En esta forma no queda negada la idea que sobre la libertad siguen sosteniendo los viejos liberales; lo que se niega, apoyándose en los *Principios de Sociología* de Spencer, es que la sociedad mexicana haya alcanzado el alto grado de progreso que era menester para obtener dicha libertad. No piensan, como los comtianos, que esta libertad pertenezca a una etapa de transición metafísica; sino que la consideran como una meta por alcanzar. No es algo pasado, sino algo futuro. Pero, para que tal cosa suceda, es menester que antes la sociedad evolucione en tal sentido. Por esta razón los nue-

vos conservadores se oponen a la Constitución del 57, considerándola utópica, esto es, fuera de tiempo. Semejantes constituciones sólo pueden ser buenas para países como los Estados Unidos, dado el alto grado de progreso que han alcanzado; pero no para países como México, que se encuentran en una etapa inferior. “¿No es un contrasentido —preguntan— levantar un edificio gigantesco sobre un terreno fangoso, sin abrir antes cimientos sólidos?”

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

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

Ahora resulta natural y justificada la petición de un estado fuerte que se encargue de establecer el orden, que tan necesario es para el progreso de México. Ahora resulta na-

tural, dice Justo Sierra, el "pedir para un pueblo que... está en pésimas condiciones de vida, la vigorización de un centro que sirva para aumentar la fuerza de cohesión". Pues, "de lo contrario, la incoherencia se pronunciará cada día más y el organismo no se integrará, y esta sociedad será un aborto". Es el desorden, sigue diciendo Sierra, el que hace de la nación mexicana uno de los organismos sociales más débiles y más inermes de los que están en la órbita de la civilización. Mientras México va destruyéndose, "junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorarnos". Frente a este coloso estamos expuestos "a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las probabilidades".¹²⁶

96. LA GENERACIÓN DE LOS "CIENTÍFICOS"

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

¹²⁶ Justo Sierra, en *La Libertad*; reunido en *Periodismo político*, tomo IV de sus Obras Completas. México, 1948.

cracias más que en las aristocracias, vendría luego; la función crearía el órgano”.

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

El 26 de noviembre de 1876, el general Porfirio Díaz, que se había levantado en armas contra el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada al grito de “no reelección”, se convierte en presidente interino después de triunfar con sus tropas. El 5 de diciembre del mismo año cede el poder al general Méndez; pero lo vuelve a tomar, con carácter provisional, el 16 de febrero de 1877. El 25 de septiembre de 1880, con su venia, es elegido el general Manuel González; pero en 1884 vuelve definitivamente a la presidencia, en donde permanecerá hasta el 25 de mayo de 1911, al triunfar la Revolución Mexicana. En torno al general Díaz se agruparán todas las fuerzas políticas del país. Su figura vino a simbolizar el orden y la paz por la que tanto clamaron los hombres educados en el positivismo. El materialismo y la deshumanización fueron convirtiéndose en modelos de vida para la generación que se formó dentro de su régimen: industria, dinero, ferrocarril-

les... y siempre más dinero. El progreso pareció triunfar definitivamente. La evolución social pareció marchar a pasos agigantados; pero en su euforia fueron olvidando aquello para el logro de lo cual se dijo que se había establecido el orden: la libertad. Se conformarán con un tipo de libertad muy especial: la libertad de enriquecimiento. Libertad en la que no todas las clases podían participar. La falta de la auténtica libertad, presentía Sierra, habrá de hacer abortar lo que en el terreno de la evolución se ha logrado.

Surgía con el porfirismo un nuevo tipo de mexicano, el cual, comparándose con la generación liberal que le antecedió, se describía de la siguiente manera: "Nos tachan —decían— nuestra falta de creencias, nuestro positivismo, nuestro mal encubierto desprecio hacia las instituciones del pasado." Tal cosa es cierta pero se debe a la distinta *educación* que hemos recibido. "Ustedes —dicen refiriéndose a los liberales—, en materia filosófica se nutrieron de Voltaire y Rousseau, con los enciclopedistas, con el *choix de Rapports* de la Revolución Francesa, los más avanzados con la alta metafísica de la escuela alemana; mientras nosotros estudiamos lógica en Mill y Bain, filosofía en Comte y Spencer, ciencia en Huxley y Tyndall, Virchow y Helmholtz". Distinta educación que daría lugar a hombres igualmente distintos. "Ustedes —siguen diciendo— salían de las aulas ebrios de entusiasmo por las grandes ideas del 89, y citando a Dantón y a los girondinos, se lanzaban a las montañas para combatir al clero, para consolidar las reformas, para derribar a los reaccionarios, para calcar nuestras leyes sobre bellas utopías que entonces servían de manera corriente en las transacciones filosóficas". En cambio, "nosotros, menos entusiastas, más escépticos, tal vez más egoístas, buscamos una nueva explicación del binomio de Newton, nos dedicamos a la selección natural, estudiamos con ardor la sociología, nos preocu-
mos poco de los espacios celestes y mucho de nuestro destino

terrenal". "Nos ocupamos de cuestiones que no pueden ser sometidas al cartabón de la observación y de la experiencia. La parte del mundo que nos interesa es la que podemos estudiar por medio del telescopio y demás instrumentos de investigación científica." "Nosotros no conocemos la verdad, desde luego, a primera vista. Para alcanzarla necesitamos de largos viajes a las regiones de la *ciencia*, de afanosos y constantes trabajos, de laboriosa y paciente investigación".

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

97. ORDEN POLÍTICO Y LIBERTAD ECONÓMICA

En 1892 el partido político llamado Unión Liberal lanzaba a la nación un manifiesto. En éste se hacían patentes los principios sobre los cuales se apoyaba el régimen porfiriano. El destino del manifiesto era apoyar la cuarta reelección del general Porfirio Díaz. Para ello presentaba un programa cuyo fin era satisfacer los intereses de la cada vez más poderosa burguesía mexicana. En dicho manifiesto se hablaba de analizar "científicamente" la situación social de México, sus problemas y soluciones. Muy pronto la oposición

y la masa del pueblo en general, cuyos derechos políticos les habían sido arrebatados, empezó a dar este partido el despectivo e irónico nombre de *Partido de los Científicos*.

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

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

¿Cuál va a ser este paso? El partido agrupado en torno al general Díaz considera que ya se han logrado las condiciones para alcanzar un mayor grado de libertad. “Creemos llegado el momento de iniciar una nueva era en la vida histórica de nuestro partido; creemos que la transformación de sus órganos directivos en órganos de gobierno está consumada ya; creemos que así como la paz y el progreso material han realizado este fin, toca a su vez a la actividad política consolidar el orden, tócale demostrar que de hoy en adelante la revuelta y la guerra civil serán un accidente, y la paz basada

en el interés y la voluntad de un pueblo son lo normal; para ello es preciso ponerla en la piedra de toque de la libertad". La concesión de mayores libertades iba a demostrar si la sociedad mexicana había alcanzado o no el alto grado de orden que era menester para alcanzar mayores libertades.

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

¿Qué significan estas palabras? Primero se empieza por hablar de la necesidad de establecer mayores libertades; pero luego se afirma que la menos importante de estas libertades es la *libertad electoral* o política. La libertad que proponen para que se conceda de inmediato es la libertad de comercio; más ampliamente, la *libertad económica*, que permita el ahorro y formación de un capital o capitales. Lo que se pide es la reducción de las intervenciones del estado en el campo económico, no en el campo político. La libertad política bien puede seguir siendo sacrificada si, a cambio de ella, se obtiene lo que se podría llamar *libertad de enriquecimiento*.

to. Libertad que, por supuesto, sólo podrá beneficiar a quienes posean bienes susceptibles de ser aumentados. Como se ve, no se trataba de otorgar la libertad que interesaba a los viejos liberales mexicanos.

Orden político y libertad económica, tal es el ideal de la burguesía mexicana. El orden político, mantenido por el general Díaz, debería ser puesto al servicio de la libertad económica de la burguesía. Los derechos políticos tenían un carácter secundario, no podían interesar mientras no se considerase en peligro la libertad económica. Este derecho se lo reservará la burguesía para el caso de que se atentase contra la libertad de enriquecimiento. Sólo se hará uso de él si el gobierno llegaba a enfrentarse a estos intereses. Así, la libertad política, el derecho a la elección de los gobernantes, podría ser limitado en beneficio de un orden que satisficiese los intereses de la burguesía mexicana. Este orden es el que representaba el gobierno del general Díaz. De aquí se iba a deducir lo que interesaba al manifiesto: la reelección del presidente.

La burguesía mexicana consideraba que había llegado a su apogeo. Su orden era identificado con el orden nacional. Su partido con el pueblo. Logrado el orden nacional, se debería ya dar el segundo paso, el de la libertad que convenía a sus intereses. Díaz fué el hombre llamado a conceder esta libertad y cuidar de que no fuese estorbada. La República, dice el manifiesto, “tiene conciencia de ser la causa eficiente de su progreso y su tranquilidad; pero sabe también que un hombre ha coadyuvado, en primer término, a dar forma práctica a las tendencias generales, y este ciudadano es el que la convención ha elegido. . . para ocupar nuevamente la Presidencia”.¹²⁷

Ahora bien, continúan diciendo los autores del manifi-

¹²⁷ El manifiesto de “Unión Liberal” se encuentra reproducido por Antonio Manero en su libro *El antiguo régimen y la revolución*. México, 1911.

to, si se le reelegí por cuarta vez, no es porque sus servicios sean considerados como indispensables, sino porque ya ha dado pruebas de su capacidad para gobernar de acuerdo con los intereses de la nación. No es indispensable, es útil. La burguesía cedía en esta forma sus derechos políticos y los del pueblo mexicano, porque así convenía mejor a sus intereses, en beneficio de sus derechos económicos. Había logrado hacer de Porfirio Díaz el "tirano honrado" que satisfacía sus intereses. Por esta razón lo apoyaba y lo apoyaría mientras así fuese. Ya, desde sus inicios, los teóricos de la burguesía mexicana distingüían entre lo que llamaban *dictadura personal* y *dictadura social*. La primera era del tipo de las dictaduras de que hablaba Mora, las que servían a los intereses de un determinado grupo o cuerpo social, como lo eran el clero y la milicia. La segunda, simplemente, era la dictadura establecida para proteger lo que la burguesía llamaba intereses de la sociedad; esto es, sus propios intereses, que identificaba con los de ésta.

Pero, temerosos de que algún día la dictadura del general Díaz se pudiese convertir en una dictadura personal, o de la de un grupo cercano a él, los autores del manifiesto proponen a continuación la independencia del poder judicial, independencia garantizada con su inamovilidad. También proponen la creación de partidos políticos, cuya misión sea la de controlar las actividades políticas de la Cámara y una especie de vigilancia sobre el Ejecutivo. Una buena medida para evitar la formación de una dictadura personal. No aceptaban otra dictadura que la instrumental, la puesta a su servicio, una dictadura de la burguesía al servicio de la burguesía. El general Díaz no era sino una pieza de ese engranaje.

Pero Díaz, hombre de poder, con mentalidad semejante a la que los educadores de la burguesía habían querido extirpar, no aceptaría ser un simple instrumento. El dictador se opuso y anuló todas las reformas propuestas que, en algu-

na forma, significaban un límite a su control político. No estaba dispuesto a mantener el orden que convenía a la burguesía mexicana sino a cambio de la total entrega del poder político. La burguesía tendría todas las ventajas políticas que pedía: la libertad económica, la libertad de enriquecimiento; pero no una parte del poder político. Díaz no estaba dispuesto a compartir este poder. Así, el control económico del país quedó en manos de la burguesía mexicana. José Ives Limantour, uno de los firmantes del manifiesto, se haría cargo del control económico del país como Ministro de Hacienda.

¿Qué iba a suceder una vez que había sido delegada toda la libertad política de un pueblo a cambio del control económico de una clase? Justo Sierra, con esa intuición genial que le había de destacar del resto de la generación a la cual perteneció, decía, presintiendo el futuro de ese armazón político de la burguesía: La nación “ha compuesto el poder de este hombre con una serie de delegaciones, de abdicaciones, si se quiere, extralegales, pues pertenecen al orden social, sin que él lo solicite; pero sin que tampoco esquivase esta formidable responsabilidad ni un momento; y ¿eso es peligroso? Terriblemente peligroso para el porvenir, porque *imprime hábitos* contrarios al gobierno de sí mismos, sin los cuales puede haber grandes hombres, pero no grandes pueblos. Pero México tiene confianza en ese porvenir, como en su estrella el Presidente; y cree que, realizada sin temor posible de que se altere y desvanezca la condición suprema de la paz, todo vendrá luego, vendrá a su hora. ¡Que no se equivoque! . . .”¹²⁸

128 Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- BELAÚNDE, Víctor Andrés, *Hispanic American Culture*, Houston, Texas, 1923.
- CRAWFORD, William Rex, *A Century of Latin-American Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1944.
- FRONDIZI, Risieri, *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea*, Minerva, Buenos Aires, 1944.
- GAOS, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, Editorial Séneca, México, 1945.
- GARCÍA-PRADA, Carlos, *Estudios hispanoamericanos*, El Colegio de México, México, 1945.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
- *Historia de la cultura en la América Hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- INSÚA RODRÍGUEZ, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Universidad de Guayaquil, Guayaquil, 1945.
- QUESADA, Vicente G., *La vida intelectual en la América española*, Buenos Aires, 1917.
- SÁNCHEZ REULET, Aníbal, "Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica", en *Tierra Firme*, a. II, núm. II, Madrid, 1936.
- VITIER, Medardo, *Del ensayo americano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

ARGENTINA

I. *Bibliografía General*

- ALBERINI, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, Berlín, 1930.
- ESTRADA, José Manuel, *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*, Imprenta Americana, Buenos Aires, 1873.
- CHIOLDI, Delfina Varela Domínguez de, *Filosofía Argentina*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1938.
- GROUSSAC, Paul, *Estudios de historia argentina*, Edit. Jesús Menéndez, Buenos Aires, 1918.

- INGENIEROS, José, *La evolución de las ideas argentinas*, Rosso, Buenos Aires, 1937.
- *Los iniciadores de la sociología argentina*, Rosso, Buenos Aires, 1935.
- “Influencias de Lamennais durante la emigración argentina”, *Revista de Filosofía*, vol. VI, Buenos Aires, 1917.
- KORN, Alejandro, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Claridad, Buenos Aires.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- ROMERO, José Luis, *Las ideas políticas en Argentina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- SÁNCHEZ VIAMONTE, Carlos, *Historia institucional de Argentina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

II. Románticos y positivistas

- ALBERDI, Juan Bautista, *Autobiografía*, con prólogo de Jean Jaurés, El Ateneo, Buenos Aires, 1927.
- *Obras completas*, La Tribuna Nacional, Buenos Aires, 1886.
- *Escritos póstumos*, Imprenta Europea, Buenos Aires, 1895.

Bibliografía sobre Alberdi:

BAQUÉ, Santiago, “Influencia de Alberdi en la organización política del Estado Argentino”. *Anales de la Facultad de Derecho*, t. 4, Buenos Aires, 1914.

ORGAZ, Raúl A., *Alberdi y el historicismo*, Rossi, Córdoba, 1937.

PEÑA, David, “Alberdi, Sarmiento y Mitre”, *Revista de Filosofía*, vol. VIII y vol. IX, Buenos Aires, 1918-1919.

SÁENZ HAYES, Ricardo, *La polémica de Alberdi con Sarmiento*, Edit. Gleizer, Buenos Aires, 1928.

BASSI, Angel C., *Ciencia histórica y filosofía de la historia*, Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires, 1936.

BUNGE, Carlos Octavio, *Nuestra América*, prólogo de Rafael Altamira, Barcelona, 1903.

ECHEVERRÍA, Esteban, *Obras completas*, Imp. Mayo, Buenos Aires, 1870.

- *Dogma socialista*, con noticias biográficas de José María Gutiérrez, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915.
- *Los ideales de Mayo y la tiranía*, prólogo de Alberdi, apéndice de Bartolomé Mitre, El Ateneo, Buenos Aires, 1928.

Bibliografía sobre Echeverría:

- BUCICH, Antonio, J., *Esteban Echeverría y su tiempo*, Edit. La Capital, Buenos Aires, 1938.
- GUTIÉRREZ, Juan María, *Noticias biográficas sobre Don Esteban Echeverría*, en Obras Completas de E. Echeverría, Buenos Aires, 1870.
- SIERRA, Vicente, "Las doctrinas sociológicas de Echeverría", *Revista de Filosofía*, vol. I, 1915.

FERREIRA, J. Alfredo, *Ensayos de ética*, Ferrari Hnos., Buenos Aires, 1944.

Bibliografía sobre Ferreira:

- BASSI, Ángel C., *J. Alfredo Ferreira*, Claridad, Buenos Aires, 1943.
- VICTORIA, Marcos, "El positivismo en la educación argentina", *Revista de filosofía*, vol. I, 1915.

GARCÍA, Juan Agustín, *La ciudad india*, Claridad, Buenos Aires.

— *Nuestra incultura*, Claridad, Buenos Aires.

INGENIEROS, José, *Obras completas*, revisadas y anotadas por Aníbal Ponce, Rosso, Buenos Aires.

Bibliografía sobre Ingenieros:

- ACOSTI, Héctor P., *José Ingenieros ciudadano de la juventud*, Futuro, Buenos Aires, 1945.
- BAGÚ, Sergio, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Claridad, Buenos Aires.

JUSTO, Juan Bautista, *Educación pública, escritos y discursos parlamentarios*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1930.

— *Idcario*, compilado y ordenado por Celso Tíndaro, La Vanguardia, Buenos Aires, 1938.

— *El realismo ingenuo*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1937.

— *El socialismo*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1933.

— *Teoría y práctica de la historia*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1938.

Bibliografía sobre Justo:

CÚNEO, Dardo, *Juan B. Justo*, Americalee, Buenos Aires, 1943.

GHIOLDI, Américo, *Juan B. Justo*, La Vanguardia, Buenos Aires, 1933.

KORN, Alejandro, *Hegel y Marx*, con una disertación sobre el positivismo, Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, Buenos Aires, 1934.

SARMIENTO, Domingo F., *Argirópolis*, con una introducción biográfica de Ernesto Quesada, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1916.

— *Conflictio y armonía de las razas en América*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915.

— *Las ciento y una*, polémica con J. B. Alberdi, precedida por la "Carta de Yungay" a Justo José de Urquiza, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1916.

— *Facundo*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915.

— *Mi vida*, Colección Estrada, Buenos Aires, 1938.

Bibliografía sobre Sarmiento:

GUERRERO, Luis Juan, *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo*, Imprenta López, Buenos Aires, 1945.

MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Sarmiento*, Argos, Buenos Aires, 1946.

ROJAS, Ricardo, *El pensamiento vivo de Sarmiento*, Losada, Buenos Aires, 1941.

VARIOS, *La escuela positiva*, Revista, director J. Alfredo Ferreira, Corrientes, 1895-1899.

— *Iniciación positiva*, Filosofía de la ciencia y moral social, Buenos Aires, 1938.

— *El positivismo*, Órgano del Comité Positivista Argentino, Buenos Aires, 1925-1932.

— *Revista de filosofía*, Buenos Aires, 1915.

VICTORIA, Maximio S., *Los orígenes del catolicismo y la Eucaristía*, Biblioteca Racionalista, Buenos Aires, 1936.

BOLIVIA

- ARGUEDAS, Alcides, *Historia general de Bolivia*, Edit. Arnó Hnos., La Paz, 1922.
- BAPTISTA, Mariano, *Obras completas*, La Paz, 1932.
- BUSTILLO, Ignacio Prudencio, *Ensayo de una filosofía jurídica*, Imp. Bolívar, Sucre, 1923.
- FRANCOVICH, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Losada, Buenos Aires, 1945.
- RENÉ-MORENO, Gabriel, *Notas biográficas y bibliográficas*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1901.
- TABORGA, Miguel de los Santos, *El positivismo, sus errores y falsas doctrinas*, Imp. La Capital, Sucre, 1905.

CUBA

I. *Bibliografía general*

- BACHILLER Y MORALES, Antonio, *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública en la isla de Cuba*, con introducción por Francisco González del Valle y biografía del autor por Vidal Morales, Cultural, S. A., Habana, 1936-1937.
- CALCACNO, Francisco, *Diccionario biográfico cubano*, Imp. N. Ponce de León, Nueva York, 1878.
- CHACÓN Y CALVO, José María, *Ensayos de literatura cubana*, Calleja, Madrid, 1922.
- GONZÁLEZ DEL VALLE, José Z., "Filosofía en la Habana", en *De la filosofía en la Habana* de Mestre, Habana, 1862.
- MESTRE, José Manuel, *De la filosofía en la Habana*, Imp. La Antilla, Habana, 1862.
- MITJANS, Aurelio, *Estudio sobre el movimiento científico y literario de Cuba*, Alvarez y Cía., Habana, 1890.
- PINEYRO, Enrique, *Hombres y glorias de América*, Garnier Hnos., París, 1903.
- VITIER, Medardo, *La filosofía en Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- *Las ideas en Cuba*, Edit., Trópico, Habana, 1938.
- *Apuntaciones literarias*, Minerva, Habana, 1935.

II. *Bibliografía especial*

CABALLERO, José Agustín, *Philosophia Electiva*, con estudios preliminares de Francisco González del Valle y Roberto Agramonte, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1944.

Bibliografía sobre Caballero:

LUZ Y CABALLERO, José de la, "Filósofos cubanos", *Revista de Cuba*, t. III, Habana, 1878.

GONZÁLEZ DEL VALLE, Francisco, *Dos orientadores de la enseñanza*, "El Padre José Agustín Caballero y José de la Luz y Caballero", Molina, Habana, 1935.

LUZ Y CABALLERO, José de la, *Aforismos y apuntaciones*, ordenados y anotados por Roberto Agramonte, retrato de José de la Luz por Martí, prólogo de Rafael García Bárcena, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1945.

— *De la vida íntima*, Epistolario y diarios, prólogo de Elías Entralgo, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1945.

— *Escritos literarios*, prólogo de Raimundo Lazo, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1946.

— *La polémica filosófica*, "Cuestión de método", prólogo de Roberto Agramonte, Universidad de la Habana, Habana, 1946.

— *La polémica filosófica*, "Polémica sobre el eclecticismo", publicada en tres tomos, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1946, 1947 y 1948.

— *La polémica filosófica*, "Impugnación a las doctrinas filosóficas de Cousin", Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1948.

— *La polémica filosófica*, "Polémica sobre ideología, moral religiosa y moral utilitaria", Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1948.

— *Filosofía y pedagogía*, Cuadernos de Cultura, Habana, 1935.

— *José de la Luz y Caballero como educador*, recopilación de sus escritos e introducción de Francisco González del Valle, Cultural, S. A., Habana, 1931.

- *Obras completas*, en *Obras Escogidas de Autores Cubanos*, colecciónadas por Alfredo Zayas, Habana, 1890.

Bibliografía sobre Luz y Caballero:

RODRÍGUEZ, José Ignacio, *Vida de José de la Luz y Caballero*, Mundo Nuevo, Nueva York, 1874.

SANGUILY, Manuel, *José de la Luz y Caballero*, Edit. O'Reilly, Habana, 1890.

MONTORO, Rafael, *Obras*, Notas epilogales de José M. Chacón y Calvo, Edición de Homenaje, Habana, 1930.

— *Idiario autonomista*, Cuadernos de Cultura, La Habana, 1938.

— “Kant, el neokantismo y los neokantianos españoles”, *Revista de Cuba*, t. iv, Habana, 1878.

Bibliografía sobre Montoro:

BUSTAMANTE Y MONTORO, Antonio S. de, *La ideología autonomista*. Imp. Molina, Habana, 1933.

SACO, José Antonio, *Historia de la esclavitud de los indios en el Nuevo Mundo*, Habana, 1833.

— *Idiario reformista*, Cuadernos de Cultura, Habana, 1935.

— *La vagancia en Cuba*, Dirección de Cultura, Habana, 1946.

Bibliografía sobre Saco:

ORTÍZ, Fernando, *José Antonio Saco y sus ideas cubanas*, Imp. El Universo, Habana, 1929.

SANGUILY, Manuel, *Obras*, Imp. Dorabecker, Habana, 1925-1926.

VARELA Y MORALES, Félix, *Cartas a Elpidio*, prólogo de Humberto Piñera Llera en el tomo I y un epílogo de Raimundo Lazo en el II, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1945.

— *El Habanero*, con estudios preliminares de Enrique Gay y Calbó y Emilio Roig Leuchsenring, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1945.

— *Lecciones de filosofía*, La Verónica, La Habana, 1940.

— *Miscelánea filosófica*, prólogo de Medardo Vitier, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1944.

— *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española*, Biblioteca de Autores Cubanos, Universidad de la Habana, Habana, 1944.

Bibliografía sobre Varela:

- CALCAGNO, Francisco, "Filósofos cubanos", Varela, en *Revista de Cuba*, t. II, Habana, 1877.
- CHACÓN Y CALVO, José M., "El Padre Varela y la autonomía colonial", en *Homenaje a Varona*, Habana, 1935.
- CUEVAS ZEQUEIRA, Sergio, *El Padre Varela, contribución a la historia de la filosofía en Cuba*, Tip. Moderna, Habana, 1923.
- GUARDIA, J. M., "Filósofos españoles de Cuba", "Félix Varela, José de la Luz", *Revista Cubana*, t. xv, Habana, 1892.
- RODRÍGUEZ, José Ignacio, *Vida del Presbítero don Félix Varela*, Imp. O Novo Mundo, Nueva York, 1878.
- VARIOS, *Revista Cubana*, periódico mensual de ciencias, filosofía, literatura y bellas artes. Director, Enrique José Varona, Habana, 1885-1893.
- *Revista de Cuba*, periódico mensual de ciencias, derecho, literatura y bellas artes. Director, José Antonio Cortina, Habana, 1877-1884.
- VARONA, Enrique José, "Conferencias filosóficas", *Revista de Cuba*, t. VIII a t. xv, Habana, 1880-1884.
- *Conferencias filosóficas*, "Moral", Establecimiento Tipográfico, Habana, 1888.
- *Conferencias sobre el fundamento de la moral*, D. Appleton y Cía, Nueva York, 1903.
- *Cuba contra España*, Manifiesto del Partido Revolucionario Cubano a los pueblos hispanoamericanos, América, Nueva York, 1895.
- *De la Colonia a la República*, Sociedad Editorial Cuba Contemporánea, Habana, 1919.
- *En voz alta*, Imp. Comedia, Habana, 1916.
- "Estética", *Revista de Cuba*, t. II, Habana, 1877.
- *Estudios y conferencias*, La Habana, 1936.
- "La evolución psicológica", *Revista de Cuba*, t. VI, Habana, 1879.
- "Littré", *Revista de Cuba*, t. X, Habana, 1881.
- "La metafísica en la Universidad de la Habana", *Revista de Cuba*, t. VII, Habana, 1880.

- “La moral en la evolución”, *Revista de Cuba*, t. iv, Habana, 1878.
- “Ojeada sobre el movimiento intelectual en América”, *Revista de Cuba*, t. iv, Habana, 1878.
- “La psicología en sus relaciones con la fisiología”, en *Revista de Cuba*, t. iv, Habana, 1878.
- “La psicología de Bain”, *Revista de Cuba*, t. II, Habana, 1877.
- “El positivismo”, *Revista de Cuba*, t. III, Habana, 1878.
- *Las reformas en la enseñanza superior*, Tip. El Figaro, Habana, 1900.

Bibliografía sobre Varona:

- CRUZ, Manuel de la, *Tres caracteres*, bocetos biográficos cubanos, Tip. Revista Popular, Key West, Fla., 1889.
- VARELA ZEQUEIRA, José, *La figura de Enrique José Varona*, Cuba Intelectual, Habana, 1937.
- VARIOS, *Homenaje a Enrique José Varona*, en el cincuentenario de su primer curso de filosofía, Dirección de Cultura, Habana, 1935.
- VITIER, Medardo, *Enrique José Varona*, Imp. Molina, Habana, 1935.

CHILE

I. Bibliografía general

- AMUNÁTEGUI, Miguel Luis, *Los precursores de la independencia de Chile*, Imprenta de la República, Santiago de Chile, 1870.
- BARROS ARANA, Diego, *Historia de la independencia de Chile*, Santiago de Chile, 1866.
- DONOSO, Ricardo, *Las ideas políticas en Chile*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
- EDWARDS VIVES, Alberto, *La fronda aristocrática*, Imp. Universitaria, Santiago de Chile, 1945.
- EYZAGUIRRE, Jaime, *Fisionomía histórica de Chile*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- LAGO, Tomás, *Sobre el romanticismo en 1842*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1942.
- MEDINA, José Toribio, “El positivismo en Chile”, Revista *El Pensamiento Latino*, Santiago de Chile, 1900-1901.

- MUÑOZ RAYO, Jorge, *Ensayo sobre la filosofía en Chile* (inédito).
- PINILLA, Norberto, *Panorama y significación del movimiento literario de 1842*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1942.
- VARIOS, *Conferencias conmemorativas en el primer centenario de la Universidad de Chile (1843-1943)*, Facultad de Filosofía y Educación, Santiago de Chile, 1944.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín, *Los girondinos chilenos*, Biblioteca de Autores chilenos, Santiago de Chile, 1902.
- *Historia general de la República de Chile desde su independencia a nuestros días*, cinco vols., colaboran varios autores, Imprenta Nacional, Santiago de Chile, 1866-1882.

II. Bibliografía especial

- BELLO, Andrés, *Obras completas*, Imp. Pedro G. Ramírez, Santiago de Chile, 1881.

Bibliografía sobre Bello:

- AMUNÁTEGUI, Miguel Luis, *Vida de don Andrés Bello*, Imp. Pedro Ramírez, Santiago de Chile, 1882.
- GAOS, José, "Introducción" a la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, "Prólogo" a la Antología de Bello, en la serie *El Pensamiento de América*, Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1943.
- LIRA URQUIETA, Pedro, *Andrés Bello*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

- BILBAO, Francisco, *Obras completas*, Imp. Buenos Aires, Buenos Aires, 1866.

Bibliografía sobre Bilbao:

- DONOSO, Armando, *Bilbao y su tiempo*, Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile, 1913.
- BARRA, Eduardo de la, *Francisco Bilbao ante la sacristía, refutación a un folleto*, Imp. Ferrocarril, Santiago de Chile, 1872.
- BILBAO, Manuel, "Vida de Francisco Bilbao", en *Obras completas* de Francisco Bilbao, Buenos Aires, 1866.
- CÚNEO, Dardo, "Bilbao en la Argentina", prólogo a *El*

evangelio americano, Edit. Americalee, Buenos Aires, 1943.

MANDIOLA, Rómulo, *Francisco Bilbao y sus panegiristas*, Imp. El Estandarte Católico, Santiago de Chile, 1876.

LAGARRIQUE, Juan Enrique, *Dictamen positivista sobre el conflicto entre el Gobierno y el Congreso*, Imp. Cervantes, Santiago de Chile, 1890.

— *Propuesta de solución para la actual crisis política*, Cervantes, Santiago de Chile, 1890.

— *Intervenciones religiosas en favor de la paz*, Santiago de Chile, 1942.

— *Sobre el proyecto de ley contra las huelgas*, Santiago de Chile, 1892.

— *Hacia la regeneración definitiva*, Cervantes, Santiago de Chile, 1908.

— *La Religión de la Humanidad*, Santiago de Chile, 1884.

— *En servicio de la doctrina altruista*, Cervantes, Santiago de Chile, 1908.

LAGARRIQUE, Jorge, *La dictature républicaine d'après Auguste Comte*, Tip. Auguste Comte, Río de Janeiro, 1937.

— *Le faux et le vrai positivisme*, Apostolat Positiviste, París, 1892.

— *Trozos del diario íntimo*, Fundación Juan Enrique Lagarrigue, Santiago de Chile, 1944.

LASTARRIA, José Victorino, *Obras completas*, Imp. Barcelona, Santiago de Chile, 1906-1914.

Bibliografía sobre Lastarria:

FUENZALIDA GRANDÓN, Alejandro, *Lastarria y su tiempo*, Imp. Cervantes, Santiago de Chile, 1893.

MELFI, Domingo, *Dos hombres, Portales y Lastarria*, Nascimiento, Santiago de Chile, 1937.

LETELIER, Valentín, *De la ciencia política en Chile y de la necesidad de su enseñanza*, Imp. Gutenberg, Santiago de Chile, 1886.

— *La evolución de la historia*, Imp. Cervantes, Santiago de Chile, 1900.

— *La tiranía y la revolución*, Cervantes, Santiago de Chile, 1891.

Bibliografía sobre Letelier:

GALDAMES, Luis, *Valentín Letelier y su obra*, Imp. Universitaria, Santiago de Chile, 1937.

P E R Ú

I. *Bibliografía general*

- IBÉRICO Y RODRÍGUEZ, Mariano, "La filosofía en el Perú", *Mercurio Peruano*, a. IV, vol. IV, Lima, 1921.
- LEGUÍA, Jorge Guillermo, *Estudios históricos*, Ercilla, Santiago de Chile, 1939.
- *Hombres e ideas en el Perú*, Ercilla, Santiago de Chile, 1941.
- RIVA AGÜERO, José de la, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, 1905.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto, *La literatura peruana*, Lima, 1928-1929.
- VALCÁRCEL, Luis E., *Ruta cultural del Perú*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

II. *Bibliografía especial*

- CORNEJO, Mariano H., *Discursos parlamentarios y políticos*, Lima, 1902.
- *Discursos políticos*, Imprenta del Estado, Lima, 1913.
- *Discursos políticos*, Imprenta del Estado, Lima, 1919-1920.
- DEÚSTUA, Alejandro, *El problema nacional de la educación*, Edit. El Callao, Lima, Perú, s. f.
- *A propósito de un cuestionario sobre la reforma de la ley de instrucción*, Imp. Dávila, Lima, 1914.
- *La reforma de la segunda enseñanza*, Imp. Centro Editorial, Lima, 1916.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel, *Anarquía*, Ercilla, Santiago de Chile, 1940.
- *Bajo el oprobio*, L. Bellenard, París, 1933.
- *Figuras y figurones*, con un estudio crítico de Rufino Blanco Fombona, París, 1938.
- *Horas de lucha*, El Progreso, Lima, 1908.
- *Páginas libres*, Santiago de Chile, 1930.
- *Nuevas páginas libres*, Ercilla, Santiago de Chile, 1937.
- *Propaganda y ataque*, Imán, Buenos Aires, 1939.

- *Prosa menuda*, Imán, Buenos Aires, 1941.
- *El tonel de Diógenes*, Tezontle, México, 1945.

Bibliografía sobre González Prada:

- IBERICO, Mariano, "González Prada pensador", en su libro *El nuevo absoluto*, Edit. Minerva, Lima, 1927.
- GARRA, Eugenio J., *Manuel González Prada*, Hispanic Institute, Nueva York, 1942.
- GONZÁLEZ PRADA, Adriana de, *Mi Manuel*, Edit. Cultura Antártica, Lima, 1947.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto, *Don Manuel*, Edit. Rosay, Lima, 1930.
- VARIOS, *Manuel González Prada*, por los más notables escritores del Perú y América, Imp. Rozas, Cuzco, 1924.

PRADO Y UGARTECHE, Javier, *Discursos*, Imp. El Comercio, Lima, 1905.

- *Estado social del Perú durante la dominación española*, Imp. Diario Judicial, Lima, 1894.
- *La nueva época y los destinos históricos de los Estados Unidos*, Lima.
- *La evolución de la idea filosófica en la historia*, Imp. Torres, Lima, 1891.
- *El método positivo en el derecho penal*, Gil Editor, Lima, 1889.

VILLARÁN, Manuel Vicente, *Cuestiones generales sobre el estado y el gobierno*, Gil, Lima, 1938.

- *Estudios sobre educación nacional*, Gil, Lima, 1922.
- *Memorias*, Gil, Lima, 1915.
- *El momento actual de la Universidad Mayor de San Marcos*, Gil, Lima, 1922.
- *Las profesiones liberales en el Perú*, Imp. La Industria, Lima, 1900.
- *La Universidad de San Marcos de Lima*, Gil, Lima, 1938.

URUGUAY

ARDAO, Arturo, *La filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Edit. García, Montevideo, 1945.

- ARIAS C., Alejandro, *Vaz Ferreira*, Fondo de Cultura Económica
México, 1949.
- FLORO COSTA, Ángel, *La metafísica y la ciencia*, Tip. Renand, Montevideo, 1879.
- VARIOS, *Anales del Ateneo del Uruguay*, Imp. Ruiz y Becchi, Montevideo, 1881-1886.
- ZUM FELDE, Alberto, *Evolución histórica del Uruguay*, García, Montevideo, 1945.
- *Proceso intelectual del Uruguay*, Claridad, Montevideo, 1941

VENEZUELA

- RODRÍGUEZ, Simón, *Defensa de Bolívar*, Imp. Bolívar, Caracas, 1916
- "Estado actual de la escuela y nuevo establecimiento de ella", en el *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Caracas, 1946
- COVA, J. A., *Don Simón Rodríguez*, Edit. Venezuela, Buenos Aires 1947.
- ORREGÓ LUCO, A., *Don Simón Rodríguez*, Santiago de Chile, s. f.
- PICÓN FEBRES, Gonzalo, *Don Simón Rodríguez maestro del libertador*, Artes Gráficas, Caracas, 1939.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Agramonte, Roberto, 10
Alberdi, Juan Bautista, 37, 38, 40, 41, 42, 49, 58, 66, 67, 68, 79, 80, 106, 108, 109, 110, 111, 116, 118, 119, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 162, 163, 165, 166, 171, 215, 272, 275, 282, 283, 285, 304, 305, 306
Ameghino, Florentino, 172, 283
Amunátegui, Miguel Luis, 188
Antelo, Nicomedes, 257, 258, 259, 260
Aragón, Agustín, 47
Arce Lacaze, Luis, 261, 262
Arda, Arturo, 10, 305
Arechavaleta, 318, 319, 320
Argos, Santiago, 38
Arguedas, Alcides, 261
Aristóteles, 21
Azpiazu, Agustín, 256
- Bacon, Francis, 332
Báez, Cecilio,
Bain, Alexander, 216, 318, 365
Balmaceda, José Manuel, 50, 209, 210, 211, 213, 214
Baptista, Marianò, 257
Barra, Eduardo de la, 191
Barreda, Horacio, 47
Barreda, Gabino, 48, 49, 126, 197, 206, 270, 351, 355, 356, 358, 359, 360, 366
Barros Arana, Diego, 188
Bassi, Ángel C., 49, 272, 273, 275, 278
Batlle y Ordóñez, José, 327
Bello, Andrés, 23, 34, 37, 55, 59, 61, 83, 84, 85, 86, 135, 136, 137, 172, 175, 306
Bentham, Jeremy, 37, 38, 42, 183
Bergson, Henri, 265
- Bermudes, Manuel, 49, 289, 290
Berro, Bernardo P., 306, 307
Bianchi, José D., 292, 293
Bilbao, Francisco, 27, 37, 38, 57, 58, 71, 72, 73, 80, 92, 93, 94, 100, 102, 103, 105, 107, 112, 113, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 178, 215, 306
Bilbao, Manuel, 38
Bolívar, Simón, 87, 104, 111, 121, 128, 129, 130
Bolognesi, Francisco, 231
Bonald, Louis, 39
Boulanger, Jorge Ernesto, 210
Brown, Thomas, 194, 220
Buckle, Thomas, 194, 220
Bulnes, Francisco, 366
Bunge, Carlos Octavio, 280, 293, 297
Bustamante y Montero, Antonio G., 34
Bustillo, Ignacio Prudencio, 262, 263, 264, 265, 267
Byron, George Gordon, Lord, 38
- Caballero, José Agustín, 51, 142, 143, 161, 327, 337, 339
Cabanes, Pierre, 38
Cáceres, Andrés Avelino, 254
Cané, Miguel, 305
Carlos II, 144
Carnot, Lazare, 38
Caso, Antonio, 19
Castilla, Ramón, 231
Céspedes, Carlos Manuel de, 338
Clemenceau, Georges, 202
Collard, Roger, 41
Comte, Auguste, 42, 51, 172, 179, 180, 181, 190, 191, 193,

- 194, 195, 196, 197, 198, 200,
201, 203, 205, 206, 207, 208,
210, 212, 216, 220, 222, 223,
225, 227, 256, 264, 267, 268,
269, 271, 272, 277, 278, 280,
288, 292, 318, 330, 331, 356,
358, 360, 361, 365
- Condillac, Étienne de, 38
- Confucio, 150
- Constant, Benjamin, 39
- Contreras Elizalde, Pedro, 197
- Cornejo, Mariano, 50, 241, 242,
251, 252, 253, 254, 255
- Cortés, Hernán, 325
- Cosmes, Francisco G., 352, 354,
355
- Costa, Ángel Floro, 324, 325
- Costa, Cruz, 11
- Cousin, Victor, 37, 38, 40, 127,
138, 153, 155, 156, 159, 160,
168, 327, 331
- Cuestas, Juan Lindolfo, 327
- Crawford, William Rex, 9
- Chateaubriand, Vizconde François René, 38, 39
- Danton, Georges Jacques, 365
- Darwin, Charles Robert, 237,
242, 257, 293, 314, 324, 350,
360, 363
- Deústua, Alejandro O., 247, 248
- Díaz, Porfirio, 49, 53, 280, 351,
355, 364, 366, 367, 369, 370,
371
- Dorrego, Manuel, 63
- Drago, Luis M., 280
- Dumas, Alejandro, 38
- Echenique, Rufino J., 231
- Echeverría, Esteban, 37, 38, 39,
40, 49, 57, 59, 60, 62, 63,
64, 65, 78, 79, 85, 86, 87,
88, 89, 96, 97, 103, 104, 106,
122, 123, 124, 168, 169, 275,
304, 306
- Ellauri, José, 307, 308, 310
- Engels, Friedrich, 302
- Espejo, Luis, 201
- Erasmo, 99
- Felipe II, 78
- Fernández, Benjamín, 256
- Fernández, E., 326
- Ferreira, J. Alfredo, 49, 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 290, 291
- Fichte, Johann Gottlieb, 153,
315
- Figueiredo, Jackson de, 46
- Fischer, Kuno, 341
- Flores, Venancio, 306, 307
- Francia, José Gaspar Rodríguez
de, 32, 56, 62
- Francovich, Guillermo, 10, 45,
46, 255, 260, 261, 262
- Franklin, Benjamín, 202
- Fuenzalida, Grandon, 98
- Gambetta, Léon, 199
- García, Juan Agustín, 280, 281
- García, Telesforo, 348, 349
- García Moreno, Gabriel, 62
- Gandhi Mahatma, 202
- Ghioldi, Américo, 50
- Gil Fortoul, José, 50
- Giner de los Ríos, Francisco,
341
- Gómez Robledo, Antonio, 45
- González del Valle, José Zaca-
rías, 156
- González del Valle, Manuel,
156
- González, Manuel, General, 364
- González Prada, Manuel, 58,
232, 233, 234, 235, 236, 237,
238, 239, 249
- Groussac, Paul, 281
- Guillermo II, 202, 240
- Guizot, François, 137
- Guyou, Jean Marie, 261

- Haeckel, Ernst, 257, 319
Hamilton, William, 41
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 15, 16, 19, 28, 29, 40, 138, 153, 177, 178, 302, 337, 341, 342
Helmholtz, Hermann, 365
Helvecio, Claude Adrien, 38
Henríquez Ureña, Pedro, 9
Herder, Johann Gottfried, 40, 174, 175, 176, 177, 178
Herrera, Leopoldo, 49, 291, 292
Holbach, Paul Henry, 38
Hostos, Eugenio María de, 52
Howe, Edith, 272
Hull, Cora, 272
Humboldt, Karl Wilhelm, 181
Huxley, Aldous, 319, 365
- Iglesias, Miguel, 232
Ingenieros, José, 50, 262, 280, 282, 283, 288, 293, 298, 299
Insúa Rodríguez, Ramón, 9
Iturbide, Agustín, 32
- James, William, 261, 265
Janet, Paul, 327
Jefferson, Thomas, 202
Jouffroy, Theodore, 38, 41, 138
Juárez, Benito, 28, 240, 351, 356, 357
Justo, Juan B., 50, 285, 286, 288, 293, 300, 301, 302, 303, 356, 365
Jurkouski, Julio, 320, 321
- Kant, Immanuel, 138, 153, 176, 314, 341
Krause, Karl Christian Friedrich, 268, 314
Korn, Alejandro, 267, 279, 282, 300
- Lacalle, P., 276
Laffitte, Pierre, 172, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 207, 208, 222, 318
Lagarrigue, Jorge, 48, 50, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 210, 211
Lagarrigue, Juan Enrique, 48, 50, 188, 190, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 212
Lagarrigue, Luis, 188
Lamarck, Jean B., 257
Lamas, Andrés, 304, 305, 306, 308
Lamartine, Alphonse de, 38
Lamennais, Félicité de, 34
Laporte, 198
Laromiguière, Pierre, 41
Lastarria, José Victorino, 34, 38, 50, 56, 57, 59, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 98, 99, 104, 107, 108, 120, 124, 125, 126, 133, 134, 135, 166, 167, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 206, 209, 215, 221, 228, 306
Latorre, Lorenzo, 307, 310
Lavoisier, Antoine de, 237
Lemos, Miguel, 197, 198, 199
Lerdo de Tejada, Sebastián, 351, 364
Lerminier, 38, 40
Leroux, Pierre, 37, 38, 40
Letelier, Valentín, 50, 188, 190, 191, 193, 206, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230
Limantour, José Ives, 371
Littré, Émile, 172, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 207, 208, 222, 318
Locke, John, 38, 156

- López de Santa Anna, Antonio, 56, 62
 Lyel, Charles, 237, 242
- Macedo, Pablo, 365
 Maistre, Joseph de, 39
 Manero, Antonio, 369
 Martí, José, 142, 338
 Martínez, Martín C., 32, 322
 Martínez Estrada, Ezequiel, 9
 Matienzo, José Nicolás, 280
 Marx, Karl, 297, 298, 300, 301, 302
 Maximiliano, 127, 355
 Mendes, Teixeira, 197
 Méndez, Gregorio, 364
 Menéndez y Pelayo, Marcelino, 150
 Mercante, Victor, 269, 288, 289
 Michelet, Jules, 37, 137, 178
 Mill, James, 37, 42
 Mill, John Stuart, 181, 182, 184, 185, 216, 221, 222, 237, 360, 361, 365
 Montalvo, Juan, 58
 Montero, Rafael, 340, 341, 342, 344, 351
 Montt, Arnoldo, 191
 Montesquieu, Charles, 220
 Mora, José María Luis, 34, 37, 57, 59, 73, 74, 75, 76, 77, 163, 164, 169, 170, 171, 215, 306, 356, 357, 358, 370
 Moreno, Mariano, 63, 282
 Muñoz Rayo, Jorge, 10
- Napoleón I (Bonaparte), 130
 Napoleón III, 72, 181, 210
 Newton, Isaac, 257, 365
- O'Higgins, Bernardo, 32, 92, 202, 211
 Oliveira Torres, João Camilo de, 45
 Ortega y Gasset, José, 16, 17
- Pardo Bazán, Emilia, 202
 Penn, William, 114, 202
 Pena, Carlos María de, 312, 313, 317, 318
 Perojo, José del, 341
 Piaggio, José T., 314
 Piérola, Nicolás de, 231, 232
 Pineda, Rosendo, 366
 Piñero, Norberto, 280
 Pitágoras, 302
 Platón, 291
 Portales, Diego, 56, 62, 98, 209, 212, 228
 Poey, Andrés, 51
 Prado, Javier, 50, 241, 242, 243, 246
 Quesada, Ernesto, 280
 Quinet, Edgard, 37
 Quiroga, Juan Facundo, 34, 282
 Ramos Mejía, José María, 280, 281
 Reid, Thomas, 41
 René-Moreno, Gabriel, 257, 259, 260
 Ribeiro de Mendoça, Joaquín, 198
 Rivadavia, Bernardino, 32, 62, 282, 283
 Rivarola, Rodolfo, 280
 Robiner, 198, 199, 207
 Rodríguez, José Ignacio, 150
 Rodríguez, Rosalío, 323
 Rodríguez, Simón, 104, 109, 110, 121, 128, 129, 130, 133, 306
 Roosevelt, Theodore, 202
 Rosas, Juan Manuel de, 28, 50, 56, 62, 63, 66, 70, 79, 259, 268, 271, 281, 282, 285, 287, 304, 305, 306
 Rousseau, Jean Jacques, 38, 221, 365

- Saco, José Antonio, 35, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 158, 161.
- Saint Simon, Claude, 37
- Salmerón, Nicolás, 341
- Sánchez de Bustamante, Daniel, 261, 262
- Sánchez Reulet, Aníbal, 9
- Sanguily, Manuel, 149
- San Martín, José de, 111
- Santos, Máximo, 307
- Sanz del Río, 341
- Sarmiento, Domingo Faustino, 27, 28, 34, 37, 49, 55, 56, 58, 63, 68, 69, 70, 77, 78, 84, 100, 113, 114, 115, 116, 117, 122, 161, 171, 172, 215, 236, 258, 267, 268, 271, 272, 275, 279, 281, 282, 283, 304, 306
- Savigny, Friedric Karl von, 40
- Scalabrini, Pedro, 49, 268, 269, 271, 288
- Schelling, Friedrich Wilhelm, 153
- Sierra, Justo, 49, 284, 350, 352, 353, 355, 361, 363, 364, 365, 366, 371
- Sócrates, 253
- Solla, Ángel, 317
- Spencer, Herbert, 48, 49, 50, 51, 52, 172, 212, 213, 214, 220, 221, 222, 237, 239, 241, 254, 257, 260, 261, 263, 265, 279, 280, 281, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 316, 318, 319, 327, 330, 331, 332, 334, 337, 344, 360, 361, 362, 365
- Stewart Dugald, 41
- Tajes, Máximo, 327
- Tolstoi, León, 202
- Torres, José, 48
- Tyndall, John, 653
- Ugarte, Pedro, 38
- Valera, Juan, 202
- Varona, Enrique José, 51, 142, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 343, 345, 346
- Vázquez y Vega, Prudencio, 315, 316, 317, 319
- Vico, Giovanni Battista, 174, 176, 177, 178, 220
- Victoria, Maximio, 49
- Vicuña Mackenna, Benjamín, 38, 188
- Villarán, Manuel Vicente, 50, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250
- Villemain, François, 38
- Viña, Segundo, 315
- Virchow, Rudolf, 365
- Vitier, Medardo, 10, 143, 144, 148, 330
- Washington, Jorge, 111, 130, 202
- Washington, Booker, 240, 263
- Zambrana Vázquez, Antonio, 190, 195
- Zum Felde, Alberto, 308, 309, 310, 311

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO	9
----------------	---

INTRODUCCIÓN

I. Hispanoamérica y su conciencia histórica	15
1. Sentimiento de dependencia, 15.—2. Renuncia negativa al pasado hispanoamericano, 20.—3. Hispanoamérica y su afán por hacer una nueva historia, 24.	
II. El romanticismo en Hispanoamérica	30
4. La autonomía intelectual, 30.—5. El romanticismo y el sentido de originalidad, 33.—6. Influencias filosóficas, 36.	
III. El positivismo en Hispanoamérica	43
7. El positivismo como filosofía para un nuevo orden, 43.—8. El positivismo y sus diversas interpretaciones en Hispanoamérica, 47.—9. Esperanzas y fracaso del positivismo, 52.	

Primera Parte

LA EMANCIPACIÓN MENTAL

I. Emancipación política y emancipación mental	55
10. La revolución de independencia y la reacción colonial, 55.—11. Repudio de la herencia social, 57.—12. La colonia en la mentalidad hispanoamericana, 60.	
II. Medioevo y modernidad en la cultura americana	64
13. Hispanoamérica, baluarte medieval, 64.—14. La modernidad en la mentalidad hispanoamericana, 66.—15. Civilización contra barbarie, 68.—16. Catolicismo o republicanismo, 71.—17. Progreso contra retroceso, 73.	
III. La herencia española en Hispanoamérica	74
18. Espíritu de cuerpo contra intereses nacionales, 74.—19. Atrofiamiento de la facultad de pensar, 77.—20. Vicios heredados de la colonia, 80.—21. Bondades de la herencia española, 83.	

IV. Urgencia de la emancipación política	86
22. De la soberanía ilimitada al despotismo, 86.—23. Evolución y revolución, 89.—24. Impotencia de los libertadores para establecer un nuevo orden, 92.	
V. La nueva generación y su programa	94
25. El tercer partido, 94.—26. El partido progresista, 98.—27. Absolutismo de los partidos en Hispanoamérica, 100.—28. La educación como solución, 103.	
VI. Norteamérica como modelo	105
29. Las dos Américas, 105.—30. El progreso como libertad y esfuerzo individual, 110.—31. Sajonización de Hispanoamérica, 113.	
VII. En torno a la solución hispanoamericana	118
32. Vuelta a la realidad hispanoamericana, 118.—33. Reacción contra Europa, 120.—34. Hispanoamérica frente a Norteamérica, 128.—35. Por una cultura original, 133.—36. En torno a una filosofía americana, 137.	
VIII. Aprendizaje en cabeza ajena	142
37. El proceso cubano de independencia, 142.—38. Independencia y herencia, 143.—39. Educación para la libertad, 149.—40. Batalla por la independencia mental, 153.	
IX. Hacia la filosofía de un nuevo orden	161
41. El ideal para una nueva Hispanoamérica, 161.—42. La industria como base para un nuevo orden social, 164.—43. La filosofía como base del orden, 167.—44. Encuentro con el positivismo, 171.	

Segunda Parte

NUEVO ORDEN

I. El positivismo como filosofía liberal	175
45. Contra el fatalismo histórico, 175.—46. Lastarria y el comtismo, 178.—47. Lastarria y Stuart Mill, 181.	
II. Ortodoxos y heterodoxos	187
48. El positivismo en la vida intelectual chilena, 187.—49.	

Los ortodoxos chilenos, 194.—50. El apóstol de la humanidad, 201.—51. La heterodoxia chilena, 206.—52. Dos actitudes, 208.	
III. En torno a una ciencia política	215
53. ¿Es posible una ciencia de la política?, 215.—54. La ciencia política y la historia, 217.—55. ¿Qué teoría política elegir?, 221.—56. Ciencia política para estadistas, 224.	
IV. Decepción y demolición	231
57. La gran derrota, 231.—58. Demolición del pasado, 233.—59. Manuel González Prada y el positivismo, 236.—60. Contra la desigualdad racial, 239.	
V. Positivismo y nacionalidad	241
61. La sombra del pasado como obstáculo a la nacionalidad, 241.—62. Educación moralista y educación práctica, 247.—63. El problema indígena, 249.—64. La libertad como fundamento del progreso, 252.	
VI. Positivismo y regeneración social	255
65. Estrangulamiento de Bolivia, 255.—66. El problema de la regeneración boliviana, 257.—67. Spencer y el nuevo orden boliviano, 260.—El nuevo positivismo de Ignacio Prudencio Bustillo, 264.	
VII. El positivismo como educación para la libertad	267
69. Comte y el liberalismo argentino, 267.—70. El individuo y su educación para la libertad, 269.—71. El positivismo y su interpretación argentina, 276.	
VIII. El positivismo y la burguesía argentina	279
72. La generación de 1880, 279.—73. El ideal de una raza argentina, 282.—74. Lucha de clases, 284.	
IX. Positivismo y socialismo	287
75. La educación como instrumento de elevación social, 287.—76. Comtismo y socialismo, 290.—77. El positivismo inglés y el socialismo argentino, 293.—78. Positivismo y marxismo, 300.	

X. El positivismo y la nueva moral hispanoamericana	304
79. El Uruguay y el problema de la emancipación mental, 304.—80. El cuartel contra la inteligencia, 307.—81. Positivistas contra espiritualistas, 311.—82. El positivismo como filosofía amoral, 315.—83. El positivismo como filosofía moral, 318.—84. Triunfo del positivismo, 324.	
XI. El positivismo y la emancipación política cubana	327
85. Sobre el fracaso colonial de España en América, 327.—86. El positivismo y la emancipación mental de Cuba, 329.—87. Bases para un nuevo método educativo, 332.—88. Libertad individual y responsabilidad social, 334.	
XII. Spencer contra Hegel	337
89. Autonomismo contra separatismo, 337.—90. Hegel y el autonomismo cubano, 340.—91. Spencer y el separatismo, 344.	
XIII. La raza latina y el positivismo	347
92. Transformación mental del mexicano, 347.—93. Libertad y orden social, 351.—94. Gabino Barreda y el positivismo comtiano, 355.—95. Spencer y la evolución de México, 360.—96. La generación de los “científicos”, 363.—97. Orden político y libertad económica, 366.	
BIBLIOGRAFÍA	373
ÍNDICE DE NOMBRES	387

Este libro se terminó de imprimir el día 31 de agosto de 1949, en los talleres de “Gráfica Panamericana”, S. de R. L., Pánuco 63. De él se tiraron 1,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni 12:12, 10:10 y 8:8. Se encuadernó en Encuadernación Zenzontle, Pánuco y Usumacinta. La edición estuvo al cuidado de *Julián Calvo*.