



CALICANTO ARCA

Antes que la ciencia social y los diversos movimientos ideológicos los tomaran en sus manos, desde los primeros pensadores de la etapa romántica hasta casi nuestros días una misma línea de preocupación problemática, un mismo estilo de pensamiento planteó las grandes cuestiones y los grandes dilemas de nuestros pueblos, hurgó en las presumibles raíces de su atraso, concibió los arbitrios capaces de madurar una cultura a la vez universal y profundamente auténtica, postuló la función protagónica de Latinoamérica y los valores en que ésta podía fundarse. El "ensayo latinoamericano" representa así una instancia inexcusable en un proceso común de autoconciencia. Carlos Real de Azúa, conocido cientista político uruguayo, profesor universitario, ensayista de singular versación y hondura analiza en esta obra algunas figuras -Rodó, Vasconcelos, Zea- y algunos temas - la alienación cultural, el desarraigo, la "historia conspiratoria" y "la culpa" - que mantienen una vigencia que la actual coyuntura americana ciertamente no ha amortizado.

7

historia visible
e historia esotérica

personajes y claves
del debate
latinoamericano

carlos real
de azúa

CALICANTO



historia esotérica



Historia visible
e historia esotérica

A Lisa e Isaac

com carinho

Cláudio

10/75

90 198-1010

1980-1981
1982-1983
1984-1985
1986-1987
1988-1989
1990-1991
1992-1993
1994-1995
1996-1997
1998-1999
2000-2001
2002-2003
2004-2005
2006-2007
2008-2009
2010-2011
2012-2013
2014-2015
2016-2017
2018-2019
2020-2021
2022-2023
2024-2025

Editorial Arca
Montevideo, Uruguay

1510

Real
h

Carlos Real de Azúa

Historia visible e historia esotérica

Personajes y claves del
debate latinoamericano

Carátula: PALLEIRO

© ARCA EDITORIAL

Colonia 1263 - Montevideo

Queda hecho el depósito que marca la ley

Impreso en el Uruguay - Printed in Uruguay

arca/calicanto



INTRODUCCION

La circunstancia de reunir textos cuya aparición se escalonó por casi dos decenios habilita al autor de ellos a practicar una autocrítica que es, inevitablemente, más holgada, menos urgida, más capaz de cierta impersonalidad que aquella que se realiza en forma inseparable al acto mismo de escribir y como una parte de él.

Esta autocrítica puede adelantarse y conceder bien y mucho a la crítica ajena y aún al no fundado desdén del lector; puede, incluso, esclarecer sus motivos o guiar la búsqueda de sus claves posibles.

Trataré por ello, en cierto modo, de hacerlo y comenzar señalando que en el presente es difícil que —y aun cediendo a amistosos estímulos— nadie se preste a republicar sus materiales sin alguna razón más fuerte que la de agregar un título más a la plétora editorial. En el caso de una novela, de una creación que espera, que puede esperar un consumo extenso y exitoso, cabe que obren otros acicates; en el ámbito más asordinado, más servicial de la crítica o del ensayo —tal es al menos mi creencia— resulta necesario que operen razones de vigencia temática (si esos textos no son de última data); que existan vínculos que les den cierta unidad (si estos textos son múltiples) para que el consentimiento a ofrecerlos en una segunda versión sea y pueda parecer algo más que una mera, vanidosa debilidad.

Señalo así para comenzar que de los presentes to-

dos tienen que ver con las ideas y con las representaciones que el pensamiento latinoamericano se ha hecho de la realidad que lo entorna, de las fuerzas que la han modelado, del prospecto futuro que en ella pueda leerse y —siendo como es aquél un pensamiento por lo general ético, activista, social— del proyecto que sea capaz de inducir, de reorientar el juego espontáneo de las tendencias y hacerlas servir a metas bastante claras.

Estas representaciones de la realidad tienden en estos trabajos a agruparse en ciertos núcleos temáticos, a ordenarse en torno a determinadas situaciones, a investirse en algunas personalidades.

Si la materia son las ideas y las ideologías, es en ciertas configuraciones durables que éstas me interesan más y no tanto en su curso histórico lineal. Y aun si de ideas e ideologías se trata me importan siempre más los supuestos de ellas que sus efectivaciones, más las latentes y difusas que esas, formuladas y explícitas sobre las que ha trabajado regularmente la "historia de las ideas" en América Latina.

Quien lea los trabajos aquí incluidos en su conjunto podrá advertir algunas reiteraciones (otras han sido obviadas) que pueden valer también, personalmente, por literales obsesiones.

Las dos que mejor como autor percibo son las que tienen que ver con las consecuencias y ulterioridades culturales del llamado proceso de "modernización" y la que involucra el esfuerzo de esclarecimiento semántico del lenguaje ideológico en que buena parte de la preocupación latinoamericana se ha vertido y se vierte hoy día. Más en general, pienso que si es la pasión (y la autocompasión), la facilidad y la desprolijidad las que han acuñado muchos estereotipos y estribillos exitosos, muchos dictámenes autorizados, muchas visiones muy compartidas, puede valer la pena la tarea de desglosar entre su cordura y su extralimitación, su verdad y su error. Más cuando se está en el caso de participar de los designios que los movieron y las metas a las que sirven pero se cree, al mismo tiempo, en su nocividad para evaluar con lucidez una situación, pensar una realidad sobre la que la acción eficaz incida.

Esto tal vez sitúa la mayoría de los textos en el área precisa de una crítica de ideas y de ideologías, que no veo

por qué ha de ser menos legítima que la crítica literaria entendida en su sentido tradicional. Cuando parte del análisis de una obra ella asume casi siempre —y es el caso del examen de los libros de Zea y de Mafud— el sentido de una crítica de "complemento y a-proósito", que no se detiene en los límites que el libro o el autor mismo fijaron y prefiere seguir por cada una de las ramificaciones, a veces poderosas, que desde éstos arranquen. "Arborescente" llamó alguna vez un amigo a este método y al tipo de pensamiento digresivo al que sirve, y no rechazo el calificativo. Agregó también que en los dos casos citados, esta crítica de complemento asume dimensiones que no sé qué publicación —como no sea la tan competente "New York Review of Books"— estaría en el caso de acoger hoy.

En casi todos estos trabajos se encontrará igualmente la preocupación por lo "postmoderno" y lo "postindustrial", dos términos que sólo muy parcialmente pueden en verdad coincidir. Están entendidos y manejados como atributos calificantes de una etapa histórica que recién comienza a esbozarse y como síntesis superadora de muchas contradicciones que en nuestro contexto no tienen solución. Mentan un núcleo problemático y normativo no demasiado preciso, puesto que los trabajos en que lucen responden por sus fechas a tiempos anteriores a esa creciente literatura actual que desde la sociología al profetismo representan las obras de Theodore Roszak ("The Making of a Counter-Culture" y "Where the Wasteland Ends"), de Alain Touraine ("La Societé Post-Industrielle"), de Daniel Bell ("The Coming of Post-Industrial Society"), y muchas otras. Tenía entonces tal perspectiva poca más apoyatura que un ensayo de Romano Guardini, que algunas reflexiones del lejano Waldo Frank y de Gilberto Freyre, que un más inmediato ensayo de Rodolfo Kusch y estaba lejos de concretarse, como es natural, en las concepciones de vida comunitaria que han proliferado con posterioridad a 1968 a ambos lados del Atlántico Norte.

Quien tenga también la voluntad de abarcar el conjunto podría advertir que hay en todos sus sumandos una clara primacía de lo expositivo sobre lo propositivo, de lo suelto sobre lo argumental, un empeño —que es también una tendencia y hasta un placentero ejercicio— por hurgar en todos los aspectos de un núcleo temático, lidiar con la

mañana terminológica y sus ambigüedades y tratar de sistematizar mejor lo dicho. Si se trabaja sobre el pensar de otros, mechar dentro de él nuestras imprecisiones y nuestras proposiciones puede rayar en la pura impertinencia pero esto no para, supongo, en un desmañado relativismo aunque no escape, es claro, a cierto escepticismo sobre la capacidad de acción de las ideas y sobre el aún más desalentador esfuerzo por clarificarlas. Creo, sí, que un pensamiento político, social, cultural latinoamericano, más bien que esconder una incandescente carga ideológica bajo un discurso aparentemente, formalmente científico y pretendidamente objetivo, debería remansarse más a menudo de lo que lo hace en esa tarea menos acuciada que prefiero. Sobre todo si a ella se une —lo que también cabe— una explicitación cabal de los valores que cada cuestión involucra, de las implicaciones de una elección entre ellos, de las consecuencias calculables de cada postura, entonces sí, puede dejarse que esa corriente de lo que llamo propositivo se articule dentro de todo aquél que haya atendido y creído entender.

Como los otros materiales que siguen, con excepción del último texto, "Los males latinoamericanos y su clave", fue publicado en el semanario montevideano "Marcha" (suplemento, nº 1211, 26-VI-64) y ha sido rehecho y actualizado en algunas partes. A estar a mis noticias, representó el primer intento por deslindar y estipular con cierta pulcritud determinados términos —"lastre", "rémo-ra", "culpa", "pecado", "maldición", "conjura", "situación", etc.— que se han manejado simultánea o sucesivamente como instrumento de imputación y aun como clave causal. A ellas ha sido endosada la abrumadora negatividad que el enfoque generalmente pesimista, ácido e hiper-crítico del ensayo latinoamericano ha creído advertir en la realidad pasada y presente de Latinoamérica.

"Filosofía de la historia e imperialismo" vio la luz en el nº 904, del 21-III-58 del mismo órgano de prensa.

"El desarraigo rioplatense: Mafud y el martinezastradismo" salió también en el citado semanario (nº 992, del 31-XII-59).

"Memoria tardía de José Vasconcelos" fue publicado en los n.ºs 975 y 976 (4 y 11-IX-59) de "Marcha" y, bajo el título de "José Vasconcelos: la Revolución y sus hemo-

les" reeditado en 1967 por el Departamento de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República, entonces bajo la eminente dirección de Angel Rama. Se le ha aligerado de un pasaje sobre "Historia esotérica" por ser tema ya tratado en el primer texto de este conjunto.

Leídos para su corrección, los tres últimos estudios trasantan un tan inconfundible "aire de época" que me han llevado muy cerca de la convicción, más bien desalentadora, de que en vez de enfoques de historia de las ideas son ellos mismos, en toda su modestia, piezas para la historia de las ideas, planteos irremediabilmente situados, datados y superados. En el caso del examen de la obra de Zea, por ejemplo, ya la cuestión misma de la "occidentalización" maneja una categoría hoy desplazada por la de "modernización". Yo mismo he seguido esta corriente, sin dejar de contarme entre los que observan la índole engañosamente neutra con que el concepto de modernización se reviste y, en especial, la común suposición de que elegir entre las vías que a ella conduzcan (autocracia civil o castrense, pluralismo, partido único, movilización de masas, etc.) es una cuestión esencialmente "técnica" que sociedades homogéneas deciden según un cálculo de costos y premios altamente racional. Que esas vías se optan por otros motivos, bajo otras presiones, por sociedades no homogéneas sino muy escindidas, en una decisión en la que los distintos grupos sociales participan muy desigualmente y algunos no participan en absoluto y de que toda otra concepción es ideológica en el peor sentido del término no deroga sin embargo, creo, la mayor manejabilidad y acierto de la categoría hoy preferida.

Al margen de esta precisión diría empero que el ligero arcaísmo que los tres enfoques pudieran trasuntar es capaz de llevar compensatoriamente a una percepción que me parece de importancia. No tengo más precisa manera de designarla que como la "dialéctica de palimpsesto" con que los grandes problemas y dilemas de la historia cultural e ideológica se van sucediendo en el rápido ritmo de la vida contemporánea. Creo explicarme mejor si llamo la atención sobre la forma en que cada gran tema —occidentalización, modernización, desarraigo, revolución lo son— se inscribe sobre otro u otros anteriores a los que no borran, ni cancelan, ni menos resuelven y sí, únicamente, cubren

con su nueva presencia mientras son de actualidad. Y allí quedan los otros latentes, hibernando, enconando y complicando el planteo de los que los siguen y sólo —a veces— integrándose parcialmente en una nueva antítesis.

Además están las nuevas miradas a tantos problemas viejos y mal planteados. A propósito de la crítica al libro de Mafud, por ejemplo, pienso que no sólo las generalidades que en ella se estampan sino todo el problema de la autenticidad, la generación y la adecuación de las ideologías tal como estas funcionan en las áreas periféricas debería ser redefinido con un rigor que no haga concesiones al lugar común. Pocas cuestiones siguen soportando el peso de obra muerta que la del "traslado de ideologías" debe aguantar.

También me parece obvio que casi todas las referencias y autoridades —Gilberto Freyre, Laski, H. A. Murena, Julián Marías y tantos más— ambientan un escenario tan de hace dos décadas que sólo un Peter Bogdanovich de la historia intelectual pudiera recrearlo hoy. Si esto es así, tampoco sustituirlas, actualizarlas tendría sentido.

Respecto a la estampa de Vasconcelos, como me atuve en ella al punto de vista vasconceliano (también al recuerdo lejano de "La sombra del caudillo" (1929), de Martín Luis Guzmán) no concedo la justa mención a la relevante función de Plutarco Elías Calles en la implantación del sistema político-partidario mexicano (al fin y al cabo, con todos sus peros, el más ostensible éxito político latinoamericano por casi medio siglo) según tantos lo han subrayado y, para mí con especial acierto, Samuel P. Huntington en "Political Order in Changing Societies" (New Haven, Yale University Press, 1968).

Los tres textos sobre Rodó están separados en sus extremos por dieciocho años de distancia y me parece lógico que trasunten por ello muchas variantes de juicio. Ello me ha sido reprochado (no diré que amablemente) en la obra del Prof. Hugo Torrano que triunfara en el concurso de monografías sobre Rodó convocado por el Comité Uruguayo de la Unesco y que publicó Barreiro y Ramos en 1973. Por razones sobre las que sería ocioso extenderme me alegro de no profesar tanto apego a mis ideas y pareceres como el que el profesor Torrano piensa que debería tener.

"El inventor del arielismo" se publicó en "Marcha", n° 675, del 20-VI-53. Hace veinte años la fama del discutido polígrafo peruano que es todavía Luis Alberto Sánchez era muy considerable y la implicación uruguaya de su esquema de la cultura latinoamericana no había sido nunca dilucidada.

"El problema de la valoración de Rodó" apareció en "Rodó", n° 1 de "Cuadernos de Marcha", mayo, 1967.

"Ariel, libro porteño", está incluido, aunque sin las notas que lo rematan, en sendos números de "La Nación" de Buenos Aires, 3ª sección, del 18 y 25-VII-71.

Tres Temas

LOS MALES LATINOAMERICANOS Y SU CLAVE.
ETAPAS DE UNA REFLEXION

1964

Fue seguramente en la década de los años cincuenta que el tema del subdesarrollo llegó a convertirse en la preocupación céntrica, en la "gran cuestión" que a toda reflexión latinoamericana acucia. Todavía no se había inventado el paliativo terminológico ("en vías de desarrollo") que precave las vanidades heridas; aún no circulaban con la intensidad con que lo hicieron después la variante situacional de "marginalidad" o "periferia" o la histórico-política-económica de la "dependencia". El decenio siguiente y aquel en que estamos seguramente han contribuido a ordenar las interpretaciones que siguieron suscitando estos fenómenos, a afinarlas y clarificarlas, a dualizar significativamente algunas de las más importantes. También, y esto es lo que importa ahora, y aquí, a darles, entre otras nuevas dimensiones, la hondura diacrónica que a algunas les estaba faltando, la profundidad del tiempo en que se generaron las condiciones que han de afrontarse. Y es así y por esto que se ha hecho historia económica y social a la luz de las nuevas preguntas que el repertorio problemático actual plantea inevitablemente; aun más: no se hace historia del género manual o panorámico que no esté inducida en su mismo plan y contenido por esa nueva visión que desde el presente se obtiene ⁽¹⁾. En planteos de área

más reducida ya tienen también la respetabilidad que dan los años textos como los de Aníbal Pinto ("Chile: un caso de desarrollo frustrado"), Helio Jaguaribe ("Desarrollo económico y desarrollo político"); Celso Furtado ("Formación económica del Brasil") o buena parte del material argentino de algunos números de "Desarrollo Económico", la revista que publica en Buenos Aires el Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Quien dice historiografía cabal dice realidades fácticas al mismo tiempo que las representaciones mentales que suscitan estas realidades, que tienden a conformarlas a su vez o interactúan con ellas. El hilo de la "historia de las ideas" no ha dejado de ser tomado por esta dimensión de la nueva historiografía; se sigue el rastro de las ideas, de las ideologías y aun de los llanos pareceres que desde la conciencia de las pasadas generaciones latinoamericanas proyectaron, justificaron y a veces sólo disculparon el curso de nuestras sociedades frente a pautas indiscutidas de opinión mundial.

Como es natural, ningún enfoque se excluye así y el que me parece interesante adoptar no tiene primacía sobre ninguno de los otros, a los que, simplemente, esté (tal vez) en condición de sumarse. Y digamos ahora, en concreto, que se trata de circuir, en el género bastante copioso y continuado que es el ensayo latinoamericano el tema de "los males". De los males que ha sufrido y sufre Latinoamérica en el doble plano de su identificación y de cuáles hayan sido sus causas, orígenes o raíces. (Las implicaciones mecanicistas, organicistas o historicistas de cada uno de estos términos no afectan mayormente, me parece, el planteo que aquí se intenta.)

Del valor sintomático de esta indagación o de su operatividad presente no me toca (creo) opinar. Pero sí subrayar que al sesgo de mucha confusa estimación de la "praxis", la clásica exigencia del inteligir primero para actuar después sigue (también creo) limpiamente en pie.

Rémoras y lastres

Quando un pensamiento (específica (o por lo menos) deliberadamente) latinoamericano se formalizó, muchos males comunes se hicieron patentes y la evidencia de un peso inmenso que nos inmovilizaba, que nos ataba a un "status" insuperable comenzó a angustiarnos. Nutre la reflexión, la voluntad de auto-examen en las primeras décadas de la formación de nuestras nacionalidades, refleja la modalidad típica del pensamiento liberal, europeísta y progresista en que se impostan. Háblese de *lastres*, si se piensa en un vuelo de América hacia las alturas de los tiempos. O de retardos, de *rémoras* si, también románticamente, se concibe el espoleo de un impulso, de un "drang", o, en forma más racional, se programa una marcha hacia algún preciso objetivo delante de nosotros.

Aunque de manera muy global todo el pensamiento del continente la profese, creo que es especialmente en la cultura iberoamericana de los países del extremo sur en la que se orquesta más ricamente esta idea de la *rémora*. Echeverría, Alberdi, Sarmiento en la Argentina, Bilbao y Lastarria en Chile, los mismos epígonos uruguayos (tal el caso de Andrés Bello) le dan todo su perfil. Este módulo tuvo vida larga. Ya presente en los énfasis de la justificación revolucionaria (todavía veremos una etapa anterior) se prolongó hasta el grupo de los "ensayistas americanistas" de fines del 900, inflados de positivismo, evolucionismo y seguridad científica. El mexicano Francisco Bulnes ("El porvenir de los pueblos latinoamericanos", 1899), el boliviano Alcides Arguedas ("Pueblo enfermo", 1903) y sobre todo el argentino Carlos Octavio Bunge ("Nuestra América", de 1903) lo recogieron y sistematizaron.

Las *rémoras* eran raciales, culturales, religiosas, sociales, geográficas, económicas, psicológicas y políticas, y todo ese lote, mediante el contraste con el desenvolvimiento triunfal de los Estados Unidos del Norte podía ser organizado con puntual simetría. Raciales eran sobre todo la heterogeneidad de aportes étnicos y sus desarmonías pero cada uno de esos aportes constituía un lastre especial: lo español y sus caracteres, el indio, el mestizo y el negro, dotados de precisas y desalentadoras, inamovibles etiolo-

gías. Entre las geográficas y ecológicas sobresalían sobre todo el desierto, la inhumana naturaleza de muchas zonas del continente, el clima tropical anonadante, la cordillera aisladora, la precariedad general de toda comunicación, todo contacto social medianamente amplio. Socialmente, se subrayaba la "barbarie nativa" rozagante y sin desbastar. Y aquella extrema escasez de población, que inspiraría las radicales terapéuticas de Alberdi. Pero —sobre todo— era cultural y política; asumía la faz misma de la Historia, ceñía el ominoso pasado: la herencia española y católica. En su "Evangelio Americano", el trinituante Francisco Bilbao exclamaba: *nosotros conoceremos la Historia para poder maldecirla*. Y la Historia era eso: catolicismo e hispanidad, armados en las rotundas mayúsculas de la época: Fanatismo y Superstición; Ignorancia; Privilegio y Explotación; Despotismo; a los tres niveles: religioso-cultural, socio-económico y político. También sus rastros venenosos hasta aquel ayer: el clericalismo, el espíritu de casta, el caudillaje (o el "caciquismo" y aún el "cesarismo"), el feudalismo social. A veces se materializó en concreciones incisivas: el peso del latifundio feudal (Sarmiento), el desprecio del trabajo manual (Alberdi).

Atrás de todo, fuerzas y estructuras se psicologizaban en un dibujable talante social, que hacia 1900 Bunge taraceó con esa seriedad que le venía de su sangre germana. Allí se alineaban el "dogmatismo" y la "crueldad", la "tristeza" y la "arrogancia", el "fanatismo" y la "pereza". Las taras, en él, o en otros, eran innumerables, por lo menos si se recurría al abundante arsenal de sinónimos de que el castellano dispone.

Todo esto parecería acercarnos a la onda de "la culpa" y —en efecto— aquí se da uno de los planos de pasaje. Pues las rémoras mayores también tenían "culpables", porque si la naturaleza es (presumiblemente) inocente de designios siniestros, el coloniaje español y la Iglesia no eran pasibles de dispensa. Se consideraban, con todo, lejos e incapaces de dañar como no fuera con sus alientos remanentes. O "remorantes". No eran problema nuevo y como lastre se les fijaba el destino de ser echados por la borda cuando las fuerzas alcanzasen.

Todo el siglo XIX y su pensamiento iberoamericano

contemplaron así desde un cariz historicista, mesologista y genético las causas de los males de América. No sería difícil señalar que el romanticismo cargó las tintas sobre la España política, la religión y la geografía mientras el positivismo finisecular lo hizo sobre todo con los factores étnicos. Era el gran momento del racismo occidental, de la "decadencia latina", de la maldición mestiza y de la pregunta —que contestó cuidadosamente Edmond Desmolin y prohió el noventayochista Santiago Alba— de "a quoi tient-il la supériorité des anglosaxons?". El día que se trace la línea del pensamiento racista en Iberoamérica asombrará el volumen de una ideología entrelazada a lo más "oficial" de nuestras definiciones culturales.

La idea de la rémora, decía, tuvo una vida larga. Pues, si se mira hacia delante ¿dónde, si no en su casillero, alojar las "deficiencias estructurales" de los planes desarrollistas de CEPAL y otros centros similares? Tampoco empezaba con el ideologismo romántico y sus inmediatos antecedentes. Antonello Gerbi, en el más apasionante libro de historia de las ideas que conozco⁽²⁾ reconstruyó el debate sobre nuestro continente que desencadenaron las teorías de Buffon y De Pauw con sus aseveraciones (contradictorias casi siempre) sobre la inmadurez o la vejez de América, sobre la debilidad, afeminamiento, pequeñez o degeneración que habrían marcado a animales y vegetales, tierras, cosas y hombres de este continente. Cuando Hegel colocaba a América fuera de la Historia, dictaminaba sobre su inmadurez y la ubicaba en la pura naturaleza prolongaba en el pensamiento más operante del siglo XIX una postura abundantemente polemizada a través de casi una centuria⁽³⁾.

El peso de una maldición

Es curioso contemplar como saltando sobre el moralismo romántico, la seguridad positivista y el dinamismo reformador o revolucionario, la noción de una misteriosa esterilidad o enteguez de Iberoamérica, de una culpa o un pecado, de una omñosa tara metafísica rebrota hasta nues-

tros días. La maldición de haber nacido americanos la llamaba Alfonso Reyes en su "Presagio de América" aunque él nunca, ciertamente, haya arrimado brasas a su fuego. En su conocido (y sin duda brillante) libro, "El pecado original de América", H. A. Murena explanó esta vivencia de un destierro del "mundo del espíritu" que vivía su "hombre transobjetivo", una situación similar a la que, en su elegante lenguaje de viajera, Victoria Ocampo condensó en la imagen de "unas almas sin pasaporte". En 1949, Giovanni Papini replanteaba el tema de la esterilidad de América, no demasiado bien replicado por sus objetores Germán Arciniegas y el chileno Jaime Eyzaguirre. Y es un recuerdo bastante particular mío el de una notable carta privada de Juan Carlos Onetti (destinada a un tercero) en la que se alegaba la decadencia de los poetas españoles trasplantados a esta tierra de América y los costosos toros de "pedigree" acometidos en nuestras cabañas por una ruinosa frigidéz (4).

Sin duda esta conciencia de marginalidad personal y todas las enigmáticas causas que la prestigian es la versión pesimista de una situación histórica racionalizable y reversible (por mucho que la reversión parezca necesitar de una coyuntura que no es fácil de darse, de unas energías tremendas que no parecen verosímelmente convocables.) Obvio resulta igualmente que estos estados de espíritu se acordaron en el pasado con el temple habitual de nuestras minorías intelectuales. Desde este lado atlántico, retomando una línea que iría de Buffon a Papini sin dejar de enrolar al mismo Marx (5), vertieron un "eurocentrismo" y un "nordocentrismo" cuya vigencia hace muy poco que empezó a debilitarse.

Pero la teoría del "pecado" o de la "mancha" es también otro plano de pasaje, y seguramente el mejor, entre la idea de la rémora y el tema de la culpa.

El tema de la culpa

Se trata, en realidad de un espectro en uno de cuyos extremos se marcan la necesidad de lo inexorable y en el otro la plasticidad infinita de la materia humana mode-

lada por la libre energía histórica. De las rémoras, de los gravámenes que soporta nuestra América es difícil decir (no se marca el límite de las aguas) desde dónde se creyó navegar en zona de responsabilidad para cada una de las generaciones presentes en el escenario del hemisferio, desde dónde la deserción de asumir esa libertad creadora adquirió la nota de la culpa. Tengo para mí que el tránsito se produce en las décadas en que nuestras naciones llegan a una relativa estabilidad, más o menos después de 1850, y el prospecto de una Latinoamérica modernizada según las pautas del capitalismo liberal y del ejemplo europeo se hace tan factible como aguda y concorde la percepción de las dificultades que —ahora desde el presente— traban esa modelación. Las rémoras aparecían afirmadas por nuestra conducta o creadas por ella y mientras aquellas (o los lastres) se "vencían" o se "aligeraban", éstas tenían por destino ser "enjugadas", "expiadas".

También fue en la generación historicista-romántica que se plenifica su formulación pero es en su madurez y ya al filo de su ausencia —tal el caso de los "Estudios Económicos" de Alberdi— que adquiere, como clave explicativa, la primacía. Si a la noción de los lastres habíamos llegado por la propia dialéctica de la perspectiva cultural (aunque ésta, claro es, nos había sido dada) en la noción de culpa adquiere mucho mayor peso la sugestión directa del severo dictamen extranjero. La abundante y a menudo generosa visión de los viajeros ingleses —para hablar del Río de la Plata— podía proporcionarle muchos textos. Hacia fin de siglo y hasta cerca de 1920, el período más brutal y desembozado del imperialismo estadounidense, esgrimió el comodín de identificarnos como pueblos corrompidos y desordenados, incapaces para ningún trabajo útil y para el respeto mínimo requerido por una pacífica convivencia internacional. Desde la primera Conferencia Panamericana de 1889 y el "gran palo" que descargó Teddy Roosevelt en 1903 sobre las espaldas de Colombia hasta la era de los "twenties" (en que otro Roosevelt le hiciera a una isla del Caribe su "pretty nice constitution") nuestras culpas constituyeron una dispensa propagandística que no dejó de ser eficaz. Y, dígame de paso, si hoy se atienden a "las condiciones" que la Alianza para el Progreso y otros prospectos semejantes fijan para una efectiva "ayuda" ¿no

se está, acaso, ante un nuevo avatar de la misma incriminación? Pero (agregúese) las condiciones de hoy de un "poner en orden la propia casa", un efectuar "reformas fiscales" que no descarguen todo el peso impositivo sobre los débiles, un demostrar capacidad y voluntad de reformar efectivamente ciertas estructuras se imputan mucho más frontalmente a las clases dirigentes que los dicitos genéricos de 1900 ó 1910. El tiempo no ha pasado en vano, por lo menos para las fórmulas, para las opiniones confesables.

También el pensamiento americano de ese tiempo se movía en el plano de psicologías y morales globales, nación por nación o del continente entero. De alcances imprecisos, prácticamente ilimitados fueron, por ejemplo, los diagnósticos ya mencionados del boliviano Arguedas, de "Los ídolos del foro", de 1909, del colombiano Carlos Arturo Torres e incluso —en cuanto son libros referibles a una suscitación local— las muy conocidas y vacuas rapsodias de José Ingenieros en "El Hombre Mediocre" y "Las fuerzas morales" o el "South América", del también argentino Agustín Alvarez.

Con ese contenido ético-social y esa subida abstracción, estos y otros libros semejantes afilaron una tipología moral del hombre hispanoamericano en la que todo —o casi todo— era oscuro y negativo. Hoy vale la pena repasar esta lista de infracciones y este rol de sordideces psicosociales. Es tarea divertida y hasta aleccionadora compaginarlas, pensar cada una de ellas y ver cómo unas se imputan claramente a una clase o estrato social, otras a una situación socio-económica determinada, muchas a todo el género humano y algunas a una sólida, efectiva realidad resistente a condicionamientos y reducciones⁽⁶⁾.

Por muy genéricos que apareciesen, es obvio, empero, que ciertos sectores recibían más gravosamente el peso de esas culpas. Es el caso de las clases políticas y de los ejércitos nacionales, de la prensa, de las capas ricas o de los núcleos mestizos o mulatos. (Ya aludía al impacto del racismo en aquel tiempo). También, por último, se denunciaban las culpas de los que prolongaban, servían y disfrutaban lo que llamamos rémoras: los que favorecían las formas socio-culturales hispanizantes, locales, católicas o

"bárbaras", las de los que en nombre de "lo nativo" se cerraban a lo extranjero o abominaban (o sólo desconfiaban) de Europa y los Estados Unidos.

No es fácil precisar cuándo comenzó la inversión —se siente uno tentado a recurrir al término "copernicana"— respecto a esto último. Fijar cuándo la indefensión de nuestros países, la crédula, afable confianza en la generosidad de las potencias que regían el mundo, la docilidad a sus imposiciones (o a sus sugerencias o a sus seducciones) fue convirtiéndose en la culpa suprema de nuestros pueblos y —sobre todo— de sus clases dirigentes. No es nada segura la fuerza que en esto haya tenido el proceso de industrialización y el robustecimiento de un mercado y una burguesía nacionales, sólo muy incipientes por entonces justamente en las zonas culturales en que la denuncia se hizo más densa. Si se reflexiona que el peligro se marcaba ya, y sobre todo, en los Estados Unidos, no es posible disminuir el impacto de una fidelidad a esas naciones de Europa. —Francia, Inglaterra—, modelos de la "élite cultural" latinoamericana en el siglo XIX. Pues eran justamente ellas las más amenazadas en sus intereses y en su expansión cultural, inversionista, comercial por el rápido avance norteamericano. Por otra parte, en la modalidad nacionalista-liberal de los hombres de aquel tiempo se operaba con absoluta normalidad una disociación que más tarde pareció revisable; nacionalistas y auténticos "patriotas" muchos de ellos en todo lo que tuviera que ver con los tratos de Estado a Estado y todo el copioso ceremonial de los respetos y dignidades nacionales estaban, en cambio, dotados de una casi pétreo insensibilidad para todo lo que fuera irrupción pacífica y social de contingentes humanos, costumbres, ideas e intereses foráneos⁽⁷⁾. En este plano el 900 no altera sustancialmente las cosas: se sigue confiando "socio-culturalmente" en la modernidad occidental aunque sobre ello, en un orden más contingente y mudable, la denuncia de la codicia anglosajona se pronuncie y apunte con general certeza a muchos cómplices internos de sus propósitos. Pero es, más que nada, cierta colectiva inconsciencia del problema la que denuncia advertencias como la de "Continente Enfermo", del venezolano César Zumeta (Nueva York, 1899) o las mucho más persistentes y articuladas del argentino Manuel Ugarte.

No es otro el acento que se puede rastrear en la dramática advertencia del primero: *de los pueblos débiles de la tierra, los únicos que faltan por sojuzgar son las repúblicas hispano-americanas*. O el contraste que en su obra mejor armada, "El porvenir de América Latina" (aparecida tras el trueno en la calma que fue la acción de 1903 en Panamá) realizaba Ugarte entre *la educación y costumbres aquí (en Estados Unidos) ásperas, imperiosas y brutales, en una sociedad trepidante de actividad y de vida y allá (al sur de Río Grande) inseguras, escépticas y bulliciosas, con un conjunto soleado y negligente*.

Menos grave aparecía, sin embargo, la agresión frontal que la solapada conquista que la imitación envolvía. El tema del mimetismo ideológico y cultural es uno de los más debatidos de la historia espiritual de nuestra América. Desde que las naciones del Sur se pusieron a andar, el juicio sobre la nocividad de las posturas miméticas fue creciendo incontinentemente. Desde el lado conservador hasta el reformista se hizo caudal de la debilidad de un "teoricismo" divorciado de la "realidad" (cruda ésta, liberal aquél). Claro que por turno. Era la imitación de una Europa monárquica y aristocrática la que por 1850, algunos desvelados denunciaban y advertían en sus letales efectos para una América libre. Más tarde la acusación cambiaría de bando y lo cambió muchas veces.

Sin embargo, no es hasta fines de siglo que la imitación como una culpabilidad de descastamiento y entrega se pronuncia enteramente. En el tan conocido artículo de Martí, "Nuestra América" (1891), la antítesis sarmentina de "civilización y barbarie" se hace la de la "falsa erudición" y la "naturaleza", sus descastados, tan ácidamente retratados son algo más que remotos, nostálgicos o equivocados. Examinado al sesgo de la pista que sigo, el "Ariel" (1900) de Rodó es un planteo elusivo (por no decir optimista) respecto a los que tradicionalmente se concebían como lastres —tal el caso de lo hispánico, pese a estar poco subrayado. — En cambio las también tradicionalmente juzgadas como "culpas" (tal el caso del "ocio" (sobre todo "noble"), el de una "multiplicidad" un si es no es diletantesca fueron elevadas por él a piezas capitales de una muy categórica concepción humanista de la cultura. Pero es en su famoso pasaje sobre los Estados Unidos y

la "nordomanía" que se vierte lo que aquí más importa: si, aún en los cautos planos culturales que Rodó coloca el problema, es "el alma" quien corre el peligro de "la enajenación", la culpa es la imitación desatentada, el desapego a lo propio, el afán por injertar lo que nos es congenialmente heterogéneo.

No es difícil encontrar posiciones afines en otros pensadores americanos de la época: similar es la de Hostos, como lo marcaba un agudo planteo de Victor Massuh. Pero es más importante esbozar qué modalidad nueva asumió esta culpabilidad de lo imitativo en una posterior camada de ensayistas de Latinoamérica.

Vasconcelos, señaló como hecho objetivo, la discontinuidad que imprimió al desarrollo latinoamericano la "superposición", sin "superación" de las sucesivas etapas históricas que significaron la Colonia, la Revolución, la instauración de la Modernidad. Para Martínez Estrada, tras de él, la "culpa" —social y concreta— que él refirió a la Argentina pero es extensible a todo el continente— se encarna en la conservación de lo que él llama los "invariantes" (lo colonial, lo indígena, lo gauchesco, lo aluvial) que, en su modo de grandes coágulos inasimilados, todo nuestro esfuerzo se mancomuna por ocultar. Con una maciza importación de técnicas sin espíritu, tratamos de exorcisar esos lastres malignos y, por el ministerio de medios ya fracasados (escuela, inmigración, capital extranjero, fomento económico) evitar que ellos generen desde el mismo fondo nacional lo que no pueden menos que generar: una barbarie corrompida por la cultura; una cultura bastardeada, pegadiza, precaria.

Las vías al "mea culpa" de la inautenticidad y el descastamiento son así muy diversas y hasta las hay más sinuosas que las del autor de "Radiografía de la Pampa". Ninguna tiene, ni es previsible que tenga en el futuro, el impacto social del descubrimiento del carácter "ideológico", con todas las consecuencias que ello arrastra, de casi todas las ideas de presunta validez universal que las minorías dirigentes de Iberoamérica habían abrazado. No tengo tiempo de retrazar las fuentes de esta convicción (que no están únicamente en el marxismo) ni de desplegar un copioso ejemplario. Pero la creencia en la equivocidad de las "ideologías", en su inadecuación a otras circunstancias que aqué-

llas que les vieron nacer, en la índole contraproducente que su encarnación puede adoptar y sobre todo en su esencial ingrediente decorativo y universalizante está hoy muy extendida en términos generales. En América, como en África, como en Asia, las revoluciones populares y nacionales han experimentado dolorosamente qué "status" de sujeción y qué vaciedad de contenidos podían encubrir ciertas pimpantes apariencias de constitucionalismo europeo y de modernización epidérmica (8).

En el orden un poco menos candente del pensamiento económico y social tales reconocimientos han sido particularmente reveladores. Pienso en la reciente y comentada confesión de Raúl Prebisch (9) o en la penetrante historia económica del Brasil (ya citada) de Celso Furtado. La adopción rígida de ideologías que nos perjudicaban y que las metrópolis no se tomaban tan en serio llega hasta nuestros días con una gama de reacciones muy matizadas: ya están a suficiente distancia histórica los efectos del libre-cambio teorizado desde Adam Smith hasta Cobden y seguido puntualmente por los brasileños y casi todos los otros pueblos de América Latina. Ya lo están los del sistema rígido del patrón-oro en países de la condición exportadora-importadora de los nuestros. Ya lo están los de la "superioridad blanca", que brindando toda suerte de beneficios a ciertos sectores inmigratorios planeó una suerte de genocidio socio-económico de nuestras poblaciones nativas, consideradas irredimibles para la "vida civilizada", "inintegrables" al crédulo prospecto de crecimiento acariaciado por nuestras minorías.

La inversión de la culpa

La trayectoria de "la culpa" se me alarga demasiado pero ella no estaría medianamente completa si no recapitulara una última vuelta de tuerca del tema. Ya señalaba como la actitud ariélica de Rodó incluía una aceptación (débil y un poco vergonzante pero real) de lo que cabía llamar nuestras culpas y nuestros lastres. Pero Rodó estuvo seguramente lejos de prever que en el curso de algunas décadas, y a medida que se pronunciara la crisis de la civi-

lización y la sociedad occidentales, la culpa sería justamente el no aceptar, el no asumir plena y hasta orgullosamente lo que encorpaba el voluminoso capítulo de las calificadas nuestras faltas, de las llamadas nuestras rémoras (10). En adelante, cuando se afinaron psicologías, antropologías y tipologías nacionales el cuadro ya no estuvo reclamando a gritos el bisturí o la escoba. Tampoco, por suerte, el péndulo se largaba siempre hacia la punta de la auto-complacencia. ¿Términos medios? Pienso, por ejemplo, en la sustanciosa introspección que representan las investigaciones de Samuel Ramos sobre el mejicano o en la serie entera de "México y lo mexicano". Tampoco sería en tono in-criminatorio que Sábato, en un reciente ensayo sobre el tango, se referiría al "resentimiento y la tristeza" como señas solares de una idiosincracia argentina. Mas en general hay que subrayar que en el gran momento esperanzado del futuro latinoamericano que representó la Segunda Guerra Mundial (y que se vierte tan transparentemente en algunos ensayos de Alfonso Reyes, en la profunda concepción mesiánica de Juan Larrea) rémoras y culpas se borran en una especie de torrenciosa luz adviniente. Todo tiene su hogar y su redención en este hemisferio destinado a superar (Larrea dixit) entre océanos, las grandezas de una cultura entre ríos (la judeo-cristiana) y de otra entre tierras (la mediterránea).

Ya antes y en su obra tal vez más importante: "La Raza Cósmica" (1925), Vasconcelos había asestado a los dos rémoras más insistidas: el mestizaje racial y el clima tórrido una descalificación primordialmente intuitiva pero que las ciencias sociales tenderían después a ratificar. No es posible rebajar en la historia de nuestros estados de espíritu el efecto de ese brioso alegato del gran mexicano sobre el porvenir de las sociedades tropicales y sobre la fecundidad de nuestro grande e involuntario revoltijo o "melting pot" de sangres y culturas.

Alrededor de una década más tarde, Gilberto Freyre se referirá a los pueblos —China, Brasil— que no han sufrido más que superficialmente la occidentalización burguesa y que se encuentran más desembarazados para llegar —con la ayuda de las mismas técnicas de Occidente— a formar inéditas de convivencia humana, social e internacional.

Los enfoques filosóficos e histórico-culturales de nuestros días, —es el caso del chileno Schwartzmann y del argentino Rodolfo Kusch en "América profunda" (1962)— se moverán en un plano aún más hondo pero sustancialmente fiel a tales pautas. Para Kusch, por ejemplo, en su polemizable pero fértil planteo, ~~la "aculturación" de Occidente se simetriza por la fuerza invisible pero triunfal de la "fagocitación" de lo indígena y americano y sus categorías del "mero estar" frente a la del "ser", del "hedor" y de lo "hediento" frente a la "pulcritud" europea que pugna infructuosamente por recubrírlos, anunciando la inexorable caducidad del mundo occidental-burgués basado en la satisfacción brindada por el "patio de las cosas" emplazado en una "ciudad" levantada para precaver de la "ira de los hombres" a una cultura olvidada de la "ira de Dios".~~ Trascendentalismo personal y literario opinarán algunos, indigenismo antimoderno y reaccionario, otros. Pero paradójicamente (o tal vez no tanto) Kusch ubica al comunismo entre las potencias que comandan esta irrupción de la "gran historia" en la "pequeña historia". La "pequeña historia" de las naciones y estados bien recortados y limpios que tanto hemos tratado de ser.

La teoría de la conjura

Tiene una sinuosa vida la idea de una conjura que nos ronda. Que no sólo las culpas eran nuestras y que "los otros" —Europa, Estados Unidos— también tenían su parte en nuestras desgracias es vieja convicción iberoamericana. Una famosa y hoy recordada frase de Bolívar no es un caso aislado de una desolada convicción. Al principio, sin embargo, lo que tendía a acentuarse era que la culpa europea consistía esencialmente en ignorarnos, o menospreciarnos, o no "civilizarnos" más, ó respetar "gobiernos bárbaros" y tratar con ellos. Alberdi, por ejemplo (y con él toda la generación romántico-liberal) digitó estos reproches. En los ensayistas americanistas del 900 — Francisco García Calderón, especialmente ⁽¹¹⁾ los asume bien en este tema— la noción de los peligros exteriores se aúna a la de las culpas internas. Las culpas incluían la baja de la guardia frente a las codicias que nos rondaban o la ingenuidad

de creernos inmunes a sucesivos zarpazos. Pero europeístas y francófilos entusiastas todos ellos, era frente a los Estados Unidos que alzaban estas advertencias. Sin embargo, aún en esa dirección, el dictamen era complejo. Después de subrayar la rapacidad yanqui en el área del Caribe sostenía García Calderón que *al Sud del Istmo son desinteresadas sus intervenciones pacificadoras...* Y concluía, salomónicamente: *la política maquiavélica dice a los Estados Unidos que han de dividir para reinar: de Panamá al Plata ellos unen y civilizan.* Es digno de señalar que en este "maquiavélico" "dividir para reinar" ya está contenida la noción de conjura que después se precisará.

Muchos, regístrese con honradez, no parecerán necesitarla y, sobre todo los planteos de entonación marxista, se limitarán a establecer el "quantum" y los modos de la explotación colonial como fenómenos objetivos que, aunque impliquen la avidez imperialista externa y las complacidades interiores, sólo como aureola emocional o dramatización propagandística se concederán el manejo de tales elementos. Hay otras posturas matizadas, tal la de Leopoldo Zea en "América en la Historia" que se hallan en cambio, en el linde mismo de la nación de conjura. Porque, dejando de lado algunos equívocos, ¿no implica esa posición su teoría de un Occidente que desencadena universalmente su fe en el liberalismo y la "modernización" pero, al mismo tiempo niega a las otras áreas del mundo, salvo a restringidas minorías de "gerentes" los beneficios de esa misma modernización; de ese Occidente que, (como si esto fuera poco) se apoya fuera de Europa en los sectores de signo antimoderno y antiliberal?

Pero fue sobre todo desde la percepción de un estado de dependencia —omnipresente, omniexplicativo, invariable, salvo la ruptura violenta —que se desprendió la teoría de la conjura o del "complot" como la clave única del atraso y la marginalidad latinoamericanas. Poderosos vínculos unen sin duda dependencia y conjura: su voga es bastante simultánea y suelen, a menudo, sostenerse en conjunto. En puridad, van muy en camino de reemplazar totalmente a las anteriormente revisadas: la de los "lastres", la de las "culpas" ⁽¹²⁾.

Vale la pena, creo, precisarla algo más y comenzar señalando que se trata aquí de una concepción de la acción

histórico-social esencialmente esotérica, de una interpretación general de todos los acontecimientos importantes estimados como el resultado de las decisiones de esas "fuerzas ocultas" de que hablaba Getulio Vargas en su emocionante carta-testamento del 24 de agosto de 1954.

Esas fuerzas se identifican a veces con naciones, estados, clases, ideologías y grupos funcionales; otras aparecen siendo el instrumento, el brazo armado o enguantado de ellos⁽¹³⁾. Una cosa u otra, se las supone dotadas de una "personalidad" —esto es, de un perfil, de un saber y un querer— que el tiempo apenas desdibuja. Su querer, sobre todo, se le concibe cargado de una malignidad que es voluntad de dominio y voluntad de provecho invariables y casi ilimitadas⁽¹⁴⁾. También lo sería su capacidad de organización, que asegurarían ciudadelas institucionales de aquel incontrastable poder con que las vio Mills estudiando las de su presente norteamericano. Poseerían una aptitud tal para la deliberación y la decisión más racionales que ella les permitiría un cálculo milimétrico de su impacto. También estarían dotados de una continuidad, de una fría persistencia en la persecución de sus metas que las pondría en condiciones de cancelar todas las variaciones que pudieran imprimirle el cambio de los gestores y de las generaciones de ellos, de su estilo de acción y hasta de sus posiciones doctrinales conscientes. Habilidadadas por una abundancia de medios económicos e inmateriales irrestrictos, serían capaces de poner las velas al aire de unos cambios técnicos que otros apenas otean y ellas podrían enlentececer o acicatear; artífices de la acción clandestina, estarían en condiciones de asumir el explosivo poder de las pasiones mayoritarias que son dables de generar, de encandecer o de enfriar y que, aún despreciando, manipularían con destreza. Pero el uso de estos poderes se acrecentaría por un poder más y que es el escamotear la vista de su uso. Ello tanto por la alta habilidad de su manejo como por seguir la pauta habitual de actuar por medio de terceros, de instrumentos.

Aquí entra en juego la clave decisiva de la instigación, de la inducción de comportamientos ajenos. Y si se concibe a esas fuerzas esotéricas actuando fuera de su enclave nacional (si es que lo tienen) la teoría de la conjura se completa si contamos con la certeza de que esa conjura es

capaz de ganar en cada medio nacional la voluntad de los elementos nativos necesarios que han de secundarla y permitirle alcanzar sus fines, y, sobre todo, lograr que esos elementos den la cara de modo lo suficientemente ostensible como para que no se sospeche —o que no se pueda probar— la existencia de otros gestores.

El fenómeno que los mexicanos —con el nombre de la amante indígena de Cortés— llamaron "malinchismo" tiene múltiples apariencias pero su parte ha sido representada habitualmente por las oligarquías nativas, descaecidas de su función de usufructuarias mayores a las de "gerentes" o meras intermediarias. Aquí la "conjura" se imbrica a la "culpa", aunque sea una culpa sectorizada, clasística; la misma "rémorra" está también presente, pues estas conjuras sólo pueden operar sobre las malandanzas estructurales que nos han tenido indefensos. La voluntad de estos nativos, de estos agentes del plan puede ser ganada por el directo y brutal cohecho, por el contrato de dependencia estable, por el espejismo de alguna promesa dorada y aun por la vía más sutil de la "ilusión ideológica": en la trampa de las representaciones mentales pueden meter el pie gentes de buena fe, cuya integridad en materia personal esté más allá de toda sospecha. La saliencia que tenga cualquiera de estos medios⁽¹⁵⁾ introduce en las explicaciones variantes de consideración pero siempre lo que tiende a resultar es, sino el literal "testaferro", sí el clásico "vendepatrias", el abominado "cipayo" que ha campeado y campea en nuestras sociedades. De cualquier manera, figura negra. Porque sea cual fuere el color y el sabor de las fuerzas externas que sirva las metas últimas son siempre la mediatización, la explotación, el despojo; las tácticas empleadas, la división de los dominados, su descaracterización, el sabotaje —sobre todo— de toda tentativa de desarrollo autónomo.

Historia esotérica

Sucesiva o simultáneamente ha sido abundante la designación de estas fuerzas ocultas, a veces secretas, a veces sólo "discretas"⁽¹⁶⁾, a veces visibles en una engañosa, ino-

cente rutina de organización. Muchas se han turnado en este tipo de denuncia según sean los intereses y las afinidades ideológicas de cada grupo de señaladores. En el pasado, cuando se las concebía como "sociedades secretas", solía representárselas actuando en esos claros de los bosques que dieron su nombre a los "carbonarios", en sótanos o en bohordillas o en trastiendas; hoy se las ve en las reuniones de los "happy few", frente a los mapas de los Estados Mayores, en torno a las relucientes mesas de los directorios empresarios, en la luz tamizada de los despachos en que se hila la tela del mundo. Son centros de política exterior: el Foreign Office, el State Department —y hasta Ithamaraty—; centros de poder financiero: Wall Street, la City; centros de acción religiosa, o ideológica o racial: Roma, el Vaticano, el "Opus Dei", "los jesuitas", el Gran Oriente, la Sinarquía francesa, el mítico Gran Kahal; organizaciones militares, paramilitares o informativas: la C.I.A., el Pentágono, el Secret Service; centros de poder revolucionario y sus internacionales: Moscú, Pekín, La Habana, el Komintern o el Kominform. La lista, naturalmente, no enumera sujetos de parejos alcances, ni es tampoco sincrónica: ya nadie habla de "los jesuitas" o de "la masonería" como se hacía en el siglo XIX, del Gran Oriente o el Gran Kahal como en la "década rosada" y aún los tentáculos de "la City" parecen muy venidos a menos.

De cualquier manera, antes o ahora, todos habrían sido capaces de larguísimas, tenaces, retributivas empresas. Pienso, por ejemplo, en explicaciones de la secularización del mundo a partir de la descomposición medieval, en la concepción de una "apostasia" que sería el resultado de un cuidadoso plan cumplido por etapas.^(16 bis) O en la "Leyenda Negra" (cuya historia hizo Carbia) que desprestigió la obra de España en América, ablandó el terreno para sus reemplazantes y que habría sido parejamente regulada. O en la curiosa idea de una "sinarquía", en la que se agruparían muchas de las fuerzas actuantes al presente de las recién enumeradas y que circuló mucho en los medios del peronismo argentino hacia 1972 y 1973. Es capaz de imaginar un centro de inducción que manejaría partidos conservadores y partidos revolucionarios, sectores sociales altos, sectores medios y sectores bajos, las seducciones del só-

cialismo y la poderosa nostalgia de las certidumbres tradicionales, los intereses de las corporaciones transnacionales y los de las economías socialistas. Todo como si fuera un solo y gran teclado de piezas bien afinadas en el que una mano diestra y malévol —y agreguemos: psicológicamente, históricamente, estructuralmente imposible, inconcebible— eligiera para cada paso el compás más justo⁽¹⁷⁾.

Con todo, creo que han existido en el pensamiento latinoamericano dos núcleos interpretativos de nuestra realidad apoyados en la noción de conjura, que lucen como dotados de mayor relevancia que los antes citados,

Comenzando por el norte latinoamericano, por México, se juntan los nombres de Lucas Alamán (1792-1853) y de José Vasconcelos (1881-1959). Aunque parezca harto discutible la justeza de su interpretación⁽¹⁸⁾, el segundo vio en Alamán al primer vidente de un plan y de una tendencia que él llamaría el "poinsetismo", con el nombre del diplomático estadounidense que en alguna instancia movió sutilmente los hilos en la capital mexicana. Largo aliento, largo plazo habría tenido el propósito poinsetista manipulado por los Estados Unidos y enderezado a destruir las estructuras vertebradoras de la sociedad mexicana que Alamán identificaba con el clero, la aristocracia y las fuerzas armadas⁽¹⁹⁾. El político activo que Alamán fue, el personaje que rompe muchos esquemas de la historia progresista, el nostálgico del dominio hispano y aun el teórico de filiación contrarrevolucionaria concibió como arbitrios para desbaratar el "poinsetismo" una férrea unidad de las naciones del nuevo mundo contra el avance norteamericano, una vigorosa política de industrialización y aun el contrapeso de influencias europeas capaces de actuar ante el avance anglosajón. Habría identificado, incluso, la naciente casta de los testaferros y los gerentes en su rival Lorenzo de Zavala y en la acción de las logias "yorkinas". Y aunque su proyecto fuera desbaratado por las circunstancias y su denuncia amortiguada hasta el silencio fue, según Vasconcelos, el primer doctrinario denunciante de la conjura y el primer estratega de los modos de enfrentarla.

El primero, nada más. Porque nuevas modalidades de tutela política y económica darían formas renovadas a la sospecha de una conspiración, ya más que nada anglosajo-

na, para mantener débiles y en minoridad nuestras naciones. La propia experiencia histórica del Río de la Plata nos ha puesto bien en contacto con esa pieza maestra de la conjura que es la política internacional de "balcanización", siempre deseosa de romper las grandes unidades territoriales tradicionales, capaces de defenderse, haciéndolo en pequeños Estados precarios y por ello fáciles de supe-
ditar ⁽²⁰⁾.

Pero con esto el tema ya se sitúa en las tácticas variadas aunque bastante tipificables de esa ubicua voluntad imperialista que ha mordido persistentemente sobre nuestros pueblos. En lo que tiene que ver con esta voluntad, en cuanto fue protagonizada por la orgullosa Inglaterra del siglo XIX, creo que pocos planteos manejan tanto el oculto hilo de la conjura como el que realizara en la Argentina Raúl Scalabrini Ortiz y una numerosa línea de discípulos. El empeño por mantener la condición de una Argentina ganadera y triguera, proveedora de alimentos baratos a la creciente y famélica población de la Gran Bretaña industrial, sus correlatos políticos y sociales fueron seguidos por aquél y sus epígonos con una ulcerada certidumbre. Desde Pitt y Beresford, desde el tratado de 1824 y el establecimiento de relaciones diplomáticas hasta Justo y Roca, Aramburu y el almirante Rojas todo les confirmaba (en puridad: les confirma) en la aprensiva convicción de un poder cuya persistencia y sapiencia llegó a adquirir en Scalabrini (recuerdo alguna confianza de un gran amigo argentino) contornos casi sobrenaturales.

Pero también en general y en otros países cercados secularmente por la "otra" codicia: la norteamericana, la izquierda radical y la izquierda nacional no han soslayado en sus planteos antimperialistas el tema de la conjura. Desde los estudios de principios del XX pocas indagaciones de la explotación imperialista han podido prescindir del examen de unas tácticas que son (entre tantas otras) el mantenimiento de la condición monocultora de cada nación, el divisionismo político interno, la promoción de gobiernos sólo fuertes para lograr un implacable orden social, el prestigio de formas culturales extranjerizantes, la corrupción sistemática de los elencos dirigentes. Es una tradición de Iberoamérica la puesta en obra de un repertorio táctico que incluye el cepamiento de todos los movimientos de

raíz nacional o popular, la colaboración con las fuerzas que buscan su desnaturalización y su fracaso; también, cuando las circunstancias han sido propicias, una brutal intromisión que promueva gobernantes venales y obsecuentes allí donde estadistas honestos y capaces prometían una acción capaz de remontar el peso de nuestras rémoras, de enjugar la carga de nuestras culpas.

Ponderación de una hipótesis

Creo que si puede admitirse que las "sociedades secretas", como decía otro Lukacs ⁽²¹⁾ "no son la enfermedad sino el sintoma", lo mismo cabe aceptarlo de otras estructuras de poder no visibles o poco aparentes. Y si esta es una cautela interpretativa a no olvidar, también me parece incluíble en esa categoría otra observación (la hace René Remond y es de llano sentido común) de que todas las interpretaciones que la historiografía realiza "ex-post-facto" suelen darle a los acontecimientos una coherencia, una determinación, una intención que casi nunca poseyeron ^(21 bis).

Sin embargo, todo escepticismo ante la existencia de conglomerados tan descomunales y duraderos de poder se rechaza como indicio de complicidad con ellos; todo reclamo de pruebas de que actúan como se dice que lo hacen se contesta con que las fuerzas secretas o discretas no dejan testimonios de sus conciliábulos; toda voluntad de clarificación tropieza con la golosa predisposición para el misterio que alienta en la mayoría de las gentes ⁽²²⁾. Porque, en verdad, los núcleos ocultos de decisión se prestan bien a la fabulación y al suspenso. La índole apócrifa de "Los Protocolos de los Sabios de Sión" está hoy bien establecida, pero la mera fabricación de sus textos es bien expresiva de una capacidad siempre bien dispuesta a imaginar entre bambalinas terribles poderes. Si se atiende también que lo que se busca explicar es el origen de males, de vejaciones que son dolorosamente percibidas, tiene aquí sentido la aserción del psicólogo de la infancia Rosenzweig de que la respuesta extrapunitiva es siempre más fácil que la intrapunitiva ⁽²³⁾. Y esto no ocurriría sólo en el niño sino

también en esos sectores en los que se efectiva algo así como una conciencia global de las sociedades. Más de una vez se ha destacado aquel tipo de respuesta en las minorías responsables latinoamericanas y la necesidad correctiva de un renovado sentido de la propia culpa⁽²⁴⁾.

De cualquier manera, las teorías de la conjura y de una historia esotérica les dan al militante, al que se preocupa por lo que en su entorno ocurre, la felicidad de descifrar el revés de la trama, de imputar a la inducción de fuerzas inenfrentables los fracasos que se han sufrido y los que se sospecha que se sufrirán⁽²⁵⁾. En cambio, si esta clientela tienen, suelen arrostrar la animadversión burlona o la virtuosa indignación de los historiadores "profesionales", "serios" y "científicos".

¿Por qué?

A estos les gusta moverse en el plano de lo verificable y lo verificado, de los datos intergiversables y la historia esoterizante está casi siempre, básicamente, fuera de él.

Si los más escrupulosos realizan una estimación de factores de "causalidad interna" de un proceso, de un acontecimiento nacional determinado y éstos se revelan suficientes para su explicación, el rechazo intelectual se acentúa. No se plantea —siquiera como posibilidad— que hayan actuado inducciones externas capaces de movilizar e instigar la acción de esos determinantes internos y de incidir, así sea indirecta pero poderosamente, sobre el efecto total.

Como resulta obvio, aquí se teje la complicadísima trama que marcan la operancia de un factor interno y de un factor externo, de posibles variables endógenas y posibles variables exógenas. Si en el caso de cualquier nación por lo menos nominalmente soberana hoy está bastante aceptado que no existe factor externo que no tenga que pasar a través de los factores internos de poder⁽²⁶⁾, es, sin embargo la misma entidad del factor externo lo que hace problemática toda conclusión sobre el juego efectivo de las fuerzas y, sobre todo, sobre la autonomía de un tipo de ellas⁽²⁷⁾.

Sin embargo —es siempre útil volver a las evidencias primeras— es difícil concebir que en la historia los hechos ocurran con la ciega espontaneidad con que creemos ocurren en el mundo natural. Existen, de seguro, más cosas entre el cielo y la tierra que aquéllas que para el

historiador "positivo" o "positivista" existen. La teoría del complot para influir en el curso de los acontecimientos políticos y sociales tiene respaldos demasiado firmes como para creer que su generalización poco responsable sea dilatale nacido "ex nihilo", carezca de alguna base empírica verificable. No todas las decisiones que afectan la suerte de una sociedad y que, a alguna altura de su ejecución se muestran y movilizan a la luz del día, se documentan públicamente. A veces no están ni en libros de actas, ni en correspondencias reservadas, ni en partes de comandos, ni en protocolos de reuniones; a veces, cuando lo están, son testimonios inaccesibles; en las pocas circunstancias en que ello no ocurre es con gran demora que se puede llegar a su estudio⁽²⁸⁾. Coyunturas históricas hay asimismo, aunque esto amplifique mucho el tema, en las que el mismo "amorfismo" social que se registra en la llamada "sociedad de masas" aun parece reclamar —no sólo posibilitar— la decisión velada e imperativa.

Trabajoso es, en verdad, y tal vez sea siempre estrictamente imposible, deslindar fielmente entre lo que se genera en la calle, a la luz del día, en las pasiones reales de los hombres, en sus actos, en sus ideas, en sus tesoneros hábitos y costumbres y aquello que ocurre más allá de éstos, en ámbitos más o menos cerrados. Es de presumir que los dos espacios —y aun un tercero intermedio— interactúan. Es de presumir que los pequeños son capaces de una premeditación y deliberación de las que carecen los masivos, pero que éstos son capaces de ofrecer una sustancial resistencia a toda acción ambiciosa que no incida sobre sus latentes o sus actuales predisposiciones.

Muchos casos de este tipo de acción esotérica pertenecen a la historia científica y otros que se han hecho públicos en los últimos tiempos no tendrán, de seguro, problemas en ingresar a ella⁽²⁹⁾.

Más indiscutibles son aún las resultancias de un proceso mental que podría confundirse con las nociones de "conjura" y de "historia esotérica" pero que, sin embargo, es desglosable de ellas. Verificada la acción imperialista, la permanencia de sus fines, la estabilidad de sus tácticas, se tiende por una operación intelectual habitualísima, a entificársela en "el imperialismo". El imperialismo genérico o el de tal o cual potencia nacional. En uno u otro

caso la continuidad de su gestión luce entonces con contornos muy próximos a la categoría que examinamos, especialmente si se prescinde del margen de acción posible del factor interno y sólo queda visible el muy efectivo de su instrumentación a esos intereses exteriores⁽³⁰⁾. Esto se ha hecho todavía más transparente en el caso concreto de determinadas tácticas-vgr. la de intereses metropolitanos trabando el proceso de industrialización de los países económicamente atrasados⁽³¹⁾ o la de esos mismos intereses—el catálogo latinoamericano es prácticamente interminable—estimulando, financiando, manipulando la caída de aquellos gobiernos que atentan o amenazan meramente atentar contra sus lucros, negocios y prerrogativas.

Tal vez todo lo anterior haga poco más que fijar los parámetros entre los cuales la validez de la teoría de la conjura y de una acción social esotérica habrá, en cada caso concreto, de ser dilucidada. Pero de unas u otras verificaciones (es convicción fundable) hay buena distancia todavía a suponer que *nuestras historias*, como dice el brasileño Simón Schwartzman de la de su país⁽³²⁾ *no han sido otra cosa que un juego de fantoches movidos por manos ajenas*.

Peligros de una dispensa

Parece evidente que si se adhiere a la convicción en la fuerza de esta "conjura" y aun a anteriores interpretaciones, la magnitud de cualquier "culpa" (propia) se minimiza hasta la inexistencia. Resulta asimismo claro que, escamoteando el capítulo, ayer oneroso, de las falencias internas y sus causas, no sólo queda raída toda postura autocrítica, toda insatisfacción espoleadora, toda comparación entre lo que somos y lo que podemos ser. También resultará maltrecho, desalentado, nonato, todo esfuerzo por mejorar lo que en el mismo circuito que dibujan las rémoras, la conjura, las culpas de dentro y de fuera, podría ser mejorado. Esta depresión, en suma, de la energía, de la libertad, de la capacidad de invención y reacción históricas posee una estrecha correspondencia con el "espíritu acreedor" que el análisis sociológico-existencial ha fijado

como uno de los rasgos del llamado "hombre-masa", un espíritu que las colectividades, tanto como los individuos, parecen hoy proclives a portar.

Julián Marías, en una perspectiva europeísta y "pro-occidental", impostada por algunas ideas de Ortega y Gasset ha hablado, por ello, de las "naciones-señorito" y de las "naciones-masa", protagonistas, según él, de esa incesante ola de reclamos y exigencias que los países atrasados están planteando hoy, cada vez más unidos y más impacientes, ante las colectividades ricas y maduras. Lo que representa este modo bizco, "one-sided", de mirar la cuestión no vale la pena de molestarse en mostrarlo, pero no es inútil apuntar que, aun diversamente registrado el cuadro histórico-internacional que legitima esas posturas, apreciaciones más ecuanímes han señalado la existencia de parecidos estados de espíritu. La generosa inteligencia de René Dumont, por ejemplo, no se ha cansado de apuntar esa psicosis de pasividad y permanente petición entre las clases dirigentes de los nuevos Estados africanos ni tampoco de mostrar que mientras la aivez y la ineptitud, las desmesuradas pretensiones de esas nuevas oligarquías nativas despilfarran en proyectos alocados o en "gastos de administración" desmedidos toda la ayuda prestada, más crecen los índices de este "espíritu acreedor" que, de alguna manera, la idea de la conjura robustece⁽³³⁾.

Registrar tales estados de espíritu no representa, hay que apurarse a decirlo, concluir sobre el problema. Hay ¿quién lo duda? por más que se restrinjan a los sectores dirigentes o se extiendan a toda la colectividad, culpas nuestras, culpas que cierta demagogía de radio universal tiende a soslayar, subrayando la evidente realidad de nuestras rémoras estructurales y de las codicias de afuera aliándose con los cómplices de dentro⁽³⁴⁾. Puede valer por un decisivo acierto canalizar energías, reservar todos los alientos para la remoción de las fuerzas que nos traban, para el aventamiento de las conjuras que en contra nuestro se han tejido. Es dable sostener la índole ambigua de muchos emprendimientos por nuestra mejora, de muchas tentativas por la purificación de normas, prácticas, instituciones que pronto han de encontrar su valla en la no-cividad de las estructuras y habrán de dilapidar reservas latentes para una acción decisiva sin conseguir otra cosa que

distraerlas o crear falsas bonanzas que escondan por un tiempo —un tiempo precarísimo— los intocados males.

Pero esto tampoco cierra los interrogantes. Más allá todavía, a los sectores más despiertos del continente dos preguntas decisivas pueden acuciarlos. Si todo depende esencialmente de las estructuras —de las rémoras, de la conjura exterior— ¿“desde dónde” depende y “hasta dónde” todo puede ser mejorado y promovido por el abnegado esfuerzo de nosotros mismos? Y si aun “todo” dependiese de esos meteoros cuya destrucción nuestro interés reclama, si la conclusión, y el ámbito ineludible de esa destrucción se llamase “revolución” ¿hasta qué punto la indiferencia —y aun el consentimiento— a todas las faltas y vicios, a todas las culpas y dimisiones de nuestras propias comunidades no es capaz de destruir los últimos reflejos, las reservas postreras que en ellas quedan de ciertas calidades —digamos: disciplina social, trabajo, honradez personal, devoción, abnegación— que el mismo “gran cambio”, en cantidades ingentes, debería reclamar? ⁽³⁵⁾

Condición, situación

Creo sin vanidad que esta amortización (sino demolición) de las precedentes claves lleva como de la mano a una noción mucho más aséptica, menos dramática y, sobre todo, más arbitral que las anteriores. Llamémosla *situación* si el enfoque de nuestro continente y sus males desdeña o renuncia calar en el tiempo y sólo en forma estrictamente actual presenta sus ingredientes, su intrincada contextura, su juego de relaciones con todo el contexto mundial que nos rodea. Llamémosla *condición* si, por el contrario, otea los factores estables que los perfilan. Esencialmente neutral, no concluye sobre los actores causantes de nuestros males, su número, su personalidad o impersonalidad, su cercanía o su distancia transatlántica, la premeditación o indeliberación de su actuar. Tampoco sobre la necesidad y fijeza de aquellos males: le basta con no saberlos fugaces.

En cada aspecto que aborde está en el caso de hacer jugar las nociones ya vistas de rémora, de culpa y de

conjura y de regular su relevancia factorial, de hacerlas transitables, de vigilar sus posibles desmesuras. Aun a todas las incluirá dentro de aquel gran contorno que representa el fenómeno de que entre el 1500 y el 1800 —y con el rótulo de “occidentalización”, “modernización” o “europeización”— el mundo se dividiera en dos grandes núcleos de favorecidos y desfavorecidos, premiados y castigados, en unas pocas naciones céntricas y europeas y un inmenso resto del que sólo se escaparon (vale la pena estudiar sistemáticamente las razones) el Japón, los Estados Unidos y algunos dominios británicos. Se le llame “marginalidad” como posición, “subdesarrollo” como índice, “imperialismo” como fuerza inductora, “colonialismo” como tendencia, “factor externo” como abstracción neutra, “dependencia” (o “interdependencia asimétrica”) como estado, en ellos nacimos, crecimos y marchitamos.

El de la condición-situación es el estilo (ya se habrá adivinado) de los planteos tecno-burocráticos que tanto abundan en nuestros días. Buscando el más amplio asentimiento e —incluso— tocar el duro corazón o la cerrada mollera de los más culpables, evitan, y no es el caso de reprochárselo, todo lo que recién recordaba y que es, justamente, lo que haría subir la presión de los ánimos. Si manejan multitud de claves no creo que ninguna sea tan representativa de tal actitud como la ya famosa del “deterioro de la relación de intercambio”. Lo que implica aceptar, dicho sea de paso, que no pulsa asuntos menores de nuestra realidad.

Pero —repito— no son sólo los enfoques técnicos los que pueden sentirse cómodos en la condición-situación. Y si esta clave, respecto a las otras, carece de la carga y el calor que las otras tienen, mejor todavía. Ya que es en la acción humana promotora y no en el orden mismo de su teorización que estos moduladores deben operar.

NOTAS

(1) Es el caso de la muy conocida de Tulio Halperin Donghi: “Historia contemporánea de América Latina”, Madrid, Alianza Editorial, 1969 y de la que lo es menos en estos países, por no estar vertida aun al castellano, de Gustavo Beyhaut (en alemán, Fischer, 1965; en italiano, “Storia Universale”, n.º 23, Feltrinelli, Milán, 1966).

(3) "La disputa del Nuevo Mundo: 1750-1900", México, 1960.

(3) Cabe observar que las en un tiempo muy atendidas "Meditaciones Sudamericanas" (1931), del Conde Keyserling, proongan, sin su dictamen peyorativo, esta imagen de una América como proyección de la Naturaleza, sin Historia, sin Espíritu, toda "gana", "mineralidad", "repitidad" y "vida ciega".

(4) Es una erudición zootécnica poco esperable en el maestro de "El Astillero"; como conocimiento erótico resulta algo más previsible.

(5) Para Marx, por ejemplo, en 1854, el contraste entre México y los Estados Unidos se fijaba en el cotejo de "los vicios, la fanfarronería, bravuconería y donquijotismo" de "los españoles a la tercera potencia" que los mexicanos eran con "el sentimiento yanqui de independencia y capacidad individual" (Marx-Engels: "Materiales para la historia de América Latina", Buenos Aires, 1972, pág. 203).

(6) Los ensayistas de "la culpa" (y esta mención no es obviamente exhaustiva tendían a endosar al tornasol racial (de indios, criollos, mestizos, mulatos) ciertas características que después imputaban a toda la sociedad. Tal ocurra —marco con guiones la casi virtual sinonimia— con la de arrogancia - orgullo - soberbia - megalomanía - pasión del poder. Con la de la tristeza. Con la de la ambición - arribismo - "ventajismo". Con la de la crueldad - agresividad - belicosidad. Con la de la mentira - duplicidad - adulación. Con la de la desconfianza - irritabilidad - susceptibilidad. Con la de sumisión - pasividad - fatalismo. Con la del resentimiento - envidia - venganza. Con la de la inquietud - inestabilidad - indisciplina. Con la del fanatismo - dogmatismo. Con la del individualismo - insolidarismo social. O con la de sensualidad desmedida y proliferación de vicios sociales. La de venalidad - corrupción se circula sobre todo a estratos burocráticos y políticos pero no sólo a estos. La pereza (o la holgazanería o haraganería) se contemplaba como el vicio capital de todas nuestras sociedades americanas y explicaciones raciales, psicológicas y económicas (éstas en menor escala) se derramaron copiosamente sobre ella. En cambio eran más que nada características de la clase dirigente política, intelectual, universitaria, los anotados gustos por la verborrea retórica, la música de las grandes palabras, la discordia del decir y del hacer, el proyectismo, el idealismo verbal, la carencia de espíritu práctico, la improvisación, el repentismo, el pasionalismo, el exceso imaginativo, el teoricismo, el apego a la letra, la general irautenticidad. De estos trazos éticos y psicológicos resultaban en la sociedad y el Estado, la discontinuidad del esfuerzo personal y colectivo, la postergación del fomento económico y de los "intereses útiles", la pobreza casi general, la nulidad del ánimo de empresa, la extensión del juego y la bebida generando la decadencia física de la población, la ausencia de espíritu social y el recurso permanente al socorro, la tutela y la dependencia del Estado, la empleomanía y el reparto (que Bulnes llamaba el "canibalismo burocrático"), el estilo de los inacabables motines, golpes de Estado, sublevaciones y guerras civiles y los bandazos de demagogia y tiranía, el personalismo, el sectarismo y el terror políticos, el desorden y la inestabilidad general, los incansables amagos dictatoriales, la discontinuidad política y social, el caos fiscal y financiero, la enajenación del patrimonio común, la impoancia de cualquier incipiente y posible opinión pública, la demagogia estrepitosa y descarada, el jacobinismo, el militarismo, el caudillismo y el caciquismo omnipresentes. También (recuperemos el aliento) la falta de respeto al Estado y de devoción al bien común, el fraude (político, cultural y fiscal) generalizado, la vaciedad de casi todas las convicciones partidistas, el burocratismo y el "papelismo", el teoricismo y la imitación cándida de instituciones y "cartas fundamentales", la ineffectividad de la ley y a infinita postergación de toda labor efectiva, seria, meditada, concreta. También —y era la insistencia fundamental de los severos juicios europeos y yanquis— la denegación de justicia al extranjero y la falta de respeto a los "intereses conservadores".

(7) Aun habría que señalar una tendencia a "entificar" las ideas de "patria", "nación", "destino" y "dignidad nacional"; más tarde la de "desarrollo nacional" abstractizando las, vaciándolas del contenido humano, de las gentes que las efectivizan, las encarnan. Es una proclividad irrefragable en las doctrinas del nacionalismo clásico, del oligarquismo liberal y del desarrollismo capitalista nacional. Peculiariza más en general a los sectores dominantes de toda sociedad, siempre dispuestos a identificar y confundir sus propios intereses y su propia suerte con los intereses y la suerte de la sociedad en que operan y dominan. Creo, por caso, que en las gerenciones de la clase dirigente porteña posterior a 1852 existía un auténtico fervor por edificar un país más grande, libre y poderoso —como lo ilustra la obra de Sarmiento y la denuncia de José Hernández —con otra gente, con otro pueblo que el originariamente argentino, la "plebe" gaucha o montonera, a la que se descalificaba para todo futuro mejor. Me parece obvio también que el mismo proceso de asociación-disolación opera en el presente ejemplo brasileño cuando se contraponen la ufanía de las tasas de crecimiento anual del PBI conseguidas y el hecho —uno entre tantos— que según FAO el 35 % de la población se halle por debajo del mínimo diario prudente de consumo de calorías (el 65 % en el famoso nordeste de las secas), etc.

(8) Sobre los conflictos entre la adopción total de las pautas occidentales y el resguardo de la "herencia nacional", sobre la ambigüedad resultante de la adhesión y trasplante de las ideologías fuera de su contexto original existe al presente un material de planteo y análisis extensísimo. Entre otros, por su equilibrio: K. M. Panikkar: "Asia y la dominación occidental", Buenos Aires, EUDEBA, 1966.

(9) "Hacia una dinámica del desarrollo económico", México, 1963.

(10) A esa posición se refiere el sociólogo inglés Alistair Hennessy cuando caracteriza un nacionalismo que "sacraliza como virtudes", "faltas y defectos", en el que "el atraso se hace una virtud y la pobreza una ennobecedora experiencia" (en Ghita Ionescu y Ernest Gellner: "Populism", London, Weidenfeld and Nicolson, 1970, págs. 36-37 (hay versión castellana en Amorrotu, Buenos Aires).

(11) Sobre todo en "Les démocraties latines de l'Amérique" y "La creación de un continente", ambos de París, 1912.

(12) Dice Hennessy que "la teoría conspiratoria del neo-colonialismo se ha convertido en una parte integral del radicalismo latinoamericano" (op. cit. pág. 37). También subraya Thomas Skidmore el valor de convicción que para el nacionalismo radical tiene la teoría conspiratoria en las prácticas del sabotaje para evitar la industrialización de los países atrasados; y mantener su subdesarrollo ("Brasil: de Getulio a Castelo", Río de Janeiro, Editora Saga, 1969, pág. 120).

(13) Muy a menudo son las mismas naciones —como ha ocurrido u ocurre con Gran Bretaña y los Estados Unidos— las que, con todas las características que siguen, asumen la forma de entidades monolíticas, no sólo en su proyección externa de poder —lo que a veces es casi cierto— sino en su misma estructura social, cultural, ideológica interna. Sin posibilidad de extendernos en el punto, digamos que tal concepción no sólo es literalmente falsa sino que al serlo, le quita a las fuerzas que quieran enfrentar su impacto una enorme latitud de invención táctica y estratégica y una variada posibilidad de contactos y alianzas intranacionales (esto, claro está, cuando se trata de sistemas pluralistas, no de los monocráticos o más vulgarmente llamados totalitarios). V. n. 24. Aikman.

(14) Esto plantea la cuestión estrictamente científica de la existencia y continuidad de unas "decisiones institucionales" que los individuos concretos cumplirían sin ser mismo a veces conscientes de ellas. Es un caso parejo, y aun incluíble en esa concepción que desde Hegel, Marx y todas las teorías transpersonalistas de la sociedad ven gestores y designios cumpliendo los immanentes fines de la historia misma sin siquiera percibir sus "astucias".

(15) Para Raúl Scalabrini Ortiz, por ejemplo, los donantes porteños de fondos para la acción reivindicadora del 19 de abril de 1825 eran instrumentos —no precisa si conscientes o no— de Inglaterra ("Política británica en el Río de la Plata", Buenos Aires, Editorial Reconquista, 1940, pág. 104); para Ernesto Palacio en su "Historia de la Argentina", (Buenos Aires, Alpe, 1954, pág. 245) la misma inacción del gobierno de Las Heras en la oportunidad era señal segura de la influencia británica. Medio siglo más tarde, sostiene en cambio Dardo Cúneo a propósito del debate parlamentario de 1876 sobre proteccionismo en la Argentina, los grandes intereses extranjeros elegían a sus abogados por su prestigio forense y social y éstos —caso de Vicente López, Pellegrini, etc.— podían defender en ocasiones puntos de vista hostiles al capital extranjero ("Comportamiento y crisis de la clase empresarial", Buenos Aires, Pleamar, 1967, págs. 56 "et passim").

(16) La distinción entre sociedades secretas y discretas fue realizada por el Vaticano a. autorizar el "Opus Dei".

(16 bis) Hanna Arendt sostiene que es muy anterior a la misma Revolución Francesa y tiene ya su versión en la "Monita Secreta", de 1612, "la noción de la existencia ininterrumpida de una secta internacional que ha perseguido los mismos fines revolucionarios desde la Antigüedad". Ve empero su primera versión explícita y moderna en las obras del Chevalier de Malet (1817) que, sin embargo, citan extensamente autores anteriores (en H. Arendt: "Totalitarianism", New York, Harcourt-Brace, 1969, p. 57 y 82).

(17) V. Gregorio Selser, "Perón y la sinarquía", en "Marcha", N° 1625, 29-XII-72.

(18) V. Moisés González Navarro: "El pensamiento político de Lucas Alamán", México, El Colegio de México, 1952, pág. 99.

(19) En un contexto filosófico aristotélico y tradicional como aquel en que Alamán se movía es claro que el pueblo quedaba aquí excluido: las causas formalizadoras de la entidad social eran las citadas y el pueblo, la multitud mera "materia".

(20) En la historiografía revisionista rioplatense ha pe-

sado y pesa con exceso la suposición de que la acción imperialista siempre ha tendido a dividir los conjuntos mayores como forma de debilitarlos. Es la famosa "balcanización", o "arabización" o "africanización" como otros han propuesto después llamarla. En realidad, y como lo prueban el Río de la Plata, Bélgica, la península indochina y tentativas en Texas hacia 1845 y la misma parcialidad por el bando sudista: norteamericano en 1861, Gran Bretaña tendió a fomentar disgregaciones y nuevas implantaciones nacionales allí donde le convenía pero también a evitarlas en los casos en que le parecían impropias o destructoras de un emergente y adecuado mercado importador nacional. Es lo que se probó en el caso del Brasil desde la década de 1820 y especialmente en la Argentina entre 1852 y 1862.

(21) John Lukacs en prólogo a A. de Tocqueville: "The European Revolution" New York, Doubleday. - Anchor - Books, 1959, p. 8.

(21 bis) Con más amplio alcance teórico hay quienes sostienen —y es el caso de Karl Popper en dos penetrantes páginas de "La sociedad abierta y sus enemigos"— que aunque sea indiscutible la existencia de "conjuras" en la historia, la ponderación de sus efectos debe siempre tomar en cuenta la ley o principio de la indeterminación e imprevisibilidad de sus resultados que afecta a toda acción histórica consiente y liberada (en op. cit., Buenos Aires, Editorial Paidós, 1957, págs. 296-297).

(22) Remond: "Revue Française de Science Politique", 1967, pág. 1170; Colette Ysmal, ídem, 1966, págs. 1201-1203. Hanna Arendt: Op. cit. p. 49.

(23) W. H. Sprott: "Introducción a la Psicología social", Buenos Aires, Paidós, 1964, pág. 233.

(24) Sostenía en Montevideo el técnico chileno Max Neff en entrevista con "Marcha", N° 1347, 7-IV-67, que contra la convicción de que todo es culpa "de otros" era urgente un "mea culpa" latinoamericano sobre las frivolidades, incapacidades, alienaciones y mediocridades que nos aquejan. En su "Sociología rural latinoamericana", Buenos Aires, EUDEBA, 1963, págs. 89-90, respecto a los lastres de nuestro régimen agrario, afirmaba Solari que la culpa de él no es sólo del imperialismo, que si defiende el régimen de tierras en otros países no lo hace en el Río de la Plata y que esa culpa lo son también la ineptitud y la imprevisión latinoamericanas, el poder de las clases altas, la falta de organización de las bajas, etc. En sus confidencias a una periodista argentina señalaba no hace mucho Guillermo Cabrera Infante que "en Latinoamérica la gente habla copiosamente, discute y gesticula acerca de los males del colonialismo americano, pero nunca acerca de las grandes responsabilidades en que incurren los gobiernos latinoamericanos al no ser capaces de manejar creativa y solidariamente con sus propios problemas locales, muchos de los cuales se originaron mucho antes de que Nueva Inglaterra fuera colonizada (en Rita Guilbert: "Seven Voices", New York, Alfred Knopf, 1973, pág. 371). Desde la vertiente norteamericana se ha apuntado desde 1940 la proclividad latinoamericana "extrapunitiva", caso de Duncan Aikman en "All-American Front" (hay traducción argentina en "Claridad") quien decía que "La llave del proceso mental latinoamericano es que los portavoces de las indignadas repúblicas no reconocieron imperfecciones o provocaciones de sus propios gobiernos, a los que dramatizaron co-

mo las víctimas de un ultraje global, aun antes de que tal ultraje hubiera extralimitado sus bases locales y vociferaron contra el imperialismo de la "Nueva Roma" sin hacer el más liviano esfuerzo por estimular a las vastas, latentes fuerzas que en la república nortea se oponían al imperialismo o cooperar con ellas" (en John A. Crow: "The Epic of Latin America", New York, Doubleday, 1946). También insiste en el tema casi un tercio de siglo más tarde el sociólogo israelí-americano Joseph Hodara en su cáustico artículo sobre "La dependencia de la dependencia" (en "Aportes", París, Nº 21, julio 1971). Al otro extremo de la posición, René Dumont sostiene que la culpa propia de los pueblos atrasados es un mito europeo que los blancos han explotado desvergonzadamente (en "L'Afrique Noire est mal partie", Paris, Editions Du Seuil, 1962, pág. 20). Hanna Arendt correlaciona el tipo político "totalitario" con una propaganda "que sirve para emancipar el pensamiento de la experiencia y la realidad y siempre se esfuerza por inyectar un sentido secreto en cada acontecimiento público y tangible, sospechar una intención secreta detrás de cada acto político (...). El concepto de enemistad es reemplazado por el de conspiración y ello genera una mentalidad en la cual la realidad —amistad o enemistad efectivas— dejan de ser experimentadas y entendidas en sus propios términos sino, y siempre, asumidas como significando alguna otra cosa" (Op. cit. p. 169).

(25) Esta función militante me parece alentar básicamente en la tesis, original aunque muy discutible, de Juan Bosch sobre "El Pentagonismo" (Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1968). También la misma juega en planteos nacional-populistas de derecha, caso del bastante pintoresco del P. Virgilio Filippo: "Imperialismo y masonería", Buenos Aires, Organización San José, 1967, y prácticamente en toda la historiografía revisionista.

(26) Como creemos que el caso reciente de Chile lo demuestra. Barrington Moore Jr. sobre el fenómeno asiático, sostiene que la desesperada presión de la población sobre la tierra en China y la India no fue el resultado del impacto occidental ni de la destrucción de las artesanías si antes no hubiera procedido la acción interna, endógena (without prior stifling by purely domestic forces). En "Social Origins of Democracy and Dictatorship", Penguin-Peregrine Books, 1966, págs. 177 "et passim" (hay traducción castellana en Amorrortu, Buenos Aires). Sobre el "factor exógeno" dice Fernando Henrique Cardoso ("Ideologías de la burguesía industrial en sociedades dependientes", México, Siglo XXI, págs. 71-72) que "Solamente como fuerza de expresión es posible pensar en un condicionante de lo "interno" (esto es, de la esfera de acción-decisión que se bosqueja en el ámbito de las sociedades dependientes) por lo "externo", puesto que en realidad la dominación externa sólo se presenta como tal en el caso de relaciones extremas entre metrópoli y colonia. En la "dependencia nacional" habrá siempre una base interna de dominación externa, no sólo como resultado de una superioridad, por así decirlo, técnico-económica de las economías centrales, sino como resultado de un proceso político-social de formación de alianzas y de legitimaciones que pasan a crear solidaridades —en torno, evidentemente, a núcleos de intereses económicos comunes— entre grupos y clases sociales situados en el ámbito de sociedades dependientes y los que se sitúan en las naciones hegemónicas".

(27) Sostiene Glaucio Soares que la existencia de "la va-

riable no controlada por el estudio interno introduce un alto grado de inseguridad en las conclusiones y esta inseguridad es cada vez mayor cuanto menor es el grado de autonomía funcional. De modo que, suponiendo un sistema totalmente integrado y de una sistematicidad absoluta, el resultado sería indeterminado en base al estudio interno" (en "América Latina: ensayos de interpretación sociológico-política", Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1970, págs. 375-376).

(28) "Es difícil documentar como no sea con deducciones y presunciones que suelen no convencer a los espíritus prevenidos que el predominio comercial y financiero de Inglaterra fue obra del prevaricato de los dirigentes y no una necesidad nacional. Es difícil porque no queda ratificado en documentos" (Raúl Scalabrini Ortiz: "Política británica...", cit. Puede alegarse, es claro, que hay excepciones a esta falta de prueba y que ello es más fácil que existan en el presente, como en las famosas cintas grabadas del caso Watergate).

(29) De los primeros, el fenómeno de la acción "sinarquista", en Francia, durante el gobierno de Vichy. De los segundos, las tentativas de la I.T.T. contra el gobierno de Unidad Popular chileno, divulgadas en 1973 en los Estados Unidos, aunque ellas no alcanzaron apoyo oficial, por lo menos entonces.

(30) Es, incluso, por exigencias terminológicas, el sesgo de las interpretaciones de André Gunder Frank, del tanto más penetrante ensayo de Alain Joxe sobre "Las fuerzas armadas en el sistema político de Chile", Santiago, Editorial Universitaria, 1970 y, en general, de casi toda la literatura latinoamericana sobre la incidencia de las fuerzas externas en las situaciones nacionales.

(31) Sobre franceses e ingleses contra el proceso industrializador en la España del siglo XVIII: Richard Herr: "España y la Revolución del siglo XVIII", Madrid, Aguilar, 1964, pág. 124.

(32) En "Desarrollo Económico", Buenos Aires, Nº 41, pág. 53.

(33) René Dumont: "L'Afrique Noire est mal partie", Paris, 1962.

(34) Juan A. Ortega y Medina, interesante historiador mexicano, en un afinado juicio sobre "Historiografía soviética iberoamericanista" (México, 1961) teje esta reflexión que bien podría valer para toda Iberoamérica: "Su maniqueísmo histórico separa radicalmente los campos antagónicos, y nos conceden el papel de inocente cordero de la famosa fábula diplomática e histórica: por supuesto, los Estados Unidos representan el papel de lobo feroz. Este reparto puede tal vez halagarnos; pero la condena de Norteamérica no nos abuelve, empero, de nuestros pecados históricos. Está bien que en la nueva versión fabulesca arevaliana nos haya tocado representar a las infelices sardinas —el tiburón todo el mundo sabe quién es—; mas estas alegorías consoladoras, no nos liberan del peso histórico de nuestra culpabilidad. Es más sano históricamente asumir nuestra propia responsabilidad que achacar todas nuestras desgracias al poderoso vecino; porque a decir verdad éste no lo era tanto en 1846, y aun mucho menos lo era en 1821, cuando México resultaba ser la primera gran nación del hemisferio occidental. Si a los pocos años de esto habíamos ya perdido nuestra preponderancia, la culpa fue sin duda de los Estados Unidos; pero también lo fue nuestra; queremos decir de nuestra propia

realidad, herencia y tradición históricas (pág. 24). Ahora bien: el hecho de que esto acá afirmado frente a historiadores soviéticos, no permite filiar "toda" posición metodológicamente marxista en tal actitud. Por una parte es evidente que el recelo a los enfoques ético-psicológicos y la primacía de los sociológicos y objetivantes desplazará el punto de vista marxista hacia un insistir en las rémoras estructurales: feuda-lismo, latifundio y aun en una visión del imperialismo como fuerza ciega, anónima, impersonal. Si, a pesar de esto, recurre con fines de prestigio y propaganda a la noción de cul-pas internas las ceñirá a la clase altoburguesa o feudal diri-gente; si a la conjura, a los mismos sectores del exterior. Rastreando esta pista en la obra capital: "Siete ensayos so-bre la realidad peruana", de José Carlos Mariategui, el pen-sador marxista posiblemente más ahondado y original de nuestra América, no es imposible ver su afinidad con una noción objetiva de "condición" en la que las otras: culpas, rémoras, acechanzas se resumen o convergen. Frente al in-digenismo de algunos pensadores de su tierra, Mariategui afir-maba que no hay salvación para Indoamérica sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales y frente a la no-ción de rémora, disminuye la responsabilidad de España respecto a la de la República, aseverando posteriormente: "no renegamos la herencia española; renegamos la herencia feu-dal". Popper (en op. cit. en nota 21 bis, p. 302) sostiene que mientras el pensamiento personal de Marx es totalmente ajeno a la "Teoría de la conjura", ésta es pieza sustancial del "mar-xismo vulgar".

(35) Esto sea dicho sin prejuzgar sobre los aspectos y procesos que ese "gran cambio" debería adoptar, aun siendo radical y global; sobre el ritmo gradualista que tal vez pre-sente, sobre la economía en "medios duros" y tantas veces re-pelentes, o de amateurismo penoso, que sea capaz de realizar.

FILOSOFIA DE LA HISTORIA E IMPERIALISMO

Un proceso universal, largo de cuatro siglos y que importa cambios de índole social, económica, cultural y política, puede bien cubrirse con el rótulo general de *occidentalización*. Francia e Inglaterra lo presidieron; en nues-tro tiempo, los Estados Unidos se han convertido en sus protagonistas más cabales. Centrada en los poderes crea-dores del individuo; en el *individualismo* (con su doble cara de afirmativo egoísmo y de fe en las posibilidades humanas), la *occidentalización* implica sustancialmente ciertas conquistas: la industrialización (y el dominio de la naturaleza); las garantías políticas de la democracia y los valores que la informan (de libertad, de justicia, de igualdad). Este proceso de cuatro siglos se levanta y ma-dura sobre una cultura previa y materna de la que pos-teriormente se desvincula: la Cultura Europea. Tal cultura, a la que caracterizan el aporte clásico y el cristianismo será absorbida por una *occidentalización* cuyo sinónimo más justo se llama *Modernidad* y cuya actitud ante el pa-sado clásico-cristiano europeo es una despectiva concien-cia de *superación*.

Considerándose la *occidentalización* autora (y acto-ra) única de la historia moderna, el mundo se le apare-ció como un vasto ámbito a llenar. O mejor: como una pista vacía, como una gran palestra en la que deberían

ejercerse las energías de unos mejor dotados que eran, por definición, las mismas sociedades que la impulsaban. También, y era el inevitable corolario de un radical solipsismo, las culturas de otros pueblos y continentes representaban poco cosa más que residuos que su propia imposición, inexorablemente, liquidaría. Esa voluntad de presa que a Occidente mueve se sentirá inserta (podría fijarse el punto de partida en ciertas líneas del Romanticismo) en la voluntad misma de la Historia. Sus actos, y sus conquistas, serán el instrumento de un Espíritu Objetivo, o de una Idea que, ya se llame Progreso, o Razón, o Libertad, o Democracia, enhebra en una coherencia, en un fin ineluctable el afán de los hombres. El liberalismo *filosofía de la expansión* aplica a razas y a comunidades nacionales el aval jerárquico que brinda el darwinismo: la supervivencia de los más fuertes, los dogmas de la desigualdad biológica. Hay entre los hombres aptos e ineptos; también habrá pueblos destinados al triunfo y pueblos condenados al fracaso y a la dependencia que el fracaso importa.

Correlativamente, las otras culturas del mundo comenzarán a cobrar, en el curso de tres siglos, una conciencia muy dolorosa y muy intensa de su *marginalidad* respecto a ese proceso. Los pueblos asiáticos y africanos recién hoy, pero antes y desde el siglo XVIII, España; Iberoamérica y Rusia, desde el XIX y, lo más paradójico, Europa misma desde fines de la Segunda Guerra Mundial, serán movidas por esa conciencia y los afanes, los resentimientos que ella suscita. Es la lucha por la propia occidentalización, es el deseo de participar, con las potencias victoriosas, en el proceso creador de la civilización. Tales urgencias se acompañan con la aguda sensación de estar *fuera de la historia*, desterradas del paraíso del *hoy*, por las culpas del *pasado*. A algunos marginales, y es el caso de Iberoamérica, se les concederá cuando más *un mañana*, pero ese mañana, vacío e inaccesible, dependerá de que brazos occidentales cumplan, sin piedad, sin pausa, las tareas del presente.

Pero aquí ocurre la gran paradoja. Y esta paradoja es que Occidente y los bienes que el hombre de Occidente reclama para sí no quieren (¿o no pueden?) ser universalizados. El sentido de la dignidad del hombre y el do-

minio de la naturaleza por la técnica que libertaron a las sociedades occidentales de la esclavitud y la miseria, Occidente se negará a participarlos con los demás pueblos de mundo. Hacerlo, parece pensar, sería autolimitar sus propios derechos o reatacar sus copiosos beneficios. Occidente tiene muchas tácticas para evitar esto, pero una de las más repetidas será la de aliarse en cada una de las comunidades que domina, que occidentaliza en su propio beneficio, con aquellas fuerzas (iglesias, castas, feudalismos y tiranías) más medularmente ajenas a su propio sentido de lo moderno, a todo lo que para sí la misma Europa liberal exige.

Este utilizar las entidades más adversas a su propio principio parece ser una contradicción que no molesta. Estados Unidos, por ejemplo, inserta su voluntad *moderna* de poderío en el espíritu puritano de predestinación y éste, que desprecia teológicamente a los pueblos que considera inferiores, ve en las formas evolucionadas de la democracia política un bien que sólo aplica (negándolo a las demás), a su propia comunidad, a su propio país superior y predestinado.

De cualquier manera, Occidente, por su sola presencia, ha enseñado a pedir (lo que no encaja muy bien con que haya sido el *único beneficiario de todo el proceso*), y la segunda postguerra mundial universaliza, estabiliza definitivamente una pugna que tuvo hasta entonces un ritmo quebrado, episódico, esporádico.

Un documento impar

Este es, en toda una altísima comprensión, el discurso central del último libro de Leopoldo Zea: *América en la historia* (Fondo de Cultura Económica, México, 1957). Resultaría posible inferir a través de él que, en la labor del promotor de *la historia de las ideas en América* el presente volumen significa la tentativa más ambiciosa en que hasta ahora se haya empeñado. Tan ambiciosa, agreguemos, que más parece tarea de coronación y despedida que no conclusión provisoria de un pensador que no ha llegado aun a la cincuentena y cuya plenitud creadora es

evidente. Porque, si entre sus libros más conocidos, *El positivismo en México* es un estudio pormenorizado de historia intelectual, sus *Dos etapas* —una brillante generalización de alcance iberoamericano y *América como conciencia* una reflexión menos orgánica que obsesada sobre la misma sustancia de nuestra posición en el mundo, *América en la historia* marca la integración de toda la labor previa en una síntesis que está tendiendo, visiblemente, al más exigido rigor y a la coherencia más buscada.

Aceptándose como indudable esta *conciencia de marginalidad* de Iberoamérica y la paralela operancia mundial de este estado de espíritu, parecería posible adelantar que el valor capital del nuevo libro de Zea fuese el de ser el primer ensayo de filosofía de la historia que nuestra marginalidad americana produce y el primero, a la vez, que sitúa nuestro común destino histórico en términos universales. Si nos referimos a culturas de situación similar, no se sabe que exista una empresa española parecida, y sólo, tal vez, desde el ángulo ortodoxo eslavo (o de "la vieja Rusia") las obras de Danilewsky y Berdiaeff pudieran equivalerle. Pero en Danilewsky y Berdiaeff (que sin duda han influido sobre Zea) la ajenidad a lo occidental actúa como elemento atípico y este elemento atípico, sin quitarle valor, les despoja (por lo menos) de su carácter representativo de la línea histórica que estamos siguiendo.

El planteo de Zea, por el contrario, sin dejar de tener muy en cuenta y con elementos abundantes, la perspectiva iberoamericana, puede ser ampliamente válido para el *occidentalizador* africano o asiático, en cuanto expresa estados de espíritu tan generales como la doble vivencia central de *la marginalidad* respecto a Occidente y de la adhesión a sus bienes. Por otra parte, tampoco es difícil que supiera ejercer una influencia intelectual verdaderamente liberadora. Y esto, porque *América en la historia* se construye, y lo hace con efectiva convicción, sobre un conflicto mucho más extendido y más auténtico que otros más publicitados. También es seguro que algunos de sus capítulos: aquéllos, por caso, en que estudia el desarrollo de la marginalidad de Iberoamérica, de España o de Rusia; aquél en que rastrea la dialéctica de la predestinación puritana en los Estados Unidos, queden incorporados, a la

par de los de un Lovejoy o un Hazard, al lote de los mejores estudios modernos de historia intelectual.

Falibilidad de los esquemas

Toda la novedad y el frecuente acierto de *América en la historia* no escamotea, sin embargo, ciertas debilidades. No esconde, sobre todo, aquellas que como ensayo de "filosofía de la historia" puede adolecer, pero tampoco las que derivan de su peculiar intento de ser una "filosofía de la historia de las ideas". Una filosofía de la historia de las ideas erigidas, imperialística y aun inevitablemente, en filosofía de la historia a secas.

Si de la primera condición emerge el esquematismo de algunos desarrollos, cierto desdén de la particularidad, una abusiva simplificación de la multiplicidad de la historia y el adelgazamiento de su espesor, otros peligros nacen también de la especial modalidad que la filosofía de la historia en él adopta. Aquí parecen destacables, sobre todo, el manejo reiterado de nociones ambiguas, el empleo de instrumentos conceptuales elevados a la univocidad gracias a la eliminación de su variado condicionamiento en el mundo real y en especial el uso de simples rótulos, eficaces en cuanto tales, pero a los que se hipostata, en una actitud extrema de realismo lógico, con todos los atributos de la vitalidad y la deliberación.

Una aseveración de este orden reclama prueba y hace inevitable concretar en ejemplos esos peligros que se han categorizado como inherentes a toda generalización filosófico-histórica.

Si legítimo es el término de *Occidente* para englobar la expansión europea y norteamericana sobre el mundo, resulta claro, sin embargo, que apenas se penetra en el ejercicio concreto de esa expansión nos encontramos con que Zea se vale de dos esquematismos. El primero lleva implícito olvidar que Occidente estaba (y está) integrado por *naciones* en constante tensión y competencia. El segundo es el de obviar que estas naciones, estructuradas para la expansión de acuerdo a patrones *modernos* también integran, a veces en dosis muy crecidas,

elementos que no lo son: religión, aristocracias tradicionales incorporadas a la dirección moderna, vida corporativa, reflejos no-económicos, estructuras agrarias no-capitalistas hasta casi nuestro tiempo). Porque si la burguesía y la industrialización dan el tono (económico) dominante, no excluyen a las clases tradicionales del acceso a la dirección efectiva y sobre todo al tono y a la ejemplaridad sociales. Francia e Inglaterra, para poner los casos más notorios, lo prueban abrumadoramente, y cualquier texto de Balzac, de Proust, de Jane Austen, de Galsworthy es en esto mejor argumento que todo un razonamiento minucioso.

Zea no tiene en cuenta las dos circunstancias y esto decide que para él, por ejemplo, Napoleón aplaste al liberalismo en España, en 1808, porque de acuerdo a su esquema, Francia, titular de la occidentalización, no podía tolerar que España, occidentalizándose, restara beneficios a la *occidentalización egoísta* que Francia ejercía.

Pero la realidad era aquí bastante más compleja de lo que la antítesis sugiere. Francia, o más concretamente Napoleón se apoyó en ese sector "afrancesado" cuya filiación ilustrada, cuyo liberalismo económico y político, innegables aunque elitistas, cuya modernidad, en suma, le hizo estimar la coyuntura de una dominación extranjera como más funcional para sus fines últimos que cualquier adhesión a una prórroga de aquella dinastía borbónica tan descalabrada por entonces en las rencillas y escándalos de reyes y reinas, pretendientes y "validos" y, últimamente, también nueva y de origen francés. Y si Napoleón no contó con otro sector liberal y muy decisivo, es que a ese otro (el que se alió con los tradicionalistas en la resistencia nacional y más tarde fue víctima de Fernando VII) le movía más fuertemente el impulso de libertad e integridad españolas que el ideal de modernización compulsiva del país. Porque las "naciones" existen y tomados entre las dos pinzas del imperialismo industrial y marítimo inglés y el continental y militar de Francia, embellecido ya por la "idea europea", la opción tan trágica para todos, se abría justamente en cuál de los dos era el mejor camino de la modernidad que contase con el hecho *nación*.

Igualmente explica Zea la guerra civil-internacional de 1936 por la negativa de Europa a dejar occidenta-

lizar a España. Pero, enfeudado a su esquematismo, no ve de nuevo Zea que España es tomada por segunda vez entre esas otros dos pinzas de Occidente que son el totalitarismo fascista y el comunismo marxista y que aquí, esta vez son los elementos no-modernos: el popular, el castrense, el clerical; los estamentos: Pueblo, Iglesia, Ejército, los que optan, menos conflictualmente pero no sin cuantiosas disidencias, por alguno de los bandos en lucha.

Otros casos de este esquematismo que simplifica demasiado lo constituyen, más en grande, el planteo de ciertos dilemas iberoamericanos. Para Zea, decía, la occidentalización plena de Iberoamérica fue tarea que pretendieron cumplir los Imperios de turno en su propio y exclusivo beneficio y ello hace que cuando los iberoamericanos se esfuerzan en occidentalizarse asimilando el *espíritu* (ya que no los *frutos*) que había promovido el éxito de Occidente, éste (sus naciones: Francia, Inglaterra, Estados Unidos más tarde) se aliara con las fuerzas antimodernas. Castas, Iglesia, tiranuelos, *fuerzas retroactivas* servirán a los modernos, a los occidentales, para aplastar toda primicia, toda tentativa de occidentalización en propio beneficio de los iberoamericanos.

Zea no se apea de esta generalidad y su actitud es explicable. Porque empieza por partir, en cierto modo, antihistóricamente, de una antítesis demasiado radical sobre los beneficiarios de la occidentalización, tal como, por lo menos, la cuestión se planteaba a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Porque, si por caso, en la Indonesia de hoy, en China, se piensa, y se sabe, que la occidentalización se cumple *contra* los intereses del colonialismo europeo, en el siglo XIX, por el contrario y dentro de los cánones del liberalismo económico y político este proceso de *modernización* o de *occidentalización* (importa poco como le llamemos) era visto de muy distinto modo. Todavía la industria pesada no había traído su manzana de discordia y tanto del costado europeo como del costado americano se veía en los nuevos fenómenos técnico-sociales uno de esos negocios que aseguran, mediante una especie de "affectio societatis", una participación equitativa, universal de beneficios. ¿Qué otro pensamiento hay en un Sarmiento o en el Alberdi primero? Los pocos que preveían las consecuencias que la occidentalización impor-

taba: destrucción de las comunidades nacionales y del elemento popular autóctono, no eran liberales, pensemos en José Hernández,¹ o no lo eran primordialmente; sus opiniones, sobre todo sus *opiniones*, no pesaron en el plano de las creencias dominantes de la época. Zea busca la solución, distinguiendo entre los que querían arraigar los *frutos* (y estos serían los "entregadores") en su propio beneficio y en el de sus mandantes extranjeros y los que querían aclimatar *el espíritu* occidentalizador en común y exclusiva ganancia iberoamericana.

Pero esta distinción: *frutos, espíritu* ¿era tan fácil y es hoy, siquiera, tan fácil? Sarmiento, por ejemplo, y sus recetas: instrucción primaria e industrial, pedagogía norteamericana, vías de comunicación, inmigración, colonización, trabajo y capital extranjero, erradicación de lo gauchesco, ¿estuvo injertando *espíritu*, o *frutos, resultados*? ¿Quería conquistar unos u otros con espíritu antieuropeo (el antiyanqui puede descartarse sin más) u operaba en él la creencia básica de que todos los protagonistas civilizados coparticiparían naturalmente del proceso? Pero preguntémosnos más ¿es legítimo, es productivo encontrar (o creer hacerlo) el "neuma", el espíritu de una civilización para convertir, tras él, todo el resto en frutos, en instituciones, en corolarios, en superestructuras? ¿Es legítimo descartar como posible que, aun los descastados entregadores no pudieran prever, más allá de su inmediato provecho una lontananza, una mediatez, en la que todos serían los beneficiados? (2) Dentro de los cánones del optimismo liberal la previsión era factible y tenía la grandísima ventaja de apaciguar cualquier remordimiento.

Lo que en verdad solió ocurrir en Iberoamérica es que los que hablaban de "originalidad", sólo en puridad hablaban de originalidad respecto a España, por lo que era natural que no tuviesen empacho alguno en imitar a las naciones directoras (Francia, Inglaterra) de aquel período. Esto explica además, que, aparte esa hipotética occidentalización de *espíritu* ahogada en su cuna, la *occidentalización de comportamientos* haya sido —en su positivismo, su racismo, sus esquemas constitucionales franco-americanos— esencialmente mimética. El relativo éxito, por lo menos temporal de sus empresas, lleva a pensar, empero, si estos

hombres no sabían más sobre técnicas del cambio histórico de lo que Zea supone. Santificando sus fines habrían intuido que una transformación de instituciones, de *resultados*, es más segura prenda de variación que el triunfo de un *espíritu* previo y bastante inaferrable.

Queda sin embargo, en pie, que Occidente navegó con sus velas hinchadas por una ideología que hacía de sus conquistas la voluntad misma de la historia. ¿Es cierto, en cambio, que las naciones occidentalizadoras se apoyaron en América en castas, iglesias, tiranuelos y minorías castrenses?

Negar los esquematismos cayendo en otros semejantes es tarea relativamente inútil y más certero resulta, sin duda, apelar a las siempre salvadoras nociones de la complejidad, el espesor y la contingencia (que no irracionalidad) de la historia. Porque si hay casos que le dan la razón a Zea, ¿en quién se apoyaron en cambio, las naciones occidentalizadoras en la Argentina? ¿En Rivadavia o en los caudillos federales? ¿En Rosas o en los emigrados? (3) Y en México mismo, patria de Zea, ¿en quién descansó la occidentalización yanqui? ¿En Alamán o en Lorenzo de Zavala? ¿en los "clericales" o en los *yorquinos*? Y el mejor ejemplo de la argumentación: la invasión francesa y la instauración de Maximiliano ¿no está viciado igualmente por su salteo de las estructuras nacionales? Porque hacia 1860, la creciente tensión europeo-estadounidense pudo legítimamente generar el gran proyecto de crear un fuerte antemural latino frente a la expansiva nación que acababa de despojar a México (1848) de la mitad de su territorio. Que aquel proyecto era posible no legítima los evidentes "utopismo" y "ucronismo" de querer implantar un imperio en América y en 1865. A planes parecidos y tan viciados como él de un romanticismo insanable los estadistas europeos se habían estado hurtando cautelosamente durante más de medio siglo.

Pero lo evidente es que, por estar tomado en las mallas de la paradoja que el mismo ha promovido (los occidentales modernos se alían con los antioccidentales premodernos), Zea necesita alegar esa alianza de las fuerzas tradicionales con el imperialismo. Porque, si la occidentalización en América exigía estabilidad y orden efectivo (p. 82) ¿qué

presenta de extraño una alianza de las naciones imperialistas occidentalizadoras con aquellas fuerzas que podían brindárselos? El contubernio pierde aún más la significación que Zea le concede si se agrega que esos dirigentes occidentalizadores europeos que se negaban a la universalización de sus propios beneficios y que no siempre eran burgueses (buena parte de los de Inglaterra no lo eran literalmente) podían sentir efectiva proximidad, real solidaridad de clase, con los grupos tradicionalmente directores de Iberoamérica. La europeización cultural, efecto y causa a la vez, acercaba más cada día estimaciones y modos de vida, lo que, por otra parte, ha ocurrido siempre, pues no sólo han existido "internacionales" para las clases desfavorecidas.

En el vasto repertorio de *iglesias y feudalismos, caciques, tiranuelos y oligarquías* no siempre horros de espíritu modernizador, no es sorprendente que los invasores europeizantes hallaran afinidades para un programa común de occidentalización por etapas, de jerarquización de clases, de orden material, de desarrollo económico, de paz, de libertad, de inversiones... Ninguno de los puntos de ese programa estaba reñido con el liberalismo y la occidentalización entendidas en el sentido que las vigencias socio-culturales de Occidente las entendían. En la Argentina ¿Roca y el roquismo acaso lo estaban? Agréguese la hostilidad al utopismo, tan común al occidente capitalista o marxista como al espíritu tradicional y se verá que el único motor de la paradoja central de Zea es ese presunto espíritu individualista-liberal de generosidad incondicionada. Fue una verdadera entelequia histórica que recién en la etapa de la "democracia radical de masas" —y ello no sin grandes contradicciones internas— comenzó a tomar cuerpo ⁽⁴⁾.

Porque esa generosidad, como todas las nociones sociales era limitativa. Y tan limitativa para los pueblos no occidentales como para amplios sectores desprivilegiados de los propios pueblos occidentales. ⁽⁵⁾ Con lo que de este largo equívoco quedaría sólo una cosa en claro. Y es el carácter mixto: una parte *teórica, potencial* y una *práctica y actual* que asumen todas las promesas que los hombres en cada época han escuchado. Lo que explica también el

hecho de que —como siempre las épocas siguientes pugnan por actualizar esa primera parte teórica, potencial— la historia haya adquirido en las dos últimas centurias la aborascada, terrible fisonomía que ha ido adquiriendo. La de una casi cósmica reacción en cadena es la única, y manca, comparación posible.

Con esto, los peligros que entendemos acechan a cualquier *filosofía histórica* estarían despejados. Pero no sobran dos ejemplos más.

La afirmación de que el imperialismo no busca la dominación cultural (p. 187), pero la prestigia, inevitablemente, marcaría también el excesivo divorcio con que Zea contempla históricamente la actuación de los intereses y la de las ideas. La de que el capitalismo se salva por el colonialismo, fundamental en los pensadores marxistas es pieza central de la argumentación de Zea que acepta las tesis (bastante controvertidas) del subconsumo. Pero extendida la explicación a los Estados Unidos, el razonamiento se hace débil y en el mismo libro de Fritz Sternberg *Capitalismo o Socialismo* que tanto cita, podría haber encontrado Zea la negación, impecable, de tal explanación. Con su enorme y propio "hinterland" la expansión del capitalismo norteamericano se orientó (y esto hasta alcanzar su madurez) hacia el área interior. Mientras tanto, el imperialismo clásico estadounidense sobre Iberoamérica fue esencialmente estratégico y militar y sólo económico en cuanto los intereses económicos inciden globalmente sobre el móvil de seguridad exterior de un país ⁽⁶⁾.

Equívocidad de los términos

Si estas simplificaciones impone la filosofía de la historia, una filosofía de la historia de las ideas está acechada por riesgos más específicos. Una pura dialéctica de ideas tiene a prescindir de su propio y variado condicionamiento y la que Zea maneja no escapa a ese riesgo. Se hurtara a la tremenda equívocidad que en las ideas acecha, a la infectualidad que les impone lo real, a la inevitable suciedad con que las carga la vida social. Las

tres prescindencias tienden a desembocar en el optimismo. Un optimismo (medicinal, diría Sánchez) es el inevitable desenlace de cualquier operación que sólo con las ideas cuente.

Dos palabras con que trabaja el libro parecen portar todos estos peligros y ejemplarizar estas fallas. El término *individualismo* y el término *nacionalismo*.

Ya ha sido varias veces señalada la contradicción que el autor apunta entre un individualismo que es fe y ejercicio de las mejores posibilidades humanas y otro que sería negación de esa fe y de ese ejercicio para los demás. Habría así un individualismo bueno y otro malvado, que muestra su verdadero rostro en cuanto se reduzcan los beneficios materiales que ese individualismo asegura en su angosta aeveración, codiciosa y egoísta, del propio ser. Pero planteada la distinción ¿no es que maneja Zea bajo un mismo rótulo las nociones muy distintas del *personalismo*, del *humanismo* y la del propio *individualismo*? ¿Tiene objeto acumular bajo lema común las políticas del *individuo* y la *persona*? ¿Sumar, como dos variantes de algo común la afirmación temporal, diferenciadora y egoísta del yo y ese doble movimiento de interioridad y de apertura a lo real, de sustantividad y de generosidad que configuran a la persona? Y si de las raíces humanistas pasamos al individualismo clásico, que es el que actúa en la occidentalización y el imperialismo ¿qué tiene de inusitado que tal suerte de individualismo convierta a los demás hombres en sustancia *cosificada*? ¿Que los instrumentalice a su voluntad posesoria?

Todo valor histórico tiene límites y no es sorprendente que el individualismo y el liberalismo (en cuyo diagnóstico sigue Zea a Laski) los encuentren tan pronto. Si se ennoblece sin mesura el origen de ambos, si se los hace preliminarmente intachables no es inesperado que cuando irrumpen el Imperialismo y el Racismo entre sus posibles contradicciones, los ángeles parezcan hacerse bestias. Lo cierto es, en cambio, que Imperialismo y Racismo nacerán parcialmente de la propia dialéctica de aquéllos y esto sin que el núcleo central del individualismo haya cambiado ni, menos, se haya contradicho. Los correlarios eventuales de cualquier corriente poderosa son innumerables y aunque todos los "ismos" sean respon-

sables de esos distantes frutos no es necesario imaginárselos alterando totalmente su entidad para producirlos.

Con este olvido de los inexorables límites que cada principio posee, podría tachar Zea de contradictorios e insinceros los movimientos de unidad comarcal, regional, nacional, continental o mundial porque no buscan esa unidad, respectivamente, con la región, la nación, el continente, la tierra entera o el sistema planetario.

Similar al tratamiento conferido al individualismo es el que sufre su segundo concepto fundamental. Con el nacionalismo engloba Zea bajo un mismo nombre dos variedades. A las dos le da la condición de antitéticas, pero sin que esto les quite una previa y fundamental comunidad.

Un nacionalismo sería aquel que actúa como *reacción defensiva de un todo* (y es el caso del africano, del asiático, del sudamericano) ante las fuerzas internacionales de opresión y explotación. Operando al compás de contingencias históricas, variadas, se cumple sobre el plano más estricto de *la nación* o libra su batalla sobre ámbitos continentales o multinacionales más amplios. Pero hay también otro nacionalismo. Es el que pretende —así Zea lo caracteriza— *erigir la parte en todo*. El "chauvinismo", el "jingoísmo", todas las variadas formas de xenofobia, todas las formas exacerbadas del expansionismo militar europeo se filian en él como especies de un mismo género.

La distinción no es inútil y vale mucho, pragmáticamente, en aquellas áreas periféricas bombardeadas por una prédica antinacionalista claramente tendenciosa. Teóricamente, sin embargo, si Zea tiene que imponerse la dilucidación, esta obligación se origina en una anterior identificación de modalidades tan diferentes. En cambio, si se prescinde de ella y si se atiende al condicionamiento histórico-cultural en que trabajan las doctrinas, nada tiene de extraño que un nacionalismo haya sido agresivo y solipsista y el otro aparezca más que nada como defensivo y solidario⁽⁷⁾.

Ejemplo similar de esta manera de razonar por forzadas antinomias es el que caracteriza a la avaricia como *intolerancia material*, opuesta, doblemente, a la tolerancia cultural.

Desde esta ambigüedad con que se arman conceptos

básicos hasta el amplio uso de las analogías no hay más que un paso. Hallar las simetrías, las ocultas correlaciones, las filiaciones, es uno de los sustanciales encantos que retribuyen el hacer "historia de las ideas". Tales ejercicios, empero, pueden llevar, entre otras consecuencias, a vaciar las ideas de todos sus contenidos concretos y a no verlas en otro aspecto que en la función que cumplen dentro de un sistema propositivo.

En la vía de este funcionalismo Zea, decía, hace nacer en el Romanticismo la presencia de un Absoluto, de una Voluntad histórica incondicionada con la que los pueblos dominadores se identifican. (Aunque de paso, señálese, también opera en el Romanticismo, y en forma vivísima, el respeto a toda diferencia, el culto a toda particularidad). Este Absoluto: Dios, Idea, Espíritu Objetivo, Civilización, Progreso, Libertad, Clase, actúa según él, de igual manera, cualquiera sea su faz, sea su nombre. Pero apúntese: cualquiera sea su nombre dentro de un mismo contexto geográfico e histórico-cultural: los pueblos noreuropeos modernos y esa concepción tan trabada, tan especial en ellos, de Dios, el Espíritu, el Progreso y la Libertad. Más allá de ese parámetro, no es nada seguro, por ejemplo, que los libertadores de América actuasen movidos por *fuerzas trascendentales que sólo nominalmente se diferencian de las divinas*. Y si esto pudiera tener defensa en algunos casos (y objeción en otros tantos) ¿qué verdad queda de decir que también la misma voluntad movía al arquetipo hispano-medieval del "Príncipe cristiano" y a las oligarquías modernizadoras de Iberoamérica? ⁽³⁾

Armonismo y esperanza

Parece inevitable que todas estas tendencias lleven a la obra a filiarse a términos muy claros de "ideologismo histórico". Un ejemplo lo ofrecen las frecuentes disyuntivas en que los hombres aparecen optando por *intereses o por ideas*, y aunque esta opción sea real, aunque se dé en múltiples ocasiones en cada una de las vidas humanas, tampoco es posible prescindir de la frecuencia con que las ideas se visten de intereses y, sobre todo, éstos

de aquéllas. El autor piensa con Hegel que *el Espíritu se sirve de las pasiones de los hombres para realizar sus fines* y tal creencia funciona mejor que un repertorio "corneliano" de conflictos entre el deber y el amor. Zea no opta deliberadamente por una u otra postura (él dirá con razón que no está obligado a ello) y legítimo es así que pese a su cita sostenga, por ejemplo, que los Conquistadores vinieron a Indias por la sed de oro pero, también, para universalizar el Evangelio.

El "ideologismo", que con todo, es lo que de veras domina, se hace motor de un optimismo que, aunque arranca de Hegel, signa de manera muy peculiar los desarrollos principales de "América en la historia".

El filósofo mexicano sostiene que los valores humanos pasan de una civilización a otro y sólo cae su apariencia, caduca su corteza. Aunque ya muy definitoria, otras aseveraciones del mismo tipo podrían situar mejor sus soluciones dentro de un "armonismo" que lo aproxima a buena parte del pensamiento iberoamericano y del que el "Ariel" de Rodó es un de los casos más notorios.

Este armonismo, estimulante y convencido, forma concreta de su optimismo, tiene también varias vetas que lo alimentan. Una es, en primer término, su hallarse a medio camino entre el hecho central del siglo: la universalización de Occidente, enérgicamente subrayada, y el otro, igualmente visible, de la crisis de la cultura occidental. Esta es su situación, aunque al segundo ingrediente de ella; el de la crisis, reciba menos atención que el primero (falta, por ejemplo, en *América en la historia*, todo desarrollo de los conflictos, ya reales, entre el individuo y la masificación). Su aceptar las premisas occidentales y su intuición, sin embargo, de "un más allá" de lo moderno se neutralizan en un optimismo que concluye en que existe para lo occidental *ampliación* pero no *decadencia* y cree que la presunta doble amenaza mundial de los Estados Unidos y la Unión Soviética no afecta a Occidente. Pues si ambas potencias son, como lo son, enérgicamente modernizadoras, poca relevancia tiene el que una actúe a nombre de la Justicia y la otra a nombre de la Libertad.

Si esta antítesis puede tener más de drástica que de real y, sobre todo, más de ideológica que de efectivamente implementada, cumple, de seguro, la función de

apuntar hacia una segura reserva que el planteo de Zea puede merecer.

Dejemos la cuestión de si son las lesiones externas o las internas las más graves que puede sufrir una cultura. Es inevitable, en cambio, señalar que el "modelo comunista" es sometido en la obra a un elusivo tratamiento, aunque hoy este modelo sea factor decisivo, y en escala mundial, en la lucha entre la marginalidad y la occidentalización.

En el capítulo en que se estudia el drama de Rusia como nación marginal, se muestra como, dentro del proceso histórico de los pueblos eslavos, una línea occidentalizadora busca llevar a una Rusia modernizada a la condición de potencia universal de gran calado mientras hay otra, de inspiración cristiana, de enfoque distinto, que aflora (nada menos) que en Tolstoy y en Dostoiesky. Esa segunda línea sólo veía en Occidente los genios maléficos de ese individualismo atomístico y de presa que es la antropología práctica del capitalismo, del sentido insolidario de la vida social, del materialismo, de la avaricia, de la devastadora envidia. Si Zea, por una parte, contempla la posterior acción histórica de la Unión Soviética bajo un estricto cariz occidentalizador, tampoco deja implícitamente de señalar que en esa explosiva *alianza del ímpetu revolucionario ruso con el practicismo norteamericano* (según decía Stalin), en esa compulsiva occidentalización contra los intereses de Occidente, las viejas invariantes éticas de aquel repudio no dejan de alentar oscuramente.

Zea registra un penetrante texto de Guido Piovene en el que el novelista italiano anota la atracción que para el intelectual humanista y para el hombre religioso puede tener la austeridad materialista del mundo soviético, a la que es capaz de verle más significación cristiana que al culto occidental de la comodidad y la felicidad, a su horror ante el más pequeño descenso de sus niveles de vida.

Más acá o más allá

Al apuntar, en suma, la fertilidad de los contactos posibles entre la espiritualidad tradicional y la occidentaliza-

ción revolucionaria, Zea no está planteando su prospecto. Pero no sería erróneo aventurar que en el diálogo entre una vida socializada (que es probablemente la forma que la occidentalización asuma en los países marginales) y una experiencia espiritual, múltiplemente condicionada pero sustancial, se cifra, mejor que en un catálogo de valores, la solución a que la obra quiere, dice llegar. Porque, armonista y optimista, Zea tiene una solución.

A cierta altura de la historia, el dilema aparece así dibujado: los pueblos marginales quieren occidentalizarse y Occidente, en su propio beneficio, se niega a esta occidentalización. Pero los pueblos marginales (es un hecho) la fuerzan, pues aprovechan la coyuntura histórica que les brindan los conflictos entre los propios poderes occidentalizadores. Pero se encuentran entonces que su pasado es premoderno, no-occidental, y tienen que asumir una actitud, una política ante él. El mismo Occidente, que un día cae en la cuenta que no es una cultura exclusiva, los empuja a ello.

Y aquí Zea halla en los pueblos hispánicos el rastro, el índice de un momento en que pudo salvarse esa pronunciada marginalidad en la que por cuatro siglos han debido sobrevivir. Guiado por Bataillon, señala en el erasmismo del siglo XVI la posibilidad, más tarde frustrada, de integrar la tradición en los moldes modernos (o éstos en aquella), la vieja ortodoxia con la nueva ortodoxia, los dos mundos de la Razón y de la Fe. Fracasada la tentativa vendrá después la intolerancia contrarreformista a decidir definitivamente la marginalidad de España. Pero el ideal de la Cristiandad, que se vierte en Cisneros, los erasmistas, la "Philosophia Christi", Vitoria y los primeros jesuitas y cuya quiebra registra el siglo XVII, ese ideal que busca la conciliación de lo católico y lo moderno, que afirma la igualdad cristiana de hombres y de pueblos, que practica un imperialismo evangelizador de incorporación cultural, que lucha por la Unidad a la vez contra la Reforma y contra Roma, contra la intolerancia medioeval y contra el capitalismo, el individualismo y el nacionalismo nacientes, sobrevivirá en América. Lo hizo en la acción de los evangelizadores y dos siglos después en la personalidad de los Libertadores.

Los evangelizadores, los Libertadores (y los hombres

de hoy) trabajaron con una realidad humana y cultural extrañamente diferenciada. De la mano aquí de Sergio Buarque de Holanda (y siguiendo, sin ser tal vez consciente de ello algunos planteos de Ramiro de Maeztu en su "Defensa de la Hispanidad") Zea señala en nuestro mundo ibérico valores no-modernos ni occidentales que merecen ser salvados y que definen la originalidad iberoamericana frente a los Estados Unidos y frente a la deshumanización técnica, el practicismo, el individualismo rapaz, y el culto del dinero que suelen identificarse bastante abusivamente con ellos. La *peculiaridad ibérica* se configura por la doble capacidad de mando y de obediencia, por el doble sentido de la personalidad y la comunidad, por el de una acción que trasciende lo material y la retribución en sus términos, por el sentido del ocio creador, por el gusto y la capacidad para la aprehensión de lo concreto.

La latencia de esos valores no-occidentales, cuya nueva encarnación posibilita en buena parte el mestizaje, decide así para América su condición promisoría y difícil de occidentalizable y de extraoccidental y, sobre todo, su facultad de ser vínculo entre Europa y el resto del mundo. Esta posibilidad descansa en el hecho de que Iberoamérica posea los mismos valores del mundo tradicional clásico-cristiano que hicieron a Europa, que sea consciente de ellos y que no los haya repudiado. Y si Europa es más que Occidente y si ante el complejo de frustración que la americanización y la soviétización le provocan, vuelve sus ojos al pasado cristiano, esta participación europeo-americana en una misma raíz histórica decide que nuestro mundo marginal pudiera cumplir mañana esa función de puente entre Europa y otros ámbitos. Esa función pontifical es la peculiar promesa histórica con que el futuro nos incita y nos desafía. (Como si no bastara la filiación cristiana de algunos de los pensadores que más lo inspiran: Toynbee y Marrou, por ejemplo, es aquí visible la nueva y creciente importancia que los valores religiosos asumen en el planteo de Zea).

El sincretismo de valores que él propone a Iberoamérica, y que preside el gran símbolo de Bolívar, no es demasiado original, aunque la honda adhesión del pensador que lo formula, y el largo trayecto en que ha madurado le presen-
ten una autoridad con que no suele aparecerse. Todo se

cifra, estrictamente, en la actitud que ante la occidentalización quepa adoptar. Indonesia, la India, Africa, Iberoamérica se lanzan hoy tremantes sobre las promesas de libertad y de justicia, de salud y de ventura que la occidentalización les ofrece. Zea reitera: autonomía de los pueblos, convivencia pacífica, tolerancia, dominio de la naturaleza, respeto a la dignidad del individuo, conquista del confort material; industrialización y democracia —para ceñirlo todo en un lema— contra la desigualdad, la pobreza, el privilegio ancestral, la dominación y la intolerancia. Acorde con los principios de la "intelligentsia" occidental, soslaya optimistamente la viabilidad histórica de esta síntesis y los insitos terribles conflictos (por ejemplo, entre la libertad y la industrialización) que pueden latir en ella.

Pero lo significativo es que tal apetencia, tal universal adhesión, si importa por un lado el triunfo incontestable de *lo moderno* en su más ambicioso alcance, plantea a las más despiertas minorías de cada continente el "más allá" (aceptemos que no exista un "más acá") de la fatal insuficiencia que *lo moderno* asume. Porque hay un conjunto de valores que una experiencia inmemorial del hombre ha ido viviendo y ahondando y que poseen bajo encarnaduras históricas distintas sustancial identidad. Vinculados a las formas tradicionales de vida son extrañas a *lo moderno* o, por lo menos, a sus más gruesas, más reiteradas manifestaciones. Zea habla de *la peculiaridad ibérica* y con esta expresión alude a todo aquello que en estos y en otros pueblos está todavía vivo. Es la posibilidad de un señorío —ni desbordado, ni redundante ascético— sobre las cosas, sobre sus signos; de un quicio interior que no nos deje en permanente menesterosidad ante la constante tentación del contorno. Es la entrañada capacidad de comunicarnos con las fuerzas y los ritmos del universo, de quebrar la caparazón mecánica que cada día nos aísla más de ellos. Es el don de una identidad que tiene los nombres de la amistad, del amor y de la comunidad pero que, bajo todas sus formas, importa lo personal, lo dialogal y lo incondicionado; que rebasa lo mecánico, lo epidérmico, lo cuantitativo, lo puramente "solidario". Es la posibilidad, también, de una experiencia estética, contemplativa en la que puedan participar todos los hombres y es además, y sobre todo, la vivencia (intuitiva,

totalizadora) de una realidad suprema, de un Supremo Fundamento.

En los pueblos marginales parecerían subsistir ricos yacimientos de estas actitudes y la última vuelta de tuerca de la occidentalización se moverá sobre ellas. O, para mejor precisarlo: de una "occidentalización" que no se encierre en angostas y, a la larga, irrespirables categorías de Bienestar y de Poder, que sepa que ese "más allá" de lo moderno es lo que le da sentido, quicio, definitivo horizonte a la Modernidad y a sus ganancias.

En lo inmediato, la cuestión se centra en qué capacidad de resistencia o qué debilidad ofrezcan esos valores, esas actitudes al rodillo nivelador de la occidentalización.

Está la solución china, adoptando un dogma occidental muy rígido y que aunque intente la subsistencia y re-mozamiento de los elementos de su vieja cultura compaginables con el, está en las antípodas de un justiprecio de todos los valores de intimidad, de saber, de amor y de trascendencia. Está la solución hindú que los defiende celosamente y occidentaliza al mismo tiempo los ámbitos técnicos y sociales, sin que el desenlace ni el equilibrio parezcan muy firmes. Está la presente realidad iberoamericana que es la occidentalización a medias y con pérdida de la vieja alma. Y está en el mismo futuro iberoamericano la excitante posibilidad histórica que plantean desde hace dos generaciones algunos pensadores, algunos sociólogos, algunos antropólogos. Puede rastrearse en textos de Vasconcelos, en textos de Gilberto Freyre, en textos del mismo Zea. Es la posibilidad de que nuestros pueblos fueren el paso de la occidentalización y de la modernización y, en realidad, las salteen. De que con un ímpetu, una sabiduría y un valor que no han revelado hasta ahora consigan ganar para sí mismos los reinos de este mundo y vayan franqueando, a la vez, el paso hacia las aguas libres en que esa Modernidad en crisis haya sido, al mismo tiempo, integrada y superada⁽⁹⁾.

(1) Después de la importante monografía de Horacio Zorraquín Becú ("Tiempo y vida de José Hernández", Buenos Aires, Emecé, 1972) no es sostenible que Hernández no fuera liberal, aunque sí haya sido liberal-nacionalista en un muy amplio sentido.

(2) V. nota 7 del texto anterior.

(3) La verdad parece más próxima a que, tanto en la Argentina como en otros países, los intereses europeos mostraron, sobre todo, preferencia por el caudillo modernizador y evolucionado, del tipo del general Urquiza, o del mandatario de mano fuerte sobre la cumbre social oligárquica, del tipo del general Roca. Parecen, en cambio, no haber jugado regularmente su plata (aunque hubo excepciones) ni a los grupos ideológicos civilistas, cuando no tenían en sus manos las riendas del poder, ni al caudillo cerril y anarquizador, forzosamente antimoderno por las consecuencias de su acción. La postura intervencionista en el Río de la Plata entre 1838 y 1852, cuando la pugna entre Rosas y los unitarios es demasiado complicada para ser expedida en una nota, pero no sería muy inexacto sostener que los intereses europeos apoyaron a los dos bandos —alternativa y a veces simultáneamente— y que las razones que tuvieron para hacerlo han sido muy oscurecidas por la indole estereotipada con que nuestra historia tradicional presentó a los dos —no sólo a Rosas— contendientes. Creemos, naturalmente, que es fenómeno posterior y explicable por motivos diferentes, el apoyo oficial estadounidense a la mayor parte de las dictaduras latinoamericanas del siglo XX (siempre que hayan sido occidentalistas y partidarias de la libertad de gestión empresarial extranjera).

(4) En verdad, lo que complica el planteo es un imprescindible deslinde entre liberalismo y democracia (o democratismo), ya tan explícito en el pensamiento político europeo desde la etapa de los "doctrinarios". La posterior coalescencia histórica de una fórmula de "democracia-liberal" muy condicionada socialmente no evita la tarea de deslinde, por más que él no se practique en la forma tan radical en que lo hace por ejemplo Wolin en su fundamental planteo de "Politics and Vision" (1960) (hay traducción argentina de Amorriou). Vale la pena señalar de paso cuánto más positiva parece ser la valoración de la función nacional y social del liberalismo en México que en las historiografías presentes del Río de la Plata.

(5) Un enfoque marxista tal vez objetara de radical artificialidad la paradoja de Zea, destacando que ese Occidente egoísta de su planteo son las clases capitalistas de los países económicamente maduros del área noratlántica, dispuestas a compartir una parte no demasiado grande de sus beneficios con las clases directoras de los países marginales y esto sin importarles mucho si son modernas o tradicionales; una parte más pequeña con sus propios proletariados nacionales y una parte aún menor —hasta casi lo ínfimo—, con el "proletariado externo", que diría Toynbee, de las propias naciones marginales.

(6) Cabe, naturalmente, la objeción de que en ese "hinterland" se cumplió durante medio siglo un proceso similar al de la incidencia del capitalismo inglés o francés o alemán en su proyección mundial, aunque los objetos, las víctimas de él fueran los raleados grupos indígenas del oeste y el sudoeste,

la sociedad tradicional del sur vencida en 1865 y los sectores de más débil dinamismo económico de las inmensas multitudes inmigratorias que accedieron a los Estados Unidos con posterioridad a 1848.

(7) Creo, sin embargo, que con posterioridad a esta afirmación se ha hecho tan común en el medio ideológico latinoamericano la afirmación de que ambos tipos de nacionalismo no tuvieran nada que ver, que ante ella no deben soslayarse los elementos comunes que en ambos operan y la condición de ser los dos variantes de un mismo impulso en contextos distintos. Por otra parte, un nacionalismo que tiende a desbordar el marco de las naciones hacia conjuntos plurinacionales y que, siendo defensivo busca cada vez más coordinar y generalizar las estrategias idóneas, parece estar necesitando, y urgentemente, un adecuado relevo terminológico.

(8) A las que Zea, siguiendo a Cossio Villegas, en cierto modo reivindica.

(9) Debo confesar que no había percibido hasta hoy la estrecha correlación, involuntaria por supuesto y debido a ello más valiosa y sintomática, entre los que llamo el "armonismo" y el "optimismo" de Zea y la visión histórica subyacente de una Revolución Mexicana más ideal que institucionalizada. Sobre todo en tanto ella se proyecta mundialmente en la tan significativa actuación internacional del actual Presidente mexicano, Licenciado D. Luis Echevarría Alvarez.

EL DESARRAIGO RIOPLATENSE: MAFUD Y EL MARTINEZESTRADISMO

A Manuel Claps.

No se dice por cierto nada original recordando que la precisión no es el atributo más conspicuo de las ideas exitosas. Y que aun es bastante seguro de que existe un índice de correlación muy alto entre la extensión y profundidad de incidencia que todas las ideas pueden llegar a adquirir y la indefinición de sus contenidos o la multiplicidad de sus significados. La semántica (sobre todo en su versión angloamericana) se empeña desde hace unas décadas de enfrentar estas —y otras— calamidades. Una tarea de Sísifo, una faena que tiene siempre ante sí nuevas, urgentes desinfecciones.

Pocas, sin embargo —creo— la reclaman tanto, si es que ha de usarse, como la del término "desarraigo" que me ocupará.

¿Por qué? Márquese para comenzar que el "desarraigo" y su antónimo "arraigo" son dos típicos conceptos-imágenes de los varios que corren con gran fortuna y sin que la mayoría perciba esa naturaleza. ¿Son muchos los que la advierten, por caso, en el "reflejo" de las epistemologías vulgares? De algún modo los conceptos-imágenes, como las parábolas, son fórmulas muy vendedoras de in-

telección de lo real; poseen una sugestión tanto más fácil y envolvente cuanto menos retributivos sean después para el ejercicio intelectual riguroso.

Pasemos sobre ello y recordemos que bajo apariencias ligeramente disimuladas el desarraigo tiene larga tradición en el pensamiento latinoamericano. Tal vez fue José Martí el primero que usó (y abusó) de la palabra "raíz", exigiendo tenerla a nuestras cosas, nuestros hombres, ideales, modalidades. De desenraizado a desarraigado hay poquísimos trechos y el antónimo se movió entonces muy orondo en la teoría de la culpa latinoamericana.

Con todo parecería que después de Martí arraigo y desarraigo (o los términos que hacían sus veces) perdieron algo de su carga ética y su amplio alcance social, reduciéndose a la valoración cultural más limitada e, incluso, a la meramente literaria. Así, en lo que a estos países atañe, es desde hace bastante tiempo que las dos categorías se manejaban en las fervientes polémicas que han corrido por revistas y semanarios. Todas dilucidaban —o trataban de hacerlo— si el escritor debe estar inmerso en su concreta circunstancia local o si, por el contrario, todo el universo puede ofrecerle sustancias nutritivas. En 1951, Benedetti compuso un buen ensayo sobre el tema ⁽¹⁾; seis años después y por Radio Oficial tuve oportunidad de discutir el asunto en torno a las personas de Neruda y Borges con los solventes interlocutores que fueron Angel Rama y Emir Rodríguez Monegal. Desde ese entonces acá, veinte mesas redondas de grupos independientes deben haber fatigado sin tregua el problema.

Creo que fue Simone Weil en su obra (póstuma como casi todo lo suyo) *L'enracinement* ⁽²⁾ la que dio la forma moderna del concepto y la que lo impulsó a su sólido éxito. El libro de la pasmosa judía, riquísimo de perspectivas y sugerencias, es desordenado y hasta fragmentario, pero la Weil se preocupó por fijar inicialmente una acepción, una norma de trabajo" Es esta: *El arraigo (enracinement) es, puede ser, la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz por una participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del porvenir. Participación natu-*

ral, es decir, aportada automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el contorno. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por intermedio de los ambientes de los que naturalmente forma parte.

El ser humano, de acuerdo a ello, no se desarrolla en el vacío; ha de tener, por el contrario, marcos firmes a los que asirse, lazos, ligas, "raíces" con (y desde) las cuales realizarse cabalmente, erguirse hasta el pleno cumplimiento y hasta la plena originalidad. (Y aún el término más preciso: "fructificar", nos viene de la mano si atendemos a que el antecedente de "raíz" pertenece al orden orgánico y al mundo vegetal, marcando de paso una filiación que debería explicarse ⁽³⁾).

Esos lazos, esas raíces, no son difíciles de precisar. La imagen apunta a realidades de una triple naturaleza: física, social, espiritual: Enumeraré simplemente: un suelo, un marco ecológico, una realidad material, un preciso contorno de cosas con fisonomía relativamente invariable. Una colectividad, en segundo término, con vigencias firmes, con instituciones, con una mínima efectiva "densidad". Y en el tercero: creencias, convicciones y certezas de origen supraindividual, nacidas en "objetivaciones espirituales" de las que el individuo participa en cuanto la cultura es algo más que pura subjetividad. Creencias y certezas que operarán en el hombre tanto en el plano de su destino incanjeable como en el de su calidad de miembro de una comunidad son esos *tesoros* y esos *presentimientos*, de la caracterización de la Weil, esa continuidad que configura una "tradición" y nos inscribe en una serie colectiva, en una aventura humana sin solución de continuidad.

En realidad, el concepto de "desarraigo" es mucho más viejo. Sin su precisa denominación, todos sus elementos aparecen en las obras del núcleo de los pensadores "reaccionarios" o "contrarrevolucionarios" que se escalonan desde fines del siglo XVIII hasta 1850 (Burke, de Maistre, De Bonald, Haller, Adam Müller, Donoso Cortés, etc.). Enfrentados a la Revolución y sus consecuencias, estos críticos (subrayando el fenómeno con un catastrofismo que llevaba agua a su molino) no dejaron de observar que las formas extremas del autonomismo individualista que el liberalismo promulgaba habían dejado al hombre europeo en

una especie de irrespirable interregno y lo habían desplazado hacia una tierra yerma en la cual nada —ni instituciones, ni creencias, ni solidaridades sociales— existían ya para sostener, enmarcar y nutrir. Era en esa "antropología tácita" —que, como la paloma de Kant, cree obstáculo el aire que la sustenta— donde suponían los pensadores de la Contrarrevolución generándose el pecado liberal irredimible. Romanticismo más tarde, mediante, y actuando como acelerador, todo había de parar, según lo preveían, en ese horrendo vacío que enfatizó, por ejemplo, entre otros Mariano José de Larra en su crítica del "Antony" de Dumas y al que muchas décadas después Durkheim pondría el nombre tanto más neutro y apacible de "anomia". Rotos todos sus vínculos con lo divino, la tierra, el prójimo y las cosas, el hombre, presunto liberado, se enfrenta con la carcoma de una soledad y un sin sentido global en los que toda la literatura contemporánea, antes y después de Kafka (podríamos retroceder a Senancour, podríamos elegir cien puntos de partida) ha hurgado morosamente. El ideal medievalista (y aun la realidad medieval) de que el hombre viviera y creciera guardado entre marcos bastante rígidos pero a la vez emocional y socialmente nutricios resultó proclamado y ascendió —es un decir— al nivel de "ideología". Tierra, Familia, Gremio, Iglesia fueron concebidas como las formas supremas del arraigo para el cuerpo o el espíritu.

El pensamiento conservador europeo iluminó así la imagen de un hombre afincado irrevocablemente en un lugar de la tierra, en una casa que contempla el paso de las generaciones, ligado a sus semejantes por vínculos personalizados y firmes, atado en la sucesión de las edades a los que se fueron y a los que vendrán, sostenido por el calor de unas creencias que lo comunican con las fuerzas universales, le dan un sentido a la vida y una perspectiva, consoladora o terrible, al destino ultraterreno de cada uno. Sobre este ideal, reflejo no del todo inexacto de las condiciones de las clases rurales acomodadas de Europa, Maurice Barrés escribiría en 1897 su resonante "Les Déracinés" y, paralelamente, acuñaría su consigna-inventario de "la terre et les morts". La novela católica y tradicionalista francesa (Estaunié, Bourget, Bordeaux, Mauriac, incluso) le siguió, aun sin forzar el pedal de los coro-

larios políticos. Alguien —o algunos— lo hicieron en cambio hasta el hartazgo y todas las modalidades y variedades fascistas de los años veinte y treinta acuñaron en lugares comunes y percutieron en estribillos las muchas formas del "Blut und Boden" que antes estuvieron más matizadas. Pero aquí debe practicarse un deslinde: el concepto de arraigo no es de por sí limitativo, no agarrota al hombre en sus vínculos, no sostiene que no sea más que la tierra o los muertos, o su gremio, o su familia, o su iglesia o su partido, o su nación o su "volk". Con lo que deformación, restricción tan flagrante no fue suficiente para enterrar una idea que no es hostil al crecimiento de la persona ya que sólo se preocupa por subrayar qué apoyos este crecimiento debe (y puede) tener.

Modernización, marxismo y desarraigo

Pero la crítica del desarraigo tuvo otro destino que el de tener que hibernar hasta principios del siglo presente en la derecha tradicionalista europea. En realidad, la marea liberal e individualista de mediados del siglo XIX amortiguó las inferencias políticas que de un fenómeno tan ostensible y gravoso, era factible extraer. Empero, por cuerda separada, y con algo de paradoja, el marxismo en sus análisis de las consecuencias sociales y humanas de la Revolución Industrial también llegó al fenómeno del desarraigo y capital fue en esta evidencia el libro de Engels sobre las condiciones de vida de la clase obrera en Inglaterra (1845). El "socialismo científico" apuntó desde allí, entrelazándolo con sus tesis sobre la alienación, dos de los elementos principales de las futuras formulaciones sobre el desarraigo. El primero fue la irreductible separación del hombre y los productos de su trabajo, forma suprema, para él, de la ajenidad del individuo respecto a las cosas. El segundo estuvo representado por la función desarraigadora del dinero, al reemplazar por relaciones abstractas y meramente cuantitativas todo vínculo sustancial del hombre con su contorno y con otros hombres. En la modulación de la "reificación", tal como la desarrolló más tarde Lukacs, este factor adquirió una relevancia que en otros planes carecía.

Me he referido a la alienación y en este punto cabe

una observación que no deja de ser curiosa. Parece cierto que en la gran latitud de significados que dentro del concepto de "alienación" caben, el de desarraigo —y los dos rasgos anotados lo confirman— es uno de ellos. Pero esa misma gran latitud que hace que la alienación pueda ser tanto "ajenidad", como "incomunicación", como "extrañamiento", como "desconocimiento" de la propia sustancia humana con que estarían acuñadas esas entidades extrapersonales que son la Mercancía, el Estado, o Dios, a las que el hombre prestaría reverencia indebida, presiona para que cada uno de estos matices de tan amplio espectro sea identificado con un designante más especificador y esta exigencia, a su vez, tiende persistentemente para que el más genérico y más conocido pase a integrar cierto adocenado código semicultural que ya no se puede tomar demasiado en serio.

Ocurre, entonces, que mientras el concepto-imagen de "arraigo", nacido en un pensamiento como el tradicional, de limitada vigencia, resultaría abocado a una carrera larga y efectiva, el de la "alienación", pieza capital de una ideología tan anchamente difundida, se hallaría expuesto al necesario reajuste reclamado por sus mismas densidad y plurisignificación.

¿Pariente rico de familia mediana, uno; pariente pobre de familia opulenta el otro? Puede ser. También parientes entre sí, afines y a la vez distintos. Pues por un lado alienación y desalienación están llenos de cierto orgullo titanesco, de optimistas, inabarcables ulterioridades, en tanto arraigo-desarraigo respiran dependencia, menesterosidad. Pero al mismo tiempo alienación y desarraigo conciben al hombre en la misma coyuntura y desalienación y arraigo proponen sacarlo de ella. Es la coyuntura de un mundo fundamentalmente abstracto, radicalmente ajeno, esencialmente conmutable. Un mundo en el que un marco físico, una idea, un vínculo pueden valer por otro o por otros, adventicios, inauténticos, permanentemente reemplazables.

El pensamiento contrarrevolucionario había señalado con certeza la función deletérea del liberalismo sobre los vínculos prerracionales de la comunidad y el marxismo, por aquellas vías, enriqueció así el diagnóstico.

Los fenómenos desarraigantes quedaron configurados ya a esta altura del siglo XIX, y lo que vendría no haría sino agregar gravedad a algunos de ellos. Limitémosnos a recordarlos. La sociedad industrial actuó en forma capital, arrancando masas enormes de hombres de su medio campesino, concentrándolas en las horribles urbes del primitivo capitalismo fabril. La crisis de las vigencias espirituales tradicionales enfrentó al hombre occidental con aquel caos mental que espantaba a Augusto Comte; generó en cantidades industriales el escepticismo, el nihilismo, y, más tarde, el fideísmo desesperado. Y, si hemos de enfatizar un poco, hizo de cada alma una mónada errante en el mundo del espíritu, un desorbitado meteoro. La "ciudad", desde entonces, la técnica con posterioridad, tendieron un velo cada vez más impenetrable entre el ser humano y las grandes fuerzas del universo. El individualismo liberal-burgués rompió correlativamente todos los lazos sociales no puramente contractuales y racionalizables. El capitalismo privó de su propiedad a millones de hombres y quebró por ahí su relación primaria con el contorno. La expansión de Europa más allá de sus límites levó sobre el universo vastas masas seccionadas también de sus cuadros naturales y la "modernización" económica en las propias sociedades marginales las produjo en términos aún más enormes. El orbe de las ideas y las "ideologías" plurales, variables y racionalizadas reemplazó el de las "creencias", firmes, indiscutibles, fisonomizables, asibles.

Detendré aquí la nómina porque pocos fenómenos existen en el mundo moderno que no sean, en sí, desenraizadores. Los mencionados bastan para explicar sobre qué caudal de hechos ingentes brotaron los conceptos de "arraigo" y "desarraigo" y desde qué lejanas vertientes se alimentan los síntomas actuales de la dolorosa soledad del hombre y de la masificación que desde todos los ángulos lo acecha. Lo ya dicho también servirá para entender como en todo ello se inviscera esa otra angustiada urgencia de nuestro tiempo que es la de la "comunicación" de cada hombre con los demás y el contorno natural. Para esta urgencia tener raíces implica comunicarse; no tenerlas, el aislamiento cabal.

El desarraigo periférico

Con tales (y mínimas) precisiones sobre lo que el arraigo y el desarraigo significan, es fácil entender la extraordinaria importancia que las realidades cubiertas bajo ese par conceptual asumen en estos países, en estas zonas no-europeas que la terminología al uso llama "periféricas" o "marginales" y de las que, nos guste o no, formamos parte.

Si la implantación es correcta, muchas razones obran para poder sospechar que el desarraigo ha andado, anda y andará por mucho tiempo entre nosotros.

Porque, recapitúlese. En la acepción del arraigo físico a un medio dado, en el sentido de un asentamiento, las sociedades ganaderas de tipo latifundista, las estrucluras que son la base virtualmente intocada del desarrollo rioplatense son las que menos asidero ofrecen al hombre. En los tiempos de la estancia patriarcal y de una bajísima densidad de población el fenómeno podía no ser tan visible pero ¿qué son los primeros gauchos, los tipos precursores del "gauderio" y del "changador" sino desarraigados de un cuadro que ya era incapaz de adscribirlos? Con la modernización de la estancia el proceso adquirirá caracteres pavorosos y no es excesivo decir que todo el aspecto humano, social, de nuestras futuras reformas agrarias habrá de girar en torno a él.

El movimiento del agro a la ciudad, la creciente urbanización y, sobre todo, la industrialización acelerada del último cuarto de siglo se suman, en el Uruguay y en la Argentina (mucho más en esta última) al desarraigo anterior. El entrelazamiento de fenómenos que representan constituye uno de los temas más estudiados de nuestra sociología. Y aunque ésta incida sobre la peculiaridad local no puede dejar de compararlos con procesos similares de todo el mundo periférico y aún de Europa e Inglaterra en su primera industrialización.

El cinturón suburbano de Montevideo, las "Villas Miseria" del Gran Buenos Aires, los "cabecitas negras" que espantaron al Barrio Norte, son el testimonio más visible de este macrocósmico proceso del desarraigo que ha transportado miríadas de seres humanos desde un marco ru-

ral hasta otro donde todos los lazos, físicos, espirituales, han sido destruidos.

A estos dos desarraigos se suma un tercero, que es el que atrajo desde más temprano la atención de los observadores. Es el de las masas inmigratorias europeas que irrumpieron al área del Plata desde la segunda mitad del siglo pasado. Como el Fausto goethiano traían dos almas entre pecho y espalda: una vivía en la imagen de un mundo estático y tradicional, de un ritmo campesino casi litúrgico, inmutable; la otra, "moderna", era un explosivo caudal de aspiraciones comprimidas: riqueza, éxito, plenitud. Sin vínculos iniciales, previos con el ambiente en que se asentaban, movidos por un dinamismo puramente económico, los caudales humanos de la inmigración constituyeron el superlativo de lo que por desarraigo suele entenderse.

Decía que algunos de estos hechos, con ser característicos de lo marginal, no diferían sustancialmente de otros, ocurridos en Europa.

Pero aquí una distinción vale la pena. Si en Inglaterra, como en Alemania, el tirón físico fue violento, obraba (también allí) entre un medio y otro, una cierta continuidad entre las ideologías, las valoraciones, los modos de vida, la cultura. Porque es intergiversable que lo "moderno", en una palabra, nació en Europa del debilitamiento o del agotamiento de lo "tradicional" y fue así alumbrado desde sus entrañas. Que la dialéctica del cambio haya sido en América absolutamente distinta, que tal secuencia no haya operado de igual manera, le da a nuestro desarraigo un calado, un alcance que es inevitable señalar y que despliega, víctimas de un mismo fuego, las lesiones del desarraigo físico, las del social y las del cultural.

Porque en el Río de la Plata, en verdad, cada vez que se asentaron, en forma que parecía estable, las relaciones del hombre con un determinado cuadro social y mental, la agresión —no cabe otro término— de las ideologías universales las descuajó violentamente y las reemplazó sin apelación. Ocurrió esto para el indígena con ese "Imperio Cristiano" que España concibiera con un espíritu misional tanto más superior a todo lo que tras él vino. Ocurrió más tarde con el "mundo criollo" (heredero

de aquél que lo español configurara) bajo el impacto de los hechos y los valores que la oleada mercantil, liberal y burguesa arrastraba. Ese orden lucha por imponerse desde Mayo hasta Caseros y se instaura después sin réplicas sustanciales. Y está, cosa que se ve menos, ocurriendo hoy de nuevo. Las formas de vida supertecnificadas, la "segunda revolución industrial" del poder atómico, la cibernética, la "organización" omnipotente, nos han de invadir, y están comenzando a hacerlo, antes que las anteriores, que aquéllas (maquinismo clásico, racionalización burguesa) a las que han de reemplazar hayan madurado por completo.

Al penetrar (en las varias instancias en que lo señalo) ideologías y formas de vida, su efecto fue múltiple. Porque descuajaron al rioplatense de su contorno humano, porque dejaron sus creencias sin el sostén de ser auténticas vigencias. Además, esencialmente "futuristas" como todas las ideologías son, rompieron los vínculos sociales que tejen cualquier tipo de solidaridad o componen cualquier posible tradición. Esto fue así, porque esas "ideologías" implicaban (todas) un recomenzar la vida colectiva "ab ovo"; porque importaban una abominación sin fisuras del pasado, una ruptura de toda posible continuidad que porte signo positivo, que no sea repudiada como rémora o como "resabio".

A propósito de las ideologías universales, conviene decir que ellas operaron y operan no sólo contra las raíces físicas, sociales y espirituales de cada hombre concreto que en estas tierras haya vivido, sino en otra dirección y en otra escala. Como después se señalará, es posible que alguien hable de un "desarraigo de las instituciones" y de un "desarraigo de la literatura" rioplatense⁽⁴⁾. Pero si atendemos a lo que estas expresiones comportan se nos hace claro que, en cuanto al elenco humano que han de servir, todo ese "desarraigo" significa que esos productos culturales que pueden ser una Constitución, una novela, un modo de saludar o tantas otras cosas resultan, si bien se las exige, tan evanescentes, tan inaferrables, que poco sirven para sostener una existencia personal o colectiva mínimamente enquistada. En puridad, en lo que a sí mismos se refiere, cabe mejor llamar a estos productos culturales, a estas objetivaciones de "inauténticas", de no nacidas,

fiel, irrepresiblemente, de los dictados rotundos de la realidad.

El tema, este tema, ha sido, desde el siglo pasado, cuantiosamente llevado y traído, pero es probable que sea, en esta zona de problemas en la que encuentre su más justa ubicación. Muchas inepticias se dicen todos los días sobre lo autóctono y lo foráneo y todos estas voceadas tristezas tienen el singular privilegio de cierto adanismo: cada cándido que las repite cree ser el primero que las ha descubierto.

Sin tratar de agotar un asunto tan polemizable, sólo advierto que la diatriba contra la "cultura foránea", contra las formas de "cultura colonial" saltean, pese a su general buena intención, gruesas realidades. La primera es la del carácter racionalizado, y por ese lado inevitablemente generalizador, universalizante, que toda la zona "ideológica" de una cultura tiende a asumir. Pero, por otra parte, tiende también a olvidarse de hasta qué punto los procesos mayores de la "modernización": el de homogenización, el de urbanización, el de tecnificación (son distintos rostros de una misma realidad) han hecho comunes las condiciones del hombre, han extendido, por encima de las fronteras y los continentes, los mismos problemas.

Del mismo modo es cierto, sin embargo, que si toda ideología poderosa surge de un reiterado ajuste dialéctico liberalismo, al romanticismo o al nacionalismo del siglo los de creación —europeos— y no en los de recepción —los nuestros— donde este ajuste se produjo. Recibidas hechas, por lo tanto, productos de confección con los que nos hubimos de vestir, lo que marca irreductiblemente al liberalismo, o al romanticismo, o al nacionalismo del siglo pasado, o al marxismo, al neo-capitalismo, al democristianismo o al existencialismo del nuestro no es tanto su inicial ajenidad a nuestra realidad como la circunstancia (menos amplia) de que la "respuesta" de esa realidad nuestra, las posibles inflexiones que de ella hubieran podido salir (si aquellas ideologías se hubieran formulado aquí) en nada las haya tocado. O por lo menos que nada las haya influido hasta estar plenamente perfiladas y operantes, mucho más coriáceas entonces para ser permeables a nuevas realidades.

Esta circunstancia, así, de estar lejos del telar en que se tejen las "ideologías" es lo que importa; reproches más acerbos se hacen pueriles si esto se entiende. Pues también, al fin y al cabo, formamos parte del mundo y hay en esas ideologías auténticos alcances universales que resultan de la veta "científica" que se mezcla con lo que ellas tienen de estrictamente ideológico o de las múltiples, latentes significaciones que comportan los valores con que se prestigian.

Desde su visión penetrante pero irreductiblemente europea, Ortega y Gasset enumeró entre los rasgos de la categoría que llama "vida colonial" *el contraste entre un repertorio de medios muy perfectos y un conjunto de problemas muy simples* (5). De esta manera, en efecto, se ofrecía la realidad para los que del otro continente llegaban. Para lo que de éste eran originarios es posible preguntar si esa "vida colonial" que se instauraba no estaba conformada por unos "fines" decididos muy lejos del espacio en que esa "vida colonial" transcurría, unos medios no siempre idóneos a ellos y, sobre todo, unos problemas no tanto "simples" como "simplificados", que distorsionaban el alcance de aquellos y no se despejaban con los arbitrios y políticas aplicadas.

Si esto, empero, era grave, mucho más grave fue la ingenuidad con que se recibieron estas ideologías, la falencia en detectar bajo su aparente validez general, su palpable funcionalidad a unas circunstancias y unos intereses que ellas, bajo su corteza de falsa universalidad, enmascaraban. El marxismo ha vulgarizado después esta denuncia pero no es necesario profesarlo (Scheler también lo hacía con "sus" ideologías, aunque dándoles un sentido más restricto) para ver en ellas una típica "superestructura" de otras subestructuras.

Nuestros fervorosos liberales, en cambio, no lo sabían y así creían por ejemplo, que el librecambio comercial era un dictado del Orden Natural y por ello, mundialmente válido; una política económica tan fecunda para Alemania o Inglaterra como para la Argentina, el Brasil o el Uruguay (no pongo estos nombres al azar). El especializar nuestro trabajo en aquellos productos que estábamos en inmediatas condiciones de producir, nos haría libres, ricos, venturosos. Con pocas excepciones repitieron

el tópico los más caracterizados voceros de las clases dirigentes. Talentosos como eran, no consiguieron darse cuenta de lo que el librecambio significaba o de lo que, por lo menos, en numerosas circunstancias podía significar. Fue mucho más tarde que se hubo de ver en ese librecambio un señuelo impuesto por el imperialismo fabril inglés, un principio que sirvió a la rémora de muchas naciones y una fuerza que contribuyó a mantener sin protestas, en vastas zonas de la tierra, una invariable condición mediatizada (6).

El esfuerzo por querer aplicar un principio o un proyecto fuera de su quicio natural puede integrar el nutrido, ambiguo lote del "utopismo". El utopismo se connota, casi naturalmente, con buena fe y aquí se nos abriría una complicada dilucidación (que tendré que soslayar) sobre los móviles psicológicos de tales actitudes.

Como ha solido observarse, algunos (no digo que todos) de los "utopistas" rioplatenses parecen haber sido tan poco "ingenuos", tan poco "cándidos", que sólo con comillas pueden lucir como tales. Sabían que lo único sólido que estaban persiguiendo y a menudo alcanzando era el incremento de su patrimonio personal o de su poder político, o el uno o el otro de su grupo social, camarilla, o partido, o familia y que todo el resto era no silencio pero sí mera apariencia y postizo. Con tal presunción pueden estudiarse muchos proyectos de fomento económico, de promoción cultural o de perfeccionamiento institucional. Lo único que tal vez los hizo moralmente mejores que tantos "realistas" muy elogiados hoy, era cierta vaga conciencia de una lontananza en la que todo no resultara y no pareciera tan egoístamente motivado y los bienes logrados fueran capaces de extenderse a grupos más amplios o a generaciones que habrían de venir.

Lo que aquí importa, sin embargo, es sólo ese orden de resultados que hizo que las instituciones y que las formas de cultura que tales ideologías determinaron no nacieran, irrepresiblemente, de nuestras circunstancias (bien entendidas), de nuestras necesidades (primarias), de nuestros intereses (mayoritarios, comunes). De que fueran, y vuelve la palabra clave, inauténticas.

Aunque cabría hablar en esta ocasión de desarraigo, el término "inautenticidad", como acabo de fundarlo, es

más genuino. Que todos estos fenómenos tuvieran consecuencias, y gravísimas, sobre el desarraigo es comprensible. Los cimientos (y casi todas las raíces) no pueden afirmarse en la arena; el hombre no puede aferrarse a simulacros si es que aferrarse necesita. Cuando, hace unos quince años, un grupo de amigos uruguayos fundó la revista "Asir" estaba expidiendo una necesidad, estaba tocando una angustia que no sólo tiene versión literaria; que viene, en cambio, de lo más hondo y total de la vida rioplatense

El libro de Mafud

Sobre tales problemas, Julio Mafud ha escrito un breve libro estimulante⁽⁸⁾. Mafud pertenece, verosímelmente, a las nuevas promociones culturales argentinas y comparte con los equipos de "Contorno", de "Aquí y ahora" y de otras publicaciones el afán de revalidar agónicamente la propia realidad, la postura trascendental, el fervor malhumorado y una limpiísima pasión por servir.

No creo arriesgado, en cambio, presumir que Mafud, bien nutrido de lecturas modernas y nada deslastrado de esas "interpretaciones" de lo nacional que pautaron el XIX argentino, carece de consustanciación (libre, espontánea, natural, crecida desde lo cotidiano) con extensas zonas de su materia.

Esto, acéptese, puede ser virtud en ciertas investigaciones sociológicas predominantemente cuantitativas, en ciertos sondeos, en cierta sociografía más que nada estadística. Es difícil, en cambio, que lo sea en asuntos como el presente. Porque el "desarraigo" es una de esas cuestiones en las que corren muy mezcladas la "instrospección nacional" y el autoconocimiento, en las que se ofrecen muy invisceradas la trayectoria de la persona y la familia y la de la propia colectividad en las que éstas se hallan insertas.

Sin conocer a Mafud, muy lejos está de mi ánimo recordarle su probable condición de "argentino nuevo" y más lejos todavía suponer que si ello fuera así el escritor debiera haberse sentido inhibido de acometer su tarea. Si señalo, simplemente, esta falta de comunicación entrañable con ciertas manifestaciones del desarraigo argentino

es porque creo que, menos distanciado de ellas, Mafud no hubiera caído en una fe demasiado crédula en ciertas simplificaciones librescas ni en ciertas ennegrecidas versiones al uso. Esto es tanto más visible por cuanto, como ocurre en los análisis del desarraigo inmigratorio y en el del peronismo (los mejores del libro); la intimidad de la experiencia, la vivencia directa, el conocimiento cabal se hacen patentes en una calidad que en otras partes de la obra suele faltar.

Como Mafud parte para su empresa sin una elemental precisión sobre lo que el desarraigo sea, es natural por ello, que todas las divagaciones puedan habitar en su libro y explicable que caiga a menudo en todas las confusiones que he intentado despejar. Hablar, por ejemplo, de *desarraigo en la institución* es una de las más graves y, a riesgo de repetirme, sostengo que tratar de ambientes físicos o institucionales "arraigados" es un puro solecismo, una ilegítima, inútil distensión de los términos.

Con el "desarraigo en la literatura", Mafud se afilia a confusiones más transitadas. Erigiéndose sobre el mismo olvido que tener "raíces el hombre" (y entre ellas en las propias objetivaciones culturales) y ser "auténticas", tener vínculos con la realidad: las instituciones o la literatura no son cuestiones homogéneas, Mafud se instala clamorosamente en el error cuando supone que una literatura es puro reflejo de la materia circunstante y cuando denuncia que de los escritores argentinos *ninguno remueve el estiércol de la realidad, ni hinca sus codos en la mierda si se excusa el vulgarismo impresionista*. Como lo dilucidaba hace un par de años (en el ya citado debate con Rama y Rodríguez Monegal) es peligroso olvidar que en el escritor o el pensador las raíces pueden estar tan firmes en una zona problemática espiritual agónicamente vivida como en el propio suelo material. Desconocer que hay un "mundo" en cada escritor no formado necesariamente con las inflexiones más urgentes de la realidad corpórea y que es este "mundo" el verdaderamente incanjeable y nutricio; olvidar el carácter universal de los "estilos"; prescindir de la relativa latitud con que la materia temática penetra en cada obra sanamente construida, es escamotear el sujeto de todo lo que se está hablando; esto es: la propia literatura. Puede y debe aceptarse que si el escritor (caso

de un Borges) exagera la latitud de su temática; cuida en exceso la aséptica universalidad de su instrumento y —por designio o fatalidad— adelgaza en exceso sus vínculos con la circunstancia, todo esto se pague en términos de comunicación. Pero una cosa es esta concesión y muy otras las reclamaciones de Mafud, superponiendo la autenticidad documental de una literatura cuyo destino es servir de suelo y el "arraigo" del hombre que en él puede hincar sus raíces.

Un estilo del pensar: el martinezestradismo

Mafud ha tomado el tema del "arraigo" en su versión última, sin conciencia aparente de los avatares que antes ha tenido y es lógico que se reclame de Fromm y Simone Weil como fuentes principales. Cabría, sin embargo, decir que estos autores son sólo las pinzas con que maneja una realidad argentina (rioplatense para nosotros) que se le impone y se le desborda y que esta realidad, esta visión, responden totalmente a la modelación de Ezequiel Martínez Estrada.

Que Martínez Estrada haya tenido influencia sobre la última generación argentina, que haya sido de los escritores del 20 el más respetado por los "parricidas" era cosa sabida, pero pocas veces los modos mentales, el lenguaje y hasta las manías de un escritor han sido tan fielmente reiterados en otro como las del autor de "La Cabeza de Goliat" en las del autor de "El desarraigo argentino".

Diré desde ya, sin ambigüedad, que esto me parece una lástima. Y no porque el Martínez Estrada de sus libros fundamentales no me resulte importantísimo sino porque en el Martínez Estrada de los últimos años y las últimas obras hay una pendiente delirante, seductora y fácil, a tal exageración de los propios y ya arraigados defectos que, su simple roce, basta para anular en un discípulo, toda imprescindible cordura. En lo que me toca lo seguí con devoción hasta su enloquecido si a ratos penetrante "¿Qué es esto?". Con este libro, en el que con dos páginas de diferencia, (231 y 233) por ejemplo, se dice que Perón no era orador y que era un extraordinario ora-

dor terminó mi relación con este veterano de la agorería que tan mal administra sus relevantes servicios a la comprensión argentina y habla hoy de cualquier tema con voz trascendental y cavernosa.

Mafud ha heredado de Martínez Estrada la misma inocencia paradisiaca de todas las cautelas del pensamiento racional, el mismo impulso sin reticencias a la generalización, el mismo desprecio a las contradicciones, el mismo tono profético y tremendista, desmedido y sin humor. Maneja sus autoridades y fuentes: los "viajeros ingleses", Hudson, Mansilla, Sarmiento, Ortega y Keyserling. Tiene el mismo gusto que su maestro por las citas probatorias que nada tiene que ver con lo que afirma⁽⁹¹⁾. Gusta de los mismos injertos filosofantes en los temas más concretos y así hablando del cuchillo, por caso, discurre: *Desde el cabo a la punta la inteligencia está excluida. El visteo o la finta son dos manifestaciones instintivas. Casi orgánicas. El visteo pertenece al ojo. La finta, a la mano. Filosóficamente, su ubicación zizaguea más dentro de la filosofía irracional kierkegardiana que dentro de la filosofía abstracta del racionalismo. Su experiencia, al igual que la muerte en Kierkegaard, es intransferible, etc.*

Como decía hace muchos años Aníbal Ponce, comentando un libro de la señora Ocampo, después de estos enrarecimientos nos vamos a "Facundo" o "Los Ranqueles" como quien se acerca a una ventana abierta.

Pero, más allá de estas afinidades de estilo y andadura, Mafud profesa puntualmente las que cabe denominar las "claves" de la interpretación martinezestradiana de la Argentina.

La primera clave podría llamarse *el énfasis criptográfico*. Cumple la función del acertijo en las novelas policiales pero, como en las malas novelas de ese género, no se nos lo reserva bastante ni es, una vez que se le despeja, demasiado inesperado. Actúa de una manera siempre parecida. Ignorante, es de presumir, de toda la auténtica historiografía argentina del último medio siglo, cree, también presumiblemente Martínez Estrada, creen también sus discípulos que hay una única versión vigente del pasado del país. Es la versión académica y periodística, es la de Ricardo Levene y sus seguidores, la de los ensayos de Carlos Alberto Erro, la de los libros que elogia la sec-

ción bibliográfica de "La Nación", la de los cuantiosos suplementos conmemorativos. Con esta simplista convicción de que ésa sea la única versión previa, Martínez Estrada rastreó en sus ya mencionadas autoridades predilectas unos copiosos ingredientes de desquicio y de fraude, de violencia y de rapacidad generalizadas. Creyó (cree) que ellos tejían la intrahistoria de la vida de su patria. No tuvo que cavar mucho para hallarlos y una vez encontrados se cuidó habitualmente de no imputarlos a ningún sector especial de la sociedad argentina, a un partido, a una clase dadas. Es claro que contrastados con la antitesis que formaban la historia académica y la celebración periodística la oposición era tan flagrante que fue natural entonces que sus logros le resultasen hallazgos de criptógrafo, que todos los aspavientos de una versión "secreta" o "sepultada" pareciesen cohonestados.

No digo, lo que sería absurdo, que no exista un margen de realidad en esta discordia entre una versión oficial y otra más libre y desprejuiciada. ¿Qué historiografía nacional no la conoce? Apunto, sí, la crédula confianza con que todo eso se hinchó; señalo el mal que el procedimiento (que pudo ser tremendamente eficaz en un libro aislado) haya hecho escuela.

Dice Mafud filiándose en la demasia: *En lo sucesivo, temas tabúes saturaron los escritos políticos e históricos. Se habló de lo que se quería ser: no de lo que se era. La soberanía nacional, la tradición nacional, el futuro nacional formaron parte integrante y parasitaria del lenguaje oficial. La vida argentina giró en torno de lo que no se quería decir. Y un cúmulo de alusiones vedaron el uso de palabras y alusiones directas.*

A la segunda clave martinezestradiana tiene que dársele un título bastante abstracto. Llamémosle la de la *especificación de lo genérico*. O si se prefiere: *la particularización de lo universal*. Con ser muy martinezestradiana es también muy habitual en la ensayística argentina de entonces y de hoy: toda especificación que se percibe en el entorno se proclama peculiarísima, original, intransferible. Que algunas se den en todas partes resulta cuestión menor que se prefiere ignorar cuando efectivamente no se ignora. Recordándose las generalizaciones iniciales sobre el desarraigo, se comprenderá que aquí Mafud puede caer más que su propio "duca, signore e maestro" en considerar "argentinos" algunos fenóme-

nos universalistas. Pongo como ejemplo sus observaciones sobre la ausencia del paisaje en la literatura argentina. Al margen de que sean ciertas, que es otro cantar, Camus sostenía no hace mucho que esa carencia constituye rasgo general de toda la literatura moderna⁽¹⁰⁾. Otro caso, bastante afín, es la afirmación de Mafud sobre la relevancia que las pautas de comportamiento de un individualismo extremado, antisocial, poseen en la novela argentina. Con alguna excepción, es también un rasgo común de toda la narrativa universal de los últimos siglos.

Un tercer ejemplo incide sobre uno de los mejores análisis de Mafud: el de la psicología del inmigrante y su falta de relación entrañable con el medio en que su dinamismo actúa. Con los estudios norteamericanos sobre el "melting pot", desde el siglo XIX, hasta el libro capital de Adamic, el hecho, también cobra una ubicuidad que hace ilusa cualquier localización.

De una tercera clave: *la de los invariantes*, ya me he ocupado alguna vez y daría para mucho. Consiste en fijar del fluir de los tiempos ciertos ingredientes estables que no son, sin embargo, los de la naturaleza humana (de que hablaría un antihistoricismo tradicional) o los de la "condición humana" o las "estructuras de la vida humana" (como se diría posteriormente). Estos "invariantes" son de entidad estrictamente histórica, aunque para Martínez Estrada esto no importe contradicción con su presunta naturaleza en el caso de lo "indio", lo "hispanico", lo "gauchesco" y lo "aluvial" (para usar la gráfica expresión de José Luis Romero). Ingenua de toda ingenuidad resulta, en términos de metodología este historicismo que se supera a sí mismo sin saberse mucho cómo y que mantiene en la corriente circulatoria del tiempo, tal a coágulos sin disolver, estas conformaciones que la historia aportó y que ella misma tendría que transfundir, que verter en formas nuevas. Para Martínez Estrada y para Mafud el indio primigenio, el inquisidor, el encomendero, el gaucho malo y el inmigrante ávido (nada de lo bueno de ningún aporte) están dentro de cada uno de nosotros, dictándonoslo todo. Bajo nuestras apariencias ciudadanas sólo somos "mediums" de su coligada fatalidad. Expuesta así, creo que esquemática pero no mendazmente, la tesis no parece cosa seria y aunque tenga a su favor una cita de

Sarmiento, no hay que olvidar que citas de Sarmiento las hay para todo. Los diversos estratos de un discutible temple psicológico colectivo no se sedimentan en una secuencia tan intachablemente acumulativa. Sin embargo Mafud persiste. *La historia se repetía. Pero con cambios de personajes. Todos los que conjiaron en que el telégrafo y el ferrocarril serían la solución de la barbarie después comprendieron su error. A lo sumo, el telégrafo y el ferrocarril eran elementos de camuflaje y no de superación. El gaucho y el indio comenzaban a habitar en el inconsciente y sacaron carta de ciudadanía en su nueva República.*

La ilustración es estricta, puntual. Toda la clave martinestradiana está condensada en ella.

Pero hay todavía un cuarto rasgo. Es el de la ya insinuada *magnificación de lo atípico*. Desde el "Sarmiento" y "Muerte y resurrección de Martín Fierro" ocurre reiteradamente en la obra estradiana. Consiste en que cada atisbo de la sustancia argentina profunda, cada percepción original, y a veces valiosa, sea llevada a extremos delirantes de extensión, sufra la marca de una especie de razonamiento canceriforme e invasor. Puesto, en pureza en otra escala, todo lo que era cierto en un caso concreto, en una situación particular, se convierte en ley, en característica de toda una realidad. En el primero de los libros citados, y sobre el caso del final de Sarmiento, sostiene el autor que toda la cultura argentina es cultura de desterrados; En "Muerte y Resurrección..." sobre el ejemplo del hijo de Fierro, afirma Martínez Estrada que toda la sociedad argentina es y ha sido una cárcel. Otros muchos ejemplos podrían agregarse. Esta demasia tampoco es ajena a Mafud, quien le imprime una modulación que detallaré enseguida. Pero antes de llegar a ella, y como para despuntar el vicio, sostiene, por caso, el autor que *lo más auténtico* de la literatura argentina está constituido por biografías. Se basa en siete ejemplos, de los que seis, por la parte baja, no son nada convincentes.

Con alguno de los procedimientos antedichos: la magnificación de lo atípico y la generalización desafortada de un material empírico limitado, Mafud construye "tipos-ideales" extremos: el conquistador, el misionero y el inmigrante (excelente este último). Una vez en posesión

de ellos, sin embargo, lejos de manejarlos con la cautela imprescindible que exigen estos "tipos-ideales", estos esbozos cuya coincidencia con la realidad siempre se sabe problemática, su creador los lanza a imperar sin contrapeso. Los resultados, como es natural, son previsibles. Cuando leemos que en el inmigrante *La ajénidad fue su característica principal. Dueño de la casa de cinc o de madera, del negocio o de la casa céntrica, de la chacra o de la colonia, en el fondo se consideraba un inquilino (...). Cada colectividad era un círculo hermético. Un país en beligerancia. En las grandes conmemoraciones nacionales, ponían la bandera natal en la puerta para delimitar a los dos países. Las puertas de calle eran las fronteras limítrofes*, etc. se nos ocurre inevitablemente que la realidad es entidad menos incontrovertida, menos pura, más jaqueada por fuerzas antagónicas, por matices. Cuando leemos sus desarrollos sobre el desarraigo del indio y reencontramos en ellos los postulados de la "leyenda negra"; cuando, en base a una cita de Sarmiento y a un ejemplo de Hernán Cortés, dilucida el tema, controvertido por siglos, de las Misiones Jesuíticas, se nos ocurre que Mafud ignora una montaña de cosas. Ignora, para empezar, los fenómenos universales de la transculturación y todo lo que a esta materia han aportado, sobre un punto cercano, enfoques como los de Toynbee. Por enjuiciar una táctica mundial, una "praxis" participada, no son eludibles, sin por lo menos una discusión, los juicios del inglés sobre la sabiduría con que los jesuitas supieron transmitir la religión cristiana sin desarraigar a los pueblos no europeos de sus marcos psicológicos, sociales, ecológicos. Ignora Mafud, para seguir, la mejor y más sólida historia colonial y olvida, para terminar, que el indígena rioplatense no forma parte de una cultura sólida y completa como la incaica, con la que hubieran procedido mejor que con la guaraní algunas de las consideraciones que teje.

En pocos pasajes se percibe mejor esta soberbia generalizadora y este maltrato de la humilde realidad que en su capítulo sobre "el desarraigo en la literatura". Las afirmaciones que contiene: no hay realidad, no hay naturaleza, no hay mujer, no hay sociedad en la literatura argentina, están deducidas de un caudal examinado angostísimo, con

el que de paso pierde de vista que una pequeña literatura hispanoamericana no puede tener demasiados arquetipos y en el que saltea, cuando no conviene a su tesis, hechos evidentes. Porque ¿falta en forma tan perceptible el paisaje argentino en Mallea, en Lugones, en Mastronardi, en Molinari, en todo el grupo de escritores regionales cuya contribución a la visión argentina analizaba no hace mucho Luis Emilio Soto? ⁽¹¹⁾.

Pero me aparto en tren polémico de lo que pretendía examinar: un estilo del pensar dotado correlativamente con un extraño don para la invención de verbos ⁽¹²⁾ y con una evidente aptitud para ese estudio por reducción fenomenológicas (en su caso la espuela, el cuchillo y el caballo) que está produciendo por estas latitudes "filosofías", "metafísicas" y "sociologías" de los más inesperados objetos.

Ambigüedad política

No hace muchos años, Jorge Abelardo Ramos examinó ⁽¹³⁾ la fundamental ambigüedad política de todas las tesis capitales de Martínez Estrada. Así mostraba cómo ante todas las disyuntivas que agrupan en dos vertientes bastante nítidas todo juicio sobre el pasado histórico argentino y su sentido, la posición del autor de "Muerte y resurrección de Martín Fierro" es tan equívoca, que no se vislumbra nunca el último, el comprometido trasluz de un pensamiento.

Porque en verdad ocurre, y la enumeración no resulta imaginaria, que casi en seguida que leemos en él algún tremendo dictorio contra la falsificación institucional posterior a Caseros, sobre la extranjería mental de la oligarquía o sobre la voracidad de los imperialismos; casi en seguida, reitero, nos topamos allí con una versión apenas disfrazada de las tesis mitristas sobre la "barbarie del gaucho" y las bondades de lo europeo, sobre la irremediable inferioridad de lo argentino o sobre el inevitable papel rector de las "minorías iluminadas". El exasperado anciano elige sus blancos al compás de su talante y libra su guerra personal. No es exigirle "embanderamiento" señalarlo; no es querer ponerle una divisa apuntar que los pro-

pios fines de esa guerra son irremediamente incoherentes.

El libro de Mafud, fiel también en esto a su guía, reitera la ambigüedad. Si estudia el desarraigo gaucho, y no lo hace mal, no tiene tiempo de decir una palabra —y el desarrollo no es corto— para la empresa modernizadora, para la "civilización" a sangre y fuego cumplida por los gobiernos posteriores a Caseros. Es tal su inocencia frente al oficialismo histórico que para él figuras como Sarratea eran *los mejores hombres* y en este libro dedicado al desarraigo creo que es una sola vez la que se estampa la palabra "imperialismo". Es tal su inocencia sobre el real funcionamiento de los procesos político-sociales que en cierta oportunidad afirma: *La sociedad argentina posee un solo ideal: el ideal del hombre político. El habitante argentino permanece incorporado a una vida marginal sin ubicación ni proyección (...)* Por eso no influye ni gravita. Está, nada más. El Estado o el Partido actúan por él. La Política argentina constituye el único medio viable, o casi el único, para llegar a las altas funciones. No puede negarse que con este "casi" en el que entran el noventa por ciento de los medios para llegar, la frase es casi exacta.

Los resultados de su tremendismo martinezestradiano basado en ejemplos y autoridades del optimismo progresista resultan, en ocasiones, muy poco congruentes. *Sarmiento, que eligió el libro y la cultura en oposición al cuchillo y a las vacas, no tuvo otra alternativa que proponer la desaparición del gaucho.* Totalmente ignorante de que hayan existido formas estables de vida criolla, Mafud toma al gaucho en el trance de su desarraigo y crisis definitiva bajo el fuego de la modernización. Es el que refleja, en suma, el "Martín Fierro", dignificado para él, sin duda, por las posibilidades criptográficas que su guía le halló.

De su formación mitrista y martinezestradiana, Mafud profesa a los caudillos argentinos una frontal animadversión que se hace clave de todo su diagnóstico del "desarraigo institucional" y del "desarraigo en la política". Sin entrar en mayores explicaciones, ambos fenómenos (en realidad uno mismo) son para él resultado de la falta de consistencia (o de textura) social. También, para su opinión, responden los caudillos al valor del principio "personalista" que estableció entre las masas argentinas y cier-

tas personalidades conspicuas vínculos de devoción y de secuencia. En ningún momento parece ocurrírsele a Mafud que la falta de "asibilidad" de las instituciones por parte del hombre y su resultado, que es el desarraigo social, puedan ser el fruto de una "status" semicolonial y de la falta de autenticidad de esas mismas instituciones. En ningún momento, tampoco, parece ocurrírsele que justamente la devoción a los caudillos importó una reacción instintiva hacia un arraigo que las instituciones despersonalizadas no ofrecían. En ningún momento, por fin, parece ocurrírsele que si estos caudillos representaron algo indescartable en la vida rioplatense fue porque pugnaron por arraigar nuestras masas humanas de alguna manera o lucharon contra formas inminentes de desarraigo. Como buen miritista, Mafud odia a Rosas con una pasión de 1860 y aborrece a Irigoyen como discípulo de Martínez Estrada. No ha pensado, por ello, que entre las razones que hicieron la fuerza de ambos, lució la lucha (no siempre inequívoca) del primero contra el desarraigo del criollo bajo el impacto del capitalismo mercantil. Y en cuanto a Irigoyen ¿cómo puede olvidar Mafud que el más actuante radicalismo se movió en la doble empresa de arraigar, argentinizando, la enorme masa inmigratoria a medias nacionalizada y de salvar al criollaje, ladeado por el "régimen", de esa nueva ola promotora del desarraigo que representaron en el Río de la Plata las modalidades del capitalismo posterior a 1900?

Algo semejante, que no tengo tiempo de plantear, se dio en el caso de Perón. Pero para examinar todos estos fenómenos, para prolongarlos en los riesgosos puntos suspensivos que en el aire han dejado, Mafud habría necesitado (para nombrar sólo a vecinos y coetáneos) algo del rigor de Gino Germani y de la temprana madurez de Tulio Halperín. O, por lo menos, no haber sido discípulo de Martínez Estrada.

El pavimento del infierno

El despliegue histórico de las fuerzas del desarraigo culmina para Mafud en los fenómenos político-sociales

cuyo auge coincidió con el peronismo (y fueron alentados por él). Son los fenómenos, también universales, de la centralización etática, de la burocratización, de la masificación de las multitudes, de la politización expansiva de todos los órdenes de la vida. Son los modos coercitivos de la propaganda y las presiones sociales homogenizadoras del pensamiento, la conducta y el estilo de vida.

Este gris despliegue podía ser dejado, en calidad de colofón, como cierre de un libro desgarrado, sincero, sombrío. Pero Mafud, a diferencia de su maestro, ha querido escribir una obra no totalmente desesperada, un texto en el que alguna solución "constructiva" (como suele decirse) alivie catárticamente la oscuridad del trayecto. Tiene esperanzas y es justo que las vierta.

Pero engranar esperanzas con un cuadro como el suyo no es fácil. Hacerlas verosímiles, convincentes, menos. Diré entonces que Mafud ha elegido la vía menos persuasiva para su "happy end" y diré por qué.

La centralización, la masificación, la politización de la vida son fenómenos de tal magnitud, de tal ubicuidad, de tal resistencia al mordiente de ideales e ideologías, que la empresa histórica de su neutralización exige ineluctablemente toda una concepción del pasado y del futuro del hombre, una técnica y una filosofía. Una labor de tan impresionante calado poco tiene que ver con un ingenuo contraste entre el blanco y el negro, con un contraponer lo que se combate con los postulados abstractos de un "plan de reforma".

También, si se meditan serios arbitrios en una zona marginal del universo como lo es la del Río de la Plata, es de exigir una cuidadosa discriminación entre hasta qué punto se lidia con fenómenos viciosos y gratuitamente atentatorios de las mejores calidades del hombre y hasta qué grado responden a necesidades, hasta qué punto son hijos de urgencias de coordinar, de reivindicar, de defender. En colectividades menesterosas más allá de la media, en países rondados y víctimas por mucho tiempo de tantas malicias y codicias el distinguir no es nada ocioso.

Cuando Mafud pasa del "análisis espectral" al programa político y afirma: *Es urgente la innovación institucional. Hay que ir hacia una gran confederación de organismos federativos que reemplace al Estado moderno. Hay*

que volar la matriz de nuestros males; el Estado, institución que ha succionado con voracidad todas nuestras libertades, sabemos ya que nada rebasará este nivel de consigna. Mafud es anarquista, de un anarquismo pulido al estilo de Herbert Read y del rosarino Juan Lazarte, su mentor en este trecho de la obra en el que su íncubo habitual no le brindaba direcciones.

A la distancia, su solución no deja de parecer razonable. Rotas todas las ligas del arraigo tradicional, el prospecto de una sociedad viva, diversificada y autorregulada, ofrece los cuadros necesarios de lo federal, de lo regional, de lo comunal, de lo gremial para que el hombre reconstruya en ellos sus raíces; para que nuevas fidelidades y nuevas integraciones reemplacen a las que la historia se llevó. No es meditación ociosa la aplicada a una práctica, una mayéutica global que alumbre modos de vida acordes con las necesidades biológicas, sociales y espirituales del hombre de nuestros días. La exigencia de un religamiento con la comunidad por el servicio y el amor, la de una enriquecida experiencia integradora no son cuestiones menores y dignifican cualquier error.

Pero, como anarquista de cierto tipo que es, el autor tiene una visión normativista, ucrónica y utópica de estas necesidades. Y como Julio Mafud desconoce en sus soluciones (como lo ha desconocido a través de todo su libro) la peligrosa equivocidad de cualquier afirmación mal estipulada. Si para él, el Poder es puro atributo de potencia material y es éticamente negativo, resulta lógico que desee la desaparición, el desmantelamiento del Estado. ¿Se le cruza a Mafud por la cabeza la sospecha de que lo mismo pretenden (o pretenderían) muchos que nada tienen que ver con ese prospectismo generoso? ¿Nota que, sin discriminaciones, tal es el ideal de la recolonización latinoamericana, tal el banderín de "los hombres de empuje y de empresa" a los que siempre apela algún gobernante compatriota suyo? ⁽⁸⁾

Por éstas y por otras muchas razones no es excesivo decir que el libro de Mafud da, con una perfección casi experimental, la insanable ambigüedad que portan los remedios postulados por la izquierda clásica rioplatense y sus irreductibles visión e inspiración europeas. Es la izquierda que invoca la autoridad histórica de Mitre, que hoy está ja-

queada por otras izquierdas pero que, mal que nos pese, todavía existe. Y no sólo existe sino que da retoños como estas variantes juveniles anarquistas pasadas por Read, Fromm y Simone Weil.

(1) "Arraigo y evasión en la literatura hispanoamericana contemporánea" (en "Marcel Proust y otros ensayos", Montevideo, 1951).

(2) "Raíces del existir", en español.

(3) El vitalismo romántico, de donde provienen también, como lo observa Laín Entralgo, en su "Menéndez y Pelayo", las implicaciones biológicas del tema de "la personalidad de los pueblos" y la imagen vegetal del árbol con que suele representársela.

(4) Por ej. Mafud, pág. 9.

(5) En "Meditación del pueblo joven", pág. 71.

(6) En cuanto a lo que esta aceptación del esquema agro-exportador pudo tener de convencida y aun de entusiasta y, en especial, en cuanto esa aceptación implicaba el rechazo frontal de todo proyecto de industrialización, tal afirmación debe ser muy atenuada en múltiples casos. En Brasil, por ejemplo, en el que representó Mauá y su vasto dominio empresario. En el Uruguay, en las posiciones de Andrés y Domingo Lamas y en las leyes de la década del setenta y el ochenta. En la Argentina, en especial, en las posturas que se expiden en el histórico debate parlamentario de 1876, etc.

(7) La cuestión del "auto" o del "hetero" —engaño que puede importar la adhesión a determinadas posturas ideológicas es de una extraordinaria complejidad y aun es difícil de laudar genéricamente. Las dos direcciones de la falsedad actúan en las ideologías peyorativamente entendidas y las dos direcciones se coordinan probablemente en una zona de conciencia ambigua en la que si se perciben primariamente las propias ventajas, ya sean personales o de grupo, queda un margen para imaginar ampliados y compatibilizados esos intereses con los de sectores más amplios y aun con los de toda la sociedad. Lo que parece seguro es que no es cierta la suposición del profesor Gunther Frank en el sentido de que las oligarquías hayan manejado con total lucidez de ánimo los señuelos ideológicos quedando al mismo tiempo inmunes a sus efectos.

(8) La alusión a Alvaro Alsogaray data inequívocamente este texto en su sitio: 1959. Lo mismo lo dataría en el curso de mis ideas la obsesión antimitrista que trasunta. Decir esto es también destacar que hoy, con todo lo que comporta y la determina, esa obsesión está lejos de caracterizarme.

Tres Figuras

MEMORIA TARDIA DE UN GRAN AMERICANO

Que la muerte de José Vasconcelos, ocurrida en México el 1º de julio último, haya pasado casi desapercibida en el país, puede valer por una moraleja de su vida. Puede valer ¿y por qué no? por un índice de la nuestra.

Que el Uruguay viva al margen de la peripecia común de los países del continente es un hecho. Un hecho que, feliz o infelizmente, descansa cada día más en nuestras meras ideas, en nuestras meras convicciones y, cada vez menos, en las presiones, en las inflexiones objetivas de un destino que nos enrola. Se le descarta, se le ignora, se le desvía la vista, y nuestro interés, a veces compasivo, a veces envidioso, por la Argentina y el Brasil, no rebasa un nivel puramente noticioso y vecinal. Es como si supiéramos que ese destino que nos acucia será más áspero, más duro, más riesgoso que el que nos fijaban todas las azucaradas versiones que en el tiempo nos hicieron "la Atenas del Plata" o "de América", "el Paraíso de la Democracia", o "del Turismo...", "el laboratorio del mundo" en que creyeron y hasta soñaron tantos crédulos, tantos simples de las generaciones que nos precedieron.

Esta postura nacional se expresa de muchas maneras que no hay por qué recapitular. Una de ellas, sin embargo, es la de un total desinterés por todas las manifestaciones no estrictamente literarias de la cultura latinoameri-

cana. Más allá de la más sucinta actualidad, suele ser una creencia, tácita pero firme, la de que los grandes hombres y las ideas fundamentales con que ese destino americano se expide fueran un caudal menos ameno, menos decorativo, menos servicial que tener en la memoria las cien filmografías, las cien discografías más de moda.

De cualquier manera, alguien advirtió aquí la muerte de un Sanín Cano, de un García Calderón y de un García Monje; de cualquier manera, también, cuando Alfredo Palacios se vaya de este mundo, nuestra prensa y nuestros necrólogos exhumarán sus mejores galas para celebrar al que hace tres o cuatro décadas fuera "Maestro de la Juventud de América".

La alusión a Palacios no tiene por fin iniciar ningún paralelo que, en algunos extremos, podría ser oneroso para éste. Pero el caso es que José Vasconcelos fue declarado también por aquellos tiempos (1920-1925), "Maestro". También él recibió la unción que dispensaban esas juventudes estudiantiles de la primera postguerra, que parecían acometidas de un verdadero furor por erigir ejemplaridades en el desamparo del continente, por sentirse guiadas en la torva cerrazón iletrada que las envolvía.

Ya hace unos años, en su errático y poco informado "Índice" de la "Ensayística Hispanoamericana" nuestro crítico mayor, Alberto Zum Felde, junto a un juicio general de la obra de Vasconcelos no ciertamente simpatizante, pero no injusto, pormenorizó el examen sobre un artículo, "Filosofía de la coordinación", publicado en una revista del continente. Aun aceptando que el texto sea confuso y que arrastra la desmesurada ambición que fue el peor torcedor del mejicano, no parece un ejercicio legítimo de la "crítica de muestras" estudiar a través de un nebuloso pergeño a quien fue autor de dos o tres docenas de volúmenes. Una obra ciertamente vasta y cuyo rasgo general, si se descarta el sector filosófico, son la claridad, la contundencia, la comunicativa fuerza.

Pero la misma atención de Zum Felde, inevitable en un libro de su plan, fue excepcional. La realidad es que, treinta años después de "aquel" Vasconcelos, nadie ha recordado por aquí la muerte de uno de los hispanoamericanos más intensos, dramáticos y fecundos que hayan vivido en este siglo. ¿Qué ha sucedido en el ínterin?

Ulises criollo

En 1910, año inicial de la Revolución que aventó al México porfirista, Vasconcelos arañaba apenas la treintena; provenía de una pequeña burguesía de tipo tradicional y lucía un título, escasamente remunerador, de "licenciado". También actuaba en el grupo que se consagró en torno al "Ateneo de la Juventud" y que integraban con él, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña (en una escala de su vida continental), Antonio Caso y otros menos notorios. Formaban todos una generación inquieta, educada en el positivismo rígido de Gabino Barreda y Porfirio Parra pero que ya, por cuenta propia, se había dado a respirar con anhelo los aires (del simbolismo, del "neo-idealismo", del "art nouveau") que de Europa llegaban. Importaban una ruptura; eran los expelidos de un compuesto nacional, estable por un tercio de siglo y que había tenido su expresión intelectual más alta y limpia en la figura de Don Justo Sierra. Ahora, al marginarlos por obra de su propio ya escaso atractivo, el porfirismo positivista daba en lo cultural la primera prueba resonante de esclerosis y el régimen, el testimonio de una inviabilidad global que a poco trecho se haría patente.

En aquel decisivo 1910 aquellos jóvenes organizaron un ciclo de conferencias en el que se expidieron Reyes, Henríquez Ureña (que disertó sobre "Motivos de Proteo") y José Vasconcelos que lo hizo sobre Gabino Barreda, el padre espiritual de aquel positivismo rechazado. Muchos, entre otros el mismo Vasconcelos, Reyes en su "Pasado inmediato", Henríquez Ureña, Zea, Iduarte, han recordado estos hechos a los que la cercanía de la Revolución maderista les prestó retrospectivamente una gravedad de significado que posiblemente en sí mismos no conllevaban. La Historia es una musa ávida de estas correlaciones y es innegable, por lo menos, que tanta agitación era un síntoma.

Con la caída de Díaz, Reyes y Vasconcelos iniciaron así su actuación pública, tan diversa como su estilo personal y el genio que presidió sus vidas. Sonriente, maduro epicúreo, seguro de sí mismo fue el autor de "Visión de Anahuac", que hurtó desde el principio su destino al cataclismo social de su pueblo y sirvió en puestos diplomáti-

cos, con eficiencia y sin duda con dignidad, a los mejores y a los peores gobiernos de México. Remata tras ellos su existencia en una vejez casi goethiana, festejada y triunfal. Beligerante, agónico, desigual, siempre contradictorio, lleno de aristas, desdenes y pasiones, Vasconcelos se hundió, por el contrario, en aquel "barro de América" de que hablara Rodó y vivió, emporcado en él, las alternativas de triunfos y de derrotas, de cargos y de exilios.

Su tetralogía autobiográfica, "Ulises Criollo" (1936), "La Tormenta" (1936), "El Desastre" (1938) y "El Proconsulado" (1939) le muestra desde dentro (como pocos americanos se han mostrado) en sus horas más negras. Pero también en esas muchas, cenitales de su vida, en ésas en que se sorprende (hasta con cierta envidia) cómo el destino puede brindarle a un hombre, de junto, las experiencias más fértiles del poder, las de la inteligencia contemplativa y las del retribuido apetito vital. Aparece allí (y esto no comporta exageración) como un maravilloso animal humano. Un enhiesto ejemplar que porta, podría decirse que como un parentesco, la marca del hombre tolstoiiano: hambriento y atormentado de Absoluto; desaforado y predatorio. Ciertos pasajes de los escritos (que Antonio Castro Leal ha antologizado) pueden dar, aunque precariamente, el contorno sino la interioridad de su persona en esa altura de múltiples logros. Una, *El tiempo es una mancha; una mancha sobre lo que perdura*. Otra, *El pájaro interior, el alma volandera que nunca se satisface y hurga los panoramas para ver si descubre la abertura celeste, el vano celeste por donde ha de escapar*. Otro: *En general mi naturaleza se acomoda al himno y a la alabanza más bien que a la reflexión*. Y este último, tan revelador: *Detesto a Bernard Shaw y a su palabrería de juglar, a France con su gracia afeminada y trivial; al dulce y conformista Barrie de las ternuras pequeñas. El 'humour' a la inglesa rebaja los ideales al alcance de los bufones, parece el desahogo vulgar de la incomprensión. Mi raza —que es grave, profunda y se estremece hasta las lágrimas en la intensa dulzura de la oración— también ha sabido reír, pero con la risa cervantesca que fustiga la ejecución inadecuada de los altos propósitos, la ineptitud de la realidad para acomodarse al ensueño*.

El temple, el talante que traducen estas expresiones

no es, de seguro, literalmente irreplicable, y menos en su generación. Pero debe marcarse, empero, que todo lo que pudiera existir en Vasconcelos del tipo humano que el Modernismo produjo; ególatra, agresivo, exhibicionista, irremediablemente protagonista; que la conducta que vertieron en vida y palabra un Rufino Blanco Fombona, un José Santos Chocano, un Gómez Carrillo, o un Vargas Vila, se redimió en él por un proceso de adensamiento interior y religiosa humildad. Y, si en éste no fue siempre capaz de matar al "hombre viejo", hace, en cambio, que no tenga sentido para él la evidente dualidad de "los éticos" y "los estéticos", que Luis Alberto Sánchez maneja para categorizar los hombres de su promoción americana.

Al norte del Río Grande

Había nacido en Oaxaca, en 1881, pero su adolescencia, según la relata "Ulises Criollo", transcurrió en la frontera de Río Grande, en la puntual línea de choque de dos civilizaciones. Allí, en bravía libertad, varios años en las escuelas norteamericanas de la zona le modelaron en el diario contacto, contraste y examen de un México raído y de la pujante sociedad anglosajona. Allí se profundizó en él una obsesiva percepción (nunca en verdad cerrada, siempre revisable) de ventajas, orgullos, inferioridades, culpas y méritos.

Como el tema de los Estados Unidos es en Vasconcelos tan importante como en Sarmiento o en Martí, vale la pena entonces observar que aquél nació de una experiencia entera y no como en Rodó de alguna síntesis libresca de autores europeos de desigual categoría.

Los viajes y los destierros, por el contrario, acendrarón en Vasconcelos un conocimiento de la enorme entidad enfrentante que fue tan apasionado como desvelado por la voluntad de justicia. En este punto su originalidad se marca a la vez en el enfoque y en los resultados. Para él los Estados Unidos no fueron un repertorio de virtudes y defectos, como lo fueron para casi todos los otros pensadores de su cultura, una operación arbitral a realizar y con la que proponer al epílogo, a la sociedad hispanoamericana.

na, una sentencia formal de adhesión o repudio. Y aún debe apuntarse que su visión de los Estados Unidos (y no sólo aquella que aparece extremadamente edulcorada en los planteos conservadores de su libro "Temas contemporáneos", de 1955) no operó, en puridad, como pieza capital del antimperialismo o el iberoamericanismo de sus años más intensos, de su dilemático "Bolivarismo y Monroísmo", de 1934, o de otros estudios similares. Y si digo que no fue pieza capital, es porque los Estados Unidos y su voluntad de expansión (que él justificaba en su vitalismo histórico como sana e inevitable) resultaban simplemente el obstáculo, la contundente voluntad ajena que se cruzaba en el programa que propuso a otros pueblos, el interés intercambiable con otros intereses, la cultura irreductible a otra cultura. Lo que puede ser llamado su postura antiestado-unidense fue (lo que no es común) un "anti" que nace dialécticamente de un "pro". Dialécticamente, sin odio y hasta con simpatía. Sin practicar como decía, "balances", Vasconcelos se complació siempre en destacar ciertos rasgos que pertenecen a la probable configuración psicológica de una "media" del pueblo norteamericano, que, incluso podrían definir esa discutida entidad de un "carácter nacional". Son, en general, virtudes enfeudables a las esferas de lo dinámico y lo vital, aunque su impronta, su relevancia ética, sea indiscutible. La benevolencia, la generosidad, la bondad de la masa humana vecina fueron reconocidas por él en términos similares a los de un famoso juicio de Jorge Santayana en "Character and Opinion in the United States". También, en línea similar a la que Rodó había recogido, las más resabidas capacidad para el trabajo, el optimismo, la sed de saber y de una existencia en libertad y limpieza. Con acento mucho más personal admitió su *capacidad política y la visión de un gran destino*. Pero si a Vasconcelos estos juicios se los dictaba su voluntad de justicia, tampoco él dejó de advertir en la vida estadounidense, en este pueblo al que en un momento más apasionado llamó *sin espíritu, sin alma, sin estilo*, ciertos males profundos que detonaban demasiado estridentemente con su personalidad indo-hispánica y con su *insomne, unamuniana, "hambre metafísica"*. Lo *uniforme* y lo *efímero*, una cultura cuantitativa, del *tamaño*, eran las lacras reales de la sociedad norteamericana para su ideal

de diversidad personal, de calidad, de eternidad. Constituían para él males irredimibles sin dolorosas, sin radicales purificaciones. Como vivió bastante y tenía un feliz despegue por lo previamente pensado, supo llegar a la conclusión a la que hoy todos somos capaces de llegar y que es la de que esos males, esos antivalores eran también los demonios de toda la civilización "moderna", de toda "sociedad industrial" y "capitalista", de toda una época histórica de la que los Estados Unidos no eran, al fin y al cabo, sino el más exitoso, exasperado superlativo.

Su hora más clara

Secretario de Educación Pública durante el gobierno de Alvaro Obregón (1920-1921), Vasconcelos hizo de México algo semejante a lo que en este 1959 es Cuba para vastos sectores de estudiantes e "intelligentsia" hispanoamericanos: un centro de la esperanza común, un crisol, rico y revuelto, desde el que parecía dibujarse un nuevo estilo de vida. *Por mi boca hablará el espíritu*, era el lema de su gestión, que incluyó la invitación a grandes figuras americanas: allá fueron, por ejemplo, Gabriela Mistral a trabajar; Berta Singerman a cumplir temibles recitales ante enormes multitudes. Editó los clásicos para llevarlos a manos de todos: Platón y Plotino llegaron hasta los "ejidos" agrarios, aunque no se sepa con qué suerte. Llenó los estadios para representaciones de la tragedia griega. Practicó, para decirlo con palabras de Emilio Oribe aplicadas a Rodó: *una paideia de stirpe genuina, en el medio de una sociedad incipiente, convulsionada e indecisa a través de mil aventuras políticas y sociales*.

En este período solar de su vida, Vasconcelos recorrió América del Sur como vocero de una Revolución Mexicana idealizada y trascendental, que poco tenía probablemente que ver con la faz cotidiana con que su país la estaba conociendo. Pasó por el Uruguay en 1922 y nada diré de su testimonio (dado desde la perspectiva inusual —entre los muchísimos sajones y europeos— de un hispanoamericano entrañable) porque Alberto Methol (al contrastarlo con el de Torres García) lo ha analizado con su peculiar agu-

deza, en el número de "Artes" dedicado al pintor. A título de pura curiosidad cabe sólo recordar que ha sido expurgado de la reciente edición publicada en la serie "Austral", de Espasa, de "La Raza Cósmica", en que estaba inserto.

En esas giras, Vasconcelos, carácter nada fácil, sin duda, aristado, arriscado, fue levantando adhesiones estudiantiles y resistencias gubernativas a su antimperialismo radical, a su antimilitarismo obsesivo, a ese misticismo religioso y racial que ya se perfilaba, a un liberalismo, de entonces, que rondaba al anarquismo. El compuesto resultante lucía ya en verdad, según luce hoy, como muy inestable.

No sería desacertado, sin embargo, calificarlo en aquella etapa de "arielista" (alguna vez lo hemos hecho), uno de los últimos "arielistas", en un tiempo en que el mensaje de Rodó ya empezaría a recibir sustanciales modificaciones, irreconocibles inflexiones.

De su estada en la Secretaría de Educación recordaría en "El Desastre": *Ningún otro funcionario había hecho hasta entonces nada semejante en favor de la solidaridad espiritual del continente. Ni Rodó, ni Manuel Ugarte tuvieron la ocasión de poner en obra, lo que tan generosamente predicaban, y a mí me había cabido la fortuna de poder cumplir algo de lo que tantos han soñado.*

El recuerdo de los dos americanistas no deja de tener valor de filiación. En verdad y considerado como un todo, Vasconcelos era un ser demasiado terrígeno, sanguíneo y extremo para poder ser llamado un "arielista" cabal. No había de ser esa planta decorativa un hombre nacido entre volcanes y que tenía las raíces de su alma en Plotino y el Bizancio cristiano. Sin embargo, muchos puntos de vista, muchas ideas y preferencias testimonian en él un contacto todavía vivo con la gran boga de Rodó. Su fórmula de *aristocracia en las almas y democracia en los bienes* podía ser rodoniana. También su confianza en la inteligencia y una clase intelectual formada por *soldados del ideal*. Su fe en que *una minoría idealista podía levantar en cualquier instante el nivel de un pueblo en tanto que la dictadura jamás*. Pero importa, sobre todo, su doctrina del "orden" o "estado estético" que Vasconcelos colocaba tras unos anteriores "material" e "intelectual y político", ordenados por la Razón, la Regla y la Norma. Un "estado"

último que tendría a su vez *el sentimiento creador y la belleza que convence, por instrumentos*, se expresaría *el júbilo y el amor* y sometería la conducta a los móviles superiores de *la emoción y la fantasía*. Pudo ser la culminación de un Rodó más original y filosóficamente más articulado; la obra de un Rodó más crédulo, más ingenuo, más ambicioso de lo que éste era. Con lo que de paso, si subrayamos la filiación, también marcamos el inocultable carácter del "Ulises Criollo". Este Ulises tan poco odiseico, si no es por la común, exterior y nutrida peripecia.

La tentación del sistema

Beligerante y viajero, libelista de la historia y del presente, amante de confidencias posteriores muy desprejuiciadas, ambicioso, protagónico, agresivo y tierno, llevó también Vasconcelos dentro de su irrepitido compuesto vital, la veta irrestañable de un pensador estético y metafísico muy personal y profundo. No sin razón José Gaos, que desde su perspectiva española ha sabido hacer justicia sin banderías a los hombres de pensamiento de nuestro continente, coloca a Vasconcelos junto a Unamuno, Ortega, Korn, Caso y Vaz Ferreira entre los recordables "pensadores en lengua española" con que el siglo ha contado. El sesgo ensayístico, personal y desgarrado, el tono dramático, la ulterioridad pragmática y la impregnación esteticista que para Gaos son rasgos de toda la constelación también se dan regularmente en él. Pero Vasconcelos estaba lejos de valer por una desvaída "media" que sólo a título testimonial importe. Ciertamente que a una historia de la filosofía hispanoamericana le será fácil ubicarlo en una encrucijada de confluencias inesperadas: Plotino, Pitágoras, Bergson y James. Ciertamente que también se le podrá disociar en un compuesto de neoplatonismo trascendental, metafísica de los números y el ritmo, Patrística, vitalismo e irracionalismo.

Pero la filosofía que fue desarrollando a través de su "Pitágoras" (1916), "Monismo Estético" (1918), "Prometeo Vencedor" (1920), "Estudios Hindostánicos" (1922), "Metafísica" (1929), "Ética" (1932), "Estética" (1935),

"Historia del pensamiento filosófico" (1937) y el "Manual de Filosofía" (1940) no es el resultado de un arbitrario sincretismo ni se nulifica en sus visibles lastres. Porque lastres, y pesados, son sus formas conceptuales a menudo ingenuas; cierto robinsonismo que accede con asombro a lo evidente; un arrebató declarativo, una prisa concluyente que salta sobre la maduración de los problemas para llegar a conclusiones que sólo temáticamente pueden calificarse de filosóficas.

En ese pensamiento que procede por iluminaciones sucesivas, su aportación a la Estética, sin embargo, todavía no ha sido estudiada; su insistencia en la estructura numérica y rítmica del universo no deja de presentar una conturbadora semejanza (que en nada puede imputarse a imitación y que es una de esas coincidencias que hacen de ciertas ideas "signos" de su tiempo) con la línea de Gyka, Servien y Birschhoff. Alguna vez recordaría: *Fui educado en la creencia de que ya no es posible construir nuevos sistemas de filosofía... Nada de principios fundamentales, ningún concepto esencial; empirismo científico, pluralismo inconsciente, pragmatismo, filosofía literaria: tales son las plagas espirituales en que nos hemos criado.*

Que todo su esfuerzo intelectual en el orden filosófico sea un desafío a estos meteoros de su formación es el rasgo que indudablemente le diferencia (con la excepción del último Ortega) de todos sus contemporáneos "pensadores en lengua española". Debe reconocerse, si, que esta "voluntad de sistema", aunque muy extraña en un ser tan agónico, resulta bastante natural en criatura tan ambiciosa. De cualquier manera, nunca encubrió, no podía escamotear, lo que constituyó tanto su médula misma como la actitud vital del ganado por ella. El "primer motor" de la personalidad vasconceliana está dado por el esfuerzo de una existencia que, al mismo tiempo que se goza inserta en una cálida, envolvente densidad de vida, pugna por acceder hasta una intemporal plenitud. El segundo impulso vale por un querer alzarse hasta un "cielo de fijos", por sentirse incluido en un ámbito en el que a la vez que toda opacidad se hace plenamente inteligible se salva, al modo unamuniano, la intransferible conciencia personal. Un vitalismo y un trascendentalismo en suma, puede decirse,

que rematarían en un cristianismo más cercano al de los primeros Padres, que al de la Escolástica o al de las formulaciones modernas.

Hay que señalar, entonces (para cerrar esta clave capital vasconceliana que Methol indaga penetrantemente en el artículo ya citado), que el combativo mexicano construyó el primer sistema de signo religioso que el siglo haya producido en el ámbito hispanoamericano (y no me olvido de Xubiri). Ofrece, creo, por lo menos, una incitación más fértil para los hombres de la fe que abrazó en sus últimos años, que el tomismo en que se mueve todavía parte del pensamiento católico de estos países. Y si a sus conclusiones ético-sociales nos referimos, aunque éstas sean más vagas y sobre todo más cambiantes, ofrece también sugerencias ciertamente más ricas, más originales que las fórmulas democristianas con que aquel mismo pensamiento quiere uniformar, en lo temporal, la actitud de los cristianos de este hemisferio.

Una profecía americana

Con "La Raza Cósmica" (1925), "Indología" (1927) y "Bolivarismo y Monroísmo" (1934), Vasconcelos ocupará, pese a todos los peses, un lugar capital en ese sector de la ensayística americana que configuran las obras de meditación más entrañada sobre nuestro conjunto destino. Vasconcelos no era, de más está decirlo, un investigador científico puntual pero tampoco parece haberse contentado con ser un mero rapsoda, a la manera de un Keyserling, un organizador de fulgurantes y rápidas intuiciones. En los tres libros nombrados subyace una abundosa experiencia de la vida latinoamericana y el impulso teórico tiene en ella su frecuente vigilancia. Y si es a los resultados que nos atenemos, lo cierto es que hoy puede decirse que algunas de las ideas continentales que cuentan con más vasto asentimiento tuvieron en Vasconcelos su primer acunador.

La fecundidad promotora de las mezclas raciales contra todo arresto de superioridad racista, es una de ellas y la "quinta raza", la "raza cósmica", el crisol de todas las sangres, es sólo un superlativo poético de la idea, una

magnificación lírico-antropológica. Otra, que también ha quedado, es la posibilidad de una gran civilización en tierras tropicales, superando los determinismos climatológicos sobre la inamovible preeminencia de las zonas frías. La posibilidad de formas político-sociales inéditas; también de formas más ajustadas a sociedades de gran calado transformadas convulsivamente por el maquinismo pero remodelables por él, aparecen asimismo como los anteriores y por primera vez, en el pensamiento de Vasconcelos.

Redó había preconizado una Latinoamérica orgullosa de su "idealismo", vuelta hacia "la Francia inmortal", arrullada por las melodías "áticas" de Renan y sus seguidores. Francisco Bulnes y Alcides Arguedas habían concebido nuestro continente abrumado por determinismos raciales, geográficos o económicos. Francisco García Calderón hurgó en la realidad hispanoamericana en términos más optimistas y más concretos, pero todo ello dentro de una visión irreductiblemente europea y de acuerdo a pautas nacional-liberales muy condicionadas y frágiles. Vasconcelos, colocado al final de este linaje de pensamiento importa, en cambio, algo muy distinto.

Porque fue un vencedor de "optimismos medicinales" (que dijera Luis Alberto Sánchez) este oficiante de un *pesimismo alegre* concebido como *aceptación jubilosa de la vida a pesar de sus horrores esenciales*. Fue un liquidador de las pretenciosas tesis del fatalismo racial este empecinado en demostrar que el éxito anglosajón y su contraste con una Iberoamérica descaecida se debió a causas tan puramente económicas como la posesión y la explotación del hierro, el carbón y el petróleo en el tránsito decisivo de la sociedad industrial. Si con el idealismo culturizante le contrastamos, es bien destacable que Vasconcelos le propuso al mundo hispanoamericano un programa de vida y de presencia en lo universal en el que los factores de Saber y los factores de Poder se equilibran armoniosamente. Y si a la generalizada apelación a la "tradicción" nos referimos, ésta, recortada precariamente por los rodonianos entre una Grecia de cartón-piedra y la Francia post-revolucionaria, hunde con él sus raíces hasta las vivencias más antiguas y más ilustres de la especie.

Otros ingredientes de este auténtico prospecto de lo americano que Vasconcelos configurara son menos origi-

nales, pero fueron afirmados con poco comparable brío. La necesidad previa de una comunidad hispanoamericana, por caso, para tratar mano a mano con los Estados Unidos. O una fe en el tronco racio-cultural hispanolatino que él fundaba en la aptitud de éste para acoger el mestizaje y, aun más, en la capacidad para una fraternidad universal que trascienda emocionalmente los planos racionales o sociales de la "filantropía" o la solidaridad".

Agreguemos que, en 1934, "Bolivarismo y Monroísmo" ajustó en términos históricos y políticos el difuso utopismo de sus obras anteriores y lució ya, en forma definida, las que hubieran de ser las tesis capitales del final de su existencia.

De la desilusión a la abjuración

Como la desilusión de la Revolución Mexicana es uno de los torcedores más decisivos de los últimos treinta años de su vida, la explicación habitual es la de que esta posterior actitud antirrevolucionaria obedeció al fracaso de su candidatura presidencial de 1929, en la que fuera vencido por la máquina oficial del callismo que postulaba al ingeniero Pascual Ortiz Rubio.

Tal vez, móviles secundarios aparte, quiso ser entonces Presidente para realizar la Unión Continental y derrocar a los dictadores. Hablando de Alaman dirá más tarde que *fracasó porque no es en las Secretarías y las posiciones subordinadas donde el gran hombre puede hacer su tarea nacional, sino desde la cúspide del poder público*. El no quería fracasar así, pero en su aspiración al instrumento con que no fracasar, cuando el veto de aquel hosco Plutarco Elías Calles ("El Turco") se le cruzó en el camino, tuvo que aprender en carne propia (dirá más tarde también) que *la vida colectiva parece un juego de rufianes: permite todas las trampas, pero todos se juntan para apalea a quien se atreve a denunciarlas*.

Las causas de la desilusión revolucionaria son, sin embargo, más objetivas que todo lo que permitiría inferir la interpretación "ad hominem" en un hombre sin duda

tan cargado de "protagonismo", tan medularmente egocéntrico.

En el proceso revolucionario, Vasconcelos (no soy el inventor de la observación) representó, en puridad, el punto de vista de la vieja clase media ilustrada mexicana que también era el único sector —y no por cierto el militar, el campesino, la vieja oligarquía o los intereses extranjeros— en el que podían hallar eco personalidad e ideas como las suyas. La cuantía posible de apoyo que tal estrato significaba era una valla casi insalvable para el logro de sus ambiciones y la transformación de la sociedad mexicana siguió caminos que discordaban con los prospectos de una "democracia culta", de tipo tradicional. Pero hasta que el fracaso no hizo visible tan chirriante error de cálculos, creo que Vasconcelos, como intelectual que era y entonces con más esperanzas de las que alentó más tarde, debió explicitar, por lo menos para sí mismo, lo que constituyen dos atributos más que nada ideales de los niveles sociales intermedios. Esto es: cierto arbitral sentido de los diversos intereses que concurren en una comunidad y un equilibrado apego a los valores que pueden "ahorrarse" en la forzosa dilapidación que todo proceso revolucionario implica.

En todo este plano cabe decir que el fracaso personal de Vasconcelos se inscribe en un más vasto fracaso social, en un fracaso que, si se recurre a sus memorias, ya puede rastrearse desde su aventura convencionista de 1915, junto al simpático Eulalio Gutiérrez en su efímera presidencia.

No se merecen profetas los pueblos que escuchan la verdad y no se apasionan por ella. Que el candidato planteara en términos personales, éticos y dramáticos, el conflicto, no destruye los contrastes objetivos que lo sustentan.

Entre ese 15, y el fatídico 29 en que se apagó su estrella, Vasconcelos representó las aspiraciones a un México equilibrado y moderno, dotado de una firme voluntad frente a los Estados Unidos y de un apostólico sentido iberoamericanista, de una generosa política social que lograra la redistribución de la tierra y el arraigo del campesinado indígena. Un México que recuperara con firmeza la cuantiosa parte del suelo nacional enajenado casi gratuitamente durante el juarismo y el porfirismo al latifundista agrario y minero del exterior. En este contexto pros-

pectivo era la pretensión, en suma, a un "gobierno civilizado" y por ello creía que inexorablemente "civil", libre y regular, con un sano sistema de opinión pública, una estructura social estable y una armonización progresiva de razas que culminara, sin desdén por ninguna, el proceso de mestización que ya el período español inició. Pero toda verdadera revolución, para usar invertidas las palabras de Malraux, es la organización del Apocalipsis después de ser el Apocalipsis, y por temperamento, clase y educación, Vasconcelos, que vivió desde dentro los años más caóticos de la Revolución, tuvo después, cuando la estabilización comenzó, algunas dolorosas sorpresas. No había dudado de una postura de apoyo cabal cuando desde el subsuelo social insurgieron los movimientos campesinos de Villa y de Zapata, cuando hubo que afrontar la traición de Huerta y al mediocre compromiso del "carrancismo". Entre 1920 y 1930, en cambio (tal es por lo menos su visión), Vasconcelos vio en camino de entronizarse en el poder a una ávida casta de generales que habían ganado rápidamente sus galones en años anteriores. Semianalfabetos y brutales usaban como contundente arma política la liquidación física de sus adversarios y amontonaron en plazo relampagueante las fortunas más fabulosas. Su superlativo habría sido su odiado Plutarco Elías Calles, pero el tipo era abundante en todo el país, en cada estado, en cada ciudad, en cada pueblo. Con grandes alharacas nacionalistas prosiguieron la entrega del patrimonio mexicano a los intereses del capitalismo norteamericano. Fue la época en que Dwight Morrow, el embajador yanqui, gobernó México desde su casa, caracterizándose así lo que en su terminología llamaría Vasconcelos el "Proconsulado". Cada uno de aquellos generales tenía su intransferible política de poder y cada una de éstas, a su vez, se adornaba siempre con una nebulosa ideología, tomada del marxismo o del anarquismo, y que a cada mandón le preparaban sus serviciales "licenciados". El resultado no variaba. Fue una *banda de caudillos osados e ignorantes que se creían cada uno un programa pero no pasaban de ser un problema.* Todo ello importaba la manipulación demagógica de las masas indígenas para servir de carne de cañón revolucionaria o de rebaño electoral. Ningún propósito —como es de imaginárselo— por promoverlas, dignificarlas, integrarlas a

una comunidad nacional efectivamente tal. Pero los modos de esa manipulación, afirmaba Vasconcelos: imposición física, violencia disruptiva y últimamente destructiva, arrasamiento de tradiciones y cuadros sociales si incapaz de alcanzar ninguna meta revolucionaria auténtica habían bastado para descalificar y demoler la capa social media de las ciudades y de los pueblos. De esa clase media hispano-criolla dio también testimonio penetrante y nostálgico en sus "Memorias", destacando en ella su discreción, su sobriedad, su laboriosidad y aun una capacidad para la percepción de los matices que Pedro Henriquez Ureña habría llamado "ruizalarconiana".

El poinsetismo

En la creciente temperatura de una requisitoria implacable y explayada en muchos volúmenes, se fue acuñando la idea central que ha de marcar toda su ideología futura. Es la tesis del "plan Poinsett", denominado así por el activo embajador yanqui que actuara en México y los países sudamericanos hacia la tercera década del siglo pasado. "Poinsetista" fue para Vasconcelos el plan que el vecino norteamericano siguió implacablemente durante un siglo. Su obvia finalidad era la de lograr la total subordinación a los Estados Unidos de la nación mexicana primero y de toda Latinoamérica tras ella. Su estrategia mayor y durable consistía en alcanzar la aniquilación de aquellos dos elementos que según su denuncia daban consistencia y perfil a toda colectividad nacional latinoamericana pero, sobre todo, a la suya: la estructura socio-cultural y racial hispánica y la profesión católica de fe. Y contra ellos —además de la conquista militar cuando vino a cuento— el "poinsetismo" había empleado dos armas disponibles —económica una, religiosa la otra— de inoculable eficacia. Estaban, seguirían estando —es historia sabida— las grandes concesiones, casi siempre gratuitas, de tierras, empresas de servicios públicos, recursos del subsuelo. Vasconcelos colocaba también la penetración protestante y la acción misionera de múltiples sectas a la misma altura. A estos dos, que eran sus medios "clásicos" Vas-

concelos creía que tras 1920 habían de sumársele un tercero. Más insidioso, más difícil de filiar, de imputar a quién lo promovía era también el señuelo ideológico por cuanto en su sentido literal más lejano parecía a los intereses del dominio anglosajón. ¿No era éste el caso —el autor decía que sí— de la prédica antirreligiosa pero sobre todo del marxismo y del indigenismo? Marxismo ortodoxo o abierto, concreto o difuso caía en terreno fértil en las cabezas de los licenciados y aun las de muchos generales. Pero impacto mayor tenía todavía un indigenismo contra el que tanto fuego hizo al denunciarlo sarcásticamente como un regodeo estético-arqueológico y un racismo al revés. Ni de aquél ni de éste emprendimiento concreto alguno de humanización ni esfuerzo verdadero de igualitarismo racial. Una siniestra empresa, en cambio, dirigida primero contra lo español, después contra lo criollo y por último —todavía no había llegado el momento— contra lo mestizo. Hasta que no quedara más que la gran masa inerme que habrá de recibir como cuatro siglos antes a los nuevos señores. Inversión copernicana, en verdad, es la que Vasconcelos realizó con el sentido de tales tendencias, siendo como es que ellas siempre han aparecido marcando las metas de la izquierda latinoamericana. Desde ahí podían ser concebidas como instrumentos de la penetración neocolonialista, como medios que los propios estados —por "capitalistas" y "burgueses" que fueran— no tendrían escrúpulo en utilizar para precaverse contra toda veleidad de fortaleza, contra todo ejercicio de los reflejos defensivos.

No me ha sido fácil el esquema de este "poinsetismo" al que su autor apeló en tantos textos. Tampoco me corresponde discutir la realidad de un plan que para Vasconcelos cumplió primero el liberalismo mexicano, el reformismo juarista al debilitar la acción y la fortuna de la Iglesia en beneficio del capitalista extranjero y el misionero protestante, continuó luego dándole cumplimiento irrefrenable en sus aspectos económicos Porfirio Díaz y terminó por instrumentar a una Revolución que comenzó siendo raigalmente popular y nacional. Menos corresponde dilucidar la autenticidad del proceso de percepción histórica que le llevó a su descubrimiento, es decir: si la inteligencia del "poinsetismo" le condujo a una revaloración de las entidades y fuerzas que él atacaba o si, por el con-

trario, una transformación de sus opiniones históricas, sociales o religiosas le llevó a acuñar su famoso plan como buco emisario, como coonestación de sus cambios de postura.

No es, en cambio difícil de ponderar la decisiva influencia que el "poinsetismo" tendrá en el Vasconcelos historiador de los últimos tiempos, en el polemista virulento de estas dos décadas pasadas. Si a los frutos nos atenemos, es seguro, de cualquier manera, que las páginas de "La Tormenta", "El Desastre", el "Proconsulado" y la "Breve historia de México" ocuparán un lugar distinguido en la literatura hispanoamericana del odio.

Así como a García Moreno o a Ignacio Veintemilla los conocemos más por Montalvo que por ellos mismos, y a Juan Vicente Gómez y al "gomezoloto" por Rufino Blanco Fombona y José Rafael Pocatererra, no es imposible que futuros americanos conozcan a través de Vasconcelos, a Calles, a Carranza y a los mandatarios del "pelilismo" como aquel Abelardo Rodríguez, el "pocho" elegido Presidente de México por sus méritos en el "baseball" y su buen inglés.

El hecho es que el "plan Poinsett" arrastró a Vasconcelos a una labor de revisión histórica que cumple en los últimos años y cuyo sentido no es difícil imaginar. Desde Cortés hasta el fracaso de su candidatura (se proclamó, con todo, Presidente legal) que remata su "Breve Historia de México" (1936), todo el pasado de su país fue reordenado de acuerdo a las nuevas evidencias.

Con su acostumbrada incandescencia judicativa Vasconcelos exaltó entonces la obra misional y administrativa de España en América, dibujó al modo plutarquiano, y en abierto desafío al indigenismo, la personalidad de Cortés; subrayó el Bolívar augusteo y antiliberal de los últimos años. Como lo han hecho otros —sobre todo posteriormente y con mayor rigor— interpretó como un fenómeno de guerra eminentemente interna o "civil" el proceso superviniente a la quiebra del Reino de Indias y las expresiones independentistas y secesionistas con que se hubo de investir. Fruto de una coyuntura y no de un curso pausado de maduración interna había estado sin embargo propulsado, incentivado por las ambiciones de las dos potencias ascendentes e impacientes por repartirse los des-

pojos del Imperio quebrado. La historia había comenzado con la destrucción de la "Invencible Armada" en 1588 y el "Plan Poinsett" era un simple episodio de ella.

Vale la pena señalar la índole particular de las dos coordenadas sobre las que Vasconcelos, con su estridente "revisionismo" se situaba. En una de ellas, la revaluación de la obra de la Iglesia y el juicio global sobre el período hispánico de América, es evidente que, rebajadas mucho o poco aquellas estridencias, la posición vasconceliana tendió a adscribirse a lo que habría de ser la línea media de un cierto dictamen historiográfico. Ya estaba prácticamente completa la labor precursora de Carlos Perreyre, en curso la de Carbia, Zavala y tantos otros y lo único detonante en la postura de Vasconcelos estuvo en que era un "hombre de la revolución mexicana" el que la adoptaba.

A esto, y a lo que sigue, vale la pena hacerle dos observaciones aparentemente contradictorias. La primera es que, sobre todo en lo referente a la Iglesia y al Coloniaje, Vasconcelos no estuvo solo en su posición, ya que, aun evitando las demasías de la postura, buena parte de la historiografía mexicana, y alguna de considerable fuerza, ha tendido a ir coincidiendo con él.

En el contexto del revisionismo histórico rioplatense, y es la segunda observación, tanto desde la izquierda como desde la derecha (digamos: desde Jorge Abelardo Ramos hasta Ernesto Palacio) las tesis de Vasconcelos sobre lo que siguió a la Independencia tiene poco que suscite (por lo menos) el asombro. La índole alienante de muchas modalidades de la modernización, la significación oligárquica, extranacional y antipopular de las formas dominantes del liberalismo se han hecho lugar tan común que aun exigen hoy la enérgica nueva revisión que les impida caer (o permanecer) en desorientadores estereotipos. En México no ha ocurrido lo mismo y existen muchas razones para tal desfasamiento que mucho me extenderían aquí y mucho me interesaría ahondar. Incidiendo en el Río de la Plata y en México el liberalismo ideológico actuó en dos tipos de sociedad tan diferentes que sus efectos habían también de serlo. "Colonia nueva", sociedad abierta, estructura social laxa, riqueza sólo latente, masa dominable escueta y arisca se daban por estas altitudes. México so-

ciudad plenamente tradicional cuando el liberalismo accedió, estratificación social rígida, agricultura de plantación y minería, patrimonios famosos, capas inferiores cuantiosas y sólo esporádicamente explosivas. El clásico triduo de Iglesia, Finca y Pretorio muy afirmado. En su refracción mexicana el liberalismo devino contra todo eso fuerza formalizadora "nacional-liberal", se sinonimizó con la "edificación nacional" misma. Si tomo a Leopoldo Zea y a sus estudios por caso representativo es ostensible que la alegación liberal no tiene en México el tono defensivo que en el Río de la Plata tiene.

Tres cantos para Ulises

Aunque no valga más que como ejemplo, la trayectoria toda de Zea, por cuanto la temática de ambos es tan similar, resulta reveladora de la lesión que el magisterio de Vasconcelos sufrió en las casi tres generaciones que le han seguido y, en verdad, todo lo anterior es ya bastante transparente para inferir las actitudes con las que él mismo fue quemando en sus veinticinco años últimos el perstigio continental de la tercera década del siglo.

Con posiciones a contrapelo de las que la intelectualidad hispanoamericana adoptara, jugó, a lo gran señor, y la perdió, su investidura de "Maestro". No tuvo nada de interesada y sí hasta mucho de suicida, esa limpia voluntad de desavenencia que hubo paradójicamente de atarle a la coyunda burocrática de una Biblioteca Nacional y a la abrumadora labor periodística que necesitaba para vivir. Mientras su contemporáneo Alfonso Reyes empezaba a disfrutar los réditos de su elegante ajenidad a la peripécia mexicana, el sufrimiento, el fracaso cívico de Vasconcelos ha quedado en alguna frase quemante: *Hablar estérilmente, sin que la palabra se consuma en acción es un tormento, por lo menos del purgatorio.*

A riesgo de ser machacón, repito que del "poinsetismo" salió su franquismo en 1936, ya que para Vasconcelos el bando republicano resultaba similar al clan de generales revolucionarios y caciques sindicales empeñados en descaracterizar a México con el marxismo y el indigenis-

mo. Calles valía por Miaja, Villa por Durruti y Lombardo Toledano por Alvarez del Vayo o la "Pasionaria". ¿Fascismo o comunismo? Según lo que expuso en "¿Qué es la Revolución?" (1936) y "¿Qué es el comunismo?" (1937) ambos eran para él apariencias gemelas de una misma descomposición radical, pero la fórmula para-fascista española que se aderezaba de retórica heroica y señorial, que invocaba al "Imperio Cristiano" contaba, por lo menos, con su provisoria benevolencia. De la percepción del "poinsetismo" también se originó su simplista germanofilia de 1939-1945, clamorosamente exhibida en la revista "Timón" y que, si estamos a cierto "Libro Blanco", no dejó de contar con alguna simpatía de Lázaro Cárdenas. Debió de parecerle eficazísimo el lejano Hitler (y éste es el juicio más grave que pueda hacerse de esos desventurados años de su vida) prometiendo aplastar a las naciones que movían el plan "poinsetista" y barrer de la tierra esos instrumentos (marxismo, indigenismo) que el "poinsetismo" manejaba.

Concluida la guerra con el entronizamiento de los Estados Unidos como primera potencia mundial, la postura de Vasconcelos experimentó su última inflexión ya que, a lo que creo, en ella ha muerto. Desde 1945, el mexicano consideró que la última palabra del realismo político consistía en reconocer aquella primacía y esta admisión se engranó en la convicción más vasta de que el mundo volvía a penetrar en la Era de los Imperios. Tal aceptación se combinaba con la creencia de que los Estados Unidos, obligados por las alianzas y afinidades que tal hegemonía les impone, han debido abandonar esos instrumentos del "Plan Poinsett" que, por sustancial identidad, pertenecen desde ahora a su rival soviético.

Archiva así su anticapitalismo sobre el que todavía en 1945 se recoge este juicio suyo: *El capital no tiene patria como no tiene ideal. Se encuentra en el período de la piratería individual y está aguardando la socialización que lo lleve a dar frutos de progreso.* Pero en años posteriores sus posiciones son inequívocamente conservadoras, aunque no dejen de tener, como siempre en él, sus puntas de audacia y originalidad. Una de ellas, por caso, es que siendo los Estados Unidos "el Imperio", su cabeza debía y podía ser conquistada por Hispanoamérica me-

dian te hábiles conexiones de tipo militar y religioso. Así las élites uniformadas del sur entrarían a la más alta ciudadela y la "Nueva Roma" (tal vez) tendría, como la antigua, emperadores extranjeros. Con lo que resulta que, si seguimos el ya transitado esquema del "Plan Poinsett" (no sugiero que Vasconcelos lo haya seguido) una extraña operación dialéctica se perfila. Aparece entonces que su descubridor abandona la constante referencia a él, pues, porque a las potencias anglosajonas que lo concibieron, y a los fines presumibles que éstas sigan teniendo, ya no los teme, o ya le son indiferentes los resultados. Y, curiosamente entonces, es la sustitución de los medios —que al fin y al cabo eran meros medios (y tan poco congeniales a ellas mismas), lo que le importa ahora, lo que ha desvanecido sus resistencias. He oído decir que, consecuente con su última perspectiva, su postrera gran ojeriza fue Fidel Castro con el que, sin embargo, tantos puntos en común tenía, no sólo en determinadas posiciones sino, especialmente en todo el desmedido estilo personal.

En esto estaba el Ulises criollo cuando le llegó la muerte. Claribel Alegría, su devota amiga, tiene en su poder una carta de la hija, que la narra. No la he leído y prefiero imaginarlo recibéndola con la misma serenidad que el Maestro Rodrigo Manrique; su madera tenía y sus mismas razones de fortaleza. Y viendo su trayecto mundano como lo vemos hoy nosotros: firme en su contorno entero, considerando que, si usara una conocida antítesis de D'ors, cada escala de su vida era "anécdota" y sólo el curso entero de ella, "categoría". Y pensando también como nosotros que todo ese curso fue un limpio, un excitante, intenso, libérrimo ejercicio. Y creyendo, como nosotros, que lo cumplió cabalmente, con total devoción americana, con algunas fértiles ideas que le están sobreviviendo.

EL INVENTOR DEL ARIELISMO: LUIS ALBERTO SANCHEZ

Siempre me ha interesado la obra de Luis Alberto Sánchez. Desde el umbral de los veinte años, comencé a leerlo en aquellas ediciones desaliñadas pero simpáticas de la "Encilla" de Santiago. Eran los tiempos de sus destierros y Sánchez tenía algo de un Pedro Henríquez Ureña más beligerante y agónico, muy menor en sabiduría y madurez a su modelo pero con una cualidad que éste no poseía: de ser prolífico. Irrestañable, inseguiblemente prolífico.

También parecía Sánchez un escritor capaz de engranar la historia literaria y cultural de Iberoamérica con la problemática social de los años que vivíamos. El espacio y el tiempo, o el "espacio-tiempo", como teorizaría pedantesca más tarde su jefe Raúl Haya de la Torre estaban plenamente en él, lo hacían atractivo. *América, novela sin novelistas* (1933), *Vida y pasión de la cultura en América* (1935), *Balance y liquidación del 900* (1940), la primera edición de la *Breve Historia de la Literatura Americana* (1937) renovaron la visión de una materia compartida hasta entonces entre una erudición polvorienta, el culto de las glorias regionales o el talento pseudo-filosófico.

Pero también desde sus primeras obras nos resultó siempre evidente que, a diferencia del dominicano, carecía

Sánchez de aquella pulcritud del dato, de aquel rigor de la verificación que hacen tan —si entra la palabra— apacible, tan seguro el tránsito del lector por las páginas de la *Historia de la Cultura en la América Hispánica* o *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Por lo general, en los trabajos sintéticos de Sánchez empieza por entusiasmarlos el planteo general y nos desalienta a menudo su aplicación en el campo de esas literaturas nacionales —por lo general las nuestras— que creemos conocer mejor. Allí los ejemplos inaceptables, las improbables filiaciones, el desenfoque de ciertos juicios lleva una inicial desconfianza hasta un dictamen de irresponsabilidad total. Es sorprendente, con todo, que esta situación ante sus libros concluya más bien en cierta cordial diplecencia que en una abierta hostilidad. Sostiene frecuentemente los desarrollos precarios de Luis Alberto Sánchez una pasión humana, un fervor caluroso de agonista que, aun en el desacuerdo, suscita el respeto y lo mantiene después.

En sus ensayos biográficos: *Don Manuel* (1930), animada vida de González Prada, *Haya de la Torre o el Político* (1934) o *Garcilaso Inca de la Vega* (1930), en sus libros políticos; o históricos; *Dialéctica y determinismo* (1942), *Fundamentos de la Historia Americana* (1943), *¿Existe América Latina?* (1945) la inflexión tendenciosa sin embozo ha organizado una persuasiva "invitación a la visión". Su éxito en ella representa una influencia que, buena o mala, no es un hecho desdeñable y pertenece ya a la historia de la ideología de las clases cultas iberoamericanas en las últimas dos décadas.

Porque Sánchez ha sido, sin duda, el portavoz más eficaz de una mentalidad que se dibujó en América desde las primeras escaramuzas de la Reforma Universitaria en el continente y que ha dejado su impronta en la política, la novela, la poesía y la investigación política y social. Marxismo, indianismo, antimperialismo, sensibilidad revolucionaria y hostilidad al pasado, a las oligarquías y a la herencia cultural europea (y sobre todo hispánica) corrían por allí, mezclado todo ello a buena dosis de retórica y desaprensión tropicales.

Pero lo que nos interesa ahora no son sus expresiones políticas, tan a menudo frustradas o contraproducentes sino su sistema valorativo, su repertorio de exigencias ante

los frutos de la cultura. Pintura, música, filosofía son aceptadas por su calidad de testimonio y por su significación para la beligerancia político-social. Deséchase toda busca puramente formal, todo desvelo por continuar y enriquecer ahondando la gran tradición de Occidente.

La literatura cae también bajo esta consigna militante. Vale, sobre todo, cuando es transmisión eficaz de una experiencia y esta experiencia es una experiencia indoamericana de la injusticia y de lucha contra ella. Es el "mensaje" de una obra lo que la valoriza y este mensaje ha de contener una incitación —no es necesario que sea deliberada, que sea directa— a cambiar el mundo americano. a mejorar sus estructuras. En el dilema entre "cambiar la vida o cambiar el hombre" se inclina decididamente por el primero de los términos. El perfeccionamiento interior, la morosidad contemplativa y el buceo del alma son distracciones estéticas, formas sublimadas de deserción ante la vida.

Un Rodó falsificado

No me parece innecesario este recuento —tan precario— de una ideología.⁽¹⁾ Desde esta perspectiva realiza Sánchez su obra y desde ella también su valoración —su "desvalorización"— de Rodó y el "arielismo".

No inventó, por cierto, Sánchez el último de los términos. Desde el prólogo de la edición mexicana de "Ariel" publicada en 1908 bajo los auspicios del general Reyes, el "arielismo" como ideología de una constelación filial a Rodó, como signo de un séquito de discípulos ha corrido con diversa suerte por libros americanos. Pero ha sido, sin duda, Luis Alberto Sánchez desde primeros ensayos de juventud y sobre todo desde "*Balance y Liquidación del 900*" (el "*Ideario de Rodó*" no aporta nada sustancial) el que ha vulgarizado el concepto. Ha sido él quien lo cargó de un contenido polémico y de una intención radicalmente opuesta a la que anteriormente, por lo habitual, poseía. En *Historia de la Literatura Americana*, en *Nueva Historia de la Literatura Americana*, en *¿Existe Latinoamérica?*, en *Fundamentos de la Historia Americana*, en

Vida y pasión de la cultura en América, en *Indice de la Poesía Peruana Contemporánea*, Sánchez brinda antecedentes, rectificaciones o precisiones. Lo fundamental está exployado en su *Balance*, y a él, salvo excepciones, hay que referirse.

Sánchez no realiza un análisis sistemático de la obra de Rodó. Su actitud se expide en una retahíla de objeciones y, más raramente, en alguna concesión. En cuanto tal postura puede equivaler a un juicio, este juicio es perfectamente explicable desde la perspectiva que he tratado de esbozar y no hay por qué enrostrarle nada por ello.

También se halla nuestra generación tan distante de cualquier "defensa" de los valores literarios nacionales más o menos probables, tan distantes de cualquier intolerancia poblana que proclame la intangibilidad de hombres y de libros que es innecesario decir que nuestra condición de uruguayos y la de peruana de Sánchez nada tiene que ver en el asunto.

Esa generación nuestra tiene empero una virtud. Es virtud modesta pero cierta su creencia en la exactitud de las evaluaciones, en la necesidad de una previa familiaridad con los hechos sobre los que un dictamen ha de formularse. Y por tal razón parece, eso sí, que cierto temperamento crítico con que, entre 1925 y 1940, se manejó habitualmente la obra de Rodó traduce un desconocimiento bastante serio de sus textos o, por lo menos, un olvido demasiado reiterado de sus matices. En este reproche cae tanto Sánchez como todos sus compañeros de lo que cabe llamar "la reacción antiarielista". Y esto lleva de paso a recordar que nada ha dicho el ensayista peruano que no hayan sostenido anterior o contemporáneamente Alfredo Colmo, o Alberto Zum Felde, o Dimas Antuña, o Gustavo Gallinal, o Alberto Lasplacas, o Ramiro de Maeztu. Las críticas o las reservas de los cuatro últimos son incluso mucho más serias y fundamentales, más cautelosas y auidazmente, Luis Alberto Sánchez. Habrá que reconocerle sin embargo a éste cierta abstención de niveles y de tonos. Por ejemplo, que por lo menos nunca haya llegado a la diatriba elemental de su discípulo y correligionario Andrés Townsend Ezcurra, a la vulgaridad sectaria de un Marco Arturo Montero. Y todavía una enumeración de los

rubros de su activo podría reconocerle gran habilidad en imprimirle a un caudal ya conocido mayor felicidad de expresión, una acuñación más eficaz de fórmulas recordables.

No voy a discutirle ahora si Rodó no vio el imperalismo, si fue ponderado y sin pasión, si su proteísmo planteó una renovación sin norte. Si fue tímido ante lo social, si no comprendió a los Estados Unidos, si fue un demócrata a medias, que no admitió el triunfo del número sobre la selección. Si no hay en su obra rebeldías o incitaciones a la acción, si *no se ensució en lo americano*. Si le falta una doctrina o si su eclecticismo es desdeñable. En una crítica que se ejerce a menudo como una verificación triunfal de determinadas ausencias, es legítima, por ejemplo, la insatisfacción ante su idealismo "insustancial" o la comprobación de la falta de un sólido sentido de la realidad en su obra. Excesivo, en cambio, parece el calificarlo de desarraigado, de mentiroso, de gaseoso. Aceptable (con todas las reservas del caso) me resulta su afirmación de que se concretó al problema de la vocación individual y que le faltó el sentido de lo colectivo; injusta que fue *un conservador a la criolla* aunque se sostenga poco después que fue *liberal y constitucionalista*.

No quiere esto decir que muchas observaciones de Sánchez no sean exactas. Es cierta, por ejemplo, aunque ya muy reiterada antes de él, la que destaca que su *anti-yankismo* fue ético y cultural y no social o económico. No faltan otros asertos de obviedad igualmente plúmbea pero también son muy frecuentes los contradictorios y aun los literalmente erróneos. En verdad, no creo puramente involuntarias estas pifias, ya que algunas tocan a la raíz de la actitud de Sánchez ante Rodó y el "arielismo". Pues me parece indudable que cuando Sánchez enjuicia al autor de "Ariel" no lo enjuicia en sí mismo, no lo estima por lo que fue, dijo o quiso decir; en verdad es muy otro su propósito. Fundar la paternidad rodoniana sobre el grupo —para él aborrecido— de sus "arielistas" ha sido más que su propósito, su obsesión. Y ha querido, lo que resulta inaceptable, encontrar en Rodó la fuente de los rasgos peores que éstos habrían portado.

Sánchez tiene que demostrar que Rodó fue "un oligarca" y que sostuvo actitudes antidemocráticas. Que su

posición ante la América india y mestiza fue pesimista y "blanquista" su prospecto. Tiene que probar que se limitó a displacencias estéticas ante Estados Unidos pero que, como "oligarca", alentó su influencia.

Así insiste en una impremeditada frase de Hugo Barbagelata sobre Rodó: *fue niño mimado de casa antigua y rica*. La expresión, aunque errónea (ya que Rodó no nació ni vivió en capa superior a la de una decorosa clase media) le sirve para cohonestar su afirmación de un origen aristocrático. Pero sus "oligarcas" son dictatoriales y Rodó tuvo también que serlo. Entonces encontró un hecho revelador: *Actuó en política destacándose por cierto implícito reaccionarismo. Entre sus intervenciones parlamentarias aparece una en pro de la censura a la prensa en época revolucionaria*. Se refiere Sánchez a la actitud de Rodó en la sesión de la Cámara de Diputados del 16 de junio de 1904. En plena revolución presenta este proyecto: *Artículo 1º — Quedan sin efecto las disposiciones restrictivas de la libertad de prensa, dictadas por el poder ejecutivo en uso de las facultades que le confiere el artículo 81 de la Constitución, con las únicas excepciones que en esta ley se establecen. Artículo 2º — Mientras dure la actual rebelión armada no será lícito a la prensa la publicación de noticias no autorizadas por el poder ejecutivo ni el comentario de las operaciones militares...*

La discusión parlamentaria no agrega mayores precisiones a este articulado. Se estaba en plena revuelta y las medidas gubernamentales respecto a la prensa eran al mismo tiempo desarticuladas y severas. Rodó aceptaba sin duda algunas reglas básicas de constricción, como las que formula el segundo artículo. Postulaba en cambio la libertad absoluta para el resto, con la reserva de la propaganda de los pactos que tendieran a *quebrantar la unidad política del país* y que tan gravosa memoria habían dejado desde el año 97. Nadie descubrió jamás en nuestro país que Rodó hubiese sido partidario de la censura a la prensa, y hubo de ser Sánchez, desde su lejanía física e ignorando todas las circunstancias históricas que hacen el contexto del debate el que lo sostuviese.

Contradictorio parece que lo califique de *optimista* (Sánchez no intentó más que el calificativo complementario "medicinal") y poco después de *pesimista*, ya que está

aludiendo al sentido general de la obra y no a pasajeros estados de espíritu. Este optimismo y este pesimismo se refieren inequívocamente al futuro americano. En *Breve Historia de la Literatura Americana* sostiene: *Nuestra América* (1903) (de Carlos Octavio Bunge) *pertenece a ese sector de ensayos pesimistas, inaugurado por Zumeta, seguido por Arguedas y un poco continuado por Vallenilla Lanz, García Calderón y alentado por Rodó*. En *¿Existe Latinoamérica?* amplía: *Durante un período de la historia latinoamericana prosperó mucho la tesis de la degeneración mestiza. Eran los días de Rodó y los arielistas. A fuerza de pretender crear una Grecia —o una Francia— imposible en nuestro suelo mestizo, se perdió de vista la realidad y se convirtió en doctrina sociológica lo que no pasaba de ser un sueño literario. César Zumeta publicó por entonces su *Continente Enfermo, saturado de esos engorrosos cientifismos a lo Lombroso, Nordau y demás fatalistas de la llamada escuela positiva*. Alcides Arguedas lanzó su *Pueblo Enfermo, condena a muerte a su patria boliviana, por ser indígena y mestiza. Uno de los síntomas de elegancia espiritual y clarividencia científica consistía en abominar del mestizo*.*

Me parece que estos textos establecen inequívocamente tres cosas:

1º) Que las obras de Zumeta, Arguedas, Bunge, Vallenilla, Lanz y García Calderón participan globalmente de una actitud pesimista ante el destino iberoamericano y que esta actitud está fundamentada en motivos raciales.

2º) Que son todas posteriores al "*Ariel*" (1900) que marca la iniciación del liderazgo intelectual de Rodó en América.

3º) Que una actitud coincidente de Rodó y de su "ariélismo" las habría prohijado.

No creo que quepa mejor cala del método y la actitud del ensayista peruano que un intento de verificación de las tres proposiciones.

Y empiezo señalando que no puedo aquí naturalmente, destacar la abundancia de notas sobrias, pero firmes, de esperanza en América que corren por la obra —mucho más importante de lo que Sánchez cree— de Francisco García Calderón. Ni probar que Laureano Vallenilla Lanz perteneció a un grupo político-intelectual: el de los es-

critores gomecistas venezolanos que no sólo no fueron "arielistas" (¡tan a pesar de Sánchez!) sino cabalmente hostiles a Rodó, no sólo manifestándose como tales sino también logrando la interdicción de algunas de sus obras en Venezuela.

Prefiero el libro de Zumeta. Cualquiera imaginaría después de leer a Sánchez que la obra del venezolano es algún pesado librote aparecido en la primera década del siglo. Sin embargo *Continente Enfermo* no fue escrito en él. Se publicó en Nueva York en 1899. Tiene sólo veintiséis páginas. Y no está lleno de *engorrosos cientifismos* sino que contiene el análisis más lúcido que pudo hacerse por esos años del fenómeno imperialista. No termina con ninguna nota de pesimismo. Termina exhortando a *establecer sociedades de tiro en cada parroquia*. Y apuntaba esta advertencia que no sé si es blanquista o antimestiza: *De los pueblos de la tierra, los únicos que faltan por sojuzgar son las Repúblicas hispanoamericanas*.

Pero supongamos que el libro de Zumeta hubiera sido pesimista, científico y decadente. Fue publicado en 1899. ¿Podía tener el "ariélismo" efecto retroactivo?

Tendríamos que suponer, con todo, que el "ariélismo" hubiera sido pesimista y decadente. Pero es el caso que no lo fue. Y el expediente de Alcides Arguedas nos brinda el mejor ejemplo. No es solo porque en su discutido *Pueblo Enfermo* se expliquen los males de la nación boliviana en base a causas puramente raciales. Arguedas formulaba en él reservas al uso indiscriminado de la palabra "raza" y citaba el pensamiento concorde de Novicow. También señalaba el sustrato económico de la calificación racial en forma que no disgustaría al propio Sánchez: *la calidad étnica de un individuo es la resultante de su condición social*. Pero por lo menos *Pueblo Enfermo* fue escrito en 1903 (es decir, después de *Ariel* y por lo menos es un libro sombrío y desencantado. Por lo menos su autor admiraba a Rodó. Por lo menos se lo envía.

Y Rodó le contesta, asegurándole después de un breve elogio: *los males que Ud. señala con tan valiente sinceridad no son exclusivos de Bolivia, son en su mayor parte, males americanos. Ud. titula su libro Pueblo Enfermo: yo lo titularía "pueblo niño", más amplio y justo quizá y no excluye sino que incluye el otro... la primera infancia tiene*

enfermedades propias y peculiares... Nuestra América triunfará de las enfermedades de su infancia. Será grande y fuerte. (Necesitaba pediatras, no geriatras).

Con cierta machacona insistencia distribuyó Rodó estas seguridades durante más de una década. Puede encontrárselas superficiales, banales. ¿Puede, en cambio, considerársele un apóstol del pesimismo?

El mismo Sánchez ha reconocido —sin duda— que el sentido de *Ariel* no es pesimista y que desde la interpretación más lata hasta el rastreo más profundo varias generaciones americanas encontraron en su texto un poderoso estímulo contra el desaliento y un eficaz antídoto contra esas profecías de la decadencia cuya paternidad se empeña en atribuirle. ¿A qué habló entonces de su *optimismo medicinal* si no hubiera encontrado esa insoslayable calidad que Alfonso Reyes, con más simpatía e inteligencia que él, llamaba *un nuevo entusiasmo semejante al chorro de la fuente que se recobra al tiempo que cae. Un optimismo sin complacencias pueriles?*

Pero esta deslealtad en la asignación, esta desprolijidad del recurso sólo tiene el valor de un ejemplo. Ni Sánchez, historiador del novecientos, conoció, ni conoce la copiosa literatura con que Rodó prolongó el eco de su mensaje ariélico ni su lectura de las obras principales ha pasado de ser un ojeo apurado que sólo se queda con los caracteres más gruesos. En cuanto a los libros de Arguedas y sobre todo al de Zumeta la conclusión me parece obvia: el primero lo leyó muy mal, y el segundo no lo vio jamás ni de afuera.

Las culpas del ariélismo

Dándole por esta vía a Rodó una abarcadora primacía, atribuyéndole la paternidad de actitudes que la juventud americana de la época podía encontrar en él, pero también en cien fuentes europeas, en cien autores que circulaban tanto o más que nuestro compatriota, Sánchez construye la noción de una "generación ariélica". No le pidamos a su planteo las precisiones que el concepto generacional ha cobrado entre nosotros después de las aportaciones de Or-

tega y Gasset, Julián Marías o Pedro Laín Entralgo. Levantando su almacén sobre el fatalismo biológico de una contemporaneidad que abarca un tercio de siglo, Sánchez elabora dentro de ella una serie categorial que varía de una a otra de sus obras y mismo a menudo dentro de cada una de ellas. Los "novecentistas" de la *Breve Historia de la Literatura Americana* se reparten en "estetistas", "documentales" y "éticos". En su *Balance*, los "arielistas" contienden con "los calibanes" y afrontan la neutralidad de "los documentales". Distingue en realidad —y para empezar por alguna parte— entre "modernistas" y "novecentistas" en forma similar a como Torres Rioseco lo hace entre los "modernistas" y los "mundonovistas" o a como Pedro Henríquez Ureña discrimina una primera y segunda generación del modernismo americano. Los "arielistas" o "estetistas" de su *Historia* integran unas veces el novecentismo y otras se identifican con él, sin que falten ocasiones en que los considere como una especie de segunda generación modernista o sostenga ya que *el arielismo fue una consecuencia final del boato modernista (Balance)* o que *"Ariel" produjo (.) nuestro novecentismo (Breve Historia)*. Pero todo importa menos que la desaprensión con que Sánchez maneja las piezas de una vasta nómina que distribuye en los distintos rubros al azar de un conocimiento parcial o de sus inquinas y preferencias.

Porque el simple tenor de los rótulos ya está indicando con qué intensa carga valorativa los coloca Sánchez sobre hombres y obras.

Ocuparán su paraíso de "calibanes" los que presenten rasgos positivos de postura antimperialista o de simpatía al indígena; los que hayan sostenido una actitud filosófica antidealista, sufrido persecuciones o asignado a lo económico importancia primordial. Marcharán al archivo de "los documentales" los que se ocuparon con objetividad del presente y del pasado, los historiadores, los estudiosos, los irrelevantes. O quedarán en "arielistas" los que apoyaron a dictadores, se dijeron "espiritualistas" o "juvenilistas", aparecieron como "vanquizados", tuvieron la suerte de viajar, o vivieron el ocio de la diplomacia.

En realidad la etopeya del "arielista" es más completa en Sánchez y repite, exagerando los trazos, la caracterización de Rodó. Pocos podrían cubrir en realidad un pla-

nillado tan minucioso en que cruzan exigencias como las de "espiritualista" y "materialista", "pesimista" y "optimista", "europeista" y "chauvinista", "militarista" y "liberal", "oligarca" y "dictatorial". Con similar latitud va Sánchez completando sus roles o variando sus destinos según el sentido general de sus obras, la adopción ocasional de una postura o la adhesión o el rechazo que hayan mostrado al autor de *Ariel*.

Víctor Belaúnde, por ejemplo, es "documental" en el *Balance* y "estetista" en la *Historia*. José Vasconcelos es "calibán" en el *Balance* y "estetista" y "ético" en la *Historia*. Vaz Ferreira es "ariel" y "calibán" al mismo tiempo en el *Balance* y "estetista" en la *Historia*; el paraguayo Manuel Domínguez y Joaquín García Monje adoptan también y a muy poca distancia, significaciones antitéticas.

De cualquier manera un elenco relativamente estable permanece inmune a las ocasionales transfusiones. Lo forman Carlos A. Torres, Enrique Molina, Alejandro Deustua, Francisco García Calderón, César Zumeta, Pedro E. Coll, Manuel Díaz Rodríguez, Gonzalo Zaldumbide, Antonio Casó, Alcides Arguedas, Vallenilla Lanz y algún otro.

No negaré, por ejemplo, la filiación rodoniana reiterada de un Carlos Arturo Torres, autor de aquel bien armado "Idola Fori" que suscitara uno de los ensayos más maduros de Rodó. O la del peruano Francisco García Calderón. De algún otro ya he precisado bastante. Y para los demás no es lugar esta nota para señalar que su "arielismo" fue en un episodio pasajero de su formación intelectual o que ninguna etapa de su formación se acerca a él. O que fueron muy anteriores a Rodó (caso de Deustua) o indiferentes a su obra (caso del paraguayo Manuel Domínguez) o tan hostiles a ella como Carlos Vaz Ferreira según lo verá el que cuide de leer bien las entrelíneas de su *Fermentario*.

Pero la demostración abunda. Como abundaría probar que ni Rodó fue lo que Sánchez sostiene ni que su influencia se ejerció como él lo afirma. Que ni los "arielistas" responden al retrato que él traza ni los que él asigna al tipo caben en él. Que sus "calibanes" no siempre fueron antimperialistas ni partidarios de la igualdad de razas (su elogiado Ingenieros aparece como racista y admirador del imperialismo alemán en sus "Crónicas de Viaje"). Que

sus "arielistas" dictatoriales u oligarcas, "yanquizados" o "blanquistas", nada tuvieron que ver con un *Ariel* literal e intergiversado.

Dos ejemplos, como uruguayos, pueden bastarnos: Alberto Zum Felde, que inició entre nosotros la negación de Rodó en sus artículos en "El Día" de la tarde en octubre de 1919, que los reiteró en su "Crítica de la Literatura Uruguaya de 1921 y en su Proceso Intelectual del Uruguay de 1930 es para Sánchez uno de los mentores del arielismo uruguayo. Y el primitivo batllismo, ciudadano y multitudinario, proyanki, estatista y jacobino es caracterizado así: "un grupo de novecentistas trata de realizar un singular ensayo democrático en el Uruguay, al amparo de Batlle, atlético mosquetero de otra edad más musculosa y desaprensiva. El anteo encalló en la realidad. Ufanos positivistas llaman "Semana de Turismo" a la tradicional Semana Santa, y fundan el "ejecutivo colegiado" en un país cuyos campos soportaban aun la etapa caudilleril del gaucho descrito en "El Terruño" de Carlos Reyles.

Con esta mezcla de acierto y de desenfoque, de intuición rápida y generalización desenfadada se alinean corroboraciones y citas, filiaciones e influencias. Pero ¿es necesario ir a buscar más lejos los ejemplos?

(1) Como es muy sabido las posiciones políticas de Sánchez cambiaron grandemente desde los tiempos en que se escribió este texto y lo hicieron en la misma dirección que el aprismo, su partido, de cuyo melancólico destino ha participado.

EL PROBLEMA DE LA VALORACION DE RODO

Un afable amigo mío dice que la obra de Rodó es como el Palacio Legislativo. Solemne, mayestática, suntuosa, casi siempre fría. Todo el mundo sabe que allí está, pero la inmensa mayoría sólo la conoce por fuera. Los profesionales de determinada función, es claro, saben y tienen que frecuentarla; también lo hacen más esporádicamente quienes han de extraer algo de ella. ⁽¹⁾ Y aun conoce, por añadidura, las visitas colectivas y guiadas, tan férvidas como bostezadas, de escolares y liceales. También posee sus cicerones, capaces de dar cuenta de todos los rincones y volutas. Nació al impulso de un magno designio y la manciellan la desaprensión y el prosaísmo. Es, además, uno de los rubros más publicitados en la imagen externa del Uruguay.

Hasta aquí la comparación, en la que yo puse algunos trazos, y con la que no estoy completamente de acuerdo. Pero ella sirve para introducir en la afirmación —ésta sí, firme— de que el cincuentenario de su muerte encuentra a Rodó, es decir, a su destino, a su estima, en el estado más contradictorio, más desapacible que quepa imaginar. Y vale la pena señalar que esta situación, de tan extrema ambigüedad, ni es de ahora ni siquiera aguardó a mayo de 1917 para configurarse. Muchos equívocos registra la historia del autor de "Ariel" pero pocos más gruesos que

la de una aceptación unánime, frontal, incontrovertida de su personalidad, su obra y sus enseñanzas.

A un poeta, o a un novelista se le toma o se le deja, se le sigue leyendo o se le olvida, se le reduce al mero nombre de una historia literaria o se le reencuentra, a veces, con inesperadas latencias. Un pensador o un ensayista suelen tener un curso no sustancialmente distinto, salva la circunstancia de que, muchas veces, socializando sus significados en una ideología, es a través de ella que actúan y perviven. Pero ninguno de estos modelos de ulterioridad es el de Rodó. No retiene (tal vez no poseyó nunca) la viva germinalidad que hay en ciertas zonas de un Alberdi, un González Prada, un Martí, un Vasconcelos o un Mariátegui. Tampoco, sin embargo, es un tema para laboriosos profesores, como es el caso de Montalvo y su taraceado estilo. O atenúo: lo es un poco menos. Una pasión tan peleadora como la que suscita la figura de Sarmiento y sus incisivos planteos obviamente no le alcanza; ninguna idea ni actitud de Rodó se hincó tan profundamente como muchas del argentino en el proceso de formación —o deformación— de la sociedad a la que perteneció.

Nada semejante le es atribuible, en suma. Pero, con todo, andaríamos muy errados si decretásemos perentoriamente su segunda muerte: la memoria, y aun la devoción de Rodó, suelen hacer irrupción en las zonas más inesperadas. Verdaderamente es un caso a examinar con cuidado.

Fijemos algunos parámetros de su vigencia. La comprobación de que no se le lee y menos se le sigue ya peina canas y en este mismo semanario hace casi veinte años se planteó con cuidado el tema ^(1 bis). Pero al mismo tiempo, ni una sola de las mayores autoridades en cultura y letras iberoamericanas —sean ellos Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña o José Gaos— ha dejado de colocarlo entre los más grandes. Sor Juana Inés, el Inca Garcilaso, Bello, Sarmiento, Hernández, Montalvo, Martí, Darío, Rodó: hasta la segunda guerra mundial la lista sigue firme.

En verdad, “la discordia Rodó” no se deja encerrar fácilmente y si la admiración y el repudio son los extremos del espectro valorativo, desde la hora misma de “Ariel” (1900) nacen dos bandos que refractan tan diversamente su significación que hacen pensar en dos escritores distin-

tos. Por otra parte, aunque no de tan lejos, la cuestión de deslindar en obra tan controvertida un núcleo perdurable y salvable se convierte en la obsesión de muchos. Ya en 1917 decía Ventura García Calderón, con peculiar entonación modernista: *“Nuestra admiración ha desgajado en “La Vida Nueva”, el cuento de Oriente y la romanza final. Agregaremos por figuras de proa en el esquife, las efigies de “Rubén Darío” y de “Bolívar”. Unas cuantas parábolas florecerán la barca galilea, y en todo el resto podrá hacer el otoño su estrago magnífico* ⁽²⁾.

Con todo, este recuento de actitudes está muy distante de ser taxativo. El curso de la suerte de Rodó y las implicaciones axiológicas que porta es tan rico y tan sugestivo que casi tiende a despegarse de Rodó mismo y de sus libros. Con lo que, de paso, algo queda adelantado pues es, justamente, el problema de su valoración el que ahora trato de atacar.

Alternativas de un destino

Por mucho que todos coexistan ante él, se puede marcar, sin embargo, algunas secuencias compactas de actitud. Hubo un período ¿cuántas veces no se ha evocado? una etapa que llega hasta su muerte física, en que el escritor uruguayo funcionó como un dechado de perfección formal, hondura de pensamiento y muy cálido poder de convicción. Autoridad casi indiscutida en posiciones y conductas, se le convirtió en el portavoz de las aspiraciones de un impreciso sector continental. Se le consideraba, y él mismo se consideraba, la “juventud” con “ideales” y con “sueños” (dos términos conmutables a todos los efectos). Hoy sabemos con cierta precisión que era la promoción juvenil cultivada de las clases media y alta entre 1900 y 1910 y que, salvo un pequeño grupo bohemio y hasta lumpenintelectual, no estaba todavía expuesta a las constricciones y compromisos de la brega del vivir. Dándole formulación al “ethos” prospectivo de esa subsociedad juvenil, Rodó se encontró profeta y evangelista de ese “arielismo” que después le valió tantos remesones y, por ahí, abriendo la cuenta del rol de los “maestros de juventud” (también lo

serían Vasconcelos, Ingenieros y Palacios) y hasta de los "maestros de la raza" (una especialidad que se agotó con Ricardo Rojas).

Algo más grave: el "arielismo" implicaba "arielistas" y éstos siguieron vivos y campantes después de la muerte de su maestro. Es un factor de refuerzo que explica la larga serie de "revisiones", a veces melancólicas y a menudo coléricas que se eslabonan desde el libro de Gonzalo Zaldumbide, en 1918, hasta nuestros propios días⁽³⁾. Estas revisiones provocaron a su vez una cadena de "actualidades" y "vigencias"; supongo que la más reciente es una del uruguayo Washington Lockhart⁽⁴⁾. Como tanto unas y otras parten habitualmente de la relativa marginación de Rodó, vuelvo a subrayar la singularidad de un pensamiento y una obra que ni actúan espontáneamente ni se les archiva, viviendo en una suerte de estado de suspensión, de extraña interinidad. Un pensamiento y una obra, en suma, que, pese a sus muchas caducidades, parecen conservar una especie de validez remanente, de ígneo vigor, capaz de ser realimentado. La contradicción podría explicarse con holgura si se diera como contraste entre la imposición oficial de un prestigio y las suscitaciones auténticas que del prestigio se desprenden. Pero éste no es el caso. En el Uruguay, por lo menos, tras el período de Terra, el auspicio oficial ha sido esporádico y reflejo, mientras los medios institucionalmente devotos a Rodó carecen, en su totalidad, de peso y son, en su conscripción generacional, bastante provectoros. Otra cosa sería, y lo digo de paso, que un rodonismo o un arielismo supérstites se convirtieran en una expresión más de nuestra esclerosis nacional, de nuestro conservadorismo amedrentado. (Al fin y al cabo, una causa y un significado tan espléndidamente vitales como el artiguismo fueron, por muchos, reducidos a esa escala.) Y algunos hechos recientísimos no dejan de insinuar el peligro.

La promoción de 1945 ha sido discutida hasta agotar el punto, tanto en su entidad como en la fecha de su irrupción. Sin embargo, y aunque la regla admite aquí excepciones (Rama, Martínez Moreno, Maggi lo serían) si algún factor la perfila positivamente, éste es tanto el de un efectivo interés por Rodó como que tal interés sea de un género distinto del de las "vigencias" y las "revisiones". Claro

está que, como ocurre siempre, en él tuvo peso grande un escritor perteneciente a una generación anterior, tal es el caso de Ibáñez y su labor de ordenación y estudio documental en el "Instituto de Investigaciones y Archivos Literarios". De cualquier manera, Roberto Ibáñez, Arturo Ardao, Emir Rodríguez Monegal, Etcheverry, Mario Benedetti más tarde, indagaron la obra y la personalidad de Rodó con un rigor y una minucia que nunca se le habían dispensado. Y como la crítica, según aseveró Paulhan, es una de las formas de la atención, hay que suponer que la atenta mirada no se posó sobre lo que creía irrelevante; que ese alto nivel explicativo descansó, como es habitual, en una estimación igualmente alta. Tal regularidad no debe soslayar otra, que es casi seguro que en este período de la crítica rodoniana se hizo presente, y es la de la capacidad de todo proceso de alimentarse a sí mismo. Una de las trampas de la erudición es perder de vista la relación de fines y medios, el alimentarse narcisísticamente de su propia eficacia y su propia lucidez. Pero aun si esto hubiese ocurrido, hubo (hay en pureza) una entonación profunda con las mismas calidades que desde entonces más se encomiaron en Rodó: la seriedad y la vigilancia del proceso creador, la cabal responsabilidad al mismo tiempo estética y moral que presidió su carrera de escritor, el no infrecuente sacrificio personal y cívico que es como un contracanto púdico, soterrado, en un curso de vida en apariencia tan rotundo y tan triunfal. "Arte", "profetismo", "heroísmo" fueron las señas con que emergió Rodó de este nuevo avatar de su suerte, en cuya definición sería injusto no mencionar a Luis Gil Salguero junto a los antes nombrados.

El destino latinoamericano, el quehacer literario, la conducta cívica se hicieron los objetos a los que se instrumentan aquellas actitudes, aunque el "profetismo" y el "heroísmo" exigirían una muy cuidadosa revisión de la propiedad de su empleo y tal vez una sustancial rebaja de cierto tropicalismo que los términos involucran.

El tiempo corre con celeridad y ya han transcurrido veinte años desde la admirable Exposición Rodó que organizó Roberto Ibáñez e, incluso, diez, desde la publicación de las "Obras Completas", en Aguilar de Madrid, por Emir Rodríguez Monegal. Ni la investigación está agotada

ni la lista de "vigencias" y de "revisiones" cerrada tal vez definitivamente. Sin embargo, es posible que el cincuentenario de 1917 nos encuentre sustancialmente libres de posturas iconoclastas y de actitudes defensivas, libres de la obligación de reaccionar contra promociones oficiales, libres de la maraña de tantos equívocos que nadie demolió en forma explícita pero que, silencioso, benigno, el olvido ha disipado.

Líneas y niveles de valoración

Sin embargo: antes y ahora, ¿de qué valores estamos hablando? En la reflexión metódica sobre los objetos culturales (y entre ellos los literarios) nada hay más desamparado que cualquier esfuerzo por sistematizar, y ordenar, y esclarecer radicalmente los motivos que nos llevan a estimar una obra o un autor. No conozco otro que un francés, León Bopp, que lo haya intentado⁽⁵⁾ y los resultados que obtuvo son tan desesperadamente pluralistas, tan a sistematizar todavía, que su conato no invita a la repetición. Y esa sistematización, ¿podría fijar unívocamente jerarquías posibles o tendrá que establecer un repertorio, un teclado de infinita complejidad, con el que los gustos, los estilos, las escuelas, las ideologías compondrán sus propios, sus peculiares sistemas? La preceptiva clásica quiso, con persistencia, dibujar el "cielo de fijos" al que toda perfección debería para siempre empinarse. A la larga no logró otro resultado que el que ese empeño nos resulte muy ingenuo, bastante pedantesco y carente en absoluto de sentido histórico. Que hay un espectro entre valores "estéticos" y valores que lo son menos y aun "extraestéticos" no cabe duda, así como otro entre valoraciones "directas" e "indirectas", y otro entre "intrínsecas" y "extrínsecas", y otro entre "absolutas" y "relativas". Todas (si pudiéramos siquiera intentarlo) podrían ser aplicadas al presente propósito. Sin embargo, como manejaré criterios de significación, de influencia, de latencias, de personalidad, tengo que declararme militante contra el simplismo y la petulancia de circuir en la obra misma, avara, redondamente, en el estricto pasivo texto, el área de un valor presunta y ex-

clusivamente estético. También tengo que decirme adverso a esa consecuencia bastante inevitable de lo anterior que implique confinar a extramuros de toda plenitud y toda fruición cualquier aprecio que se origine de la incidencia de unos libros y de su autor en los hombres, en el mundo, y en un lector determinado. Quien con nuestro escritor, o con cualquier otro, siga esas normas, acabará por reconocer que son un modelo de tajante esquematismo que el ejercicio vivo de la valoración está desmintiendo a cada momento.

Lo que complica en el caso de Rodó toda evaluación es su doble calidad de artista y pensador, de estilista y escritor de ideas. Parece evidente que ambas cosas quiso serlo con parejo empeño y todavía promotor de actitudes y conductas. En la *imagen que nos enamora*, dándole encarnadura conspícua y persuasiva a un significado intelectual, pensándose en un amor transfigurante y activo, podría situarse la confluencia de tres quehaceres que él conjugó con soltura pero que también invitan al desglose que todo análisis implica. El ideal de la "prosa artística", del discurso adornado era muy de su época y el Rodó-artifice siguió la suerte que tal conmixtión pueda merecer. Las ideas, pocas o muchas, deben ser rescatadas de una rica música de cadencias y anticadencias, tras lo cual aun hay que tener en cuenta la intención práctica, incitativa, con que siempre son convocadas en sus ensayos mayores, "retórica", en el sentido de Kenneth Burke, espléndida pero inescandible.

Estas reflexiones no tienen otro fin que deslindar los espacios en que se dilucida una valoración; quieren, por ello, ser estrictamente "formales" y en nada terciar entre posiciones de exaltación o de hostilidad. Pero este ejercicio de deslinde conlleva estimaciones inevitables y una de ellas es la de reiterar la opinión, por otra parte nunca discutida en serio, de que Rodó fue antes que nada un cuidadoso repensador de ideas ya pensadas y, más aun, un orquestador hábil de ellas, un armonizador básicamente formulístico de encontradas tesis y anfitesis. Abusivo sería cotejarlo con cualquiera de los padres intelectuales de Occidente —un Maquiavelo, un Hobbes, un Rousseau, un Adam Smith, un Hegel, un Marx, un Nietzsche, un Weber— pero incluso muchos de los latinoamericanos verda-

deramente decisivos le aventajan largamente en este plano. No creo discutible afirmar que esa vocación magistral, tan visible desde "El que vendrá", esa expedición constante de exhortaciones y dictámenes, ese funcionalizarlo todo a propósitos de convicción y promoción fue, más que la falta de curiosidad intelectual estrictamente dicha, lo que le llevó a este tan persistente armamento de ideas ya elaboradas. Ahora bien: si puede argüirse que estas ideas de Rodó mucho tuvieron de representativas y aun de eficaces, difícil es negar que poco poseyeron de germinales y prolongables, poco incluyeron potencialidades, latencias que otros —o él mismo— pudieran rescatar. Y aunque el repensamiento casi siempre fue pulcro y numerosas conciliaciones razonables, es muy improbable que la valoración de Rodó pueda jugarse hoy en torno a una intensidad, o una riqueza de sus significados puramente intelectuales. Salvo para esas gentes que siempre están descubriendo lo obvio y también lo obvio de otros tiempos. Pero no son ellas las que deciden en estos asuntos y si lo fueran, bien podríamos ahorrarnos toda deliberación.

Rodonismo y arielismo

La operación de la palabra artística sobre los hombres se da a través de experiencias de índole personal; la acción de cierto tipo de ideas se despliega en una incidencia eminentemente social. Desde "Ariel", y reforzándose con una empeñosa labor de vinculación individual y con grupos, Rodó se empeñó en la promoción de un manojito, digamos de un repertorio de actitudes cuya entidad formal no es fácil de fijar. ¿Tuvo el "ariélismo" los alcances y la sistematización de una "ideología"? ¿Fue una suerte de subideología dentro de la ideología mayor que representa el liberalismo - racionalista - burgués - europeísta que profesaba en su gran mayoría la clase alta latinoamericana hacia 1900? ¿Fue una versión "idealista" y decorativa —como afirman tantos después— de un prototipo infinitamente más crudo y positivo? ¿O acaso una especie de extremismo juvenil romántico e idealizante que cedió el paso a posturas muy distintas cuando los que lo profesaban se comprometieron con la vida y el "statu-quo" político-

social que parecían desdeñar? El Uruguay ya había producido tres décadas antes otro extremismo juvenil de este tipo —me refiero al "principismo"— y el proceso de su digestión resultó similar. Hay más de un revelador paralelo entre el curso de existencia de un José Pedro Ramírez o un Pedro Bustamante y el de los "arielistas" contentos y ubicados de que hablara Crispo Acosta en 1917 y retratará Sánchez en su "Balance y liquidación del novecientos". ¿Acaso la sustancia del "ariélismo" es más complicada y se aúnan en él la función cohonestadora de todas las ideologías con una apertura a valores universales que la vocación intelectual siempre hace posible y la edad juvenil, básicamente no-comprometida, promueve con engañadora frecuencia? Esta metralla de interrogaciones no se cierra todavía. El año pasado, un historiador inglés de las ideas, Richard Griffiths, estudiaba bajo el título de "The reactionary revolution" el proceso de un gran sector del pensamiento francés entre 1870 y 1914. Allí están Taine y Renan, Thiers, Brunetière, Bourguet, Faguet, Lemaître, Maurras, Barrès: casí todos maestros, fuentes, influencias o lecturas devotas de Rodó. ¿Hasta dónde el "ariélismo" no fue el eco de una postura ideológica que todavía no se atrevía a decir su nombre o a la que la relativa debilidad de las tensiones sociales de principios de siglo, y en especial en este costado platense del mundo atlántico, no le habían obligado a decirlo?

Sin ánimo de dirimir el punto, creo que hay que poner mucha cautela en una conclusión de este tipo. Existe al presente un automatismo bastante peligroso que tiende a convertir en "ideología" cualquier conjunto de ideas, de valores, de actitudes, y a condicionarlo, por ahí, a una estricta determinación social. Sin embargo, se podría sostener muy bien que ese "ariélismo" tuvo más de una mundivisión personal, de un "rodonismo", en suma, que de una ideología estrictamente dicha. Que por tal se haya tomado a menudo es difícil de negar pero ello representaría uno de los tantos equívocos que montaron guardia junto a la suerte de Rodó, que la atmósfera de su tiempo no obligó a clarificar y que la misma triple y ambigua condición del uruguayo: artista, meditador y profeta, agravó⁽⁶⁾.

Lo cierto es que cualquiera que fuere la conclusión que en definitiva se extraiga, el mayor interés actual de

154
Rodó apunta a esta refracción intensa de sus ideas en el medio latinoamericano durante un buen tercio de siglo. Reconocida esta incidencia —“valor de efecto”, “valor de influencia”— aprobaciones y liquidaciones se hacen vías cualitativamente indiferentes hacia la firmeza de ese interés. Todo el largo rol de revisiones y actualizaciones se vierte en él, y aún queda para la historia de las ideas en América uno de sus capítulos más densos y esclarecedores. Pero este capítulo no es tanto el armar de modo más o menos coherente el par de docenas de ingredientes que puede contener el ideal arielista⁽⁷⁾, como el rastrear su refracción concreta en conductas y decisiones a través de todo el continente; al fin y al cabo, no es en un mero afán de coleccionismo sino para servir, que la “historia de las ideas” se justifica. Si la conclusión es que ese arielismo representó una tendencia particularmente fútil, repetitiva, paramental, retórica en el peor sentido del término, ello no deja de tener su valor; cuando Carlos Lacerda se declaró arielista ante un corresponsal del diario “El País”, al día siguiente del 31 de marzo de 1964, algo más supimos de Carlos Lacerda pero algo más también de Rodó.

Por el otro extremo, empero, tanto la acción equívoca del arielismo como la reflexión sobre ella, pueden vitalizar y aún absolver, paradójicamente, ciertas significaciones del escritor. Alguna vez, ocupándome de Luis Alberto Sánchez, el ex-magister peruano⁽⁸⁾, me referí a la injusticia de endilgarle a Rodó la paternidad de los diagnósticos pesimistas sobre el componente racial hispanoamericano que se emitieron a principios de siglo. Y mostraba que ni la tesis del boliviano Arguedas, médico social, de su “Pueblo Enfermo”, patrocinado más tarde por “The Patiño Mines”, derivaba de Rodó que, a pura corazonada, controvirtió frontalmente el calificativo ni lo hacían ni “Nuestra América”, del argentino Carlos Octavio Bunge, ni “Continentes enfermos”, del venezolano César Zumeta.

Algún día, la historia de las ideas en América se atreverá a medirse con tema tan magno y línea ideológica tan decisiva —fue tal vez el ministerio más típico, más directo, de la sugestión intelectual mediatizadora— como es el auge de las doctrinas racistas en el pensamiento latinoamericano⁽⁹⁾. Desde Sarmiento y Alberdi y el historicismo y mesologismo románticos hasta muy adentro nuestro siglo

se desplegará la serie de implicados: en ella, sin embargo (hay que reconocer que su enclave uruguayo lo preservó) no se encontrará a nuestro escritor.

Hasta aquí me parece fuera de duda que estaban errados Sánchez y sus muchos epígonos. Empero, como nada existe sin matices, hay que agregar todavía que el racista Arguedas mantuvo cordial y devota relación con Rodó; que el alarmado Zumeta ofició en la capilla del maestro y fue más tarde hombre útil a Juan Vicente Gómez, aunque bastante temprano rompiera con él y se exilara en Europa. El asunto, para concluir, es bastante complicado. Pero esa complicación no le quita un ápice (por el contrario le agrega) de su enorme interés.

Si a similares niveles de cierto decoro intelectual se recorre el largo rol de las disidencias al arielismo y el muchísimo más corto de las coincidencias no es difícil categorizar. La esquemática noción de *error* aparece poco y ello es explicable: a una proposición cultural no se le juzga con ese patrón. Muy común es, en cambio, el dictamen de la *inocuidad* o la *inefectividad* del arielismo, una especie de rueda, según él, que habría girado en el aire, sin impulsar operación, marcha alguna. Caudalosa ha sido también la aserción de su *insuficiencia*, especificación, en verdad, y aun explicación y en cierto modo dispensa en relación al juicio anterior. Queda, por fin, la opinión sobre su *carácter contraproducente*. Desde la aparición misma de “Ariel” hasta el presente se ha ido reiterando y enhebra en ella desde el viejo positivismo economista, plutocrático y yanquizante hasta quienes se ocupan hoy por fijar los correlatos culturales de un auténtico desarrollo continental. Traer a colación los textos en que se expidió ya valdría en sí mismo un esclarecedor recorrido por la reflexión latinoamericana. Durante sesenta años, prácticamente, percutió varias veces la misma nota y la misma incongruencia fue admirada. Los intelectuales más despiertos de las oligarquías nativas marcaron la inadecuación de una postura que no parece siquiera consciente de las implicaciones concretas de lo que sostiene, ni avizorar otro camino —por ejemplo la llamada “vía japonesa”— en el que se compaginara la necesidad de la adopción de formas institucionales, técnicas y pautas de conducta extrañas con la defensa y rescate de un núcleo cultural de valores en-

trañables. Dos peruanos, arielistas, "ma non troppo", se expidieron así: *Si la sinceridad de Rodó no se transparentara en cada una de sus páginas, era de sospechar que "Ariel" oculta una intención secreta, una sangrienta burla (...)* ¡Proponer la Grecia antigua como modelo para una raza contaminada con el híbrido mestizaje con indios y negros; hablarle de recreo y de juego libre de la fantasía a una raza que si sucumbe será por una espantosa frivolidad; celebrar el ocio clásico ante una raza que se muere de pereza!⁽¹⁰⁾ Y a José de la Riva Agüero, en su obra juvenil, doblaba, a cierta distancia, Francisco García Calderón, en un libro de madurez: *Rodó aconseja el ocio clásico en repúblicas amenazadas por una abundante burocracia, el reposo consagrado a la alta cultura, cuando la tierra solicita todos los esfuerzos, y de la conquista de la riqueza nace un brillante materialismo. Su misma campaña liberal, enemiga del estrecho dogmatismo, parece extraña en estas naciones abrumadas por una doble herencia católica y jacobina*⁽¹¹⁾.

Textos y contextos

Idóneo, inocuo, insuficiente o contraproducente, el mensaje global de Rodó es así, mucho más que las líneas fijas de su escritura-artista, una activa operancia entre latinoamericanos de varias décadas. Es una operancia (las hay también por omisión, por ilimitada franquicia) que debe rendir cuentas y asumir sus responsabilidades. Y en este trance vive y lo hace de muy variadas maneras.

Porque, ¿puede negarse estrictamente su actualidad temática? A estar a todas las apariencias la presencia de los Estados Unidos se ha hecho más ubicua y su presión socializadora ya no nace de ninguna "nordomanía", de ningún esnobismo minoritario y benigno sino de una inducción global y permanente. El conflicto cultural entre los valores de tradición y los valores de modernización sigue entablado. La tensión entre los regímenes de movilización y ortodoxia y el modelo pluralista no se apacigua. Y al lado de ella, tampoco se cancela la de largo tiempo generada entre la tradición democrática normativa de estas naciones y la distorsión que en el esquema clásico ejercen

los factores de masa y el valor eficacia. Muchos de estos temas y otros no menos presentes tienen antecedentes y planteos en la obra de Rodó y su remanente vigencia posibilita a veces el contacto, pero, ¿va ese contacto más allá de la alusión, de la eludible remisión? ¿Hay en él, en puridad, una base cierta, fértil, de pensamiento? El perfil de las ideas, los problemas, están ahí, pero el sentido de cada uno, la inserción en su marco de referencia, la solución, si la hay, exigen una extrapolación radical y nada respetuosa. Si transferir a otras claves, si traducir es un juego intelectual fructífero, entonces, esto sí, puede hacerse cuantiosamente con el material arielico.

De similar alcance y por parejas vías de acceso, se da el valor polémico que los planteos de Rodó conservan, su condición de eficiente contraste, de piedra con que afilar, en la disensión, las propias formulaciones. Es claro que este valor sólo se actualiza plenamente cuando existe imposición, política o docente, de una presencia, lo que, como ya lo recordaba, no es justamente el caso del autor uruguayo. Con todo, si se recapitula el caudal crecido de las "revisiones" es posible categorizar los reproches en algunos grandes rubros y ver de paso como en éstos pueden representarse las direcciones más marcadas del pensamiento latinoamericano de las últimas décadas.

El primero, por más subrayado, es el enjuiciamiento de tipo social, marxista o no (y aun aprista, hace décadas). Denunciaba en Rodó la raigambre burguesa de su pensamiento, el liberalismo clasista, sus reservas selectivas frente al "imperio del número", su idealismo, su "desinterés", su doctrina de la libertad interior (el pasaje de Cleanto en "Ariel"), la forma demasiado tenue en que los lacerantes problemas del área americana se hacen presentes en su obra⁽¹²⁾.

El enjuiciamiento de carácter religioso, católico o meramente "espiritualista", mordió en la significación de Rodó en forma seguramente desproporcionada a su estricto volumen entre las familias ideológicas activas de América. Criticó en especial la falta de finalidad de su proteísmo, el sello inmanentista de su concepción de la personalidad, su ideal de tolerancia, nunca del todo desglosado de la indiferencia, el resistente renacimiento esteticista de su residuo religioso, su aparente inapetencia de Absoluto⁽¹³⁾.

Hubo, también, contra Rodó y el rodonismo ariélico un enfrentamiento que no es desacertado llamar "modernizador". Fácil es rastrearlo aun hoy cuando los sociólogos norte o sudamericanos enjuician —con las "variable-patterns" de Parsons en mano— las que ellos identifican como minorías intelectuales de Latinoamérica, unos núcleos tan incómodos que pueden ser incriminados sucesiva o simultáneamente de conservadores tradicionalistas o de revolucionarios destructivos, enemigos o ignorantes de la técnica, dinamitadores del orden establecido pero al mismo tiempo resistentes a emplear como regla de oro de sus juicios que *la industrialización sea*, como decía C. P. Snow, *la esperanza de los pobres*. Entre los ingredientes de Rodó, su clasicismo, su "desinterés", su énfasis en la contemplación, su hostilidad a "lo vulgar", su intelectualismo fueron muy cuestionados y varias discordias en torno a los célebres pasajes sobre los Estados Unidos y a lo contraproducente de la lección de Próspero se filian en esta orientación. Entre las primeras revisiones, la muy agria de Alberto Lasplacas da casi a la perfección el tipo ⁽¹⁴⁾.

Para cerrar esta lista y aunque posteriores y menos precisables, hay que mencionar también, por lo menos, las que llamaré, sin demasiada seguridad, la disidencia "existencial" y la del "americanismo telúrico". La primera marcó con disgusto y hasta con exasperación la pulida superficie de la serenidad rodoniana, su armonismo puntual, su optimismo, su proteísmo. El "americanismo telúrico" no pudo dejar de ver en todo el arielismo un subproducto europeizante y urbano, esencialmente intelectualista e irrevocablemente marginal a toda inflexión profunda, radical, auténtica de un mundo en busca de sus formas y expresión idóneas ⁽¹⁵⁾.

La firme materia que en Rodó encontraron siempre estos embates es inevitable que también funcione inversamente como valor de cohesión o de prestigio en el caso de otra u otras direcciones. Hay incluso en la obra de nuestro autor ciertas vetas, sugerencias, temas, que hacen posible que rechazos generales puedan relevar afinidades valiosas. Es el caso, para el enfrentamiento religioso o espiritualista, de ciertas páginas de los últimos años y de algunos materiales póstumos del "Proteo". O para la discordia militante, social, un texto como "El León y la

lágrima" (cuyo sentido ya subrayaba hace varias décadas Eugenio Petit Muñoz) ⁽¹⁶⁾. Con todo, al margen de estos casos especiales, son grupos más precisos, aunque de muy variada categoría, los que esporádica, pero visiblemente, se reclaman de Rodó y su llamado mensaje. Varios de ellos son penosos. El Rodó anticolleialista y marginado por Batlle ha sido tema periódico de debate entre los diarios batllistas y ex-riveristas ⁽¹⁷⁾. El optimismo, el juvenilismo y el desinterés arielistas han bajado varios escalones (nunca estuvieron muy altos) hasta convertirse en cháchara y moralina a nivel rotariano. La partitura antiestadounidense de "Ariel" sigue inspirando devociones pese a su sustancial arcaísmo y tal vez porque nada compromete. Más respetables son los esfuerzos por apoyar en una "tradición Rodó" la busca de un sustrato tradicional y clásico para nuestra cultura. Ciertos momentos del mejor D'Ors, la actitud de Torres García, la efusiva acción de Esther de Cáceres tienen relación con ella. También es posible que se reclamen de un Rodó germinal y aun de un Rodó explícito las varias versiones siempre posibles de neoliberalismo, humanismo racionalista o personalismo; el registro de las resistencias frente a socialización y masificación pueden espiar mucho en Rodó, y autorizarse (por lo menos localmente) con lo recogido.

Los valores más ciertos

Cabe discutir —hay que reconocerlo— qué significa, dentro de los valores conjuntos de un escritor, el ser "representativo" o "sintomático" (aunque las dos calidades no sean estrictamente sinonímicas). Por un lado, es innegable atributo de carácter histórico; por otro, es el límite de un continuo que comienza con el proceso de iluminación, de visión, de esclarecimiento que toda gran experiencia de lectura implica. La cuestión vale la pena y si la traigo a colación aquí es porque Rodó ha sido, claro, un escritor inmensamente representativo. Y aun lo es en varias, conspícuas dimensiones.

¿Hay muchos testimonios mejores que el suyo de los trazos que asignaba agudamente Gaos al "pensamiento en

lengua española": ensayístico, militante, immanentista, estezizante?

¿Hay, con su diluir todos los mordientes demasiado concentrados, su armonizarlo y atenuarlo todo, mejor portavoz de la famosa "moderación" uruguayaya? ⁽¹⁸⁾

La marginación latinoamericana respecto a las grandes metrópolis culturales, emisoras de ideas, creadoras de estilos y de prestigios se ha expedido desde siempre en ese eclecticismo, en esa avidéz adquisitiva que luego, inevitablemente, tiene que ser acondicionada, según un procedimiento intelectual sincretista. El fenómeno posee gran cuerpo y en torno a él han realizado precisiones suficientes Alfonso Reyes, Henríquez Ureña, Anderson Imbert y otros. Ahora bien: ¿existe mejor seña de ese talante, mejor índice de esa proclividad que todo el andamiaje conceptual que subyace en la obra entera de Rodó, en esa mundivisión personal que aúna positivismo e idealismo, universalismo y localismo, eticismo y esteticismo, racionalismo, y "respeto al misterio", civilismo y simpatía por formas autóctonas, romanticismo y realismo, activismo y contemplación, popularismo y reservas aristocráticas? ¿Cuál es si no el sentido radical de esta ambición de amplitud que Rodó profesaba para su crítica literaria y que tanto le hizo rozar, por otra parte, con una virtual anomía estimativa? Y como la América en que vivió y escribió era más colonial que la nuestra, ¿no es posible, acaso, ver en todo lo anterior, y en términos culturales, la presión importadora canalizada al consumo que toda sociedad subdesarrollada soporta? ¿No es dable ver en ella la incapacidad de establecer prioridades y realizar sacrificios, tan esencial en la marcha hacia cualquier madurez, sea ella económica, cultural o de otra índole? Y dígame todavía que su famoso aserto sobre los Estados Unidos: *los admiro, pero no los amo*, puede servir de dechado de la actitud colonial que representa, aun a título de mera posibilidad, "amar" a otra colectividad que no sea la propia.

Rodó, sin embargo, representó posiciones de aun más prolongada validez, posturas que virtió en el lenguaje y el contexto ideológico de su tiempo pero que le sitúan, de cualquier manera, en una línea fundacional que nunca, la inteligencia latinoamericana, sustancialmente ha renegado. "América Latina, un país" en la expresión de Ramos, "el

sueño de Bolívar", como gustan mencionarla los proemios diplomáticos. Vital o corrompida, restallante o empañada, peleadora o laxa, la decisión, en suma, de alcanzar unos pueblos sometidos a los mismos infortunios y a los mismos desafíos, la autenticidad de una cultura diferenciada, la amplitud de un ámbito único, el peso de poder material que haga posible su presencia protagónica en el mundo. Con que Rodó se inscriba con Martí, con Darío, con Ugarte, con Vasconcelos en ese linaje que va de Bolívar hasta los empeños de estos tiempos, ya tendría bastante la lección de Próspero para poder rescatarse.

Se dirá, con todo, que cada momento de la tradición bolivariana tiene que ser traducido a nuestra circunstancia y a nuestra visión de los factores. Pero traducir, decía, es nuestra inevitable tarea en todo trato con Rodó. Y, para poner un ejemplo más —y último— de esta transferencia, ¿hasta qué punto no vale como un análisis muy primordial de la adviniente sociedad de masas, su repetida diatriba de "la vulgaridad" —que Unamuno le reprochaba en 1900— su defensa de los valores estético-vitales de "delicadeza", "gracia", "refinamiento"; su cuidadosa colación, bien que prudentemente diluido, del caudal de reflexión antiburguesa, antidemocrática y antifilisteia que el pensamiento del siglo XIX arrastró?

La persona y la obra

Toda obra se nutre de un obrador, todo escrito de un escritor, y sólo es legítimo y hasta necesario un poner entre paréntesis lo hecho, objetivándolo de tal manera, siempre que no se convierta en dualismo lo que es un "continuo". Y no hay remilgo antibiografista, crociano o no, que logre romper ese continuo. Ya hacia referencia, al principio de este recuento, al encuentro de la promoción de 1945 con el Rodó asordinado y auténtico que yacía entre los papeles de su colección y las entrelineas de su obra. Este Rodó era el sujeto de una gloria que daba luz pero no calor. Una existencia maltrecha entre un poder político celoso y unos poderes sociales estultos, hoscós, beociós. Una inalterable, cándida, con-

movedora devoción latinoamericana moviendo la generosidad sin límites, el sacrificio personal, la correspondencia paciente y a menudo bondadosa con cuanto mediocre y audaz se creyese con derecho a su tiempo. Una actitud de formal, y total, compromiso con la literatura y su apostolado, las más íntegras e imaginables seriedad, responsabilidad, gravedad en el cumplimiento de la obra. Escritores ha tenido nuestra cultura de más rica, amena, aproximable o estridente personalidad. Algunos con un verificable humor, totalmente invisible en él. Pocos, o ninguno, de más sólidas, discretas, recomendables virtudes.

De lo que salió de sus manos, naturalmente, el tiempo seguirá espigando. Hoy ya atraen poco los "fortísimos" de su *prosa togada*, como la llamaba D'Ors. El mismo ideal de elocuencia —y piénsese en Malraux— la quiere más quebrada, más vibrante, más variada de tono. Es dudoso que alguna vez recupere el favor "El que vendrá", y su insistencia mesiánica. Otro es el ideal de crítica, y de comprensión, que el que se expide en su "Rubén Darío" y su puntual tren de glosa. Sus demoradas devociones románticas rioplatenses sólo nos provocan irresistible perplejidad. De la equívoca lección de "Ariel" se ha dicho demasiado. Tal vez tampoco nadie se ocupará en rescatar de su énfasis al Bolívar, ni de su pesadez la arazón ejemplar de "Motivos de Proteo", ni de su enajenada devoción los muchos tributos a "la España Eterna" y a "la Francia Inmortal". Quedan, con todo, y en esto no disiento con la mayoría, un pequeño caudal de parábolas y no sólo en "Motivos de Proteo", de duradera consistencia. También el "Montalvo" y parte de la "varia lección" de "El mirador de Próspero" y los escritos finales. Que no es demasiado, se dirá, y aún que es poco. Pero, ¿sobrenada mucho más de la mayor parte de los otros grandes escritores latinoamericanos, cuando se les mide a nivel universal, cuando se les descarga de la complaciente magnificación local? En el caso de Rodó, con lo que sobrevive, todas las restantes significaciones tienen bastante, con ello, para que la obra no las desampare.

(1) Este artículo fue publicado en 1967.

(1 Bis) "Marcha", 18-6-48 y 49 y 9-7-48 (carta de Blanca García Brunel).

(2) "Semblanzas de América", Madrid, s.s págs. 16-17.

(3) Entre las muchas revisiones: Alfredo Coimo: "La filosofía de Rodó", en "Nosotros", mayo de 1917; la monografía de Gonzalo Zaldumbide (1918); los artículos de A. Zum Felde en "El Día" del 4, 8, 11, 15 y 18 de octubre de 1919 (reproducidos en "Crítica de la literatura uruguaya" (1921) y "Revisión de Rodó", en "La Pluma", de marzo de 1928; Centro Ariel (Héctor González Areosa); "La revisión de Rodó", en "Revista Ariel", diciembre de 1927 y setiembre de 1929, Nros. 37-38); Carlos Quijano: "Carta —VI— a un lector", en "El País", del 26 de setiembre de 1927; Gustavo Gallinal: "El libro póstumo de Rodó" en "La Nación" de Buenos Aires, del 25 de junio de 1933, etc.

(4) Entre las revaluaciones: Emilio Frugoni: "La sensibilidad americana", Montevideo, 1929 y "Presentación de «Ariel» en Moscú", en "Revista Nacional", N.º 97 (1946); José G. Antuña: "El nuevo acento", Montevideo-Buenos Aires, 1935; José Pereira Rodríguez: "Escolios a una revisión apasionada de Rodó", Montevideo, 1938; Luis Gil Salguero: prólogo a "Ideario de Rodó", Montevideo, 1943; Emilio Oribe: prólogo a "El pensamiento vivo de (...) Rodó", Buenos Aires, 1944; Wilfredo Pi: "Lo vivo y permanente de Ariel", en "Revista Nacional", N.º 174; Daniel Hugo Martins: en "El Debate" del 10 de julio de 1950; Washington Lockhart: "Rodó; vigencia de su pensamiento en América", Mercedes, 1964, etc.

(5) León Bopp: "Philosophie de l'art" y "Les beaux-arts en France", París, Galimard, 1954 y 1956.

(6) George Blankstein, en un análisis de la política latinoamericana, destaca lo habitual que resulta el hecho de que las ideologías hayan sido entre nosotros promulgadas y prestigiadas por las clases altas letradas y con general "inocencia" respecto a ellas de los otros estratos sociales (en "Politics of the developing areas", Princeton University Press, 1960, pág. 487).

146 (7) En la concepción de la personalidad: riqueza, variabilidad, proteísmo; amplitud, contemplación, libertad interior, autosuficiencia (intelectualismo, idealismo e inmanentismo como implicaciones filosóficas). En ética: idealismo, esteticismo, "desinterés". En conducta cívica: misión y militancia, juvenilismo. En valores: claridad, seriedad, gracia, delicadeza, calidad, medida. En principios políticos: liberalismo, clasismo, "selección", individualismo, civismo. En filosofía de la cultura: tradición, americanismo, europeísmo, romanticismo, armonismo y tolerancia, culturalismo, sentido del misterio y de lo inédito, simpatía histórica al cristianismo. En filiaciones: helénismo, latinismo, francofilia.

(8) "El inventor del arielismo", en "Marcha", 20 de junio de 1933.

(9) Vicen'e Lombardo Toledano: "Falsedad de la interpretación racial de la historia de América", El Paso, Texas, 1943.

(10) "Carácter de la literatura del Perú independiente", Lima, 1905, pág. 263.

(11) "La creación de un continente", Madrid, 1923, págs. 98-99. También, desde otras perspectivas, coincidencias de Quijano (ver nota 3) y Roberto Fabregat Cúneo (ver nota 14).

(12) Vgr.: Enrique Amorim: "Rodó en el Salto", en "El

Plata", de 10 de diciembre de 1927; Andrés Townsend Ezcurra: "Recuerdo y revisión de Rodó", en "Claridad", de Buenos Aires, N.º 320, 1937; Luis Alberto Sánchez: "Balance y liquidación del novecientos", Santiago de Chile, 1941; Marco Arturo Montero, en "Claridad", de Buenos Aires, mayo de 1939; Arnaldo Gomensoro: "El crepúsculo de «Ariel», en "Marcha", N.º 948 (1948); Antonio Arraiz: "Todos iban desorientados", Buenos Aires, 1941; Jesualdo, en "La Gaceta Uruguaya", N.º 2, 16 de mayo de 1953.

(13) Raúl Montero Bustamente: "Rodó", Montevideo, 1918 y en "Revista Nacional", N.º 104; Dimas Antuña: "Israel contra el ángel", Buenos Aires, 1921; Dardo Regules: prólogo a "Últimos Motivos de Proteo", Montevideo, 1932; Ignacio B. Anzoategui: "Vidas de muertos", Buenos Aires, 1934.

(14) Alberto Lasplacas: "Opiniones literarias", Montevideo, 1919; Roberto Fabregat Cúneo: "Ariel y el destino de América", en "Mundo Uruguayo", 3 de setiembre de 1953; Russell H. Fitzgibbon, en "American Political Science Review"; Kalman R. Silvert: "La sociedad problema", Buenos Aires, 1964.

(15) Estas actitudes no están tan ceñidas como las anteriores en textos determinados, pero no son difíciles de rastrear en numerosas referencias de los últimos años.

(16) "Una glosa de «El león y la lágrima», en "La Cruz del Sur", Nros. 33-34 y "El Camino", Montevideo, 1932.

(17) Hay una, bastante divertida, de mayo de 1950, entre "Acción", "La Mañana" y "El Diario", los tres de Montevideo.

(18) Reitero la observación de la nota 1.

"ARIEL", LIBRO PORTEÑO

A Javier Fernández

Cualquier practicante de la crítica o la historia literarias sabe que no hay investigación más expuesta a graves desenfoques que la de las "fuentes" de una obra. Múltiples son los declives hacia el error y no cabe aquí, naturalmente, su recapitulación. Sólo nos importará uno, por cuanto atañe tanto a Rodó y a su texto más divulgado y a lo que como orígenes de sus temas y sus ideas se da por establecido. El yerro metodológico —y es el caso de Clemente Pereda y su meritorio estudio⁽¹⁾— en que en esa o similares circunstancias puede incurrirse consiste en orientar (y limitar) el rastreo de los antecedentes a las que un correcto enfoque permite calificar como sus versiones formal, estrictamente originales. Existe, sin embargo, determinado tipo de libros, y el "Ariel" pertenece por cierto a ellos, sobre el que esas influencias, relativamente más distantes y ostensiblemente más ilustres, pueden haber ejercido un impacto harto más débil que otras. Que otras o, en puridad, las mismas, aunque inducidas por el propio ambiente cultural en el que la obra aparece, sometidas a su refracción. Aun convertidas —con toda la fuerza y la debilidad implicadas en ello— en tópicos.

Que esto es lo que ocurrió en el caso del famoso discurso de 1900 y que en aspectos y direcciones básicas de él Rodó retomó las vigencias y hasta los lugares comu-

nes de un ámbito intelectual que era el porteño no representa un mero tributo de cortesía internacional. Creemos, por el contrario, que su verificación es capaz de iluminar poderosamente no sólo el modo de composición del texto sino el mismo estilo intelectual, la andadura pensante de un autor más rutinariamente encomiado que efectivamente estudiado.

Publicado fue "Ariel" a tres décadas del trance en que, cerrado el duro intermedio de la guerra del Paraguay, se desglosó suficientemente el curso histórico de los países cuya accidentada carrera se había cumplido hasta entonces en literal identificación. Subsistía, sin embargo, vigorosamente hacia 1900 (como subsistirá hasta hoy) una comunidad intelectual rioplatense. Ciertamente es que, desniveladas definitivamente la respectiva entidad de las dos capitales, se había cerrado ya, desde el lado porteño, la serie de importantes presencias: Varela, Ascasubi, Mitre, Alberdi, López, Calvo, Hernández y tantos otros que habían encontrado refugio y tribuna en la prensa o la cátedra montevideanas. Pero los remezones de las guerras civiles uruguayas y del período militarista habían activado una corriente inversa que encontró motivaciones económicas cuando las políticas dejaron de pesar. Pues si entre 1880 y 1900, por ejemplo, Eduardo Acevedo Díaz y Zorrilla de San Martín realizarían en la orilla trasplatina sus obras más considerables, ya asomaba hacia el recodo del siglo, con nuestra "Great Generation", una promoción creadora en la que tres de sus figuras mayores, Sánchez, Quiroga y Viana (sobre todo los dos primeros) pueden inscribirse de pleno derecho en la literatura argentina.

Que existía esta comunidad, en suma, es cierto pero cierto también que Rodó podía haber sido ajeno, o reticente o indiferente a lo que era al fin y al cabo un dato socio-cultural del país de fin de siglo. Una generación en ascenso como la que él, nacido en 1871, integraba, estaba en situación de pretender hurtarse a una participación que primaba a hombres que ya pertenecían a la historia rioplatense, como Sarmiento, o carreras culminadas como eran las de buena parte de las figuras del 80. El prestigio y la autoridad intelectual de que aquéllos o éstas disfrutaban pudieron llanamente, y es la lógica del enfrentamiento generacional, pretenderlas para ellos.

Adelantemos, empero, que si el grado de ruptura promocional con los equipos dirigentes de ambos lados del Plata en las generaciones argentina y uruguaya de principios de siglo es tema abierto a la polémica, la actitud particular de Rodó no lo está. Crecido en un ambiente familiar e intelectual de devoción a las grandes figuras de la tradición liberal rioplatense, su propio y reflexivo culto de la continuidad social, su historicismo integrador, su congenial postura de "respeto" y "amplitud" hacia todo lo que portara un valor no conoció excepciones si es que se deslinda bien en este caso el lote al que esa postura beneficiaría y su triple condición de letrado, urbano y doctrinariamente liberal. De más está decir, entonces, que esa adhesión imperturbable comprendía a los representantes de las dos generaciones que por estas latitudes protagonizaron la empresa de modelar ambas sociedades según las pautas de la modernización europea. En el Uruguay, la de la Guerra Grande y la del Ateneo se confundían en porción considerable con el procerato civil del partido —Colorado— al cual, pese a todas las desilusiones de la acción política, permaneció fiel, en tanto al otro lado del río la de los Proscritos y la del 80 representaban las dos constelaciones coetáneas y correspondientes. Si ahora no importa su juicio sobre sus compatriotas, es preciso, en cambio, señalar que los artículos de la "Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales" (1895-1897) y los posteriores de "El Mirador de Próspero" (1913) documentan el auténtico fervor, la penetración simpática y aun la benevolencia sin pausa para los aspectos más difícilmente encomiables que Rodó virtió sobre las figuras argentinas que cruzan, por ejemplo, el friso nutrido de su "Juan María Gutiérrez y su época" y otros estudios complementarios. Pero también su labor juvenil de crítico literario testimonia tanto su interés como su competencia en la actualidad literaria argentina de la última década del XIX⁽²⁾. Y aún podría sostenerse: a ese ambiente espiritual, marcado por una generación, la del 80, que tantos contactos (pese a considerables diferencias) tuvo con la nuestra del Ateneo⁽³⁾, perteneció Rodó por incoercibles y no siempre explícitas afinidades más que a ningún otro de su país o de país extranjero. Como el ejercicio crítico no es prueba bastante, quede esto por ahora en la mera aserción.

Postuladas así las identidades ochentistas de Rodó se encuadra entonces adecuadamente la afirmación de que si los orígenes argentinos de algunos desarrollos de "Ariel" han sido ya señalados, es aún más grande la importancia de esa contribución a la misma base argumental del discurso. Porque el alegato uruguayo de 1900 no es, si se le mira bien, la denuncia de la acción estadounidense, la amonestación de los excesos del especialismo o el repertorio de cautelas ante las consecuencias posibles de una democracia de masas en que se ha tendido a desarticlarlo y simplificarlo. Todos estos puntos, y otros, son apenas corolarios tácticos de un alegato que tiene (aunque no siempre muy visible) otro centro. Ese centro es la férvida defensa de la vida espiritual o, más estrictamente, de determinada concepción de la cultura y de su "praxis", es decir, tal como debía encarnarse en un lote de hombres y en un ideal de vida. Es en ella que encuentran su quicio tantos términos que campean en la obra de Rodó y en la de otros tantos contemporáneos: *el cultivo de lo bello*, *la elevación del espíritu*, *el amor inteligente*, *el sentimiento de lo hermoso*, las excelencias de la *gracia* y la *delicadeza*, la *aristocracia del talento* y, sobre todo, el énfasis en la superioridad del *desinterés*. Tenía, en especial, la función de un manifiesto la adhesión a este concepto, tan ambiguo en su estricta acepción, pues si el antónimo riguroso del "interés", que es voluntad inducida, no resulta otro que la "indiferencia", no era esto lo que se quería prohiar sino una especie de "meta-interés", un interés que iba más allá de lo inmediato y material y no importaba, por ello, actitudes o comportamientos de tipo posesivo.

Lo que toda esta concepción de la vida espiritual creadora o perceptiva puede tener (y efectivamente tenía) de invertebrada, esteticista o gratuita no es punto a dilucidar aquí y ahora. Importa, en cambio, marcar que su asunción por un grupo de hombres que la vivieran y la impusieran como valor social superior representaba ese elemento vertebrador de esa "personalidad nacional" con perfil, con continuidad, con memoria, que las élites latinoamericanas de la segunda mitad del siglo pasado se afanaban en

promover. Suprema les resultaba esta meta del "desarrollo invisible" aun dentro de la actitud de acogimiento casi irrestricto a los factores de modernización que era postura aún más básica de su estratificación ideológica. Si la síntesis de componentes europeos que cada una de estas personalidades colectivas había de comportar les imponía (creían) una vigilante conducta de discriminación entre lo que debía auspiciarse y lo que debía rechazarse, ningún valor más importante que aquel lote de excelencias se daba entre lo admisible. Nada más urgente que reaccionar contra los procesos que, ya inducidos desde Europa, ya dinámicamente locales, los jaqueaban. Aquí encuentra su sitio el caudaloso ataque —que es hilo de "Ariel"— a los comportamientos economistas y utilitarios que se generalizaban, aquí el anatema del *oro*, del *interés*, el *egoísmo* y la *fuerza*, la imprecación al *ambiente fenicio*, aquí el encogimiento pesimista ante el fragor de la *era cartaginesa* ⁽⁴⁾. En cuanto este nuevo tono de la existencia social enquistada en móviles economistas vastamente difundidos se identificaba con los sectores inmigratorios últimamente incorporados al medio, las consecuencias concurrentes de la variable demográfica y la variable psicosocial eran visualizadas muy negativamente. Sólo se las veía en su implícita función desnacionalizadora, en su abierta entidad de amenaza a aquel "perfil" a retocar y a defender. Pero también en cuanto tendía a imponer pautas comunes de valoración y de conducta en el ámbito societario global, se destacó su eficiente, amenazadora acción de nivelación y rasero social. En todo lo que pretería aquellos pregonados valores superiores se la identificó sin más con la "incultura", aún haciendo gravemente responsable, por su sentido de justificación doctrinal, a una muy vulgarizada versión del positivismo filosófico. Pero todavía, y con esto se redondea la posición, en cuanto el nuevo clima se articulaba en reclamos impacientes de participación política y social, se la enfrentó decididamente a nivel político. Había que contrarrestar —que no ni no— los potenciales excesos de la *pasión plebeya* y la imposición mayoritaria que el dinamismo democrático comportaba.

III

No es la presente, ocasión para señalar cuales fueron las razones para que este sistema de convicciones, tan generalizado entre las dirigencias culturales de Occidente haya incidido tan hondamente como en las naciones céntricas en las extraeuropeas y periféricas o —como entonces se decía— en nuestras "sociedades embrionarias". Tal vez fue el contexto que representaban naciones sin tradición orgánica, con resistencias estamentales mucho más débiles, con un entramado institucional mucho más laxo que las viejas, el que le dio al proceso que se ha esquematizado la fuerza conformadora de que, en otras condiciones, hubiera carecido. Tal vez fue el optimismo, iluminista o romántico, de las promociones fundadoras el que intensificó el sentido de un contraste desalentador entre los prospectos y los resultados.

Lo precedente no quiere decir que en todas las personalidades culturalmente articuladas del Uruguay y la Argentina de las dos últimas décadas del siglo se pueda rastrear un reflejo de tal estado de espíritu o que tal estado de espíritu se haya implantado en los que lo asumían con todos los elementos y consecuencias que implicaba. Si a los años de declinación de la Generación de los Proscriptos, por ejemplo, se atiende, sólo se verá asomar en la etapa final del Sarmiento periodista la aprensión de que la marea inmigratoria, en tanto dinamizada por metas de mero lucro individual, pusiera en peligro el proceso de educación política tan trabajosamente iniciado y tendiera a imponer comportamientos desentendidos de todo interés en la vida pública y de todo apego a la libertad. En el Alberdi de los "Pensamientos póstumos" se pueden ver, en cambio, asomar casi todos los ingredientes de la denuncia ariélica⁽⁵⁾. Mucho más intenso, todavía, y mucho más unánime, fue el enfrentamiento a los fenómenos de la "era aluvial"⁽⁶⁾ en los hombres de Ochenta, apenas llegaron éstos a esa madurez desencantada que fue en casi todos tan temprana. Si el origen y la cultura de Groussac no le dan aquí calidad de típico, la tiene en cambio la reiterativa protesta que campea en las oraciones rectorales de Lucio Vicente López o el explayamiento público y epistolar de un Cané, que corre desde su artículo "Positivismo" de 1876 hasta el pró-

logo a los "Nuevos Cantos", de Oyuela, pasando por su famoso discurso sobre Sarmiento, del 25 de mayo de 1900⁽⁷⁾. Y si Cané fue, a este nivel como en otros, la figura tal vez más conspicua de su promoción y la única de ella que mantuvo con Rodó relaciones epistolares⁽⁸⁾, vale la pena señalar que también se acentuaron en él actitudes de rechazo a las instituciones deliberativas y representativas⁽⁹⁾ en forma que Rodó es difícil que haya ignorado. A su invariable postura de moderación y arbitraje correspondería diluir esos o similares tonos hasta el equilibrio— por lo menos de fórmulas— de su planteo político de "Ariel".

Pese a estos traslados parciales de acento, creemos, en suma, innegable, el global efecto de suscitación que sobre Rodó ejercieron estas versiones transplatinas. Eran sí, en puridad, derivaciones de una corriente ideológica que en sus mismos prestigios europeos (Renan, Taine, Amiel, Brunetiére, etc.) se acendrabá, pero cuyas expresiones y cuyos ejemplos eran tanto menos directos y menos manejables que los que de esas versiones argentinas podían llegarle. Si prueba del aserto es exigible, hasta qué punto sus aprensiones se localizaban lo dice con transparencia el pasaje de su discurso en el que se expiden los temores por el vigor espiritual de esas ciudades que en nuestra América ostentaban ya esa grandeza material y esa suma de civilización aparente que las acercaba con acelerado paso a participar del primer rango del mundo.

IV

Como debe resultar previsible hasta para el más desentendido, no le ha sido difícil a la reducción sociológica de estas posiciones sostener su carácter elitista y frontalmente antidemocrático, la nostalgia reaccionaria por un país patricio, gobernado por una reducida minoría letrada y urbana extraída de la clase superior tradicional⁽¹⁰⁾. La misma selección cultural y social que promovió tras de Caseros la modernización de las sociedades platenses llegó a espantarse de sus consecuencias; la ambigüedad de los logros del período de Roca o del noventa uruguayo suscitó en los viejos equipos ese síndrome de desdén, intimi-

dación y desanimo. Es factible, en verdad, contemplar esa contradicción bajo variadas luces: liberalismo aristocrático contra empuje democrático, patriarcalismo precapitalista contra capitalismo, clase alta contra clase media, "espiritualismo" contra "positivismo" o sociedad tradicional contra sociedad moderna, en la acepción que le da la sociología a ambos términos. Es dable, incluso, otear en él un implícito antagonismo de orden burgués y proyecto socialista si se tiene en cuenta que etiología asumió el porvenir democrático en planteo de tan duradero prestigio —y tan intenso en esos años—⁽¹¹⁾, como "La Democracia en América", de Tocqueville. Si en las premoniciones de una sociedad gobernada por la "tiranía benigna" de las mayorías, marcada por la uniformidad, la mediocridad, el conformismo, la primacía de los móviles materiales y la pasión del bienestar se veía la lógica immanente de la democracia, o un "socialismo" mal conocido en sus fundamentos más autorizados, o la dialéctica que llevaba de uno al otro, es cosa que no puede determinarse sin variantes para todos aquellos que encogían su ánimo ante ese despliegue. Hoy es factible advertir, pero entonces no lo era, que el profeta de 1832 avizoraba más certeramente un tipo de sociedad —"de masas", o "industrial"— que las diversificaciones que en ese tipo pudieran producir una estructura dada de relaciones de producción o un modo particular de presencia política para contingentes humanos altamente movilizados y enormemente acrecidos. También es dable advertir, agreguemos, cuanto había de rechazo a las consecuencias sociales, políticas y culturales del capitalismo en el repudio espiritualista y nostálgico de la "Era aluvial".

Todas las ambigüedades, obvio es decirlo, que estas posiciones comportan, afectan también al famoso "mensaje" de Rodó. También él está implicado en las discordias entre el lenguaje de las fórmulas y las experiencias auténticas que recubren, en el seguro desajuste de las intenciones y las consecuencias, en la equívocidad que adquiere cualquier idea política o social cuando pasa el océano y se inscribe en un medio distinto a aquél en que se originó. Si algún efecto seguro tiene todo ello es incrementar el interés de un texto en el que resuenan tantos conflictos y se intrincan tantas y tan divergentes direcciones.

V

Si se reconoce hasta qué punto este cuadro de la realidad socio-cultural vertebró la estructura conceptual del discurso de Rodó se hace posible medir hasta qué grado el extenso y famoso pasaje que "Ariel" dedica a los Estados Unidos se funcionaliza a él. Es en condición de síntesis nacional de lo que cabría llamar el polo dialéctico de la negatividad que Rodó trajo a colación el caso norteamericano, no sin circuirlo de esa franja de aceptaciones y elogios, de uno de esos balances de excelencias y defectos a los que era nativamente tan proclive.

Pero en ese núcleo temático, igualmente —y no somos los primeros en sostenerlo— la aportación doctrinal argentina aparece como fundamental.

Aunque no la consideremos tal (y la observación vaya sólo a título de preliminar) es seguro que Rodó conocía tan bien como cualquier otro lector culto de "La Nación" la magnitud considerable que el sector dedicado al comentario de la vida norteamericana asume en la colaboración de José Martí en ese diario, entre 1882 y su muerte. Fuera de duda nos parece, por ejemplo, que la nota social y económica de aquel pasaje, el subrayado de la realidad *plutocrática* que incrementaba su ritmo de presencia le debe más a las notas del cubano posteriores a la Conferencia Panamericana de 1889 que a los planteos específicamente argentinos.

Mucho más directa, visible, literal aparece, con todo, ante una mirada de lector advertido, la influencia de dos textos de Paul Groussac. La de "Del Plata al Niágara" es evidente, aun aceptando la reserva del erudito Juan Carlos Gómez Haedo, que tuvo el mérito de señalarla por primera vez y observar la distancia entre el tono cáustico e incisivo de la visión groussaquiana de los Estados Unidos y la invariable medida que a Rodó, en este punto como en otros, le hacía preferir modales más emolientes⁽¹²⁾. Al margen de estos desplazamientos de tono, de estos cambios de impostación, en los que Rodó, como ya se decía, era maestro, no hay en realidad una sola clave del desarrollo ariético (y su misma indole indirecta, literaria, ayuda a explicarlo) que no se halle en el libro de Groussac. Esto no sólo reza con los conceptos que estructuran el dic-

tamen: vulgaridad, utilitarismo, indefinición cosmopolita, religiosidad, energía social creadora y tantos otros. También pasaron de uno al otro texto, y sin disfraz alguno, los mismos ejemplos y los mismos símbolos: el Oeste y Chicago, modelos de vitalidad bárbara, la *generación de Emerson y de Channing*, tradición remanente de una cultura orgánica que aún se defendía en Boston y Filadelfia, las obras de Emerson y Poe como excepciones aisladas, la representatividad de "El Salmo de la Vida", la hermosura calibanesca que, pese a todo, emanaba del conjunto. La noción de una *civilización incompleta*, privada de una educación *verdaderamente superior*, de un *sistema de valores sociales en los que lo estético no tenía cabida*, articulan con la misma energía la visión directa del franco-argentino y la composición montevideana ⁽¹³⁾. Sólo en pureza el inegable racismo que se explayaba en el texto de Groussac fue dejado de lado por Rodó. El racismo como pasión belicosa le era totalmente ajeno pero también lo descartaban las necesidades de un discurso argumental que apuntaba a otros fines y enfrentaba otras realidades.

Un año más tarde, ya en plena guerra hispano-norteamericana de 1898, los núcleos de apoyo a España en Buenos Aires organizaron un mitin en el Teatro de la Victoria. Los discursos de Roque Sáenz Peña, el Dr. Tarnasi y Groussac causaron profunda impresión y ocuparon con sus transcripciones más de una columna de los diarios de Buenos Aires y Montevideo ⁽¹⁴⁾. El de Groussac, en especial ha sido recordado por gentes que eran entonces más jóvenes, como un verdadero acontecimiento generacional ⁽¹⁵⁾. En verdad, para quien conociera, o conozca hoy, el libro que lo precedió, poco agregaba Groussac a las morosas reflexiones de sus días de viaje. Pero esas ideas fundamentales adoptaron en el discurso una trabazón, una intensidad beligerante que en el libro no poseían. También, y ello es lo que lo hace importante a este examen, si se reiteraba en él el valor simbólico de la dinámica del Oeste, el adjetivo *calibanesco* o el acatamiento al prestigio cultural de las viejas ciudades del Este, se sumaban dos nuevos elementos —breves pero importantes— que igualmente pasaron al "Ariel". Tales son el subrayado de la índole representativa de la persona y la obra de Franklin y, sobre todo, la sátira de la aspiración estadounidense,

ya marcada, a reemplazar a Europa en el liderazgo del mundo ⁽¹⁶⁾.

Europa, imperturbablemente, seguía siendo el punto de referencia. Permanecía como el paradigma inmutable de todo lo excelente que había que integrar en una labor de discriminación de aportes cuya verificación de la parte ya realizada: tal ingrediente inglés, tal francés, tal alemán, tal italiano, tal español (la lista se cerraba aquí) se registraba tantas veces con timbre de orgullo en la oratoria cívica de esos años ⁽¹⁷⁾.

Lugares comunes eran, en verdad, y esto en el más robusto, contundente sentido de auténticas vigencias culturales que se reiteraban ya en otros textos prestigiosos y de especial prestigio para quien incubaba por aquellos días el mensaje de 1900. La oración rectoral de Lucio Vicente López pronunciada el 24 de mayo de 1890 ya había unido dos cabos que Rodó volvería a atar. Uno es el anátoma de lo vulgar y lo plebeyo realizado en un tono que para nosotros resulta divertidamente remilgado y hasta aseñorado. El otro, percucía sobre el ejemplo intimidatorio de aquella sociedad del norte en la que no parecían obrar otras líneas de resistencia que esa Boston y esa Filadelfia que López llamaba "palladium de la aristocracia washingtoniana" ⁽¹⁸⁾, o de la "tradición washingtoniana", como Rodó, con leve variante, diría una década más tarde.

Coetáneo de los planteos de Groussac se nos aparece el artículo —también muy sonado— que Rubén Darío publicara en "El Tiempo", el diario de Carlos Vega Belgrano. Todo lo ya consabido traía "El triunfo de Calibán", incluso el ya manido ejemplo de un Edgar Allan Poe, víctima y excepción ⁽¹⁹⁾.

Densa era así la corriente de precedentes que Rodó debe haber conocido en la mayoría de los casos y aprovechado sin demasiado rebozo, como lo prueba la misma literalidad de muchas de sus inserciones. Pero incluso este interesante momento del tema de "los Estados Unidos vistos por los escritores hispanoamericanos" ⁽²⁰⁾ no se cierra con estas menciones, puesto que aún debe colacionarse a él las obras de Martín García Merou —en especial sus "Estudios americanos", de 1894—, el libro en que Vicente G. Quesada, escondiendo su condición diplomática tras el seudónimo, examinó el problema de las relaciones in-

tercontinentales ⁽²¹⁾ o el desarrollo de la cuestión de los "Peligros americanos" que tentó el cordobés Antonio Rodríguez del Busto en 1899 y que no agota, seguramente, toda la lista posible.

A quien siga la larga historia de confrontaciones que ha recreado hasta 1914 el excelente texto de Mc Gann ⁽²²⁾ no puede llamarle la atención esta relativa densidad de una literatura que las flanquea y trató de esclarecer, en función argentina y latinoamericana, toda la proyección de los fenómenos de poder.

Pero si se otea, por otra parte, el rol que estos materiales aspiraron a cumplir en la afirmación de una personalidad nacional frente a la influencia que ya hacia aquella época parecía incontrastable, adquiere nuevo sentido el título que para esta recuento elegimos. Si toda obra cabal de cultura articula el querer y la visión de una colectividad más que la de su mero hacedor individual (el viejo tópico romántico que remozó con cierto exceso Goldsman), "Ariel", texto montevideano, uruguayo, rioplatense, latinoamericano es —también, de acuerdo a las realidades más tangibles del poder— argentino y porteño. "Ariel" expide una voluntad de resistencia que sólo en el país vecino, en el costado trasplatino de la sociedad rioplatense, tenía entonces su auténtica sede y es por tal razón que como portavoz de ella no puede evitarse de verlo.

Y si desplazamos aún la atención del "telos" objetivo de la obra al dinamismo de su composición, paga la pena señalar lo mucho que promovía la índole misma del texto ariélico esta labor de yuxtaposición, de taracea de elementos ajenos, esta técnica verdaderamente virgiliana. En un discurso que hubiera sido proceso de un pensamiento, movimiento de una inteligencia centrada sobre sus propios pasos no habría resultado aquella taracea lo fácil que resultó en páginas de naturaleza tan exhortativa y demostrativa como son las del "Ariel", con su sustancia de ser una estructura de conclusiones, un vistoso repensamiento de ideas ya pensadas y mediatizadas a una prueba que podía recurrir (y aún necesitaba hacerlo) a toda clase de prestigios, alusiones, citas y símbolos. En este plano, si Tocqueville, o el "Outremer" de Bourget por más lejanos y de mayor nombradía universal representaban (por ejemplo en el caso de los Estados Unidos), las fuentes más apa-

rentes, el material argentino, de menor prestigio por su mayor divulgación, es lógico que apareciera sin el subrayado de su autoridad, sin ese leve empinamiento de voz que en Rodó antecedió a todas sus citas importantes.

VI

Una primicia —"El sentimiento de lo hermoso"— del libro que saldría antes de un mes, apareció en las columnas de "La Nación" del 1° de enero de 1900 (pág. 6). Fue así en aquella circunstancia, vivida entre la difusa, mesiánica espera del siglo que nacía y el acercarse de sus treinta años, a cumplirse cinco días más tarde, que el diario de Mitre presentó al público argentino y uruguayo el único adelanto de "Ariel" que conocemos. Siete años después, "La Nación" incorporaría a quien ya oficiaba de "maestro de la juventud americana" al extenso núcleo de sus corresponsales extranjeros y acogería un número —no sabemos por qué tan corto— de sus colaboraciones ⁽²³⁾.

Sin cadenas de distribución ni nada que se le pareciera, Rodó, como alguna vez se ha precisado, se encargó por sí mismo de la difusión de su opúsculo, tanto en su país como fuera de él. Y si se atiende a lo que ya explicamos, no es sorprendente advertir la alta proporción de dedicatorias destinadas a la Argentina dentro de esta imagen de una "constelación intelectual americana" de 1900 que compone el conjunto de sus envíos ⁽²⁴⁾.

Que el eco crítico de la obra en la Argentina haya sido pobre ⁽²⁵⁾ podría sorprender si en alguna otra parte del continente —y sobre todo el eco crítico inmediato— hubiese sido más sustancioso. Pero toda la obra de Rodó, en realidad, conscribió en proporción bastante abrumadora un enjambre de textos que son poco más que glosas desleídas, tributos cándidos de admiración o ataques mal enfocados y de poca monta. Raros fueron, en verdad, y sobre todo al principio, los juicios de auténtica consistencia (el de Henríquez Ureña, el de Leopoldo Alas, algún otro...).

Empero, aún sin el eco debido, "Ariel" contribuyó a estrechar los lazos que desde los tiempos de la "Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales" unían a Rodó

con el medio intelectual argentino. La "amistad intelectual", expedida a veces en nutridos epistolarios entre gentes que no se vieron jamás o lo hicieron rarísimamente, constituye un tipo de relación humana hoy prácticamente desaparecida. Hace dos tercios de siglo, con todo su formalismo y su deficitaria carga de intimidad representó uno de los dos instrumentos ⁽²⁶⁾ por los que, a falta de otros, comenzó a tomar cuerpo una comunidad cultural americana. Con gran destreza se movió Rodó a este nivel de vínculo humano que es la "amistad intelectual" y, en verdad, tal vez mejor que en la directa si es veraz la imagen opaca y hasta desapacible con que lo recordó Gálvez en "Amigos y maestros de mi juventud". En el caso de las relaciones argentinas de Rodó, si superficiales fueron la mayoría de ellas, (las que mantuvo con Sáenz Peña, Ingenieros o Carlos Octavio Bunge son de esa clase), más cabales serían unas pocas pero importantes.

Con reiterados gestos de estímulo y muestras de adhesión siguió el liberal-conservador que fue Rodó los primeros pasos de la larga carrera de Alfredo Palacios desde su elección de 1905 como primer diputado socialista de Latinoamérica. Explícitamente filió Ricardo Rojas en la obra uruguaya la versión nacionalista-liberal del argentinismo que se expidió desde 1908 en "La restauración nacionalista". Con Leopoldo Lugones, en fin, mantuvo Rodó una relación continua y recíprocamente admirativa: mucho los ligaba hasta 1917, como mucho los hubiera separado después ⁽²⁷⁾.

Ninguno de los tres, por suerte para ellos y para Rodó fue un "arielista" ni existió en la Argentina un "arielismo" literal, aunque en círculos estudiantiles, por lo menos hasta la reforma universitaria de 1918, "Ariel" siguiera representando una buena proclamación de propósitos iniciales ⁽²⁸⁾. Sin "arielismo", de cualquier manera, el mensaje de Rodó cumpliría la mejor función y el más feliz destino que pueda tener un texto de exhortación y conducta que ajuste tópicos de extensa área de validez a un contorno social y cultural muy preciso, a un ahora (a un entonces) incanjeable. Esa función y ese destino es la de verse y la de perderse —sin ñoñas, pías, "reactualizaciones"— en la corriente de pensamiento y preocupación a la que irremediamente pertenece. En el caso de "Ariel"

y de la Argentina —como en el de las relaciones del libro con cualquier otra cultura latinoamericana más distante o menos densa— esa corriente no es otra que la que encorpa una ensayística centrada en la reflexión sobre el ser y destino nacional y americano. Irreconocible casi siempre, pero presente, integrado a una tradición que es la manera en que se expide su modo de asistencia, el "polvo enuamorado" del discurso rodoniano está ahí y no debe estar en otra parte. O, diciéndolo con nombres argentinos, desde las obras de la generación de Bunge y Ugarte, a las de la de Terán, Deodoro Roca y la Reforma Universitaria; desde las de ésta a las de Mallea, Erro, Martínez Estrada y Canal Feijóo; aún desde las de los del treinta a las de los tantos que hoy viven y escriben bajo el mismo acucio.

(1) "Rodó's Main Sources", Puerto Rico, 1949.

(2) Los cuatro estudios de Rodó en "Revista Nacional" sobre "Juan María Gutiérrez", "El americanismo literario", "El Iniciador de 1838" y "Arte e historia" fueron integrados, más de quince años después en "Juan María Gutiérrez y su época". La refundición ha sido estudiada con su habitual competencia por Emir Rodríguez Monegal (en "Número", de Montevideo, N.º 21, 1952, p. 366-378). Pero Rodó escribió también en la "Revista" o "El Mirador", sobre Ricardo Gutiérrez, Soto y Calvo, Leopoldo Díaz, Guido y Spano, Payró, la "tradición intelectual argentina", etc.

(3) En punto a diferencias, mientras viajera, gobernante y más cosmopolita aparece la promoción del 80 argentino, más beligerante y local resulta la del Ateneo uruguayo que, sin embargo presenta figuras: Eugenio Garzón, Daniel Muñoz, de trayectoria y estilo vital muy próximos a los porteños.

(4) Como también se hablaba de los "intereses púnicos" hay que concluir que siempre la rival de Roma tuvo que pagar los gastos de la calificación.

(5) José F. López: "Alberdi: pensamiento de ultratumba", p. 373 (cit. por Mayer, "Alberdi y su tiempo", Buenos Aires, 1963, pág. 918).

(6) Uso la feliz creación terminológica de José Luis Romero.

(7) R. Sáenz Hayes: "Miguel Cané y su tiempo", Buenos Aires, 1955, págs. 520-521, 111, 409, et passim.

(8) Idem, págs. 476-477 y Archivo Rodó en I.N.I.A.L.

(9) Idem, pág. 431.

(10) Es el caso de Adolfo Prieto en "Literatura autobiográfica argentina" y de David Viñas en "Literatura argentina y realidad política".

(11) Pereda, op. cit., Sáenz Hayes, op. cit. pág. 528.

(12) Gómez Haedo, prólogo a "Ariel", Montevideo, 1947, págs. 336-37. (Para poner otro ejemplo de cambios de tono,

podría compararse el acento de las ideas de Renan sobre la democracia y el sesgo que les imprime Rodó.) También han opinado sobre la relación Groussac-Rodó, Alvaro A. Vasseur, en "Los maestros cantores", Madrid, 1936, págs. 117-119 y A. Zum Felde en "Índice Crítico de la literatura hispanoamericana. La ensayística", México, 1954.

(13) "Del Plata al Niágara", Buenos Aires, 1925, esp. págs. 241-242; 315-325 y 425-434. Dígase más en general que sin el énfasis políticamente regresivo y abiertamente racista de la visión de Groussac el planteo de Rodó no escapa al acento esteticista y aristocratizante que caracterizaba a otros textos canónicos del antiyankismo europeo, entre otros el celebrado "Outremer" de Paul Bourget. Tal filiación se la señalaba a Rodó en una precoz reseña de "Ariel" un olvidado crítico latinoamericano, Francisco García Cisneros. También William James se burlaba por aquellos tiempos de las críticas muy afines que dirigía a su país el autorizado Mathew Arnold, abreviando las acusaciones del inglés en que el país no era "interesting" y carecía de viejas casonas cubiertas de hiedra.

(14) "España y Estados Unidos", conferencias de los señores Dr. Roque Sáenz Peña, Paul Groussac y Dr. José Tarnassi, Buenos Aires, 1898, págs. 31-56. Recogido en "El viaje intelectual I", Madrid, 1904, págs. 97-106. Hubo transcripción 1898 y en "La Razón", de Montevideo, del 6 del mismo mes y nes en "La Nación" y en "La Prensa", del día 3 de mayo de año, etc.

(15) Roberto F. Giusti: "Siglos, escuelas, autores", Buenos Aires, 1946, pág. 357.

(16) Groussac, disc. cit., págs. 50-51.

(17) Caso de los discursos de Belisario Roldán sobre "25 de Mayo" y "La nacionalidad argentina", en "Discursos", Buenos Aires, 1910, págs. 224 y 289-290.

(18) En "Discursos académicos", Buenos Aires, 1911, t. I, págs. 131-140 y transcrip. en "La Nación", del 25 de mayo de 1890, pág. 1, col. 5 y 6. Gómez Haedo, op. cit. señala también la influencia del discurso rectoral de 1893, dos veces citado en "Ariel" y Rojas, en "Los Modernos" (edic. Losada) págs. 404-405, la del discurso de graduados de 1892.

(19) "El triunfo de Calibán", en "El Tiempo", Buenos Aires, 20 de mayo de 1898, recogido en Erwin K. Mapes: "Obras de Rubén Darío", págs. 160-162. Su importancia fue destacada por Melchor Fernández Almagro en su excelente colección de ensayos "En torno al 98" (Madrid, 1948). A propósito del llevado y traído ejemplo de Poe, observaría Borges medio siglo más tarde que "Inaugurada por Baudelaire y no desdeñada por Shaw, hay la costumbre pérfida de admirar a Poe contra los Estados Unidos, de juzgar al poeta como un ángel extraviado para su mal en ese frío y ávido infierno. La verdad es que Poe hubiera padecido en cualquier país. Nadie, por lo demás, admira a Baudelaire contra Francia o a Coleridge contra Inglaterra".

(20) El estudio de José de Onís: "Estados Unidos vistos por escritores hispanoamericanos", Madrid, 1956 se cierra, justamente, poco antes de este período.

(21) Victor Gálvez: "Los Estados Unidos y la América del Sur", Buenos Aires, 1893.

(22) "Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano- 1880-1914". Buenos Aires, 1960, que destaca la significación de "Ariel" (pág. 429) y las tensiones entre la nueva generación de entonces y la del Ochenta (págs. 425-426).

(23) "Una nueva antología americana" (4/III/1907). "Im-

presiones de un drama" (8/IV/1907). "El rat-pick" (1/V/1907).

(24) En el Archivo Rodó constan en la lista de envíos con dedicatoria los realizados a Almafuerte, Cané, Estanislao de Zeballos, Lugones, Groussac, Guido y Spano, Oyuela, Ricardo Monner Sans, Francisco Soto y Calvo, José Bianco, Luis Berisso, Eduardo Talero y Eugenio Díaz Romero. En "Fuentes" (Montevideo, 1961, pág. 106) aparece el agradecimiento de Guido y Spano con fecha de 1º de febrero de 1900 (lo que adelanta la fecha presumible de aparición de la obra). En el Archivo Rodó se conserva una carta enviada desde Mercedes (Buenos Aires) en que Tomás Jofré le informa a Rodó en 1912 que en el lugar "se lee más a "Ariel" (que) a France y D'Annunzio".

(25) La nota de "El País", de Buenos Aires, de 21 de febrero de 1900 precede en un día el primer comentario montevideano de Constantino Becchi. "El Mercurio de América", de Díaz Romero, publicó en su número de marzo-abril de 1900 un artículo (bastante torpe) de Antonio Monteavaro; en su número siguiente (mayo-junio) transcribió el texto —apenas mejor— del uruguayo Pérez Petit. También publicaron en esos meses comentarios la revista "Thule" (año I, nº 2), "La Libertad" de La Plata (26 de abril), "El Porvenir Intelectual", de Octavio C. Battolla (10 de julio), "El Correo Literario" de Norberto Estrada (12 de julio) y "La Idea", de Rosario (15 de julio).

(26) El otro medio fueron los centros de París y de Madrid, con sus posibilidades de relación humana inmediata y las editoriales que desde ellos (Bouret, Garnier, etc.) cubrían con su sistema de distribución toda América Latina.

(27) La única excepción la constituyó Manuel Ugarte que, desmedidamente molesto por algunas corteses objeciones de Rodó en su artículo "Una nueva antología americana" le cobró una inquina al uruguayo que le llevó a decir que "la obra de Rodó consistía de folletos cuyo sentido variaba al compás de los cambios presidenciales", una incriminación, en verdad, absolutamente inepta.

(28) "El Nuevo Ariel", en "Ariel", de Buenos Aires, año I, nº 1, 1914.

INDICE

Introducción 7

I. Tres temas

Los males de América Latina y sus claves:
etapas de una reflexión 17

Filosofía de la historia e imperialismo 51

El desarraigo rioplatense: Mafud y el
martinfierrismo 73

II. Tres figuras

Memoria tardía de un gran americano 103

El inventor del arielismo: Luis Alberto Sánchez 125

El problema de la valoración de Rodó 137

"Ariel" libro porteño 157

impreso en forma cooperativa en los talleres gráficos de la comunidad del sur, canelones 1484, montevideo, en el mes de mayo de 1975, edición amparada en el art. 79, de la ley 13.349.
Depósito Legal Nº 30805