Charles A. Hale, "Las ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930" en Leslie Bethell (ed.) Historia de América Latina, vol. 8 pp.1-64.

Capítulo 1

IDEAS POLÍTICAS Y SOCIALES EN AMÉRICA LATINA, 1870-1930

LA HERENCIA LIBERAL EN UNA ERA DE CONSENSO IDEOLÓGICO

Las ideas políticas y sociales en América Latina se han visto afectadas por dos hechos obvios que frecuentemente no se tienen en cuenta y que distinguen la región de otras partes del llamado «Tercer Mundo», «mundo en vías de desarrollo» o «mundo no occidental», con las que ha sido comparada a menudo. En primer lugar, la cultura de las élites gobernantes e intelectuales de América Latina es íntegramente occidental, esto es, ha surgido dentro de los confines más amplios de la cultura de la Europa occidental, modificada, desde luego, por las características especiales que España y Portugal impartieron a sus antiguas colonias. En segundo lugar, las naciones de América Latina, con la excepción de Cuba, obtuvieron su independencia política a principios del siglo XIX.

Actualmente, es habitual calificar la América Latina del siglo XIX con el adjetivo *neocolonial*, que sugiere una situación de dependencia económica y cultural para unas naciones que eran independientes desde el punto de vista político. La consecuencia implícita que se extrae de ello es que la independencia fue oficial y superficial, y que la dependencia era la experiencia más profunda y más significativa de la región. Está claro que las élites de la América Latina decimonónica estaban ligadas a Europa, incluso dependían de ella, y que sus intereses económicos dentro del sistema capitalista internacional formaban parte de esa ligazón. También está claro que los lazos con Europa se fortalecieron después de 1870, con el crecimiento de las economías exportadoras latinoamericanas. Menos claro es que la circunstancia de la temprana independencia política pueda considerarse como el elemento superficial de la cultura de América Latina. Al contrario, las ideologías, los programas políticos y las teorías sociales del siglo XIX, aun siendo intelectualmente «europeos», no por ello dejaban de ser distintiva y auténticamente «latinoamericanos», en parte porque surgieron en naciones que gozaban de independencia política. Desechar o despreciar estas ideas políticas y sociales por considerarlas «imitativas» o «derivativas», o meras

racionalizaciones de los intereses económicos de una clase gobernante en situación de dependencia, es convertir en algo insignificante lo que entonces se tenía por muy significativo, así como tergiversar nuestra comprensión de la historia de América Latina.

Así pues, empezaremos el presente capítulo hablando del liberalismo, que en las naciones que acababan de independizarse formaba la base de programas y teorías para la instauración y consolidación de gobiernos y para la reorganización de las sociedades. La experiencia distintiva del liberalismo en América Latina se derivó de la aplicación de las ideas liberales a países que estaban muy estratificados, social y racialmente, y subdesarrollados en el terreno económico, y en los cuales tenía mucho arraigo la tradición de una autoridad estatal centralizada. En resumen, se aplicaron en un entorno que ofrecía resistencia y era hostil y que, en algunos casos, engendró una fuerte y opuesta ideología de conservadurismo. Los años comprendidos entre el decenio de 1820 y más o menos 1870, en contraste con la era que los siguió, fueron años de conflictos ideológicos y confusión política. También fueron años en que las doctrinas clásicas del liberalismo experimentaron modificaciones serias dentro de ese entorno singular, modificaciones que fueron fruto de cambios dentro del propio pensamiento europeo.

Tal como lo percibieron las élites de la América Latina de entonces, los dos decenios que siguieron a 1870 representaron la realización del liberalismo. Con la victoria de las fuerzas liberales frente al imperio de Maximiliano en México en 1867 y la abdicación de Pedro II en Brasil en 1889, los restos del sistema monárquico del Viejo Mundo habían sucumbido ante el sistema del Nuevo Mundo, un sistema de instituciones republicanas, constitucionales y representativas. El anterior fenómeno americano de los «bárbaros» caudillos regionales cedió finalmente ante un régimen de derecho, un régimen «civilizado» y uniforme, con la mayor espectacularidad en Argentina, aunque también en otras naciones. La lucha de los liberales por instaurar el Estado secular había triunfado, lo que en México fue fruto de la guerra civil y de la imposición de leyes de reforma, y en Argentina, Brasil y Chile, de leyes que se promulgaron de forma más moderada. Las restricciones oscurantistas de la sociedad colonial habían dado paso a modernos criterios seculares en la educación y la organización civil. La «emancipación espiritual» con que soñaran los liberales de principios del siglo XIX era ahora una realidad. Guiadas por los principios de la libre empresa individual, las naciones latinoamericanas habían entrado en el sistema económico del mundo civilizado. La prosperidad comercial resultante de ello y el crecimiento de centros urbanos avanzados y cosmopolitas fueron, a ojos de las gentes de la época, simplemente, más señales de que la edad del liberalismo había llegado.

Lo que parecía ser la realización del liberalismo era, de hecho, su transformación en un mito unificador a partir de, una ideología que chocaba con el orden colonial heredado, un orden de instituciones y pautas sociales. En comparación con el primer medio siglo que siguió a la independencia, los años posteriores a 1870 fueron años de consenso político. Las clásicas doctrinas liberales basadas en el individuo autónomo dieron paso a teorías que interpretaban al

1. Véase Safford, *HALC*, VI, capítulo 2.

3

individuo como una parte integrante del organismo social, condicionado por el tiempo y el lugar, y cambiando constantemente a medida que la propia sociedad cambiaba. Existía un conflicto teórico entre el liberalismo clásico o doctrinario y los nuevos conceptos (a los que a menudo, con poco rigor, se daba el nombre de «positivismo»), pero era un conflicto que podía sumergirse en una era de consenso. Por transformado que estuviera, el liberalismo proporcionaba una herencia casi universal para las élites gobernantes de los años posteriores a 1870. Así pues, examinaremos primero los elementos principales de esa herencia.

El republicanismo y el «espíritu» americano

Los liberales hispanoamericanos de los decenios de mediados de siglo eran ambivalentes en relación con Europa. La mayoría de ellos compartía la opinión del argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) en el sentido de que su civilización era europea y que «nuestra revolución», en cuanto a sus ideas, no era más que una fase de la gran Revolución francesa. Y, pese a ello, el Nuevo Mundo ofrecía esperanzas de progreso humano bajo instituciones libres, esperanzas que se frustraban continuamente en el Viejo Mundo. En pocas palabras, había un «espíritu» americano distintivo que separaba los dos mundos, un espíritu en cuyo centro se hallaba el republicanismo. Exceptuando Brasil, la independencia política en el hemisferio occidental había entrañado el rechazo de la monarquía, y durante todo el siglo los intelectuales hispanoamericanos se mostraron sensibles a las amenazas de restauración monárquica en su continente, y a los avances y retrocesos del ideal republicano en Europa. Este ideal se encontraba en un punto bajo en los años cincuenta y sesenta, a raíz del fracaso de las repúblicas francesa e italiana en 1848 y de la creación del imperio de Napoleón III. La breve presencia de Maximiliano de Austria en el trono de México de 1864 a 1867 y la beligerancia aún más breve de la monárquica España en la costa occidental de América del Sur en 1865-1866 inspiraron una elocuente expresión de americanismo, sobre todo por parte de los chilenos José Victorino Lastarria (1817-1888) y Francisco Bilbao (1823-1865).

Tanto Lastarria como Bilbao habían publicado notorios ensayos en el decenio de 1840 atacando el legado espiritual y social de España en América. Lastarria criticó con dureza la persistente mentalidad feudal y ensalzó los valores utilitarios que estaban en consonancia con las instituciones republicanas que Chile había adoptado. Bilbao se mostró más radical y pidió la «desespañolización», incluso la «descatolización» de Chile. Obligado a exiliarse, Bilbao pasó los trascendentales años de 1845 a 1850 en Francia, donde presenció el creciente movimiento republicano, la controversia en torno al papel de la Iglesia en la educación y, finalmente, la Revolución de 1848 y sus consecuencias. Trabajó amistad personal con los gigantes liberales de la época: Felicité de Lammenais, Jules Michelet y Edgar Quinet. Este último, que se había exiliado de la Francia de Napoleón III, se interesó mucho por el joven chileno durante el decenio siguiente, y alentó el republicanismo y el racionalismo místico anticatólico (mezclado con un poco de francmasonería) que impregnaban las obras de Bilbao tituladas *América en peligro* (1862) y *El evangelio americano* (1864).

Un año después, Bilbao murió a los cuarenta y dos años de edad en Buenos Aires, donde había publicado las obras citadas. Su juventud, sus opiniones radicales de librepensador y, tal vez, su singular cosmopolitismo contribuyeron a que sus obras fueran muy leídas por las generaciones posteriores. Lastarria, ex profesor de Bilbao y hombre más moderado, tocó temas parecidos y añadió otros en *La América* (1865). Por ejemplo, defendió el «sistema liberal» de las republicanas América del Norte y América del Sur contra la «ridícula» idea reciente de que existía una raza latina en Europa y América que compartía un destino común. A juicio de Lastarria, la América «Latina» era una idea napoleónica cuya finalidad estribaba en restaurar el absolutismo en el Nuevo Mundo.

El ideal republicano se vio vindicado de modo dramático con la retirada de las tropas francesas de México y el derrumbamiento del Segundo Imperio. El juicio y ejecución sumarísimos de Maximiliano y dos generales conservadores mexicanos en junio de 1867 fue seguido, el 15 de julio del mismo año, de la declaración de la segunda independencia de México por Benito Juárez, el atribulado líder republicano y héroe de América. La victoria mexicana despertó mucho entusiasmo entre los republicanos europeos y con ello eliminó en gran parte la ambivalencia que los latinoamericanos habían expresado anteriormente para con Europa. Un agente principal de este nuevo acercamiento de la Europa liberal y América fue el español Emilio Castelar, orador, propagandista republicano, publicista prolífico y estadista. Aunque hoy día Castelar está casi totalmente olvidado, su fama en Hispanoamérica de 1870 a 1900 fue considerable. Fue el gran orador hispánico en una época de elocuencia, y su estilo verboso y elegante se imitó en cámaras y salas de conferencias. Dado que su actividad política después de 1867 era esporádica, Castelar se dedicó al periodismo para ganarse la vida y durante veinticinco años sus comentarios quincenales sobre política española y europea llenaron periódicos (a menudo la totalidad de la primera página) en Buenos Aires, Lima, Ciudad de México e, incluso, Nueva York.

En su condición de panhispanista, Castelar había reaccionado vivamente al mensaje de desespañolización que predicara Bilbao. Pero ahora su ánimo era distinto. Hallándose presente en un restaurante de París el 4 de julio de 1867, cuando Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) anunció su candidatura a la presidencia de la República Argentina, Castelar brindó por la democracia americana y por la fusión de las almas de España y América, al triunfar la libertad en ambos continentes. Sarmiento le pagó con la misma moneda rindiendo tributo al liberalismo de Castelar. El prestigio de éste en América aumentó aún más cuando pasó a ocupar la presidencia de la Primera República española en septiembre de 1873. La política de Castelar, que consistía en un gobierno central fuerte frente a las rebeliones regionales, así en la izquierda como en la derecha, cayó bien entre los líderes políticos latinoamericanos que buscaban un «liberalismo conservador» en los años de consenso posteriores a 1870.

Si el espíritu americano significaba el avance de los valores y las instituciones republicanos, también significaba la plaga de caudillos «bárbaros» que subieron al poder en los decenios posteriores a la independencia y cuyo poderío era sostenido por el carisma, por el apoyo popular o por intereses regionales. En 1845 Sarmiento había evocado, tiñéndola incluso de romanticismo, la fuerza telúrica del cabecilla gaucho en su famosa obra *Facundo o civilización y barba-*

rie. Pero Sarmiento se mostraba ambivalente ante esta emanación de americanismo, pues también identificaba la marcha de la civilización con el ascendente de Buenos Aires, la ciudad que miraba hacia fuera, en dirección a Europa. Después de que el tirano gaucho Juan Manuel de Rosas dominara Buenos Aires y triunfara frente al provincial Facundo Quiroga, luego «sólo está de más el tirano», y cayó en 1852 frente al avance de las instituciones liberales.² En el fondo, Sarmiento era un centralista de Buenos Aires, un unitario, por lo que fue natural que, como presidente de la República (1868-1874), persiguiera implacablemente al último de los caudillos regionales, Ricardo López Jordán de Entre Ríos. «Todos los caudillos llevan mi marca», anunció orgullosamente Sarmiento en el Senado.

Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, contemporáneos de Sarmiento en México, también intervinieron vigorosamente en las provincias después de diez años de conflictos civiles declarados (1856-1867), durante los cuales se habían fortalecido centros de poder regionales como, por ejemplo, Guerrero, San Luis Potosí y Yucatán. La campaña del gobierno, cuyo objetivo era reducir a los caudillos provinciales, alcanzó su punto culminante en 1873 con la derrota y ejecución de Manuel Lozada, el veterano rebelde popular y reformador proto-agrario en la remota sierra de Álica de Jalisco. A partir de 1870, los gobiernos liberales hispanoamericanos no mostraron la menor tolerancia con el «americanismo» que se presentara bajo la forma de desafíos regionales y sociales a la autoridad central, y en 1880 los presidentes Julio Argentino Roca de Argentina y Porfirio Díaz de México ya podían proclamar con confianza el reinado de la «paz y la administración».

Para entonces, el espíritu americano y su asociación con el republicanismo también habían irrumpido en Brasil, la única nación latinoamericana que conservaba instituciones monárquicas. Fue enunciado de forma inequívoca en el *Manifiesto Republicano* de 1870, que publicó un grupo de políticos e intelectuales desafectos del Partido Liberal. El Manifiesto, que dio origen a una serie de clubes y periódicos republicanos, nació de la crítica política interna, las disputas faccionales y la llamada pidiendo reformas que acompañaron a la guerra con Paraguay (1865-1870). Al hacer que Brasil se aliara con las repúblicas de Argentina y Uruguay, la guerra contribuyó en gran medida a que los liberales se dieran cuenta del aislamiento ideológico del imperio brasileño. Este aislamiento era un tema importante del manifiesto. La restauración de la república en México y la caída del régimen europeo que fomentaba la monarquía en América surtieron un claro efecto en los brasileños; el manifiesto, fechado el 3 de diciembre, no se publicó hasta tres meses después de la caída de Napoleón III. «Somos americanos», afirmaba el documento. «Nuestra monárquica forma de gobierno es en su esencia y práctica contraria y hostil a los derechos e intereses de los estados americanos.»

Convendría señalar, sin embargo, que, en contraste con Hispanoamérica, el rasgo más distintivo del movimiento republicano brasileño, reiterado en el manifiesto, era su irrevocable ligazón con el federalismo. Una república siempre había significado el derrocamiento de una monarquía opresivamente centraliza-

2. D. F. Sarmiento, *Facundo*, ed. de Alberto Palcos, Buenos Aires, 1961, p. 265.

da y la instauración de la autonomía provincial. En Hispanoamérica, los desafíos federalistas tenían que hacerse contra repúblicas centralistas que ya estaban instauradas y no contra monarquías. A pesar de esta peculiaridad, la creciente causa republicana en Brasil contribuyó mucho a realzar el sentido de solidaridad americana entre los liberales de después de 1870 en todo el continente.

El declive del constitucionalismo clásico

Un elemento significativo de la herencia liberal de América Latina era el entusiasmo por los sistemas constitucionales. La independencia política se había conquistado en el apogeo del constitucionalismo occidental, cuya convicción rectora decía que un código de leyes escritas y concebidas racionalmente podía distribuir el poder político de manera eficaz y, por ende, garantizar la libertad individual, origen principal de la armonía social y el progreso. Característicamente, los liberales constitucionales pretendían limitar la autoridad por medio de la instauración de barreras jurídicas contra el «despotismo», que asociaban con el régimen colonial. En esta tarea fueron guiados por dos variantes de la filosofía política de la Ilustración, los derechos naturales del hombre y el utilitarismo, variantes que teóricamente eran opuestas, pero que tenían en común la importancia que concedían al individuo autónomo. Aunque persistían en algunos sectores de América Latina, las doctrinas constitucionales clásicas ya se habían visto seriamente perjudicadas en el decenio de 1830 y se encontraban en plena decadencia en el de 1870.

Los escritores argentinos de la Asociación de Mayo y los de la generación de 1842 en Chile sacaban su principal orientación intelectual del ataque general que se lanzaba en Europa contra la validez de las doctrinas de los derechos naturales y la utilidad, doctrinas que ahora se juzgaban abstractas, legalistas y de discutible aplicación universal. Sarmiento reconoció la nueva dirección que tomaron las «ciencias sociales» en Francia después de 1830. En 1845 escribió: «Desde entonces sabemos algo de razas, de tendencias, de hábitos nacionales, de antecedentes históricos», y abandonaron a Bentham; Rousseau y Constant por los historiadores Thierry, Michelet y Guizot, por Sismondi y, finalmente, por Tocqueville.³ Esteban Echeverría (1805-1851), en su libro *Dogma socialista* (1839), se mostraba atraído por los preceptos del movimiento Europa Joven de Mazzini y la socialista «religión de la humanidad» de Leroux; Alberdi, en su influyente ensayo *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), citaba a Lerminier, el popularizador francés del método comparativo e histórico con que Savigny enfocaba el derecho. Alberdi decía que el derecho no debía considerarse «como una colección de leyes escritas», sino como «un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social».⁴

En Chile, Lastarria también mencionó a Lerminier, pero se inspiró especialmente en la introducción de Quinet a su traducción de la filosofía de la historia de Herder. Las leyes del progreso y la decadencia humanas sólo pueden' encon-

3. Sarmiento, *Facundo*, p. 118.

4. J. B. Alberdi, «Fragmento», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1886, vol. I, p. 105.

trarse en la historia, según escribió Lastarria, y no en la naturaleza.⁵ La palabra *sociabilidad*, tal como aparece en *Sociabilidad chilena* (1844) de Bilbao, pasó a ser el vocablo clave del día. Los reformadores y constituyentes liberales deben guiarse por las peculiaridades de las relaciones sociales históricamente condicionadas de un país, y no por principios abstractos. En México, esta erosión de las doctrinas liberales clásicas apareció antes de la Reforma sólo en los ensayos de Mariano Otero, figura secundaria. Los mexicanos, en comparación con los liberales argentinos y chilenos, se mostraron peculiarmente resistentes, antes de 1870, a las ideas nuevas que llegaban de Europa.

La nueva orientación del pensamiento social y jurídico latinoamericano se reflejó claramente en la Constitución argentina de 1853. A pesar de la reconocida influencia del modelo norteamericano en la forma del documento, gran parte de su espíritu procedía de las *Bases* (1852) de Alberdi, escritas desde su exilio de Chile para los redactores de la Constitución. Aplicando los temas de su *Fragmento* de 1837, Alberdi pedía originalidad en la Constitución, que debía reflejar las condiciones reales del pueblo. El espíritu legalista de la Constitución de 1826 debía abandonarse porque no armonizaba con «las necesidades modernas del progreso argentino».⁶ La libertad sigue siendo el principal objetivo constitucional, pero la nueva era exige más espíritu práctico y menos teoría. Los redactores de la Constitución debían estar versados en economía y no sólo «en ciencias morales».⁷ La Constitución de la nación argentina recién consolidada debía garantizar la expansión del comercio, el nacimiento de un espíritu de la industria, la libre búsqueda de la riqueza, la entrada de capital extranjero y, sobre todo, la inmigración. Estas prioridades se recogieron y especificaron en los artículos 25 y 67 del documento que surgió de la Convención de Santa Fe. Así pues, el culto al progreso material que sumergió a la élite gobernante e intelectual entre 1870 y 1914 armonizaba con el espíritu pragmático de la Constitución.

Los preceptos de la cambiante filosofía del derecho también resolvieron el principal problema constitucional de la Argentina decimonónica: la organización territorial. Los escritores de la Asociación de Mayo habían tratado de superar el estéril conflicto entre federalistas y unitarios. Los ideales de la tradición unitaria de Buenos Aires y los intereses de las provincias tenían que conciliarse. En la práctica, esta conciliación significó adoptar la forma federal de organización en 1853, junto con un renovado compromiso de convertir la ciudad en un distrito federal y, por consiguiente, la capital de la República. La oposición a la federalización salió principalmente de la provincia de Buenos Aires, que había monopolizado los beneficios económicos de la independencia durante medio siglo. Cuando finalmente se creó el Distrito Federal en 1880, Alberdi vio «el poder despótico de la evolución» y el «progreso natural de la vida civilizada» en movimiento.⁸ A su juicio, la colonia había cedido finalmente ante la República, pero la realización del sueño unitario también solidificó la dominación efectiva

5. J. V. Lastarria, «Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema de los españoles en Chile» (1844), en *Obras completas*, Santiago, 1909, vol. VII, p. 25.

6. J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina*, Buenos Aires, 1953, p. 14.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. J. B. Alberdi, *La república argentina consolidada en 1880*, Buenos Aires, 1881, p. xm.

de la ciudad de Buenos Aires sobre las provincias. El federalismo teórico de la Constitución retrocedió ante las realidades de la centralización.

Al estudiar las constituciones del hemisferio en 1852, Alberdi distinguió el Código chileno de 1833 (junto con el de los Estados Unidos) como modelo de originalidad. Uno de los autores principales de este documento admirable era Mariano Egaña, aristócrata y conservador declarado en política, que había pasado el periodo 1824-1829 en Europa y absorbido las ideas de Edmund Burke y de los tradicionalistas franceses, Bonald y De Maistre. En la versión definitiva de la Constitución se modificaron algunas de las proposiciones extremas de Egaña, tales como la de un presidente reelegible de forma indefinida y la de un Senado hereditario. Además, se incluyó una referencia a la soberanía popular. Pese ello, el presidente seguía apareciendo como un monarca vestido de republicano, de concierto con un Senado oligárquico pero superior al mismo. Se previó la restauración de los privilegios de la Iglesia, así como la vinculación de los bienes raíces, ambas cosas circunscritas en la Constitución de 1828. Que un liberal político como Alberdi alabase este documento conservador se comprende en parte por la amplitud de la reacción en el pensamiento europeo contra la filosofía de los derechos naturales y contra el igualitarismo radical de la Revolución francesa. Este cambio de premisas filosóficas también puede interpretarse como reconocimiento del prestigio de que gozaba la estabilidad constitucional de Chile. La «paz de Chile» parecía un modelo envidiable para Argentina después de una generación de guerra civil.

La Constitución de 1833 suscitó muchas polémicas en el Chile de mediados de siglo, pero las polémicas disminuyeron gradualmente y dieron paso al consenso después de 1891. Diversos críticos, entre ellos Lastarria, el historiador Benjamín Vicuña Mackenna, y un futuro presidente, Federico Errázuriz, coincidieron en que el documento daba cuerpo a una «reacción colonial», guiada por el ministro autoritario Diego Portales, contra el espíritu liberal de la revolución por la independencia.⁹ El modelo de estos críticos era la Constitución de 1828, que podría haber hecho efectivo «el gran principio de la regeneración», así como «la república democrática». Sin embargo, dado que tanto los críticos como los defensores de la Constitución de 1833 rechazaban la visión «de mecanismo» de la sociedad y preferían la «noción de organismo»,¹⁰ y dado que ambos grupos adoptaban la filosofía histórica del derecho, sus posiciones estaban destinadas a fundirse. Además, formaban parte de la misma élite reducida que se enorgullecía del pacífico crecimiento económico del país y de sus victorias en la guerra del Pacífico (1879-1883). Los liberales podían sentirse satisfechos de las reformas de 1871-1874, en particular de la limitación de la presidencia a un único mandato. Como dijo un comentarista en 1887, «la enfermiza y débil planta de 1833» había «crecido convirtiéndose en un gigantesco árbol de cincuenta años de edad». Al

9. J. V. Lastarria, «Don Diego Portales, juicio histórico» (1861), en *Obras*, vol. IX, p. 203; B. Vicuña Mackenna, *Don Diego Portales*, Santiago, 1937, pp. 135-137 (1.ª ed. 1883); F. Errázuriz, *Chile bajo el imperio de la constitución de 1828*, Santiago, 1861.

10. Los términos y las expresiones son de Lastarria, «Constitución de Chile comentada» (1856), en *Obras*, vol. I, pp. 193-196 y 202-205.

11. Citado en Simón Collier, «Historiography of the "Portalian" period (1830-1891) in Chile», *Hispanic American Historical Review*, 57 (1977), p. 666.

pasar el poder del presidente a la legislatura a raíz de la Revolución de 1831, surgió una benigna interpretación *whig*.^{*} Historiadores liberales, como, por ejemplo, Diego Barros Arana y Luis Galdames, vieron la Constitución conservadora como un elemento integrante de la incomparable historia de prosperidad y evolución pacífica de Chile.

En México, el impulso constitucionalista liberal fue más fuerte y más persistente que en Argentina y Chile. El Congreso Constituyente de 1856-1857 reaccionó vivamente contra el último gobierno de Antonio López de Santa Ana (1853-1855), a quien tachó de dictador centralista conservador. El documento que surgió del Congreso no sólo reafirmaba el federalismo, sino que, además, instauraba un régimen parlamentario basado en una legislatura de una sola cámara y un ejecutivo limitado. Aunque la Constitución en 1857 sirvió de estandarte de la causa liberal y republicana en el decenio siguiente, sólo tuvo un remado breve, unos cuantos meses en 1857 y de 1861 a 1863. Juárez recibió oficialmente poderes dictatoriales en 1864 para que dirigiese la lucha contra Maximiliano y los franceses. Cuando el gobierno convocó elecciones en agosto de 1867, la convocatoria incluía una serie de «reformas», en particular el veto presidencial y la añadidura de un Senado, cuya finalidad era restaurar el «equilibrio constitucional». La expresión era de Lerdo de Tejada, principal ministro y suplente de Juárez durante la guerra, que probablemente inspiró las reformas. El sometimiento de las reformas a plebiscito, tal como propuso el gobierno, despertó una fuerte oposición de los defensores de la Constitución, que consideraban que tal procedimiento era arbitrario. Durante el decenio siguiente, fue posible organizar insurrecciones contra los gobiernos de Juárez y Lerdo en nombre de la Constitución, las cuales culminaron con el triunfo de la rebelión de Porfirio Díaz en 1876.

Por haber sido la bandera de la defensa nacional contra la intervención extranjera, la Constitución mexicana de 1857 adquirió un aura de santidad sin igual en América Latina. Pese a ello, en 1880 la defensa de la Constitución pura ya había sido mermada de forma decisiva. La influencia de la escuela histórica del derecho, por mediación de Edouard Laboulaye, seguidor francés de Savigny, era visible en la campaña oficial que vio cumplir su propósito de restablecer un Senado. El Senado mexicano, al igual que el chileno de 1833 a 1871, no se creó sólo a modo de contrafuerte frente a un exceso de democracia, sino que también tenía que ser un agente de centralización. Por esto Porfirio Díaz, una vez en el poder, retuvo el Senado (adoptado en 1874) a pesar de que sus seguidores constitucionalistas reclamaban la abolición del mismo. Una campaña a favor de nuevas reformas de la Constitución que dieran un gobierno «más fuerte» fue iniciada por una sedicente nueva generación de intelectuales entre 1878 y 1880. Encabezados por Justo Sierra (1848-1912), combinaban la filosofía histórica del derecho con nuevas doctrinas «científicas» para proporcionar un apoyo significativo a un régimen autoritario que duraría treinta y cinco años. Aunque distaba mucho de haber muerto, el constitucionalismo doctrinario (o clásico) en México

^{*} Según la interpretación liberal (*whig*) de la historia constitucional de Gran Bretaña (y, por extensión, de otros países), la libertad fue ampliándose poco a poco a lo largo del tiempo. (*N. del t.*)

cedió ante los imperativos de una nueva era de progreso económico y estabilidad política.

La supremacía del Estado secular

El elemento del programa liberal clásico de América Latina que distinguía a los liberales de los conservadores era el ideal del Estado secular.¹² Los objetivos de secularización y reforma chocaban teóricamente con los del liberalismo constitucional, ya que entrañaban un fortalecimiento, en vez de un debilitamiento, de la autoridad del gobierno. Sin embargo, el declive del constitucionalismo clásico antes del decenio de 1870 hizo que este conflicto tradicional fuese menos visible, y para las élites intelectuales y gubernamentales el triunfo del liberalismo pasó a ser sinónimo del avance del Estado laico.

Un Estado secular moderno estaba formado por individuos libres, iguales ante la ley y sin restricciones en la busca de su propio interés ilustrado. Eran, ante todo, ciudadanos cuya principal lealtad iba dirigida a la nación y no a la Iglesia o a otros restos corporativos de la sociedad colonial. Como ciudadanos tenían un estatuto civil que debía regular y administrar el Estado. Las estadísticas vitales, los procesos fiscales, el procedimiento judicial, la educación, incluso el calendario y los nacimientos, las bodas y las defunciones, todo ello debía apartarse del control de la Iglesia. La riqueza eclesiástica, tanto si consistía en diezmos, bienes raíces o hipotecas, debía pasar de la mano muerta de la Iglesia y convertirse en estímulo de la empresa individual. Estos objetivos de la secularización los enunciaron autores y directivos liberales de los decenios posteriores a la independencia, por ejemplo los gobiernos reformistas de Bernardino Rivadavia en Buenos Aires (1822-1823) y de Valentín Gómez Farias en México (1833-1834). La descripción que hizo Sarmiento de la mentalidad colonial de Córdoba en contraste con la moderna y liberal Buenos Aires, el análisis que efectuó José María Luis Mora (1794-1850) del espíritu corporativo en México y el llamamiento a la emancipación espiritual que Lastarria y Bilbao hicieron en Chile se cuentan entre las primeras expresiones clásicas de lo que más adelante, en el periodo posterior a 1870, serían postulados generalizados.

El programa liberal de secularización y reforma anticorporativa se formuló con la máxima claridad en México, donde engendró una ideología conservadora opuesta en los decenios de 1830 y 1840, la creación de un partido conservador en 1849 y una guerra civil entre liberales y conservadores de 1854 a 1867. El programa liberal se hizo más radical a medida que aumentó la oposición conservadora. La moderada ley Lerdo de 1856, que obligaba a la Iglesia a vender sus bienes raíces a los arrendatarios, fue sustituida por la nacionalización pura y simple de todas las propiedades no esenciales de la Iglesia en 1859. La libertad de culto, que había sido rechazada como artículo constitucional en 1856, fue decretada por el gobierno Juárez en diciembre de 1860, un año después de que otro decreto separase la Iglesia del Estado. Se trataba en esencia de medidas de guerra, junto con la secularización de los cementerios, el matrimonio, las esta-

12. Véase Lynch, *HALC*, VIII, capítulo 2.

dísticas vitales y los hospitales, así como la supresión de los conventos de monjas. Conocidas por el nombre colectivo de «La Reforma», las leyes se incluyeron en la Constitución en 1873 y pasaron a ser parte permanente de la heroica herencia liberal.

La secularización en Argentina, Brasil y Chile vino después, y se llevó a cabo de forma más gradual, aunque tal vez más decisivamente que en México. Tras cincuenta años de paz relativa, durante los cuales la Iglesia católica gozó de estatuto oficial, el periodo 1870-1890 se caracterizó por continuas disputas entre la Iglesia y el Estado, por debates nacionales en las legislaturas y la prensa, y por la aprobación de las medidas reformistas estándar. La pauta y el momento de esta actividad corrieron parejos con la experiencia de naciones católicas europeas tales como Francia, Alemania e Italia, donde el espíritu de liberalismo secular se vio agudizado por la intransigencia del papa Pío IX (1846-1878) ante el mundo moderno. Después de publicarse el *Syllabus errorum* en 1864 y de pronunciarse la infalibilidad del papa "en 1870, el ultramontanismo adquirió nueva vida entre los cleros nacionales, y el enfrentamiento de la Iglesia con el Estado se hizo inevitable en Argentina, Chile y Brasil, como ocurría en Europa.

En cada uno de los tres países, el conflicto latente resultó activado por un incidente relativo a un problema característico. En Chile, fue el control de los cementerios por parte de la Iglesia, problema que afloró a la superficie en 1871, cuando el obispo de Concepción negó el entierro público a Manuel Zañartu, prominente oficial del ejército, que durante muchos años había vivido con una querida sin ocultarlo. En Brasil, el problema visible fue el estatuto de la francmasonería, que había penetrado mucho en los círculos imperiales y gozado de la tolerancia de la jerarquía eclesiástica, aunque ahora era condenada por el papa. Debajo del asunto de la masonería se ocultaba otro problema de mayor importancia política: la estrecha identificación de la Iglesia brasileña con el imperio. Ambos problemas se hicieron públicos en 1872, cuando el obispo de Río de Janeiro suspendió a un sacerdote por haber predicado en una logia masónica. Hubo seguidamente una vigorosa campaña antimasonónica a cargo de los obispos Vital de Pernambuco y Macedo Costa de Para. En Argentina, el enfrentamiento tuvo lugar un decenio más tarde y el motivo fueron los límites de la educación controlada por el Estado, que había avanzado rápidamente desde 1870. En 1884 el obispo interino de Córdoba prohibió a los padres católicos que enviaran sus hijas a una escuela normal y pública cuyos directivos eran protestantes, incidente que acabaría provocando una ruptura de dieciséis años en las relaciones entre el gobierno argentino y el papado.

Las bases del Estado secular se colocaron de forma más pacífica y decisiva en Argentina, Brasil y Chile que en México porque los reformadores encontraron menos resistencia. Los establecimientos de la Iglesia eran más débiles. Las poblaciones eran más escasas y carecían de la reserva de intensidad religiosa de los poblados rurales de México. Influencias externas, tanto intelectuales como sociales, predominaban más. Por ejemplo, la presencia de una influyente comunidad de comerciantes protestantes en Valparaíso fue lo que obligó al abandono virtual de la intolerancia oficial en 1865 por medio de una ley que «interpretaba» el artículo 5 de la Constitución chilena. La tolerancia apenas fue problema en Argentina y Brasil. Uno de los argumentos convincentes que se

emplearon en Argentina para instituir el matrimonio civil y un registro de la misma índole en 1884 fue que la burocracia eclesiástica era insuficiente ante la afluencia de inmigrantes. En los tres países, los objetivos principales de la secularización pudieron alcanzarse sin tener que atacar las propiedades de la Iglesia, causa de enconados conflictos en México. En Chile y Argentina, pudieron alcanzarse sin recurrir a la separación jurídica de la Iglesia y el Estado. La separación llegó finalmente a Chile en 1925, pero nunca a Argentina, posiblemente el país más secularizado de toda América Latina. En Brasil, la separación de la Iglesia y el Estado, junto con otras medidas de la reforma liberal, quedó subsumida en el movimiento republicano, recibió un apoyo intelectual complementario del positivismo y se instituyó decisivamente en el plazo de un año a partir de la caída del imperio en 1889.

Así pues, en 1890, los liberales, o «laicistas», como les llamaban en Argentina, se habían impuesto. El papado, las jerarquías nacionales y sus partidarios laicos de signo conservador se conformaron temporalmente con el avance general del Estado secular. La desaparición de problemas relacionados con la Iglesia fue una prueba más de que se había llegado al consenso entre las élites latinoamericanas.

El ideal evanescente de una sociedad burguesa rural

Una de las anomalías del legado liberal era la yuxtaposición de centralismo político e individualismo socioeconómico. Aunque la oposición constitucionalista liberal a la autoridad centralizada del Estado se debilitó, la adhesión a la economía de *laissez-faire* siguió siendo fuerte. En el centro de una sociedad liberal, se encontraba el individuo ilustrado, jurídicamente igual a los demás y libre de dedicarse a sus propios intereses. Este interés se basaba en la propiedad, un derecho considerado como una extensión del derecho del individuo a la vida misma. Por consiguiente, la santidad de la propiedad privada era defendida tanto por las doctrinas de los derechos naturales como por las de la utilidad, y pasó a ser un postulado liberal virtualmente indiscutible.

En América Latina, como en otras sociedades agrícolas, los liberales habían depositado sus mayores esperanzas de armonía social y progreso económico en el pequeño propietario. La transformación del liberalismo, a partir de 1870, de una ideología reformista a un mito unificador cabe verla en parte como la insuficiencia del ideal del pequeño propietario en países integrados por latifundistas y campesinos dependientes, ya fueran esclavos, peones, terrazgueros hereditarios o habitantes de los poblados comunales indios. En una era caracterizada por la reaparición de las economías exportadoras, las élites podían aferrarse, y se aferraban, a las formalidades de la filosofía social liberal al mismo tiempo que descuidaban el espíritu anterior de la misma.

Los esfuerzos de los reformadores resultaron perjudicados por las limitaciones de la teoría liberal, así como por las realidades de la sociedad latinoamericana. Los liberales hacían una distinción entre la propiedad corporativa o jurídicamente vinculada y la propiedad individual. La primera, creación de la sociedad, podían restringirla los legisladores; la segunda, anterior a la sociedad, no. Bajo

la influencia de los «economistas» dieciochescos, especialmente de Gaspar Melchor de Jovellanos, cuyo *Informe de ley agraria* (1795) era venerado en todo el mundo hispánico, los liberales opinaban que el problema central de la sociedad era la eliminación de privilegios legales y jurídicos de carácter colonial. Los consideraban obstáculos que impedían realizar un orden económico «natural». Aunque los liberales idealizaban con frecuencia a la burguesía rural de la Francia posrevolucionaria o al pequeño propietario agrícola de los Estados Unidos antes de la guerra de Secesión, su teoría no aportaba ninguna base para ofrecer resistencia a la acumulación indebida de tierra por parte de individuos.

En México, el blanco principal de la reforma socioeconómica entre los decenios de 1830 y 1850 era la propiedad eclesiástica vinculada, mientras que en Chile lo eran las haciendas vinculadas singularmente fuertes, propiedad de laicos, los llamados «mayorazgos», que fueron abolidos por ley en 1852. La propiedad comunal «privilegiada» de los indios también fue objeto de ataques en México, y la Constitución de 1857 la hizo vulnerable a la usurpación. Los liberales de antes de 1870, siguiendo a Jovellanos, se lamentaron del exceso de propiedades privadas, en particular de las que no se cultivaban. Sin embargo, sus sucesores, tales como la generación de 1880 en Argentina o la élite porfiriana en México, toleraban la rápida acumulación de propiedades privadas que acompañaba a la expansión de la agricultura comercial y, de hecho, a menudo se beneficiaban personalmente de dicha acumulación.

Así pues, la visión liberal de una sociedad burguesa rural, impregnada de la ética del trabajo, se desvaneció después de 1870. No sólo fueron inútiles los esfuerzos por poner en circulación propiedades vinculadas, sino que lo mismo ocurrió con los queridos planes de colonización a cargo de agricultores europeos. Desde luego, la afirmación que hizo Alberdi en 1852, «gobernar es poblar», inspiró numerosos esfuerzos colonizadores en Argentina, empezando con los prósperos asentamientos suizos que el gobierno de Justo José de Urquiza introdujo en Santa Fe. En Chile, se fundaron comunidades agrícolas de unas 3.000 personas en total en la región meridional de Llanquihue, con el apoyo de los notables ensayos sobre colonización de Vicente Pérez Rosales (1854) y Benjamín Vicuña Mackenna (1865).

También en México había mucho entusiasmo colonizador, aunque la pérdida de Texas y la guerra con los Estados Unidos hicieron que la colonización se alejara de la frontera para dirigirse hacia «las partes ya pobladas de la República». En 1849, Mora recomendó encarecidamente «la fusión de todas las razas y colores» como medio de atajar futuras rebeliones indias como las que acababan de experimentarse en Yucatán y la Huasteca.¹³ Las ideas relativas a la colonización persistieron en México durante todo el siglo, pero dieron todavía menos resultados tangibles que en América del Sur. En Argentina, el envejecido Sarmiento seguía imaginando una sociedad transformada por agricultores europeos cuando pronunció su famosa súplica en 1883: «Seamos [como] los Estados Unidos».¹⁴

13. Palabras de la carta que Mora dirigió al ministro de Relaciones Exteriores de México (31 de julio de 1849), Luis Chávez Orozco, ed., *La gestión diplomática del doctor Mora*, Archivo histórico diplomático mexicano, n.º 35, México, 1931, pp. 151-152.

14. La última frase de la edición de 1915 de *Conflicto y armonías de las razas en América*.

El pequeño propietario también fue idealizado por los líderes del movimiento brasileño partidario de la abolición de la esclavitud. André Reboucas, en su *Agricultura nacional* (1883), veía una «democracia rural» que era fruto de «la emancipación del esclavo y su regeneración por medio de la tenencia de tierras».¹⁵ Tanto Reboucas, hijo de mulatos pobres, como Joaquim Nabuco (1849-1910), hijo de terratenientes aristocráticos de Pernambuco, pensaban que el progreso económico y moral del país se veía retrasado por una decadente sociedad latifundista que se apoyaba en la esclavitud. En su obra *Abolicionismo* (1883), Nabuco demostraba la funesta influencia de la esclavitud en todos los aspectos de la vida brasileña. Dijo que hacía que «el aire mismo fuera servil». El restablecimiento de la agricultura ocupaba un lugar central en su visión de un Brasil libre. ¿Llegaría este restablecimiento por medio de una reforma agraria que acompañaría a la emancipación, produciendo una nueva clase formada por pequeños propietarios, en parte ex esclavos, en parte colonos europeos, en parte ex dueños? ¿O dependería el progreso de la agricultura de los esfuerzos de la clase hacendada que ya existía una vez se hubiera liberado de la corrupción que la esclavitud imponía? Nabuco se mostró ambivalente al respecto antes de 1888. Después de la emancipación y de la caída de la monarquía, fue aceptando progresivamente, como muchos liberales hispanoamericanos posteriores, el *statu quo* rural.

EL ASCENDIENTE DEL POSITIVISMO

El consenso político de las postrimerías del siglo XIX era defendido por una serie de ideas filosóficas y sociales que proclamaban el triunfo de la ciencia en América Latina. A esta serie de ideas se le da comúnmente el nombre de positivismo, aunque no existe ninguna definición reconocida del término. En su sentido filosófico, el positivismo es una teoría del conocimiento, en la cual el método científico representa el único medio de conocer que tiene el hombre. Los elementos de este método son, primeramente, el énfasis en la observación y los experimentos, con el consiguiente rechazo de todo conocimiento apriorístico y, en segundo lugar, la búsqueda de las leyes de los fenómenos o la relación entre ellos. Sólo podemos conocer fenómenos, o «hechos», y sus leyes, pero no su naturaleza esencial ni sus causas últimas. Esta teoría del conocimiento no era nueva en el siglo XIX, lo único nuevo eran su formulación sistemática y el propio término *positivismo*, las dos cosas creadas por Auguste Comte en su *Cours de philosophie positive* (1830-1842). Como conjunto de ideas sociales, el positivismo compartía la opinión contemporánea de que la sociedad era un organismo en desarrollo y no una colección de individuos, y que la única forma apropiada de estudiarla era mediante la historia. Estas características de la filosofía de Comte eran, como dijo John Stuart Mili en 1865, «la propiedad general de la época», lo cual explica por qué el término ha sido objeto de un uso tan extenso y de una definición imprecisa.¹⁶

15. Citado en Richard Graham, «Landowners and the overthrow of the empire», *Luso-Brazilian Review*, 1 (1970), p. 48.

16. J. S. Mili, *Auguste Comte and positivism*, Ann Arbor, 1961 p. 8.

Si se considera el positivismo como el sistema filosófico de Auguste Comte, sus formulaciones originales fueron la clasificación de las ciencias y la ley de los tres estados. Comte presentó la «filosofía positiva» como la interrelación de las diversas «ciencias de la observación», considerándolas «sometidas a un método común y como partes diferentes de un plan general de investigación».¹⁷ Esta interrelación es jerárquica en su forma. Al estudiar y clasificar las ciencias (o incluso una ciencia dada), hay que pasar de lo más sencillo, más general, más abstracto y más independiente a lo más complejo e interrelacionado. Por ejemplo, se avanza de la física celeste a la terrestre (de la astronomía a la mecánica y a la química), o de la física a la fisiología y, finalmente, a la física social o la sociología, las menos perfeccionadas y más complicadas de las ciencias. Este procedimiento es natural porque en cada una de sus concepciones la mente humana pasa sucesivamente por tres estados, el teológico (imaginario *ŷictif*), el metafísico (abstracto) y el científico (positivo). Por extensión, la sociedad misma también atraviesa estos estados. El principal problema que Comte veía en el estado del conocimiento en su época era que los métodos teológico y metafísico, habiendo desaparecido en gran parte para tratar los fenómenos naturales, «aún se usan, en cambio, de manera exclusiva ... en todo lo referente a los fenómenos sociales».¹⁸

La educación de una nueva élite

En América Latina, la filosofía de Comte ejerció su principal influencia directa en los esfuerzos por reformar la educación superior para que respondiese a los imperativos de la nueva era. Las economías modernas progresistas y los gobiernos efectivos estables exigían un liderazgo imbuido de un dominio sistemático de la ciencia moderna. Las tradicionales universidades, academias e institutos profesionales se consideraban inadecuados para la tarea. Y, pese a ello, en esta época de consenso había poca disposición a abolir o siquiera renovar las instituciones existentes, excepto en las circunstancias singulares de México. En vez de ello, se creaban entidades nuevas, centros de preparación científica que acabarían influyendo en las escuelas establecidas.

En México, la estructura universitaria oficial fue víctima de la reforma de mediados de siglo, y el foco de la renovación educativa fue la Escuela Nacional Preparatoria, fundada con la restauración de la República en 1867.¹⁹ La inspiró Gabino Barreda (1818-1881), profesor de medicina que había asistido a las clases de Comte de 1848 a 1851 y que aportó el positivismo a la comisión creada por el presidente Juárez con vistas a la reforma de la educación. La nueva escuela, que fue dirigida por Barreda hasta 1878, sustituyó al antiguo y estimado Colegio de San Ildefonso y asumió el papel de éste como principal educador de la élite intelectual y gubernamental de México.

17. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 5.ª ed., París, 1907-1908, vol. I, p. xiv. -; 18. *Ibid.*, p. 12.

19. La desaparición de la Real y Pontificia Universidad de México, clausurada y vuelta a abrir varias veces después de 1834, llegó finalmente con el decreto de Maximiliano fechado el 30 de noviembre de 1865. El decreto confirmaba anteriores medidas liberales de 1857 y 1861. La universidad actual, fundada en 1910, la propuso por primera vez Justo Sierra en 1881. .'

El agente de la educación positivista en Argentina fue la Escuela Normal de Paraná, creada en 1870 por el presidente Sarmiento. La escuela sobrepasó ampliamente el papel que debía desempeñar como institución provincial modélica para la preparación de maestros. Teniendo como maestros a inspirados pedagogos-filósofos tales como José María Torres, Pedra Scalabrini y J. Alfredo Ferrey-ra, una insólita proporción de sus alumnos llegaron a ser líderes de la nación. El equivalente brasileño de estas instituciones era la Escola Militar, que pasó a ser una entidad distinta en 1874. La orientación positivista (y republicana) de la escuela fue obra de Benjamín Constant (1836-1891), que era su profesor de matemáticas y, más adelante, sería ministro de Educación en el primer gobierno de la República. La entidad análoga en Chile, el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, no se fundó hasta 1889. La filosofía educativa de signo positivista fue bien recibida por los liberales Lastarria y Barros Arana ya en 1868, pero su promotor principal fue Valentín Letelier (1852-1919), alumno del segundo. Letelier comenzó su campaña reformista en 1879, y tras una misión educativa en Alemania de 1882 a 1886, volvió a Chile para fundar el Instituto y ser el más importante intelectual y líder educativo del país durante los treinta años siguientes.

Gran parte del estudio del positivismo latinoamericano se ha concentrado en los esfuerzos por establecer la religión de la humanidad y la iglesia positivista, obsesiones de la «segunda carrera» de Auguste Comte a partir de 1848. Los seguidores franceses de Comte se dividieron entre positivistas religiosos u ortodoxos, bajo el liderazgo de Pierre Lafitte, y positivistas filosóficos o heterodoxos, que, siguiendo a Emile Littré, rechazaban los esquemas religiosos de Comte. Si bien el positivismo heterodoxo era por su propia naturaleza difuso y difícil de identificar como tal, los proponentes del positivismo ortodoxo eran un grupo pequeño, coherente y claramente identificable, formado por «verdaderos» discípulos de Comte, hombres como los hermanos Lagarrigue, Jorge y Juan Enrique, en Chile; Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes, en Brasil, y, un poco más / adelante, Agustín Aragón en México. Así pues, el positivismo ortodoxo, como nueva religión, nueva iglesia y como culto complejo, gozó de gran notoriedad, pero sus efectos sobre el pensamiento social y político fueron leves. Como filosofía de la educación en América Latina, el positivismo era claramente heterodoxo, y líderes como Barreda, Constant y Letelier volvían la espalda a la religión de la humanidad.

La influencia positivista se advierte en tres características generales de la teoría de la educación de esta era: primeramente, el énfasis en el aprendizaje «enciclopédico» de asignaturas colocadas en una jerarquía ordenada; en segundo lugar, el creciente sesgo favorable a lo científico y práctico en contraposición a los estudios humanísticos, y, en tercer lugar, la adhesión al secularismo y al control estatal. Los educadores positivistas creían que un currículo uniforme, basado en el estudio sistemático de las ciencias, estimularía el orden mental y social, y corregiría la influencia anárquica de «las doctrinas disolventes del siglo XVIII»²⁰. En la prescripción que dio Comte para una «educación universal»,

20. Las palabras son de Barreda y aparecen en «De la educación moral» (1863), en *Opúsculos, discusiones y discursos*, México, 1877, p. 117.

el alumno estudiaba las diversas ciencias siguiendo el orden de su complejidad y, al final, adquiriría un sentido de su interrelación.²¹ Las matemáticas eran los cimientos, como inculcó Constant a generaciones de estudiantes de la Escola Militar; la sociología era el coronamiento. La ciencia de la sociedad podía llevar al alumno a una comprensión de las leyes del desarrollo, una nueva forma de estudiar la historia que sustituyera lo que Letelier²² condenaba por considerarlo una estúpida crónica de nombres y acontecimientos.

La tradicional orientación humanística e idealista de la educación superior persistió, pero algunas innovaciones positivistas lograron ganar terreno antes de 1900. En Chile, Letelier y otros llevaron a cabo con éxito una campaña para que se eliminase al latín exigido en el currículo, parecida a la que se hizo en la Escuela Normal de Paraná. En México, estalló una polémica en 1880 en torno a la elección de textos de lógica para la Escuela Nacional Preparatoria. Los positivistas acabaron imponiéndose, pero tuvieron que esperar hasta la reforma del currículo que se hizo en 1896, a la que siguió la publicación, en 1903, de *Nuevo sistema de lógica*, de Porfirio Parra, que fue el apogeo del pensamiento educativo positivista en México. El entusiasmo por los estudios técnicos y utilitarios especializados, a pesar de que aparentemente se contradecían con la predilección de Comte por el aprendizaje enciclopédico, fue el legado permanente de la época del positivismo. Sin embargo, la pedagogía inspirada por el positivismo en América Latina retuvo el carácter muy sistematizado, e incluso autoritario, del pensamiento del maestro, lo que tal vez obstaculizó la investigación científica libre y original.¹

A pesar de que después de 1848 Auguste Comte mostró una simpatía creciente por la Iglesia católica y de su llamamiento para que las escuelas se separaran del Estado, la educación superior de inspiración positivista no se apartó de los tradicionales objetivos liberales de secularización y control estatal. La doctrina positivista podía interpretarse de varias maneras para que encajara en las condiciones locales. En México, la reconciliación parecía ser lo más importante para ella, empezando por la dramática *Oración cívica* (1867) de Barreda. A partir de la Reforma, el anticlericalismo fue acallado, mientras que lo expresaban de forma más abierta los educadores positivistas en Argentina, Brasil y Chile, hombres como Luis Pereira Barreto, Constant y Letelier. Sin embargo, la diferencia era más aparente que real. Positivistas heterodoxos en toda América Latina, siguiendo el ejemplo de los franceses Littré y Jules Ferry, descartaron las idiosincráticas opiniones religiosas y sociales de los últimos años de Comte.

21. Véase Paul Arrousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, París, 1957.

22. V. Letelier, «El nuevo plan de estudios secundarios i la filosofía positiva» (1879), en *La lucha por la cultura*, Santiago, 1895, p. 301. El sesgo positivista hacia la educación científica era, en realidad, una tergiversación de las teorías pedagógicas de Auguste Comte. La intención de éste era que las ciencias no se introdujesen hasta la edad de quince años; antes de esa edad, la instrucción tenía que ser en las artes y las lenguas, y efectuarse en casa bajo dirección materna. Pero el positivismo surtió poco efecto en la educación primaria y, por ende, se pasó por alto el equilibrio que había en la pedagogía de Comte.

«Política científica» y autoritarismo

Aunque el positivismo no era explícitamente una teoría de la política, sus preceptos proporcionaron postulados importantes a la élite gobernante de América Latina. El concepto de *política científica* se expresó formalmente en México y Chile, y menos formalmente en Argentina y Brasil. El concepto entrañaba la convicción de que los métodos de la ciencia podían aplicarse a los problemas • nacionales. Se consideraba la política como una «ciencia experimental», basada en hechos. Los estadistas ya no debían guiarse por teorías abstractas y fórmulas jurídicas, que no habían hecho más que provocar revoluciones y desorden. Ahora, había que guiarse por la observación, la investigación paciente y la experiencia. Había que conceder un valor nuevo a lo económico, lo concreto y lo práctico.

A pesar de la hostilidad que despertaban en ellos las abstracciones políticas, que a su modo de ver eran el sello de la mentalidad «metafísica», los defensores de la política veneraban la teoría. Era el punto de partida para llegar a una ciencia de la sociedad y servía para coordinar los hechos observados. Comte había dicho que en la etapa positivista la mente humana ya no se preocupa por el origen y el destino del universo o por la búsqueda de las esencias, sino que, en vez de ello, trabaja para «descubrir, mediante una buena combinación de razón y observación, las leyes efectivas [de los fenómenos]».²³ Tales leyes eran el carácter cada vez más científico de la mente humana y, por lo tanto, de la sociedad (los tres estados de Comte), la «idea fundamental del progreso» y la relatividad histórica de las instituciones.

Un dogma de la política científica en su origen decía que la sociedad debía ser administrada, en vez de gobernada, por representantes elegidos. El primero en expresar esta idea fue Henri de Saint-Simón, predecesor de Comte y colaborador suyo en los primeros tiempos, quien, al igual que Comte, buscaba un principio de orden para una Europa desorganizada por los «metafísicos y legistas» y por los dogmas de la Revolución francesa. La nueva sociedad sería de carácter industrial, y Saint-Simón arguyó que *les industriéis*, hombres prácticos que conocían las finanzas y sabían preparar presupuestos, debían ser los nuevos administradores. Comte también contaba con la intervención de una élite de *savants* que vieran la relación entre el análisis científico y el político y, por ende, pudieran marchar a la cabeza de la regeneración social. En su forma latinoamericana modificada, estas ideas reforzaron la inclinación hacia la tecnocracia, que se remontaba, como mínimo, a los Borbones del siglo XVIII.

La política científica tenía una relación ambivalente con el liberalismo político latinoamericano, que de ideología se había transformado en mito. Sus preceptos eran en gran parte la repudiación de los principios liberales clásicos; a decir verdad, en la formulación de Comte podía leerse *liberal* donde decía *meta-físico* como segundo estado de la historia. En 1870 la clásica fe liberal en los sistemas constitucionales ya se había visto erosionada por la afluencia de teorías sociales e históricas análogas al positivismo. El tono autoritario y tecnocrático

23. Comte, *Cours*, vol. I, p. 3.

de la política científica contribuía a aumentar esta erosión. Pese a ello, los que abogaban por la política científica se tenían por liberales o, de vez en cuando, «neoliberales» o «conservadores-liberales». La confusión y la conciliación de términos teóricamente contradictorios era una característica de esta era de consenso.

En México, el concepto de la política científica lo desarrollaron Justo Sierra y sus colaboradores en su periódico *La Libertad* (1878-1884). Guiados por la ciencia, según ellos, los líderes de la nación debían repudiar medio siglo de revoluciones y anarquía, conciliar partidos opuestos y reforzar el gobierno con el fin de satisfacer las necesidades de la edad industrial. Gabino Barreda había proclamado brevemente lo mismo un decenio antes, interpretando la historia mexicana en términos de Comte. «Todos los elementos de la reconstrucción social están reunidos —dijo Barreda— todos los obstáculos se encuentran allanados.» La independencia ha sido vindicada, las leyes de la Reforma y la Constitución reinan de manera suprema; de ahora en adelante nuestro lema será Libertad, Orden y Progreso.²⁴ Pero Barreda dejó claro que la libertad era un logro del pasado; el orden y el progreso, la tarea para el futuro. En su famoso debate con José María Vigil, Sierra echó la culpa del desorden a los «viejos» liberales de la Reforma. Los comparó con los «hombres del 93» en Francia, los cuales creían que la sociedad podía y debía moldearse para que se ajustara a los derechos del hombre, recurriendo a la violencia y la revolución si hacía falta.²⁵ Telésforo García (1844-1918), empresario nacido en España y colega de Sierra, resumió los temas del debate en un panfleto que fue muy leído: *Política científica y política metafísica* (1887).²⁶

El rasgo más dramático de la política científica fue el franco llamamiento que hizo *La Libertad* pidiendo un gobierno autoritario. Especialmente notorio fue el arranque de Francisco G. Cosmes (1850-1907). La sociedad rechaza ahora los «derechos» por el «pan y seguridad, de orden y de paz», afirmó Cosmes. Los derechos no han producido más que desgracias. «Vamos a ensayar ahora un poco de tiranía, pero tiranía honrada, a ver qué resultados produce».²⁷ El lenguaje de Sierra era más moderado, pero sus afirmaciones eran similares. *La Libertad* empezó a llamarse a sí mismo «periódico liberal-conservador»; ensalzaba a Simón y Emilio Castelar, «republicanos conservadores» de la Europa de aquel tiempo; publicaba ensayos de Littré. Pedía reformas constitucionales, en particular la prolongación del mandato presidencial y el veto suspensivo, para «fortalecer el poder administrativo». El objetivo era una Constitución «práctica» en vez de una Constitución que fuese «utópica» y llevara a una dictadura extralegal. La reforma constitucional dirigida a fortalecer el gobierno era una idea que introdujeron Juárez y Lerdo en 1867, como hemos visto; en 1878 fue refor-

24. Barreda, «Oración cívica» (1867), en *Opúsculos*, p. 105.

25. *La Libertad* (30 de agosto de 1878). También J. Sierra, *Obras completas*, México, IM8, vol. LV, p. 158. Los artículos de Vigil aparecieron en *El Monitor Republicano*.

26. El panfleto, publicado por primera vez en 1881 bajo otro título, consistía en la reimpresión de una serie de artículos aparecidos en *La Libertad* a partir del 12 de octubre de 1880. Aunque fue motivado por el debate de 1880 en torno a la educación, también trataba asuntos políticos de índole general.

27. *La Libertad* (4 de septiembre de 1878).

zada con argumentos científicos. Estos argumentos, junto con los otros que constituían la política científica, se convirtieron en postulados casi oficiales del régimen de Díaz antes de finales del decenio de 1880.

Como novedad del pensamiento político, el concepto de la política científica en Chile estaba menos definido que en México. Chile no tuvo ninguna «reforma» ni intervención francesa, ninguna absorbente guerra civil a mediados de siglo que dirigiese las ideas políticas. Así pues, los intelectuales chilenos estaban más abiertos que los mexicanos a las corrientes cambiantes del pensamiento europeo, y la injertación de ideas nuevas en otras viejas se hizo de forma más natural e imperceptible. El epitome de la diferencia entre Chile y México fue la carrera intelectual de José Victorino Lastarria. A este líder liberal de la generación de 1842 también se le atribuye la introducción del positivismo de Comte en 1868, así como el haber sido el primero en aplicarlo a la política en sus *Lecciones de política positiva* (1875). Por lo tanto, la política científica en Chile no fue la declaración dramática de una generación después de una guerra civil, y su relación con la herencia liberal fue todavía más ambigua que en México.²⁸

Aunque las *Lecciones* de Lastarria eran un tratado largo cuya finalidad consistía en sentar las bases para una ciencia de la política, gran parte de su contenido recordaba los escritos anteriores del autor. Su crítica del conocimiento apriorístico, su forma de presentar al individuo como un ser moldeado por la sociedad y a la ley como reflejo de circunstancias históricas no eran nuevas. Además, mantenía su fe en la libertad individual, a pesar del sesgo antiindividualista del positivismo, y sacó la conclusión de que la libertad estaba destinada a aumentar con el progreso de la sociedad. Lastarria se mostraba más «comteano» al comparar las naciones latinoamericanas con las europeas que habían recibido el «impulso francés». Se encontraban en «la dolorosa y anárquica transición» entre ideas metafísicas y positivas debido a que persistía ja tendencia a imponer doctrinas «revolucionarias» de derechos e igualdad a sociedades que no estaban preparadas para recibir las. Anglófilo convencido, Lastarria ensalzó el «espíritu positivo» de origen inglés que a la sazón se practicaba en América del Norte.²⁹ Veía dicho espíritu manifiesto en la semocracia (autogobierno), que para Lastarria tenía la categoría de ley social, y guiando su larga campaña encaminada a conquistar para los municipios la autonomía que la Constitución centralista de 1833 les negaba.

El pensamiento y la práctica (por ejemplo, en calidad de ministro del Interior en 1876-1877) de Lastarria revelaban la tensión tradicional que dentro del liberalismo político existía entre la limitación y el fortalecimiento de la autoridad del Estado. Lastarria podía ser al mismo tiempo defensor de la libertad municipal y reformador anticlerical. Aunque la adopción de la política científica reforzó su simpatía por el gobierno reformista fuerte, sus *Lecciones* no contenían la franca apología del autoritarismo que se halla presente en *La Libertad*. En un nivel teórico, se mostró más explícito en relación con los límites del poder estatal

28. El «descubrimiento» del positivismo por Lastarria en 1868 podría compararse con la primera presentación del mismo por Gabino Barreda en 1867. Ambos pertenecían a la generación «vieja», separados por sólo un año. Barreda, no obstante, no era hombre de orientación política, ni antes ni después de 1867.

29. Lastarria, «Lecciones», en *Obras*, vol. II, pp. 54-59.

que los mexicanos en 1878 o su colega más joven, e igualmente defensor de la política científica, Valentín Letelier.

La evolución social era la ley suprema de Letelier. Para él, la ciencia de la política demostraba «cómo la sociedad vive sujeta a continuos cambios y mediante ellos se conserva y se desarrolla, hasta donde es lícita la reforma, desde donde lo es la resistencia, y cuál es la norma que debe servir de guía a todos los repúblicos, así sean conservadores o liberales». Por ejemplo, el «estadista científico» (en contraposición al simple empírico) respondería de forma diferente a un motín de fanáticos que se opusieran a la libertad y a un motín de trabajadores que pidiesen salarios más altos. El primero lleva aparejada intolerancia, tendencia moribunda en la sociedad, mientras que el segundo representa las pretensiones de unas clases que acaban de hacerse perspicuas. Uno pertenece al pasado; el otro, al futuro.³⁰ Letelier consideraba que la libertad y la autoridad eran principios relativos en lugar de los absolutos que habían dominado la política desde los tiempos de Portales*. Al dirigir la palabra a una convención del Partido Radical en 1889, dijo a sus colegas que, si bien la libertad era el «principio orgánico» de nuestra «filosofía científica» en esa etapa de la historia, y si bien las libertades específicas tenían que defenderse, no deberíamos vacilar en promover la autoridad del Estado sobre la educación, el trabajo infantil, la prostitución, la seguridad social y las propiedades de la Iglesia. La finalidad de la política no es fomentar abstracciones como la libertad y la autoridad, sino «satisfacer las necesidades sociales para procurar el perfeccionamiento del hombre y el desarrollo de la sociedad».³¹ Letelier mostraba una clara admiración por el autoritarismo «responsable» y solía citar a Bismarck como modelo. Asimismo, hay que señalar que su cátedra en la Universidad era la del derecho y teoría de la administración.

La ruptura en el «establishment» liberal

Justo cuando parecía que el liberalismo era ya una realidad y que se había alcanzado un consenso político, se produjo una ruptura significativa en el *establishment* liberal de las cuatro principales naciones de América Latina: Argentina, Brasil, Chile y México. La infusión de conceptos científicos había intensificado el consenso político; pese a ello, el conflicto teórico que existía entre el liberalismo clásico y la política científica forzosamente tenía que manifestarse. Un conflicto de estas características se detecta en los acontecimientos políticos de 1889-1893, que proporcionan paralelos sugestivos en los cuatro países. Los acontecimientos turbulentos de esos años estaban estrechamente relacionados con dislocaciones económicas y financieras y, de hecho, esas dislocaciones nos dan ahora el punto de partida estándar para interpretarlos. Sin embargo, la turbulencia política también puede examinarse como un momento significativo en el pensamiento latinoamericano.

30. V. Letelier, *De la ciencia política en Chile*, Santiago, 1886, vol. III, pp. 83-84.

31. V. Letelier, «Ellos i nosotros; o seálos liberales i los autoritarios», en *Lucha*, vol. II, pp. 30-31.

En 1895 Joaquim Nabuco publicó un ensayo relativo a José Balmaceda, el presidente chileno que fue derrocado por una revuelta parlamentaria y naval en 1891, en el cual comparaba implícitamente lo ocurrido en Chile con acontecimientos que a la sazón tenían lugar en Brasil.³² Durante 1890 y 1891 hubo en ambos países un conflicto creciente entre el ejecutivo y el Congreso. En Brasil, a raíz de la instauración de la República el 15 de noviembre de 1889, dos presidentes militares, Manoel Deodoro da Fonseca y Floriano Peixoto, chocaron con el Congreso constitucional de 1890-1891 y su sucesor. Fonseca dimitió a favor de Peixoto tres semanas después de que disolviera el Congreso el 3 de noviembre de 1891. En 1894, tras una guerra civil, los militares se retiraron finalmente del poder, y Prudente José de Moráis e Barros, el líder del Senado, fue elegido primer presidente civil de Brasil. En Chile, el Parlamento condenó a Balmaceda por «intervención electoral», en particular porque amenazó con imponer a un favorito como sucesor suyo y porque decretó un presupuesto sin la aprobación del Parlamento. El presidente clausuró el Parlamento dos veces durante 1890 y reajustó su gabinete en varias ocasiones sin resultado. La guerra civil estalló a principios de 1891 y terminó con la dimisión de Balmaceda, a la que siguió su suicidio el 19 de septiembre.

Los dramáticos acontecimientos («El Noventa») que vivió Argentina en 1890 también llevaban aparejado un desafío al poder presidencial, pero se trataba de un desafío procedente de más allá de la legislatura. El 26 de julio estalló una «revolución» en el centro de Buenos Aires y se instauró un «gobierno provisional» bajo Leandro Alem> que el año anterior había sido uno de los fundadores de la Unión Cívica de W Juventud, club político que tenía por fin «cooperar al restablecimiento de las prácticas constitucionales en el país y combatir el orden de cosas existente». El orden de cosas existente era la presidencia de Miguel Juárez Celman. La revuelta fue sofocada, pero el Congreso obligó a Juárez Celman a dimitir, cosa que hizo el 6 de agosto a favor de su vicepresidente, Carlos Pellegrini. En México, los acontecimientos fueron menos dramáticos y conocidos. En lugar de un conflicto declarado entre ramas del gobierno, consistieron en un debate en la Cámara de Diputados (y la prensa) en torno a una oscura enmienda constitucional. El alcance del debate fue en aumento e incluyó los límites de la autoridad presidencial y finalmente alcanzó su apogeo en noviembre y diciembre de 1893. Lo precedió un desafío apenas disimulado a Porfirio Díaz en el *Manifiesto* de Justo Sierra, de la Unión Liberal Nacional, publicado el 23 de abril de 1892, para promover abiertamente la tercera reelección del presidente. El fracasado desafío a Díaz salió de los científicos, pequeño grupo allegado al gobierno.

En los cuatro países sin excepción el conflicto entrañó resistencia a un líder autoritario en nombre de principios constitucionales. Asimismo, con la excepción parcial de Argentina, la resistencia surgió del seno de la élite gobernante, incluso de algunos individuos que eran ministros. Como quiera que las suposiciones de

32. J. Nabuco, *Balmaceda*, Santiago, 1914, p. 7. La obra apareció por primera vez en forma de serie de artículos periodísticos (enero-marzo de 1895) pensados como críticas de la crónica laudatoria de Julio Bañados Espinosa, *Balmaceda, su gobierno y la revolución de 1891*, París, 1894. La primera edición en español se publicó aquel mismo año en Valparaíso.

la política científica se habían entremezclado con los tlicludos del constitucionalismo histórico, los autores de los desafíos no rechazaron el principio de la autoridad fuerte, a pesar del conflicto político declarado. Tras la ambivalencia de 1889, Letelier, en Chile, pasó a oponerse a Balmaceda en 1890, estuvo brevemente en la cárcel y, luego, fue paladín de la «revolución» triunfante. Su objeto, según dijo, no era implantar una oligarquía parlamentaria, sino más bien restaurar las libertades constitucionales y *también* la «administración, pues esta última se había mezclado con la «política» bajo la tiranía personal de Balmaceda.³³

En Brasil, las ideas positivistas que impregnaron la fundación de la República tendieron a agudizar el conflicto entre el autoritarismo y el constitucionalismo. Positivistas ortodoxos como Lemos y Teixeira Mendes, expresando el desdén que Comte mostraba por las libertades constitucionales, pidieron una «dictadura republicana», del mismo modo que Comte había dado la bienvenida al golpe de Luis Napoleón en 1851.³⁴ El heterodoxo Benjamín Constant, empero, chocó con Fonseca antes de morir en 1891. Otro adversario del presidente provisional era su ministro de Finanzas, Rui Barbosa (1849-1923), autor del borrador de la Constitución republicana. El ataque de Barbosa contra Peixoto fue todavía más fuerte, tanto en el país como en el exilio, valiéndose en este segundo caso de las *Cartas de Inglaterra* (1896). Complicó el conflicto brasileño el hecho de que se produjera poco después del derrocamiento de Pedro II. El entusiasmo constitucionalista fue exagerado, como lo fue también un vano intento de reconciliación política, a juzgar por la composición diversa de los primeros ministerios republicanos. Además, a medida que Fonseca y Peixoto se volvieron más «dictatoriales», empezó la nostalgia del supuesto equilibrio constitucional que se había conseguido bajo el imperio. Fue esta nostalgia la que inspiró a Nabuco al escribir la extensa biografía de su padre, líder del Partido Liberal, y su ensayo sobre Chile. Según él, tanto Brasil como Chile «teníamos [antes de 1889] la misma continuidad de orden, de gobierno parlamentario, de libertad civil, [y] de pureza administrativa». Sólo una «Liga Liberal»³⁵ de hombres esclarecidos podía salvar ahora a América Latina de sumirse en un caos mayor.

La ambivalencia de Letelier ante el estatismo puede compararse con la de Sierra en México. En su mayor parte, el programa de 1892 de Sierra parecía el epítome de los principios de la política científica, unos principios socialmente conservadores, tecnocráticos y de orientación económica. Sin embargo, terminaba el *Manifiesto* afirmando que si «la paz efectiva se ha conquistado por medio de *la vigorización de la autoridad*, la paz definitiva se conquistará por medio de *su asimilación con la libertad*».³⁶ Proponía luego varias reformas constitucionales, en particular una cuyo objetivo era hacer que los jueces fuesen inamovibles, esto es, nombrados por el presidente con carácter vitalicio, en vez de ser elegidos

33. V. Letelier, *La tiranía y la revolución, o sea relaciones de la administración con la política estudiadas a la luz de los últimos acontecimientos*, Santiago, 1891. Esta fue la primera lección del «Curso de derecho administrativo» que dio Letelier en 1891.

34. El positivista chileno Juan Enrique Lagarrigue también apoyó a Balmaceda. Su hermano Jorge, durante su estancia en Francia, había dirigido un panfleto en 1888 a otro aspirante a dictador republicano, Boulanger.

35. Nabuco, *Balmaceda*, panfleto 14, p.jU-?.

36. *El Siglo XIX* (26 de abril de 1892). La cursiva es mía.

democráticamente y, por ende, estar sujetos al capricho popular o a la manipulación presidencial. En el debate de 1893 en torno a esta medida, Sierra la apoyó con argumentos sacados de la «ciencia» que había usado para apoyar el gobierno fuerte en 1878. Ante el poder dictatorial que había adquirido Díaz en los años transcurridos desde entonces, Sierra se había vuelto constitucionalista con la esperanza de limitar dicho poder. Se opusieron a él, en este complejo debate a tres bandas, tanto los defensores del presidente como los «jacobinos», es decir, los que defendían la Constitución «pura» o «democrática». Estos adversarios pusieron a Sierra y su grupo la etiqueta de «científicos», que ellos aceptaron con orgullo.³⁷

En Argentina, el conflicto era parecido al de otros países, pero también presentaba características nacionales únicas. La política científica no se expresó formalmente, como en Chile y en México, aunque muchos de sus postulados, que se remontaban a Alberdi y Sarmiento,³⁸ se convirtieron en artículos de fe entre los miembros del *establishment* liberal. La transición de las ideas liberales a las positivistas fue todavía más imperceptible que en Chile, y la mezcla de ambas, antes del decenio de 1880, aún más completa. La práctica, si no la teoría, del gobierno autoritario arraigó con las presidencias de Roca y Juárez Celman, intensificada por la política de secularización, por la nueva centralidad económica y política de la ciudad de Buenos Aires y por la fusión de los viejos partidos en uno solo: el Partido Autonomista Nacional (PAN). El presidente pasó a ser el jefe único del partido único, tachado de «unicato» por sus adversarios.

El foco de la resistencia en 1889-1890 no fue el Congreso, como en Brasil o Chile; tampoco un círculo interior que pudiera identificarse como los científicos mexicanos. En la Unión Cívica se encontraban Alem, Aristóbulo del Valle y Bernardo de Yrigoyen, antiguos autonomistas bonaerenses que veían con malos ojos el nuevo centralismo de los ex provinciales Roca y Juárez Celman. Así pues, mantuvieron implícitamente viva la peculiar cuestión constitucional argentina. La Unión Cívica también atrajo al ex presidente Bartolomé Mitre, viejo liberal de principios, a quien disgustaba la corrupción del régimen. La retórica vaga del movimiento de la Unión Cívica era constitucionalista, pero también presentaba matices democráticos que no se hallaban presentes en otras partes.

La resolución de la ruptura fue obra de Carlos Pellegrini (1846-1906), cuya carrera e ideas son el epítome de la fusión en la práctica del constitucionalismo y la política científica. Respetado jurista y legislador, era también partidario del profesionalismo y la administración; llegó a ser experto en finanzas y, durante su presidencia (1890-1892), fundó el Banco de la Nación en 1891. Pellegrini había participado incómodo en el unicato, era antiguo amigo porteño de Alem y Del Valle, y se mantuvo en comunicación con ellos incluso durante El Noven-

37. Probablemente, la expresión *los científicos* apareció por primera vez en un editorial de *El Siglo XIX* (25 de noviembre de 1893).

38. Debido a la anterior puesta en entredicho del liberalismo doctrinario por parte de Sarmiento y Alberdi, y debido a la obsesión de la élite con el progreso material y los valores utilitarios a partir de 1870, entre los argentinos ha habido tendencia a considerar el positivismo como de «origen autóctono», por ejemplo Alejandro Korn, «Filosofía argentina» (1927), *Obras*, Buenos Aires, 1940, vol. III, p. 261.

ta. Y, a pesar de ello, formaba parte de la alta sociedad de Buenos Aires y había sido uno de los fundadores del Jockey Club en 1881. Su mayor preocupación era la continuidad gubernamental, lo que en 1892 le llevó a frustrar los planes de la Unión Cívica proponiendo con éxito a Luis Sáenz Peña, el padre del candidato de la Unión, Roque, como candidato del PAN a la presidencia. Roque Sáenz Peña se retiró de la carrera.

La paz política se restauró rápidamente en los cuatro países, facilitando la tarea un acuerdo fundamental sobre los valores económicos y sociales. El PAN permaneció en el poder en Argentina hasta 1916; Díaz, en México, hasta 1911. El Parlamento chileno conservó su autoridad suprema hasta 1924. El «equilibrio» constitucional instaurado en Brasil antes de 1894 predominó hasta 1930. Un clima de reconciliación arraigó después de los conflictos. En Chile, las medidas de castigo contra los partidarios de Balmaceda no se pusieron nunca en práctica. Se declaró una amnistía general en agosto de 1894 y en 1895 algunos balmacedistas volvían a ocupar cargos. Los científicos mexicanos fueron cooptados por el régimen de Díaz. Justo Sierra fue elevado al Tribunal Supremo en 1894, nombramiento que debió de parecerle casi insultante al defensor de la independencia judicial. José Yves Limantour, el más famoso de los científicos, prestó servicios en calidad de ministro de Finanzas de Díaz hasta 1911.³⁹ En Argentina, la rama de la Unión Cívica encabezada por Mitre se reconcilió por completo con el PAN gobernante; de hecho, su aspirante a candidato en 1892, Roque Sáenz Peña, fue, elegido presidente en 1910.

De todas formas, el conflicto dejó legados significativos. Aunque el impulso autoritario de la política científica se vio desbaratado temporalmente (excepto en México) por una renaciente oligarquía «constitucionalista», el poder presidencial adquirió armas nuevas para librar batallas futuras. Una de las posturas en el debate mexicano era la defensa del gobierno fuerte por motivos protopopulistas, el argumento de que Díaz se dedicaba a atacar la servidumbre en el campo y la tiranía de las clases altas, cosas que los jueces inamovibles no harían más que reforzar.⁴⁰ Una interpretación de Balmaceda como fuerte líder popular y nacionalista, si no existía en 1891, apareció poco después y tuvo gran repercusión en la política de Chile en el siglo xx. También aparecieron ideas democráticas, del modo más significativo en Argentina, donde la Unión Cívica se escindió en 1892, originando el Partido Radical. El tercer grupo en el debate mexicano, los jacobinos o constitucionalistas doctrinarios, fueron ineficaces en 1893, pero sentaron un precedente para los clubes liberales clandestinos de 1900-1906 y, en última instancia, para el movimiento revolucionario de 1910. El término *jacobino* también apareció en Brasil, aunque su entidad democrática era discutible.⁴¹

39. Limantour fue uno de los primeros once signatarios del *Manifiesto de la Unión Liberal* en abril de 1892. Fue nombrado ministro en marzo de 1893 y, por ende, no participó en el debate.

40. La postura se argumentó en *El Siglo XIX*, principalmente por parte de Francisco Cosmes, que se separó de su antiguo colega, Sierra, en una serie de artículos aparecidos entre el 14 y el 30 de diciembre de 1893. La medida de inamovilidad de los jueces fue aprobada por la Cámara de los Diputados, pero nunca pasó del comité en el Senado.

41. El Club Jacobino de Río y la prensa jacobina apoyaron a Floriano en 1893, abrazando una postura extremista de signo republicano (antimonárquico) y xenófobo (antiportugués).

La ruptura en el *establishment* liberal quedó resuelta y se restauró la unidad política, pero las nuevas ideas sugerían que el consenso no duraría sin ser objeto de nuevos desafíos.

Evolución social, raza y nacionalidad

Después de madurar durante varios decenios, a principios de siglo el positivismo como serie de ideas sociales florecía plenamente en América Latina. Pocos miembros de las élites disientían de la convicción de que la sociedad era un organismo análogo a la naturaleza, sujeto a cambios a medida que pasaba el tiempo. Entre los numerosos teóricos de la evolución social, Herbert Spencer era el que los latinoamericanos citaban con más frecuencia. Spencer se convirtió en el símbolo de la época, aunque su influencia real fue quizá menor que la de Auguste Comte, la otra «columna» del positivismo. A pesar del atractivo de la ley de la evolución de Spencer, así como de su sistemático uso de la biología como modelo para la teoría social, sus postulados sobre la organización socio-política resultaban menos gratos a las tradiciones ibéricas que los de Comte. Spencer fue partidario del *laissez faire* y del utilitarismo toda la vida, como se manifiesta en su primera obra, *Estática social* (1850), y en una de las últimas, *El hombre contra el Estado* (1884). La sociedad industrial que él imaginaba, culminación de la evolución humana, era individualista, liberal y sin Estado (una visión idealizada de la Inglaterra decimonónica), aunque veía estas características como fruto del hábito y el instinto después de siglos de adaptación natural y no como resultado de la elección racional del hombre.⁴² El ideal de Comte era un colectivismo organizado jerárquicamente y no competitivo, en el cual el Estado y la sociedad eran la misma cosa.

A pesar del efecto limitado que surtieron en los programas políticos, las ideas de Spencer (más que las de Comte) fueron un componente importante de la intensa preocupación intelectual por la sociedad latinoamericana entre 1890 y 1914. El sistema evolucionista de Spencer se basaba en el desarrollo de sociedades particulares, y sus libros aparecían llenos de datos comparados sobre costumbres específicas, creencias, rituales y características étnicas. Así, de un modo general, Spencer ayudó a los latinoamericanos a concentrar la atención en las peculiaridades de su propia sociedad dentro del esquema universal. Su pensamiento tenía una dimensión antropológica de la que Comte carecía. El sistema de Comte proponía el progreso de la humanidad (en un sentido casi dieciochesco) como el progreso de la raza blanca europea.⁴³ Su analogía de la sociedad en la ley de los tres estados era la mente humana, mientras que la analogía de Spencer en la ley de la evolución era toda de la naturaleza.

Uno de los elementos del sistema evolucionista de Spencer, aunque no el principal, era la raza, que llegaría a ser una preocupación central del pensamien-

42. J. W. Burrow, *Evolution and society. A study in Victorian social theory*, Cambridge, 1968, pp. 222-223.

43. John C. Greene, «Biology and social theory in the nineteenth century: Auguste Comte and Herbert Spencer», en Marshall Clagett, ed., *Critical problems in the history of science*, Madison, 1959, p. 427.

to social latinoamericano. El moderno racismo europeo parece haber nacido de dos fuentes, como mínimo, las dos aplicables a las teorías latinoamericanas, pero ya difíciles de separar en el decenio de 1890. La primera consistía en la búsqueda de los orígenes y las peculiaridades nacionales, tal como se reflejaban en la historiografía, la literatura y la filología románticas. Una «raza» era sencillamente una nacionalidad o un pueblo desarrollándose a lo largo del tiempo, distinguiéndose de otros por la lengua, la religión o la geografía. Era principalmente un agrupamiento europeo o su antecedente, por ejemplo la «raza aria» del Asia Central. En América Latina encontramos este sentido de la raza de vez en cuando antes de 1870, por ejemplo en el *Facundo* de Sarmiento. Las notorias opiniones racistas del conde francés Arthur de Gobineau surgieron en parte de esta fuente, fortalecidas por la revulsión aristocrática ante la democracia, la incipiente sociedad de masas y la mezcla de pueblos. Un exponente más, cuya influencia fue mayor, del sentido histórico de la raza fue Hippolyte Taine, cuya famosa introducción a su *Historia de la literatura inglesa* (1864) fue muy leída en América Latina.

Una segunda fuente del racismo decimonónico era empírica y antropológica, esto es, el cambio de las actitudes europeas ante los pueblos primitivos de piel oscura producido por un mayor contacto con ellos. Los ideales del noble salvaje y la civilización universalmente alcanzable de la Ilustración retrocedieron ante las pruebas científicas de la degradación real de los remotos pueblos primitivos, así como ante la idea resultante de ello, según la cual sólo ciertas «razas», es decir, grupos humanos que se distinguían de otros por sus diferencias físicas heredadas y permanentes, eran capaces de civilizarse. Una idea paralela en el desarrollo de la disciplina de la antropología física era el «poligenismo», la creación inicial de razas separadas, en contraposición al tradicional «monogenismo» de la creación bíblica o el monogenismo científico de *El origen de las especies* (1859) y *El origen del hombre* (1871) de Charles Darwin. El racismo inherente al poligenismo resultó compatible en la práctica, si no en la teoría, con el darwinismo social, la supervivencia de los pueblos (o las razas) con la mejor capacidad de adaptarse en la lucha por la vida. Así pues, la preocupación latinoamericana por la raza se vio reforzada todavía más por el aspecto darwinista del pensamiento de Spencer y de otros influyentes teóricos de la evolución tales como Ludwig Gumplowicz y Ernst Haeckel.

La floreciente ciencia de la psicología proporcionó otra dimensión a la conciencia de la raza en el siglo XIX, y gran parte del pensamiento racista latinoamericano adquirió la forma de una investigación de la psicología social. Es probable que Taine fuese la inspiración inicial de este género, aunque en 1900 los latinoamericanos ya eran guiados de forma más directa por Gustave Le Bon, «el

44. Michael D. Biddiss, «Gobineau and the origins of European racism», *Race*, 7 (1966), pp. 255-270. La principal obra de Gobineau fue *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855). Empleo la palabra *racismo* para referirme a teorías que atribuían el cambio social, la psicología y el comportamiento exclusivamente a la raza, sea cual fuere su definición. Así pues, una teoría podría ser racista sin que necesariamente diese por sentada la inferioridad innata y permanente de los seres no blancos, aunque la mayoría de ellas incluían este supuesto.

45. George W. Stocking, Jr., *Race, culture, and evolution. Essays in the history of anthropology*, Nueva York, 1968, pp. 13-41.

supremo vulgarizador científico de su generación» y el más leído de los teóricos europeos de la raza.⁴⁶ Taine arguyó en 1864 que el historiador como científico debía buscar el «estado moral elemental» o «psicología» de un pueblo, estado que se encuentra debajo de la superficie de los artefactos humanos que pueden observarse, de las creaciones literarias o de los documentos políticos. El hombre visible o externo en la historia revela un hombre invisible o interno. Esta psicología es fruto de la acción de tres «fuerzas primordiales»: *le race, le milieu, et le momento*. En el esquema histórico de Taine, la raza (definida como «tendencias innatas y hereditarias» ligadas normalmente a «diferencias acusadas de temperamento y estructura corporal») era sólo un elemento determinante. Sin embargo, pasó a ser predominante en la obra de Le Bon titulada *Lois psychologiques de l'evolution des peuples* (1894), en la cual los conceptos históricos y antropológicos de la raza convergían y se unían a muchos otros temas de la ciencia social del siglo XIX.

«Las razas son la clave. Luego vendrían los climas. Luego, la historia. Todo se complementa; pero la sangre, la herencia psicológica, es el principio de los hechos ...» Así escribió el argentino Carlos Octavio Bunge (1875-1918) en su *Nuestra América*⁴⁸ (1903), modélico ensayo «leboniano» que fue proclamado en toda Hispanoamérica. Le Bon hacía hincapié en el «alma» de una raza o pueblo, que él equiparaba con su «constitución mental», o las características morales e intelectuales que determinan su evolución. Consideraba que estas características eran virtualmente inalterables, reproducidas de modo constante por la herencia. «Son sus muertos [y no sus vivos] los que fundan una raza», decía su famosa frase.⁴⁹ Procedió a clasificar y categorizar las razas psicológicamente, recalando que el carácter era más crítico que la inteligencia. De sus cuatro categorías, las únicas razas «superiores» eran las indoeuropeas, con la subraza anglosajona claramente por encima de la latina. El carácter se deriva de ideas que penetran en el alma racial y se convierten en pensamientos inconscientes permanentes, tales como el individualismo, la libertad y el sentido del deber de los anglosajones en contraposición a la búsqueda de la igualdad y la dependencia del Estado de los latinos. Ofreció las Américas como prueba de sus leyes psicológicas. El progreso y la estabilidad del norte frente a la «anarquía más sanguinaria» y la «autocracia absoluta» del sur eran, a su modo de ver, el fruto de diferencias en el carácter racial europeo.⁵⁰ Además, América del Sur era sólo un ejemplo de la decadencia latina que Le Bon consideraba universal.

Le Bon inició su carrera ejerciendo la medicina, y su forma de enfocar la ciencia social era diagnóstica, característica que también impregnaba el pensa-

46. Roben A. Nye, *The origins of crowd psychology: Gustave Le Bon and the crisis of mass democracy in the Third Republic*, Londres, 1975, p. 3.

47. H. A. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, París, 1924*, vol. I, pp. xxii-xxm (hay trad. cast.: *Introducción a la historia de la literatura inglesa*, Aguilar, Madrid, 1963).

Probablemente, los pensadores latinoamericanos se sintieron atraídos por Taine en parte porque parecía una combinación perfecta de hombre de ciencia y hombre de letras. A su *Histoire* la siguió *Sur l'intelligence* (1870), obra clave en la evolución de la psicología científica.

48. C. O. Bunge, *Nuestra América*, Barcelona, 1903, p. 20. La segunda edición (1905) llevaba el subtítulo de *Ensayo de psicología social*.

49. G. Le Bon, *Lois psychologiques de l'evolution des peuples*, París, 1898, p. 13.

50. *Ibid.*, pp. 111-116.

miento latinoamericano. Numerosos intelectuales se consideraban «diagnostica-dores de un continente enfermo».⁵¹ Su pesimismo no se derivaba únicamente de la conclusión de Le Bon de que la raza latina estaba degenerada, sino también de las críticas científicas que predominaban contra la mezcla racial. Le Bon, cierto es, reconocía que la formación de razas nuevas, como en Europa, sólo podía salir del matrimonio entre personas de razas diferentes. Al principio, la mezcla destruye el alma de las razas y lleva a un «periodo de luchas intestinas y vicisitudes», de las cuales surge gradualmente una nueva especie psicológica. Le Bon escribió que el resultado puede ser positivo si se dan ciertas condiciones: las razas que se cruzan no deben ser demasiado desiguales desde el punto de vista numérico; sus caracteres no deben ser excesivamente desemejantes; deben estar sujetas a condiciones ambientales idénticas. Aunque generalmente existen en Europa y América del Norte, está claro que estas condiciones han faltado en América Latina, y el resultado es la inestabilidad psicológica.⁵² La perspectiva resultaba en verdad pesimista para un continente que era a la vez latino y mestizo.

Había un matiz cosmopolita y hemisférico en las expresiones de pesimismo racial en American Latina. Tres ejemplos bastarán: *Nuestra América* (1903), de Bunge, *Pueblo enfermo* (1909), del boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), del peruano Francisco García Calderón (1883-1953). Las tres obras se publicaron por primera vez en Europa e incluían introducciones elogiosas de distinguidos intelectuales europeos.⁵³ Arguedas y García Calderón pasaron gran parte de su vida en Francia y, de hecho, el segundo escribió varias de sus obras en francés. Dos de los ensayos estudiaban la totalidad de América Latina, y la nacionalidad de sus autores no resulta obvia; el tercero, *Pueblo enfermo*, aun siendo una obra intensamente boliviana, se refería a América Latina en general (y así se interpretaba a menudo).⁵⁴ Las tres obras revelaban de forma exagerada la tendencia del pensamiento latinoamericano a adoptar teorías europeas que ofendían el orgullo regional o nacional. La autocensura alcanzó su apogeo en la época del positivismo.

La América hispánica, según escribió Bunge, es una «torre de Babel» racial. A diferencia de los yanquis, los españoles de América no son una raza pura, sino «europeos mestizados, indigenados, amulatados». Cada estirpe racial tiene sus propios rasgos psicológicos heredados, y la «psicología nacional» de cada república varía según su peculiar amalgama racial. Sin embargo, tres características fundamentales constituyen el «genio de la raza»: la arrogancia (de origen español, se remonta a los visigodos), la tristeza (de origen indio) y la pereza. Si se analizan científicamente, la arrogancia y la pereza proceden de la misma raíz.

51. Palabras extraídas de Martin S. Stabb, *In quest of identity*, Chapel Hill, Carolina del Norte, 1967, cap. 2.

52. Le Bon, *Lois psychologiques*, pp. 43-50. Los países en los cuales la proporción de mestizos es demasiado grande, según él, «están por esta razón exclusivamente entregados a la anarquía perpetua, a menos que los gobiernen con mano de hierro». Puso a Brasil por ejemplo y citó (p. 45-) a Louis Agassiz.

53. Las dos primeras fueron publicadas en Barcelona; la tercera, en París. Las introducciones eran de Rafael Attamira, Ramiro de Maeztu y Raymond Poincaré, respectivamente.

54. Véase la advertencia del autor en la segunda edición (1910), que incluye comentarios de José E. Rodó (p. 8). El subtítulo de las dos primeras ediciones era *Contribución a la psicología de los pueblos hispano americanos*.

«La arrogancia es, en los animales, el instinto de conservación de los indefensos; en los hombres, el de los perezosos.» La pereza, es decir, la pereza criolla, era para Bunge una «cualidad madre» y a ella atribuía la falta de imaginación entre la élite, la proclividad al caciquismo en política y, sobre todo, el desdén por el trabajo. Bunge afirmó que «el trabajo es progreso; la pereza, decadencia».⁵⁵ El pesimismo absoluto de la caracterología racial de Bunge dio paso a la ambivalencia de García Calderón. El decenio que transcurrió entre la publicación de los dos volúmenes fue testigo de los efectos de una creciente reacción filosófica contra el positivismo y una nueva apreciación del espíritu latino. Si bien García Calderón, como veremos, fue un destacado portavoz de este nuevo idealismo, gran parte de *Les démocraties latines* seguía a Bunge y Le Bon. A ojos de García, la raza era la «llave del irremediable desorden que desgarró América [Latina]». Imaginaba al criollo, «ocioso y sutil» como el verdadero americano del futuro, pero parecía impedir la unidad debido a la ausencia de las condiciones que señalaba Le Bon para la mezcla de razas constructivas.⁵⁶

Probablemente, la autocensura llegó a un extremo con Arguedas y, pese a ello, *Pueblo enfermo* era algo más que una serie de teorías raciales facilonas al estilo de Bunge o García Calderón. Era también un retrato evocador, aunque deprimente, de las culturas regionales de Bolivia, que mostraba otra tendencia de la sociología positivista: el impulso hacia la descripción basada en hechos. A juicio de Arguedas, la psicología regional parecía estar determinada por la geografía más que por la raza. Describía el carácter del aimará como duro, igual que su hábitat, el altiplano, del mismo modo que la «raza soñadora, tímida y profundamente moral» quechua reflejaba el entorno «mediterráneo» del valle de Cochabamba.⁵⁷ No obstante, cuando Arguedas pasaba de la región a la nación, del indio al mestizo (cholo), la raza se convertía en el principal determinante del carácter. Mostraba cierta simpatía por el indio abyecto, desnutrido y explotado, pero sólo desdén por el cholo. Aunque atribuía los numerosos defectos de la psicología nacional —engaño, pasión por la oratoria hueca, falta de espíritu emprendedor, esterilidad intelectual, etcétera— a la abundante infusión de sangre india,⁵⁹ no identificaba estos defectos como características indias *per se*. Así pues, la sociología de Arguedas revelaba una tensión entre el determinismo racial y el ambiental, que era todavía más pronunciada en otros positivistas, para los cuales la nacionalidad era una preocupación importante

55. Bunge, *Nuestra América*, p. 77. La segunda mitad del ensayo era una interpretación racial más específica de la política, que consideraremos más adelante.

56. F. García Calderón, *Les démocraties latines*, p. 337. Le Bon tenía a su cargo la edición de la serie en la cual se publicó el libro de García Calderón.

57. A. Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909), pp. 38 y 79. Es significativo que al hablar de la psicología regional *per se*, Arguedas hiciera referencia a Taine (p. 68).

58. Arguedas también escribió una novela protoindianista, *Wata Wara* (1904), y una versión posterior, *Raza de bronce* (1919). Véase Martín, *HALC*, VTrt7~capttcrfr4. Conviene tener en cuenta que la antipatía que le inspiraba el mestizo era más pronunciada en la tercera y muy cambiada edición de *Pueblo enfermo* (1937), donde, por ejemplo, amplió la psicología de la raza mestiza hasta hacer de ella un capítulo aparte. Puede que el cambio de actitud reflejara su propia y frustrada experiencia en política, la cual, según él (aristócrata), estaba dominada por cholos. *i*

59. Arguedas empezó su capítulo «El carácter nacional» (pp. 91-92) haciendo referencia a Bunge.

Aunque los pesimistas raciales no hacían hincapié en remedios para la difícil situación social de América Latina, sí tendían a perpetuar la tradicional panacea liberal: la inmigración europea. Bunge recomendaba encarecidamente la europeización «mediante el trabajo». García Calderón señalaba a los vascos y, en particular, a los italianos, que ya estaban transformando Argentina. Arguedas concluyó que los defectos profundos del carácter nacional de Bolivia sólo podían alterarse empleando métodos radicales, como los injertos en horticultura, y propuso una inmigración «selecta».⁶⁰

Los dictados del determinismo racial resultaban especialmente angustiosos para los brasileños, toda vez que Brasil tenía una población que en 1890 ya era aproximadamente negra en un 15 por 100 y mestiza o mulata en un 40 por 100. Muchos autores brasileños, por ejemplo Silvio Romero y Raimundo Nina Rodrigues, aceptaron la acusación contra los matrimonios entre personas de raza diferente que había en el pensamiento evolucionista y soportaron los severos juicios sociales de ilustres visitantes como Gobineau y el naturalista norteamericano Louis Agassiz. Sin embargo, en 1900 ya había una tendencia creciente, entre otros teóricos sociales, a contrarrestar el pesimismo racial extremo racionalizando la sociedad multirracial de Brasil. Empezaron a expresar el convencimiento de que la mezcla de razas y la inmigración europea conducían inevitablemente al «blanqueo» y, por ende, al progreso.

Uno de estos optimistas era un joven periodista, ingeniero militar y fervoroso republicano, Euclides da Cunha (1866-1909), cuyo blando positivismo de principios del decenio de 1890 se vio puesto a prueba por una presunta rebelión promonárquica y religiosa de *sertanejos* (habitantes de los lugares apartados) en Canudos, estado de Bahía. Enviado por su periódico, *O Estado de Sao Paulo*, en 1897, Da Cunha fue testigo de la feroz resistencia de los rebeldes, que eran racialmente mixtos, y de su aniquilamiento por tropas del gobierno, cuya superioridad numérica era abrumadora, apoyadas por artillería moderna. Su misión periodística se convirtió en *Os sertoes* (1902), la larga crónica del conflicto, precedida por un completo tratado científico acerca de las «subrazas» de las regiones apartadas y su afortunada interacción con un entorno hostil, azotado por la sequía. La crónica de Da Cunha reveló una contradicción profunda entre la aceptación del racismo y el darwinismo social, y la constatación empírica de que aquéllas gentes capaces de adaptarse eran tal vez «el núcleo mismo de nuestra nacionalidad, los cimientos de nuestra raza».⁶¹ Según su teoría, el mestizo era psicológicamente inestable y degenerado, retrocediendo siempre hacia la raza primitiva, una «víctima de la fatalidad de las leyes biológicas». Canudos fue el «primer asalto» de una larga lucha, «el inevitable aplastamiento de las razas débiles por las fuertes», un proceso (citando al sociólogo polaco Gumplo-wicz) que Da Cunha equiparó con la marcha de la civilización. No obstante, también habló del *sertanejo* diciendo que era una «subcategoría étnica ya formada», una «subraza histórica del futuro». Habiendo permanecido aislado de la

60. Bunge, *Nuestra América*, p. 98; García Calderón, *Les démocraties latines*, pp. 339-340; Arguedas, *Pueblo enfermo*, p. 244.

61. E. Da Cunha, *Os sertoes*, Sao Paulo, 1940, p. 599; también la nota del autor (de la edición de 1905) en pp. 617-618, donde explicaba el símil de los cimientos.

costa durante tres siglos, se había librado de las exigencias de la lucha por la existencia racial y, por lo tanto, podía adaptarse libremente al entorno. Así pues, Da Cunha hacía una distinción entre el mestizo «raquítico» de la costa y el mestizo «fuerte» de las tierras remotas.⁶² Sin embargo, pareció superar la teoría al describir el puro coraje, el heroísmo y la serenidad de los últimos defensores de Canudos, «seres en el peldaño más bajo de nuestra escalera racial».⁶³ Sin abandonar el racismo científico de su tiempo, Euclides da Cunha introdujo una cuestión nueva en el pensamiento social: la base étnica o racial de la identidad nacional.

La cuestión que planteara Da Cunha se siguió intensamente en el México de finales del siglo xix, debido en parte a los rasgos singulares de la historia reciente del país. Los dos grandes movimientos nacionales, la revolución por la independencia y la Reforma, llevaron aparejados la participación de las masas y los conflictos sociales, y muchos héroes patrióticos, Morelos y Juárez incluidos, eran mestizos o indios. Antes de la Reforma, la élite intelectual había tratado de hacer caso omiso del indio y abrazado un sentido criollo de la nacionalidad. En un insólito ensayo de mediados de siglo, el estudioso Francisco Pimentel (1832-1893) había hecho una descripción deprimente de la degradación de los indios, pero los remedios que ofrecía seguían siendo los propios de los liberales criollos: la inmigración, el blanqueo de la población y la eliminación de la palabra *raza*, «no sólo de derecho sino de hecho».⁶⁴ Después de 1870, el pensamiento evolucionista trajo una nueva conciencia de la raza, pero las conclusiones eran generalmente optimistas. Por ejemplo, el tema de las historias de Justo Sierra era el crecimiento de la nación mexicana como «personalidad autónoma», uno de cuyos elementos era la mezcla racial. Afirmó que los mexicanos eran vástagos de dos razas, nacidos de la conquista, frutos de España y de la tierra de los aborígenes. «Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma».⁶⁵ Refutando de forma específica las teorías de Le Bon acerca del efecto debilitador de la mezcla de razas, Sierra demostró que la población mestiza se había triplicado en el siglo xix y era el «factor dinámico [político] de nuestra historia».⁶⁶ Aunque a veces abogaba por la inmigración junto con la educación como remedio social, su ideal no era el blanqueo de la raza. Para él, la identidad nacional residía en el mestizo.

Otra apreciación positiva de la mezcla racial en la sociedad mexicana apare-

62. Da Cunha, *ibid.*, pp. 108-113, x. Gumplowicz era un extremista del darwinismo social que veía en la lucha racial «la fuerza motriz de la historia».

63. *Ibid.*, pp. 566-567. Incluye su conmovedor retrato de un negro cautivo que, al acercarse al lugar de la ejecución, dejó de tener «la apariencia mustia de un orangután enfermo» para transformarse en una «obra maestra escultural» de un «Titán» antiguo.

64. F. Pimentel, «Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla» (1864), en *Obras completas*, México, 1903, vol. III, p. 148.

65. J. Sierra, «Evolución política del pueblo mexicano», en *Obras*, 1900-1902, vol. XII, p. 56. Hay que señalar que «mestizo» significaba para Sierra sólo la mezcla de indio y blanco, mientras que para Da Cunha, en Brasil, significaba mezcla de negro y blanco o de indio, negro y blanco. ,

66. Sierra, «México social y político. Apuntes para un libro» (1889), en *Obras*, pp. ix y 128-131. Cita un artículo de Le Bon publicado el año anterior en la *Revue scientifique*.

ció en un austero estudio de «sociología mexicana» escrito por Andrés Molina Enríquez (1866-1940), juez provincial que era ajeno a los círculos de la élite porfiriana. Publicado en 1909, en vísperas del cataclismo social de México, *Los grandes problemas nacionales* hacía hincapié en el problema de la tierra y su mala distribución, lo cual convertía la obra en una precursora famosa (pero poco leída) de la Revolución. Molina era un determinista del entorno y citaba la teoría de Haeckel relativa a la unicidad de la materia orgánica e inorgánica. La selección y la adaptación de organismos son fruto de una lucha entre las fuerzas internas que se derivan de la «combustión vital» y las fuerzas externas de la naturaleza. Una raza es sencillamente «un conjunto de hombres que, por haber vivido largo tiempo en condiciones iguales de medio, han llegado a adquirir cierta uniformidad de organización, señalada por cierta uniformidad de tipo». Aunque Molina procedió acto seguido a clasificar científicamente las razas mexicanas, reconoció que las clasificaciones de este tipo eran defectuosas, en gran parte debido a los hechos de la historia mexicana. Su retrato del mestizo no era siempre halagador, pero, en conjunto, aceptaba la mezcla de razas como fuerza inevitable y positiva. Por ejemplo, consideraba que el mayor beneficio de la «forma republicana» era la igualdad civil, que «ha favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, preparando la formación de una sola».⁶⁷

A falta de una nutrida población india o negra, la cuestión principal en el pensamiento social argentino no era el efecto de la mezcla de razas en la identidad nacional, como ocurría en Bolivia, México e, incluso, Brasil. Después de la conquista militar del «desierto» (es decir, la frontera india) en 1879, los indios argentinos quedaron regionalmente aislados en el sur y en el noroeste, y los intelectuales y dirigentes de la era positivista apenas les prestaron atención. El pensamiento social se concentraba más en los efectos que la avalancha de inmigrantes europeos surtiría en la escasa población criolla. Las estadísticas mismas eran dramáticas. En 1914 unos 2.400.000 inmigrantes, cuyas tres cuartas partes eran españoles e italianos, ya se habían instalado permanentemente en Argentina, y el 30 por 100 de la población total era extranjera de nacimiento. La concentración alcanzaba la máxima densidad en las provincias del litoral y, especialmente, en el Distrito Federal. Las «nueva» Argentina, al igual que Uruguay y el sur de Brasil, era étnicamente una provincia de la Europa meridional. Aunque las élites de toda América Latina llevaban mucho tiempo abogando por la colonización rural a cargo de europeos, la respuesta argentina a la realidad de una oleada de inmigrantes urbanos fue diversa, en el mejor de los casos.

La preocupación por el carácter de la nueva sociedad apareció como parte de una notable florescencia científica y cultural que hubo entre 1900 y 1915, y no ha tenido rival en la moderna América Latina. El pensamiento positivista pareció encontrar su medio ideal en la Argentina de la *belle-époque*, nutrida por la prosperidad fabulosa de la economía exportadora, por la transformación de

67. A. Molina Enríquez, *Grandes problemas*, pp. 34-37. Molina también clasificaba la propiedad desde una perspectiva evolucionista. La propiedad comunal india era, a su modo de ver, una forma inferior a la propiedad escriturada e individual de los europeos. Sus puntos de vista influyeron en dos supuestos posteriores a 1910: primero, que toda la propiedad evolucionaba hacia la forma superior y, segundo, que el espíritu práctico aconsejaba la aceptación temporal y la legislación de las propiedades comunales.

Buenos Aires en una avanzada metrópoli mundial y por la continuación del consenso entre la clase gobernante. Las pretensiones culturales de la élite porteña hallaron rica expresión en el monumental Teatro Colón, que fue proyectado en el decenio de 1880 y se terminó de construir en 1908. La creación de la Universidad Nacional de La Plata en 1905, especialmente su Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, fue sintomática del lugar especial que la ciencia social ocupaba en la vida intelectual. Una serie de revistas importantes, empezando por la *Revista de derecho, historia y letras* (1898) y terminando con la *Revista de filosofía* (1915), recordaban la *Revue des deux mondes* y otras importantes publicaciones intelectuales francesas de las postrimerías del siglo xix. La lista de destacados científicos teóricos sociales y de las obras de unos y otros es larga e impresionante.

El «arquetipo del sabio» de la era positivista en Argentina fue Florentino Ameghino (1854-1911), geopaleontólogo que conquistó renombre mundial por sus prodigiosas investigaciones de la antigüedad del hombre en la región del Río de la Plata. En *Mi credo* (1906), su famosa declaración, manifestaba una fe absoluta en la ciencia y en la perfectibilidad del hombre; la búsqueda de la verdad, según dijo, será la «religión del porvenir». José Ingenieros le llamó «santo moderno». El científicismo de Ameghino era extremo, pero, a pesar de ello, inspiró a muchos que buscaban la aplicación de la ciencia a la sociedad.⁶⁸ Otra estrella de la constelación positivista fue José María Ramos Mejía (1849-1914), pionero de la medicina (especialmente de la psiquiatría), que fundó una tradición nacional de dedicación médica a las cuestiones sociales. Después de sus *Estudios clínicos sobre las enfermedades nerviosas y mentales* (1893), escribió *Las multitudes argentinas* (1899), aplicación de la psicología de las multitudes de Le Bon, y su continuación, *Rosas y su tiempo* (1907), que presentaba al caudillo como una emanación de las masas.⁶⁹ El rigor científico en los estudios jurídicos e históricos fue defendido por Juan Agustín García (1862-1923) en su *Introducción al estudio de las ciencias sociales argentinas* (1899). Aplicó sus preceptos en *La ciudad indiana* (1900), un estudio duradero que recalca los intereses económicos y las estructuras sociales en el desarrollo de instituciones coloniales.

Hemos señalado la extrema sensibilidad del pensamiento social argentino a las ideas europeas variadas y cambiantes. Otra característica de la época positivista era un esfuerzo casi exagerado por crear una sociología «argentina» edificada sobre las ideas de los pensadores del siglo XIX. Esta paradoja, es decir, la tendencia argentina dual al cosmopolitismo y al nacionalismo cultural, tenía su epítome en la obra del más eminente de los positivistas argentinos, José Ingenieros (1877-1925). Aparte de su preocupación por la sociedad argentina, Ingenieros aspiraba (al menos aspiró hasta 1915) a ser un «hombre de ciencia», y fue

68. Las obras y la correspondencia de F. Ameghino se publicaron en 24 volúmenes en folio, La Plata, 1913-1936. «Mi credo» apareció en el vol. XV, pp. 687-719; el panegírico de Ingenieros, en el vol. I, pp. 33-35. Véase también la oración «Ameghino, el sabio» de Ricardo Rojas, en *Los arquetipos*, en *Obras*, Buenos Aires, 1922, vol. II, pp. 197-237.

69. Véase J. Ingenieros, «La personalidad intelectual de José M. Ramos Mejía», *Revista de filosofía*, 2 (1915), pp. 103-158. Ingenieros recibió su formación psiquiátrica bajo Ramos Mejía.

reconocido de forma general en Europa como psicólogo, criminólogo y psicopatólogo. Después de 1915, se dedicó a la filosofía y la ética. Sus obras eran una verdadera enciclopedia de autores continentales y sus ideas. Había viajado tanto como cualquiera de sus contemporáneos. A pesar de ello, presentó sus estudios de la evolución sociológica de Argentina como construida sobre las premisas de Echeverría, Sarmiento y Alberdi, y escribió importantes ensayos sobre el pensamiento de los mismos.⁷⁰ También se encargó de la edición de una importante serie de clásicos argentinos titulada «La cultura argentina», en la cual incluyó *Conflicto y armonías*, obra incompleta de Sarmiento que había permanecido olvidada desde su aparición en 1883.

En su *Sociología argentina* (1913), Ingenieros intentó combinar la sociología «biológica» con la sociología «económica», esto es, el darwinismo social de Spencer y el determinismo económico (economismo histórico), especialmente tal como lo defendía el teórico italiano Achille Loria. Aunque Loria había rechazado el darwinismo social por considerarlo elitista y *laissez faire*, Ingenieros era demasiado ecléctico para que semejantes contradicciones le causaran problemas.⁷¹ Presentó la historia de Argentina como una lucha por la existencia entre agregados sociales y, pese a ello, también como una evolución determinada económicamente desde la barbarie indígena hasta el dominio feudal español, hacia un capitalismo agropecuario y, finalmente, hacia «una progresiva socialización de las grandes funciones colectivas en manos del Estado». Argentina compartía esta transición inevitable del capitalismo al socialismo con otras naciones de la raza blanca. Ingenieros fue un pionero socialista y tomó parte en la política hasta 1903; sin embargo, se alejó gradualmente de su interpretación de la sociedad argentina, es decir, de la interpretación inspirada por el socialismo.⁷²

Ingenieros consideraba positiva la reciente afluencia de europeos, lo que tal vez se debía en parte a que sus propios padres eran inmigrantes italianos. Según afirmó Sarmiento en 1883, los grandes males de la nación habían sido la herencia española y el mestizaje, y los remedios que él proponía eran la educación pública y la inmigración. Ingenieros perpetuó este punto de vista, afirmando en su *Formación de una raza argentina* (1915) que, si bien la primera inmigración (colonial) había sido estéril, la segunda estaba consolidando una nacionalidad. Escribió que en las zonas templadas se había producido una «progresiva sustitución

70. Publicados por primera vez en 1915-1916, estos ensayos los incluyó Ingenieros en la edición de 1918 de *Sociología argentina*, que se reimprimió como el vol. VIII de sus *Obras completas*, Buenos Aires, 1957, pp. 214-304.

71. Véase A. Loria, *Contemporary social problems*, Londres, 1910, pp. 104 y 118 (1.ª ed., 1894). Aunque Ingenieros citaba a Loria con frecuencia, es significativo que, al parecer, hiciera caso omiso del principal tema de Loria: el efecto de la tierra libre en la historia, especialmente en las regiones coloniales. La teoría de Loria era importante a juicio de Frederick Jackson Turner. Véase Lee Benson, «Achilles Loria's influence on American economic thought: including his contributions to the frontier hypothesis», en *Turner and Beard*, Nueva York, 1960, pp. 2-40.

72. Las palabras *socialización progresiva*, que aparecían en el prefacio de la edición de *Sociología argentina* (p. 8), publicada en Madrid en 1913, se omitieron en la edición de 1918. Los escritos de Ingenieros plantean un problema bibliográfico debido a su pasión por publicar y, por ende, su tendencia a reproducir escritos (con pequeñas modificaciones) en publicaciones posteriores. Su *Sociología* sufrió muchas transformaciones, pero los argumentos principales aparecieron por primera vez en ensayos fechados entre 1898 y 1910.

ción de las razas aborígenes de color por razas blancas inmigradas, engendrando nuevas sociedades en reemplazo de las autóctonas». El proceso era simplemente una lucha por la vida entre especies en un entorno dado y las más adaptables sobrevivirían. Cuando las especies se mezclaban prevalecía la «mejor adaptada al doble ambiente físico-social». Definió la raza como «una sociedad homogénea» de «costumbres e ideales» compartidos, concepto que era más histórico que antropológico. Ingenieros presentaba a los argentinos como raza de «hombres trabajadores y cultos», que ahora merecía el respeto de Europa. Afirmó que realmente existía una tradición argentina. Nació con la nacionalidad misma y fue nutrida por los ideales de «nuestros pensadores». Es una tradición que señala hacia el futuro y no hacia el pasado.⁷³

En 1915 ya eran pocos los intelectuales de talla que compartían la opinión positiva que Ingenieros tenía de la inmigración. En vez de ello, simpatizaban con la creciente xenofobia que era en parte una reacción de la élite a las hordas de campesinos y peones europeos, algunos de los cuales prosperaban en el comercio urbano y en los oficios y las profesiones liberales. Los inmigrantes se convirtieron en víctimas propiciatorias que padecían por los problemas sociales, y los psicólogos de la época decían de ellos que eran más propensos a la delincuencia que los criollos de clase baja. Dado que el socialismo y, en particular, el anarquismo crecieron junto con la inmigración, la culpa de la agitación laboral de 1900-1910 se achacó a extremistas extranjeros. La primera ley destinada a restringir la inmigración se aprobó en 1902 a raíz de una huelga general que paralizó la nación; otra fue aprobada en 1910, después de que estallara una bomba en el Teatro Colón. Un diputado atribuyó el crimen a una «cobarde, ignominiosa mente extranjera». Entre los partidarios de la ley de defensa social de 1910 se encontraban Ramos Mejía, cuya hostilidad a la inmigración ya se había manifestado en 1899 en su obra *Las multitudes argentinas*, y Bunge, cuya valoración de los beneficios de la inmigración había cambiado notablemente en los años transcurridos desde *Nuestra América*.

El término *cosmopolitismo* empezó a utilizarse con un sentido nuevo: ya no se refería a influencias culturales europeas de la élite, sino más bien al materialismo y el radicalismo político de los inmigrantes recientes, y la respuesta era nacionalista. Ricardo Rojas (1882-1957), en su *La restauración nacionalista* (1909), abogó por una forma nueva de enseñar la historia y los valores de Argentina con el objeto de que las generaciones futuras se apartaran de un «innoble materialismo que las ha llegado a confundir el progreso con la civilización».⁷⁴ Su contemporáneo Manuel Gálvez (1882-1963) evocó las tradiciones de las provincias criollas en *El diario de Gabriel Quiroga* (1910) y de España en *El solar de la raza* (1913). Aunque más adelante las conclusiones de Gálvez se volvieron extremas, en esa etapa seguían siendo equilibradas. Escribió que «la Argentina moderna, [aunque] construida con base de inmigración, o sea de cosmopolitismo, puede y debe conservar un fondo de argentinidad».⁷⁵ (Tanto

73. «Formación» apareció por primera vez en la principal revista de Ingenieros, *Revista de filosofía*, 2 (1915), pp. 464-483, y luego en la edición de *Sociología* publicada en 1918.

74. R. Rojas, *La restauración nacionalista. Informe sobre educación*, Buenos Aires, 1909, p. 64.

75. M. Gálvez, *El solar de la raza*, Madrid, 1920^s, pp. 17-18n.

Rojas como Gálvez insistían en la reactivación de los valores humanísticos y espirituales, y su resistencia a la influencia de los inmigrantes se inspiraba en un nuevo desafío idealista al positivismo, como veremos más adelante.

La inmigración no ocupaba un lugar destacado en el pensamiento social chileno, principalmente porque la afluencia de extranjeros era reducida, en general de clase media, y en su mayor parte se dirigía al norte, que estaba poco poblado, en lugar de al valle central. La respuesta de la élite (por ejemplo, Letelier) fue generalmente benévola, pero hubo una excepción significativa, personificada por Nicolás Palacios (1854-1911). En su inmensamente popular *Raza chilena* (1904), Palacios defendía un racismo biológico al estilo del de Le Bon (a quien citaba constantemente) y sacaba de él conclusiones singulares acerca del papel de la mezcla racial en la nacionalidad. Dijo que la verdadera raza chilena es mestiza y en ella se combinan las cualidades superiores de los conquistadores españoles (que tenían orígenes «góticos» en Escandinavia) y los indios araucanos, que son ferozmente independientes. La reciente entrada de «razas latinas» inferiores y la inmigración (en particular, italiana) debían restringirse. La peculiar versión del nacionalismo racial que proponía Palacios ha ejercido una influencia duradera en Chile.

Peterminismo social y caudillaje

El determinismo racial y ambiental inherente al pensamiento social de 1890 a 1914 agudizó y solidificó un diagnóstico de la política latinoamericana que venía formulándose desde, como mínimo, el decenio de 1840. La fe del principio en la eficacia de los sistemas constitucionales se había marchitado al considerarse que el derecho era fruto de la historia en vez de emanar de la razón. Con la llegada del positivismo de Comte, las doctrinas liberales y las fórmulas constitucionales fueron calificadas de «metafísicas». Después de 1870, las élites partidarias del consenso buscaron un remedio para el desorden en la política científica, un programa que respondiera a realidades sociales, reforzase el gobierno (a menudo por medio de la reforma constitucional) y asegurase el progreso económico. La política científica programática y el pensamiento social diagnóstico no se contradecían. No eran más que variantes dentro del positivismo decimonónico; la primera, derivada principalmente de Comte; el segundo, derivado más bien de Darwin y Spencer. Mientras que el segundo tendía a ser más pesimista y autodenigrante que la primera, ambos produjeron estereotipos del comportamiento político latinoamericano que continúan siendo aceptados popularmente, en particular entre- extranjeros.

Carlos O. Bunge arguyó que la forma de gobierno de una nación debe interpretarse como una consecuencia «orgánica» de su herencia racial y psicológica y no como una «abstracción independiente». Arguedas citó con aprobación lo que dijera Le Bon en el sentido de que «las instituciones políticas [...] son la expresión del estado de civilización de un pueblo y evolucionan con él». Bunge escribió que si un país es orgánicamente monárquico o republicano, «monarquía o republicaniza los talleres, los laboratorios, las artes, los libros». En América Latina, donde el régimen de caciques es orgánico, toda la vida se ha «caciqui-

zacro».⁷⁶ Los pesimistas opinaban que la independencia era prematura, en parte fruto de ideas exóticas, en parte creación personal de caciques o caudillos. Al carecer de cualquier principio orgánico de equilibrio institucional, el resultado era la alternancia entre la anarquía y el despotismo, las dos caras de lo que Bunge denominó la «enfermedad americana». El caudillo era, pues, un fenómeno natural. Para García Calderón, los grandes caudillos, tales como Rosas, Portales y Díaz, eran los que «oían las voces de la raza», podían imponer unidad política y fomentar el progreso material. Bunge, haciéndose eco de una opinión muy generalizada, llamaba a Porfirio Díaz «el cacique progresista», uno de los grandes estadistas del siglo. «Gobierna a México, como México debe ser gobernado.»⁷⁷

La creciente aceptación del caudillo como fenómeno político determinado socialmente y natural no aparecía sólo en ensayos populares, sino también en historias más complejas. El caso más notable era el de Juan Manuel de Rosas, cuyo régimen federalista de 1831 a 1852 fue reinterpretado fundamentalmente en obras de Adolfo Saldías (1850-1914), los hermanos José María y Francisco Ramos Mejía (1847-1893), y Ernesto Quesada (1858-1934). Estos autores pretendían examinar a Rosas y el federalismo científicamente y, por ende, superar las pasiones partidistas que habían llevado a una condena unitaria casi unánime del tirano en los años transcurridos desde 1852. José María Ramos Mejía afirmó que la «fría curiosidad» era lo único que le guiaba; su enfoque sería el de «un entomólogo cuando estudia un insecto nuevo». Saldías se veía a sí mismo practicando una «autopsia» del «cuerpo social» con el fin de descubrir la «naturaleza del engendro, que es Rosas».⁷⁸ La revisión de la era de Rosas fue también un producto más específico de la política argentina, en particular de creciente oposición provincial al unicato y del impulso democrático de la Unión Cívica. En *El federalismo argentino* (1889), Francisco Ramos Mejía veía ese fenómeno como legado natural del pasado colonial, no como una implantación artificial de la era de la independencia. Saldías pretendía comprender por qué las masas habían apoyado a Rosas y, por lo tanto, descubrir el rumbo que habían seguido desde su época: Concluyó que el dictador era la «encarnación viva de los sentimientos, de las ideas, de las aspiraciones de las campañas argentinas».¹⁹

La obra más significativa e influyente del movimiento revisionista fue el lúcido ensayo de Quesada titulado *Rosas y su tiempo* (1898), que era la síntesis de las numerosas monografías que había publicado a partir de 1893. Quesada había estudiado en Alemania y aplicó al tema de su estudio los criterios y las premisas de la erudición histórica alemana. Al modo de ver de Quesada, Rosas

76. Bunge, *Nuestra América*, p. 158; Arguedas, *Pueblo enfermo*, p. 207.

77. Otro ejemplo importante de esta interpretación fue *La anarquía argentina y el caudillismo. Estudio psicológico de los orígenes argentinos*, Buenos Aires, 1904, del médico convertido en ensayista social Lucas Ayarragaray (1861-1944). Aunque Bunge consideraba que el caudillismo era un caciquismo «deformado», otros escritores, entre ellos Ayarragaray, no hacían distinción alguna entre las dos cosas.

78. José María Ramos Mejía, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, 1927, vol. I, p. xxxm (1.ª ed., 1907); A. Saldías, *Historia de la confederación argentina. Rosas y su época*, Buenos Aires, 1951, vol. III, p. 497 (1.ª ed., 1881, 1887).

79. Saldías, *Historia*, III, p. 487. Tanto Saldías como Francisco Ramos Mejía eran miembros activos de la Unión Cívica, y Saldías amplió y reeditó su obra en 1892.

lúe sencillamente fruto de su tiempo, «no más, ni menos»; su «tiranía» no fue peor que la de numerosos caudillos unitarios. Como las masas argentinas carecían de «educación política», las instituciones liberales no podían funcionar; el resultado fueron la anarquía y la mezquina dictadura. Rosas aportó el liderazgo «autocrático» que las masas exigían. Su federalismo no era localista; al contrario, trajo unidad y orden partiendo del caos. En 1852, al decir de Quesada, «su misión histórica había terminado»⁸⁰. Aunque evitó formular abiertamente teorías psicológicas y raciales como hacían muchos de sus contemporáneos, la erudición de Quesada surtió el efecto de fortalecer la aceptación intelectual del caudillaje.⁸¹

Como hemos señalado, la hostilidad a las clásicas doctrinas liberales y democráticas impregnaba el pensamiento social determinista. En 1890 la etiqueta de «jacobino» ya se aplicaba de modo creciente a los que creían que era posible transformar la sociedad por medio de la imposición de principios racionales, sustituyendo el término comparable de *metafísico* del decenio de 1870. La nueva etiqueta fue inspirada por la tajante acusación que Hippolyte Taine lanzó contra la mentalidad jacobina, publicada por primera vez en 1881 y popularizada luego por Le Bon y otros. A juicio de Taine, la «psicología» jacobina fue la pérdida de la política francesa desde la Revolución de 1789 hasta la Comuna de 1871. Escribió que sus raíces indestructibles son el «orgullo exagerado» y el «razonamiento dogmático», los cuales existen debajo de la superficie de la sociedad. Cuando los lazos sociales se disuelven (como ocurrió en la Francia de 1790), surgen los jacobinos «como champiñones en un mantillo putrefacto». Sus principios, tales como los derechos del hombre, el contrato social y la igualdad, son los axiomas simplistas de la «geometría política», defendidos por los jóvenes y los fracasados e impuestos luego a una sociedad compleja por «el legislador filósofo». Pero, según añadía decisivamente Taine,⁸² se imponen en vano, porque la sociedad «no es el fruto de la lógica, sino de la historia». El diagnóstico que hizo Taine de la política francesa encontró un público receptivo entre los sociólogos latinoamericanos, que lo citaron universalmente en sus escritos.

El medio siglo de ataques contra el liberalismo clásico alcanzó su punto culminante en dos obras que representaban las variantes sutiles, pero significativas, dentro del pensamiento positivista. La primera, *La constitución y la dictadura* (1912) del jurista mexicano Emilio Rabasa (1856-1930), señaló la culminación de la política científica, tal como la enunciara *La Libertad* en 1878 y los científicos la reiterasen en 1893. La obra de Rabasa era un análisis moderado de los defectos de la Constitución de 1857. «Hemos depositado nuestra esperanza en el derecho escrito y ha demostrado su debilidad incurable», según escribió. Los legisladores jacobinos de 1856 restringieron severamente la autoridad presi-

80. E. Quesada, *Rosas y su tiempo*, Buenos Aires, 1923, p. 63. Cf. la interpretación de Rosas que hizo Sarmiento, citada por Quesada.

81. Quesada hizo una comparación intrigante (*ibid.*, pp. 149-153) entre Rosas y Portales, citando a los historiadores conservadores chilenos Ramón Sotomayor y Valdés, y Carlos Walker, Martínez.

82. H. Taine, «Psychologie du jacobin», *Revue des deux mondes*, 44 (1881), pp. 536-559, reeditada el mismo año en *Les origines de la France contemporaine (La révolution, II* [«La "Conquete jacobine"»], pp. 3-39). En América Latina, véase, por ejemplo, J. E. Rodó, *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, 1906, pp. 72-78. Rodó hizo hincapié en la «intolerancia» jacobina.

dencial desafiando las «leyes sociológicas». El resultado inevitable, según Rabasa, fueron las dos dictaduras de Benito Juárez y Porfirio Díaz, que gozaron de la sanción popular porque sirvieron para «satisfacer las necesidades del desenvolvimiento nacional». La obra de Rabasa ha sido tachada de apología de Díaz a raíz de su derrocamiento en

1911.⁸³ Pese a ello, Rabasa mantuvo su fe en el constitucionalismo histórico, el sostén de una oligarquía esclarecida. Concluyó que «los dictadores han concluido su tarea». Ahora, «la etapa constitucional debe seguirla». La meta de Rabasa, al igual que la de Sierra, era armonizar la Constitución escrita y la Constitución real, solidificar el reinado de las instituciones y libertades políticas en concierto con una administración central fuerte y eficaz.⁸⁴ Era una meta optimista que compartía el *establishment* de toda América Latina.

La segunda obra, *Caesarismo democrático* (1919), del venezolano Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936), perpetuó el diagnóstico pesimista de la política siguiendo la tradición de Bunge, Arguedas, García Calderón y los revisionistas de Rosas. Vallenilla se ocupaba principalmente de las luchas civiles que desencadenó la revolución por la independencia de Venezuela, a la que calificó (inspirándose en Taine) de «estado de anarquía espontánea». En dicha anarquía identificó una «democracia igualitaria y niveladora», la cual, como fenómeno americano natural, trajo consigo la necesidad de un gobierno fuerte. Vallenilla criticó duramente «los principios abstractos del jacobinismo» inherente a las constituciones escritas, que no pueden dar buenos resultados, y afirmó que Venezuela sólo podía ser gobernada eficazmente por un cesar que respondiese a «la psicología de nuestras masas populares», la raza mixta de los llanos del interior. Los dos cesares que Vallenilla distinguió fueron el cabecilla llanero José Antonio Páez, que ejerció «un poder personal que no era sino la expresión concreta de los instintos políticos de nuestra constitución positiva», y Simón Bolívar. De este último dijo que «su intuición genial de sociólogo» le llevó de forma natural al concepto de dictador vitalicio, la «ley boliviana». De este modo Vallenilla podía presentar al gran Bolívar como precursor del dictador contemporáneo Juan Vicente Gómez (1908-1935), a quien Vallenilla sirvió en calidad de ministro y de director del periódico oficial.

La tardía interpretación positivista de la política, representada tanto por Rabasa como por Vallenilla Lanz, se basaba en la convicción de que las naciones latinoamericanas, siguiendo los dictados de la historia, la raza y la psicología social, eran incapaces de realizar principios liberales y democráticos tal como se

83. El ataque más reciente ha sido el de Daniel Cosío Villegas (1898-1976) en *La constitución de 1857 y sus críticos*, México, 1957. La apasionada defensa de la Constitución que hizo Cosío iba dirigida contra Sierra y contra Rabasa, pero especialmente contra la gran influencia que la obra de Rabasa tuvo en la restauración de una presidencia autoritaria en la Constitución de 1917.

84. Cf. E. Rabasa, *La constitución y la dictadura*, México, 1956³, pp. 244-246, y Sierra, «Evolución política», pp. 395-396 (escrita en 1900).

85. L. Vallenilla Lanz, *Caesarismo democrático: estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, Caracas, 1929³, pp. 281 y 214. El libro constaba de varios estudios que se publicaron por primera vez en 1911. Aunque Vallenilla reconocía la singularidad de la sociedad venezolana, está claro que su argumento iba dirigido a América Latina en su conjunto; véanse sus referencias a Arguedas, Bunge y García Calderón (pp. 229-235).

ejercían en los países «avanzados» de Europa y, en particular, en los Estados Unidos. Los positivistas latinoamericanos reconocían que su sociedad presentaba rasgos singulares, pero las limitaciones de la teoría evolucionista les obligaban a considerar esa sociedad como inferior en una escala unilineal de civilización. Mientras Rabasa se aferraba a la esperanza de que una clase gobernante ilustrada y una administración central fuerte podrían proporcionar estabilidad y progreso, Vallenilla veía como única solución un líder carismático que fuese capaz de responder a los instintos de las discolmas masas. Mientras Rabasa man-lenía un mínimo de fe en las instituciones liberales, Vallenilla desesperaba de ellas por completo. La influencia de ambas conclusiones positivistas, la extraída de la política científica programática y la procedente del determinismo social diagnóstico, persistía, pero no sin tener que hacer frente a un desafío fundamental a los postulados en que dichas conclusiones se basaban.;

ÍL NUEVO IDEALISMO, EL RADICALISMO SOCIAL Y LA PERSISTENCIA DE LA TRADICIÓN AUTORITARIA

En 1900 un literato uruguayo, José Enrique Rodó (1871-1917), publicó un breve ensayo que ejerció una influencia inmensa en los intelectuales hispanoamericanos durante dos decenios y que ha conservado su importancia simbólica hasta nuestros días. El *Ariel* de Rodó, dedicado a «la juventud de América», se convirtió en la llamada de clarín que instaba a un resurgir del idealismo. Evocando un «espíritu» latinoamericano e identificándolo con un nuevo sentido de la raza, el ensayo inspiró una reafirmación de los valores humanísticos en la cultura latinoamericana y una resistencia a la oleada de pesimismo en el pensamiento social. Además, *Ariel* contenía una acusación contra el utilitarismo y la mediocridad democrática de los Estados Unidos, proporcionando así a los intelectuales una base fácil para diferenciar y defender «su» América. Respondieron con presteza al llamamiento de Rodó para que rechazasen la «manía del norte» (nordomanía) que, según él, predominaba desde tiempos de Alberdi, y para que abandonasen «la visión de una América deslatinizada por propia voluntad». Añadió Rodó que «la poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral». Aunque no se refirió específicamente a la guerra entre los Estados Unidos y España, está claro, que el ensayo de Rodó fue una respuesta a la conmoción que le produjo la derrota desastrosa que España sufrió en 1898. En pocas palabras, se ha dicho que «desde el instante mismo de su aparición», *Ariel* se convirtió en «el símbolo mismo del latinoamericanismo, definido por primera vez».

El atractivo de *Ariel* residía en la oportunidad del momento en que apareció, y quizá también en su tono elevado y abstracto, porque carecía de originalidad literaria, de profundidad filosófica y de un específico análisis social o político. Aunque contenía algunos rasgos de percepción, la opinión que tenía Rodó de la cultura norteamericana era de segunda mano; se basaba en *Del Plata al Niágara*

86. A. Zum Felde, *índice crítico de la literatura hispanoamericana: los ensayistas*, México, 1954, p.'292. '

(1897) de Paul Groussac y en el uso tendencioso de crónicas de viajeros franceses. El simbolismo de Rodó procedía explícitamente de *La tempestad* de Shakespeare, aunque el modelo del ensayo propiamente dicho era más bien el drama filosófico *Caliban, suite de «la Tempête»* (1878) de Ernest Renán. *Ariel* cobró la forma de un discurso de final de año que un maestro venerado (Próspero) pronuncia ante un grupo de estudiantes, junto a una querida estatua de Ariel, símbolo de la espiritualidad, la gracia y la inteligencia. La antítesis de Ariel era Calibán, símbolo del materialismo, de «sensualidad y de torpeza». En la obra de Renán, Calibán triunfaba de Ariel, y Próspero se resignaba a la victoria. Rodó no quiso aceptar semejante conclusión y empezó por donde Renán lo había dejado. Aunque Rodó fue proclamado como el profeta de un nuevo idealismo, gran parte de *Ariel* presentaba un tono positivista. De hecho, lo mismo ocurría con los escritos de los intelectuales a los que inspiró de manera directa, llamados a menudo «arielistas». La cualidad «transicional» de Rodó reflejaba una versión de la interacción continua entre el empirismo (positivismo) y el idealismo (espiritualismo) en el pensamiento francés del siglo xvm. Auguste Comte y Víctor Cousin (y algunos de sus seguidores) promovían la idea de dos filosofías marcadamente antagónicas, pero exageraban las diferencias, que se basaban en parte en una rivalidad personal y académica. El pensamiento de Renán y Taine, dos de los mentores de Rodó, a los que generalmente se considera positivistas, se hallaba en tensión constante entre la ciencia y la metafísica. Los anhelos religiosos atormentaron a Renán durante toda la vida, mientras que a Taine le atormentó el vivo deseo de hacer abstracción de causas o esencias en la experiencia para superar así las limitaciones del método positivista.⁸⁷

El principal guía intelectual de Rodó en *Ariel* fue probablemente Alfred Fouillée, cuyos prolíficos escritos iban dirigidos específicamente a conciliar los valores del idealismo⁸⁸ filosófico, en especial la libertad y el libre albedrío, con el determinismo de la ciencia. El concepto central de Fouillée, la «idea-fuerza» (*idée-force*), era un intento de aplicar el concepto científico de la fuerza a los estados mentales. La fuerza es un hecho de conciencia; a la inversa, toda idea es una fuerza que puede realizarse en la acción. Donde más visible resultaba la influencia de Fouillée era en la visión optimista (y que a menudo se pasa por alto) que Rodó tenía de la conciliación última entre los valores norteamericanos y los latinoamericanos. Rodó dijo que «la historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal», y señaló la Italia renacentista a modo de ejemplo. Aunque no veía pruebas de ello en ese momento, Rodó albergaba la confianza de que «la obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término». La energía de los Estados Unidos se transformará en valores superiores.

87. W. H. Simón, «The "Two cultures" in nineteenth-century France: Victor Cousin and Auguste Comte», *Journal of the History of Ideas*, 26 (1965), pp. 45-58; D. G. Charlton, *Positivist thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Oxford, 1959. Charlton califica a Renán y Taine, junto al propio Comte, de «falsos amigos del positivismo», esto es, del positivismo como teoría del conocimiento.

88. La principal obra de A. Fouillée en este sentido fue *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre, et en France* (1878); también *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive* (1896). -'• N.

Rodó afirmó en *Ariel* que «tenemos, los americanos latinos, una herencia de in/a, una gran tradición étnica que mantener»; un decenio después procedió a identificar «la idea y el sentimiento de la raza» con «la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico».⁸⁹ Rodó se estaba apartando del racismo antropológico o científico y reavivando en su lugar el concepto histórico de la raza. ¿Se refería su «herencia de raza» a tradiciones nacionales o al pasado hispánico? ¿Incluía la cultura indígena y negra? ¿O era la herencia «latina» de un modo más general, fruto de los ideales humanísticos y estéticos de la civilización grecorromana y cristiana? El mensaje de *Ariel* era extremadamente ambiguo y, por ende, pasó a ser el punto de partida de diversas tendencias del pensamiento del siglo xx. Tampoco estaba claro el significado social y político del llamamiento de Rodó a la juventud americana. El tono del ensayo era primordialmente elitista; evocaba esteticismo, el «ocio noble» y al «aristocratismo sabio de Renán» contra la tiranía de la masa. Está claro que los efectos de la inmigración urbana turbaban a Rodó. A pesar de ello, reconocía que la democracia (junto con la ciencia) era uno de «los dos insustituibles soportes sobre los que nuestra civilización descansa» y coincidía con Fouillée (contra Renán) en que la ley de la selección natural funciona en la sociedad a favor de la suavización de las categorías y el ensanchamiento de la libertad.⁹⁰

El nuevo idealismo a escala continental tomó formas diversas a escala nacional, como lo demuestran los casos de Argentina, Perú y México. La vida intelectual argentina de 1900 a 1920 no era sólo rica, sino también notablemente compleja. Aunque los años citados fueron los del apogeo del positivismo, también se caracterizaron por el creciente disentimiento intelectual, alimentado por las cambiantes ideas europeas, por los interrogantes políticos que se planteaban a raíz de El Noventa y por una meditación nacional provocada por la afluencia de inmigrantes. Desde el otro lado del Río de la Plata, la voz de Rodó ayudó a enfocar claramente estas variadas preocupaciones nacionales. Uno de los primeros en disentir del positivismo fue el historiador y crítico Paul Groussac (1848-1929), que era francés de nacimiento. Como discípulo de toda la vida de Taine y Renán, en él se combinaban la erudición «científica» y una fuerte crítica del utilitarismo, tanto en la sociedad norteamericana como en la argentina. Alarmado por los valores de los inmigrantes, advirtió que las «preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina, las puras aspiraciones, sin cuyo imperio, toda prosperidad nacional se edifica sobre arena».⁹¹ En 1910 el centenario de la independencia alentó estos sentimientos y dio origen a los ensayos de Gálvez, como ya hemos señalado, y también al *Blasón de plata* (1912) de Rojas.⁹² Siguieron a este último *La argentinidad* (1916) y, finalmente,

89. J. E. Rodó, «Rumbos nuevos», en *El mirador de Próspero*, Montevideo, 1958 (1.ª ed., 1913), p. 26 (comentario sobre *Idola Fori* [1910] del arielista colombiano Carlos Arturo Torres). Rodó también alabó (p. 30) *La restauración nacionalista* (1909) de Rojas diciendo que promovía la nueva «conciencia de la raza».

90. Rodó, *Ariel*, pp. 6-7 y 64-66. Rodó rechazó el «antiigualitarismo» de Nietzsche por considerarlo fruto de «un abominable, un reaccionario espíritu».

91. P. Groussac, pasaje (¿1906?) citado por A. Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1936, p. 205. Groussac defendía la enseñanza del latín en un informe sobre la educación secundaria.

92. El énfasis arielista sobre la raza como ascendencia también se hacía evidente en el subtítulo de Rojas: *Meditaciones y evocaciones ... sobre el abolengo de los argentinos*.

Eurindia (1924), ambas buscando la identidad cultural argentina en una interacción lírica pero mal definida del «exoticismo» (europeo) y el «indianismo». Sin embargo, el nuevo idealismo en Argentina tuvo otras manifestaciones además de las literarias; también cobró la forma de significativas novedades políticas y educativas, como veremos más adelante.

• En ninguna parte surtió el mensaje de Rodó un efecto más claro que en Perú, donde en 1905 salió de la Universidad de San Marcos una notable «generación arielista» o «generación del novecientos». Sus líderes eran Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966) y José de la Riva-Agüero (1885-1944), así como Francisco García Calderón (véase anteriormente). Durante sus años de estudiantes absorbieron el positivismo dominante de San Marcos, pero pronto se adhirieron a Rodó (Belaúnde le llamó «nuestro verdadero director espiritual») y también al idealismo de Emile Boutroux y Henri Bergson, tal como les fue impartido por el filósofo disidente Alejandro Deustua. Los tres eran aristócratas: Riva-Agüero de una de las grandes familias de Lima; Belaúnde de la provincial Arequipa, donde recordaba nostálgicamente la existencia de una digna «democracia de hidalgos». El mayor de ellos, Francisco García Calderón (nacido también en Arequipa) era un respetado jurista y fue presidente provisional de la República en 1879.

La vida y el pensamiento de los tres acabarían siguiendo rumbos muy diferentes, pero todos ellos empezaron buscando la renovación nacional en una fuerte presidencia constitucional, apoyada por una oligarquía progresista e ilustrada. Les parecía ver este ideal de la política científica encarnado en el Partido Civilista de los presidentes Nicolás Piérola (1895-1899) y José Pardo (1904-1908). Sin embargo, la ambivalencia de los arielistas ante el rápido desarrollo económico y el materialismo de la nueva «plutocracia» de su tiempo les empujó a abogar por valores éticos y espirituales y por un papel político tutelar para los intelectuales. García Calderón publicó *Le Pérou contemporaine* (1907), ambicioso estudio sociológico (que no fue apreciado). Riva-Agüero y Belaúnde fundaron el malhadado Partido Democrático Nacional (Futurista) en 1915 y, luego, se volvieron conservadores y católicos. Belaúnde se aferró al constitucionalismo tradicional y, a pesar de la persecución y el exilio, hizo una carrera distinguida como profesor de derecho, fundador de la Universidad Católica (1917) y, finalmente, presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1959). El idealismo de Riva-Agüero le atrajo hacia el pasado colonial e hispánico y, empezando por su obra *Perú en la historia* (1910), fue su principal intérprete y apologista. En política se vio cada vez más aislado y, en el decenio de 1930, incluso abogó por el fascismo italiano.

A la edad de veintitrés años, García Calderón, junto con sus tres hermanos, se fue de Perú para desempeñar una sinecura diplomática en París y no volvió hasta después de cuarenta años. Hizo un debut impresionante como protegido

93. V. A. Belaúnde, *La realidad nacional*, París, 1931, pp. 189-190; *Arequipa de mi infancia* (1960), según se cita en E. Bourricaud, *Power and society in contemporary Perú*, Nueva York, 1970, pp. 54-56. Las haciendas y la empresa de coñac de la familia fueron arruinadas por el ferrocarril, y el padre de Belaúnde se dedicó al comercio de la lana.

94. Véase F. García Calderón, «La nueva generación intelectual de Perú» (1905), en *Hombres e ideas de nuestro tiempo*, Valencia, 1907, pp. 206-207, expresión explícita y, pese a ello, ambivalente de la política científica.

tic Boutroux en los círculos literarios y filosóficos de Francia, y hasta el final de lji primera guerra mundial fue uno de los principales apóstoles del americanismo y de la solidaridad entre las razas latinas. Aparte de sus numerosos libros y ensayos, García Calderón fundó *La Revista de América* (1912-1914), que, según dijo, «pertenece a la élite intelectual de ultramar».⁹⁵ Aunque su meta era la autonomía, del pensamiento y las letras americanos, escribió que, primeramente, había que absorber «nuestra herencia [latina]». «La imitación ha de preparar la futura invención», y dio a entender que tal vez el liderazgo latino acabaría pasando a América. Hasta el eminente Poincaré quedó impresionado y recomendó la lectura de *Les démocraties latines* (1912) de García Calderón «a todos los franceses que se interesen por el porvenir del espíritu latino».⁹⁶ No obstante, el americanismo de García Calderón, como hemos visto, también tenía su vertiente pesimista, enraizada en el racismo científico de Le Bon; como tal, hacía hincapié en la desorganización social y en la dictadura resultantes de la «deprimente» herencia racial ibérica e india. García Calderón superó este pesimismo cuando sus inquietudes se desplazaron de la sociología a las letras, del Perú indio y mestizo a la cosmopolita élite latina. En 1916 ya podía señalar que «declina el prestigio de la noción biológica de raza» y, pese a ello, la persistencia de «la idea de raza como síntesis de los diversos elementos de una civilización definida».⁹⁷ En 1912 seguía siendo fiel a ambos conceptos. Así pues, el ideal panlatino y panamericano elitistas, tal como lo defendía García Calderón, disfrutó de su breve momento significativo y pronto fue arrollado por la guerra mundial y la revolución social.

En México, el foro principal para el nuevo idealismo fue el Ateneo de la Juventud, organizado en 1909 como sociedad de estudio y conferencias por un grupo de jóvenes intelectuales dados a la filosofía. Los socios más destacados del Ateneo eran Antonio Caso (1883-1946), José Vasconcelos (1882-1959) y Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), quienes entre 1910 y 1925 encabezarían una profunda renovación cultural en la vida mexicana. Henríquez Ureña, dominicano que se afincó en México en 1906, fue el catalizador del grupo, al que dio una orientación cosmopolita y americanista.⁹⁸ Las críticas del Ateneo iban dirigidas al currículo positivista de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), fijado mucho tiempo antes por el régimen de Díaz. Sin embargo, la rebelde «nueva generación» recibió apoyo implícito del siempre flexible Justo Sierra, ministro de Instrucción

95. *Revista de América*, I (París, junio de 1912), p. 2; también *Creación de un continente*, París, 1913, completa exposición de americanismo. Entre los colaboradores en los veinte números de la *Revista* se contaron Arguedas (Bolivia), Ingenieros y Gálvez (Argentina), Enrique Pérez (Colombia), Manoel Oliveira Lima y José Verissimo (Brasil), Alfonso Reyes (México) y Ventura García Calderón, hermano de Francisco.

96. R. Poincaré, prefacio de *Les démocraties latines*, I. García Calderón dijo que Poincaré presentó el prefacio en diciembre de 1911, justo antes de ser presidente del Consejo y ministro de Asuntos Exteriores.

97. F. García Calderón, «El panamericanismo: su pasado y su porvenir», *La revue hispa-nique*, 37 (junio de 1916), p. 1.

98. De 1907 a 1911 Henríquez Ureña dirigió la importante *Revista moderna* (México), en la cual incluyó siete colaboraciones de su amigo García Calderón y una versión española con notas de «Les courants philosophiques dans l'Amérique latine» en noviembre de 1908, al cabo de un mes de su aparición en Francia. También comentó los escritos de Rodó y en agosto de 1910 pronunció sobre él una conferencia en el Ateneo. -

Pública desde 1905. En 1908 Sierra defendió a Gabino Barreda, fundador de la ENP, de los ataques de católicos «intransigentes». La mayor parte de su oración era en defensa del currículo controlado por el Estado que regía en la escuela, así como de la labor de Barreda en calidad de «completador de la Reforma, el Juárez de las inteligencias emancipadas». Sin embargo, los pasajes «dudemos» de Sierra reconocían los conceptos cambiantes en muchos campos científicos. La continua puesta en duda de las ortodoxias (ya fueran escolásticas o positivistas, según daba a entender él) era propia del espíritu de Barreda. En 1910, yendo un poco más allá, Sierra anunció que la nueva Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional haría hincapié en la filosofía, el «porqué» (metafísico) del universo en vez de simplemente el «cómo» (positivista). Añadió (parafraseando a Fouillé),⁹⁹ que las ideas debían convertirse en actos; «que sólo así pueden llamarse fuerzas».

Los ateneístas se extendieron mucho en sus esfuerzos intelectuales por romper con el positivismo. En Kant y Schopenhauer encontraron el impulso para la contemplación filosófica y la experiencia estética. Nietzsche inspiró la rebelión individual contra la esclava adhesión a cualquier doctrina. Al igual que Sierra, su mentor, se sentían atraídos por el pragmatismo y el instrumentalismo de James, así como por su afirmación de que «la experiencia inmediata de la vida resuelve los problemas que desconciertan más a la inteligencia».¹⁰⁰ Al igual que Rodó y Groussac, también recurrieron a los clásicos. Alfonso Reyes (1889-1959), ateneísta más joven, pidió la restauración del latín, clave de la literatura, puesto que ambas cosas habían sido «borradas» por los positivistas como consecuencia de la «reacción liberal»¹⁰¹ contra la Iglesia.

Lo que de forma más directa guiaba a los ateneístas y a sus contemporáneos arielistas era lo que Vasconcelos denominó la «nueva filosofía francesa»¹⁰² de Boutroux y, en particular, de su alumno Bergson. Boutroux recalca la contingencia en el proceso evolucionista, menoscabando así el determinismo. La distinción que hacía Bergson entre el tiempo científico medido con precisión como espacio y el tiempo «real» como continuidad experimentada o duración era, para los americanos, un concepto liberador. El tiempo como duración es movimiento perpetuo, inherente a la vida misma, y sólo puede experimentarse internamente por medio de la «simpatía intelectual» o la «intuición». La intuición a su vez es la base del «ímpetu vital (*élan vital*)» en toda la naturaleza, una fuerza creativa que guía a la humanidad para que supere todos los obstáculos, «quizá incluso la muerte». García Calderón dijo del bergsonismo que era «la filosofía de razas jóvenes» porque afirmaba la libertad moral y el valor de la

99. J. Sierra, «Homenaje al maestro Gabino Barreda en el Teatro Abreu» (22 de marzo de 1908), en *Obras*, vol. V, pp. 387-396; «Discurso en el acto de inauguración de la Universidad nacional de México» (22 de septiembre de 1910), en *ibid.*, pp. 448-462.

100. Pasaje citado por Sierra, *ibid.*, p. 461.

101. A. Reyes, «Nosotros», *Revista de América*, 20 (1914), p. 111. Reyes se fue de México en 1913 después de la muerte de su padre, Bernardo, ex ministro de la Guerra y gobernador de Estado.

102. J. Vasconcelos, «Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas» (11 de septiembre de 1910), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, 1962, p. 111.

lucha.¹⁰³ Al mismo tiempo que aceptaba la teoría evolucionista, Bergson le dio una interpretación nueva y optimista que tuvo gran atractivo para los nuevos idealistas de América.

Acontecimientos dramáticos en México determinaron las ideas y trayectorias de los líderes del Ateneo, aun cuando también cabe verlos como parte de una cohorte intelectual hispanoamericana con preocupaciones comunes e incluso algunos lazos personales.¹⁰⁴ Dos meses después de las pomposas festividades del centenario celebradas en septiembre de 1910, durante las cuales se dieron las conferencias del Ateneo y se inauguró la Universidad, la Revolución envolvió al país. En junio de 1911, Porfirio Díaz ya había dimitido, Francisco I. Madero era proclamado triunfalmente presidente y la rebelión popular dominaba las regiones. Entre los ateneístas, Henríquez Ureña y Reyes se marcharon de México: el primero volvería a principios del decenio de 1920; el segundo no regresaría permanentemente hasta 1938. Caso, que era apolítico, se quedó. Durante el caótico período 1913-1916, con la Universidad en desorden, fue virtualmente el único maestro importante de la nueva generación de estudiantes, pero logró inculcarles los valores humanísticos y morales del Ateneo. Vasconcelos se convirtió en revolucionario comprometido con Madero y, en la Convención de 1914-1915 y luego, empezó sus vagabundeos por el extranjero, cual nuevo Ulises. En Lima comparó las naciones latinoamericanas con los griegos dispersos, en busca de una Minerva para «modelar el alma de la futura gran raza». Nuestra América, según dijo a los peruanos, «es patria y obra de mestizos, de dos o tres razas por la sangre y de todas las culturas por el espíritu».¹⁰⁵ Vasconcelos unía el mexicanismo de Sierra, el mestizaje como base de la nacionalidad, con el americanismo cosmopolita de Rodó y García Calderón. Desarrolló el tema de forma más compleja en el decenio de 1920, con lo que puso el México revolucionario en contacto ideológico con una nueva ola de conciencia social en Perú.

El nuevo idealismo hizo algunos progresos en Brasil entre 1900 y 1915, pero en esencia el país siguió ritmos políticos e intelectuales que eran distintos de los de Hispanoamérica. El sistema político de la República (1889-1930) impidió en gran medida que surgiera la clase de impulso democrático que encontraremos en Argentina, México y Chile. Después de 1898, predominó la «política de los gobernadores», es decir, las elecciones presidenciales eran determinadas mediante acuerdo entre Sao Paulo y Minas Gerais y, en su defecto, mediante la intervención de un intermediario como el lejano Rio Grande do Sul. Entre unas elecciones y las siguientes, dominaban el coronelismo local y una autonomía regional sancionada por la Constitución. El ideal de instituciones liberales efectivas en el nivel nacional lo mantenía vivo un grupo más antiguo de ex monár-

103. F. García Calderón, «La crisis del Bergsonismo» (1912-1913), en *Ideas e impresiones*, Madrid, 1919, p. 237, ensayo lúcido y perspicaz. La «crisis» fue la inmensa popularidad de Bergson a raíz de la publicación de *L'evolution créatrice* (1907) ante la hostilidad de los filósofos profesionales, especialmente Julien Benda (hay trad. cast.: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985). La *Revista de América* también publicó artículos sobre Bergson. . 104. Hay que señalar que Rojas, Gálvez, Balaúnde, García Calderón, Caso, Vasconcelos y Henríquez Ureña nacieron todos entre 1882 y 1884.

105. J. Vasconcelos, «El movimiento intelectual contemporáneo de México» (1916), en *Conferencias*, p. 120.

quicos y republicanos «históricos», entre los que destacaban Joaquim Nabuco y Rui Barbosa. Pero su desaparición se produjo en 1910 con la campaña presidencial de Barbosa, que fracasó a pesar de que era idolatrado por su saber, sus prolíficos escritos y su florida oratoria, además de por su liderazgo jurídico en La Haya en 1907.

Entre los intelectuales más jóvenes, en 1910 ya se daba una creciente dicotomía entre la mayoría cosmopolita y una minoría nacionalista, representada por dos contemporáneos, Manoel Oliveira Lima (1865-1928) y Alberto Torres (1865-1917). Procedente de una antigua familia de Pernambuco y educado en Portugal, Oliveira Lima fue un historiador distinguido y el principal diplomático brasileño de 1892 a 1913. Era la cara «civilizada» que presentaba al mundo un Brasil consciente de la raza. Defendía una versión optimista del ideal de blanqueo del progreso racial y un americanismo basado en la igualdad del norte y el sur; también flirteó con el ideal de la solidaridad latina.¹⁰⁶

Mientras Oliveira Lima hacía de «embajador intelectual» en el extranjero, Torres triunfaba como legislador, ministro, gobernador y juez del Tribunal Supremo en el país. Dimite en 1909, desilusionado con el sistema político, y en 1914 publicó sus artículos completos con los títulos de *O problema nacional* y *A organizando nacional brasileira*. Torres era un idealista, probablemente influenciado por Bergson, pero siempre autóctono de modo consciente en su análisis. Fue más lejos que Euclides da Cunha al repudiar el racismo científico; a su modo de ver, la raza no tenía que ver con el progreso nacional. Buscaba una sociedad orgánica basada en el «valor del hombre» y hablaba del despertar de un «instinto primitivo». Arguyó que la élite brasileña se veía alienada de la realidad por su afición a la cultura verbal, las ideas europeas y las fórmulas institucionales que no podían funcionar. En vez de ello, abogaba por una «solución brasileña», a saber: el incremento de la autoridad central y la creación de un «poder coordinador», incluyendo un Consejo Nacional, formado por miembros vitalicios, que se encargaría de fijar metas y resolver antagonismos regionales. Aunque no fue valorado en vida, Torres sería un apóstol para una generación «espiritualista y nacionalista», que en los decenios de 1920 y 1930 buscaría nuevas soluciones políticas.

El impulso democrático y constitucional en Hispanoamérica

El decenio 1910-1920 presenció una intensa pero breve oleada de democracia liberal en Hispanoamérica. En Argentina, nació de la crisis de comienzos del decenio de 1890 y tomó cuerpo en el Partido Radical (UCR) bajo el liderazgo de Hipólito Yrigoyen. Los radicales se ganaron el apoyo decidido de la clase media, tanto urbana como rural, pero se abstuvieron de concurrir a las elecciones. La

106. M. Oliveira Lima, «A América para a humanidade», *Revista de América*, 9-10 (1913), pp. 181-190 y 257-275, artículo que se granjeó los elogios del director de la revista, García Calderón, que era mucho más joven. Se trataba de una versión portuguesa de la última conferencia que dio en el otoño de 1912, durante una gira por los Estados Unidos, en la que habló en diversas universidades: *The evolution of Brazil compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, Stanford, 1914, pp. 112-129.

oligarquía interpretó esta abstención como indicio de que preparaban una revolución, y la respuesta fue un movimiento en el seno del PAN gobernante, después de 1900, cuyo fin era ampliar el sufragio (y, por ende, el apoyo al PAN) por medio de la reforma electoral. Carlos Pellegrini afirmó que el objetivo del movimiento era «la restauración del gobierno representativo», lo cual «nos permitirá organizarnos para luchar por nuestros intereses».¹⁰⁷

En 1904 una de las primeras medidas reformistas, iniciada por el ministro del Interior, Joaquín V. González (1863-1923), fue seguida por la ley Sáenz Peña de 1912. Esta ley decretaba la obligatoriedad del voto para los argentinos nacidos en el país, así como la llamada «lista incompleta», en virtud de la cual la representación de cualquier jurisdicción se dividiría a razón de dos a uno entre los partidos políticos que quedaran en primer y segundo lugar. El moderno sistema de partidos se había hecho realidad, pero, en contra de las expectativas del presidente Sáenz Peña, Yrigoyen ganó las elecciones de 1916. Una vez en el poder, los radicales se diferenciaron poco del ala «ilustrada» del PAN. El radicalismo era principalmente político, se identificaba retóricamente con la comunidad nacional, al mismo tiempo que no prestaba atención a las masas inmigrantes y defendía los intereses económicos de la élite terrateniente.

La democracia política fue reforzada por el idealismo filosófico y por la búsqueda de la argentinidad, es decir, las raíces y la esencia de la cultura nacional. Un aspecto de esta búsqueda era una reafirmación de la tradición liberal, las ideas y programas democráticos, constitucionales, seculares y cosmopolitas de Mariano Moreno (1810-1813), Rivadavia y los pensadores de la Asociación de Mayo. La interpretación liberal tenía un sesgo unitario y porteño, y repudió a los revisionistas de Rosas, que habían proporcionado una base lógica para el gobierno autoritario carismático. Una exposición grandilocuente y prolija del liberalismo fue *El juicio del siglo: cien años de historia argentina* (1910) de Joaquín González, quien sacaba la conclusión de que Argentina era «un Estado digno de ser erigido en hogar y templo de las cualidades e ideales que más enaltecen el alma humana».¹⁰⁸ Más convincentes fueron los ensayos de Alejandro Korn (1860-1936) sobre el desarrollo de la filosofía argentina, que estaban imbuidos de una nueva apreciación de la metafísica de Kant y terminaban con una crítica incisiva del estrecho positivismo de la generación de 1880. Korn dijo de ésta que perseguía un «ideal exclusivamente económico», con lo que subvertía los principios liberales de Alberdi.¹⁰⁹ El intérprete más influyente del liberalismo argentino durante este decenio fue Ingenieros en sus ensayos sobre los pensadores (véase anteriormente), en su propuesta de un «nuevo sistema que llamaríamos "idealismo fundado en la experiencia"» y, finalmente, en *La evolución de las ideas argentinas* (1918), libro que fue presentado como «breviario de moral

107. Carta a Miguel Cañé (24 de marzo de 1905), citada en David Rock, *Politics in Argentina, 1890-1930; the rise and fall of radicalism*, Cambridge, 1975, p. 34 (hay trad. cast.: *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977). Pellegrini murió un año después.

108. J. González, «Juicio», en *Obras completas*, Buenos Aires, 1936, vol. XXI, p. 216.

109. A. Korn publicó tres ensayos entre 1912 y 1914; escribió el cuarto (sobre el positivismo) en 1919. Los cuatro ensayos se convirtieron en los capítulos de *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, 1936. - ,

cívica». Esta obra detallada mostraba la historia de Argentina como el conflicto como el autoritarismo y la libertad, «dos filosofías incompatibles» que emanaban del «Antiguo Régimen» y de la «Revolución». Daba a entender que la experiencia argentina era paralela a la de Francia.¹¹⁰

La democracia liberal en la política argentina y el nuevo idealismo en el pensamiento convergieron en el movimiento que propugnaba la reforma universitaria, el cual empezó en Córdoba en marzo de 1918, se extendió por toda la nación y tuvo fuertes repercusiones internacionales. Sus objetivos principales, aunque a menudo contradictorios, eran la participación de los estudiantes 'en el gobierno de las universidades, la reforma del currículo para dar cabida en él a las modernas ideas científicas y humanísticas, y la reorientación de la universidad hacia el cambio social. El movimiento iba encabezado por estudiantes y, si bien practicaba la política de enfrentamiento y tenía una organización agresiva que alcanzaba toda la nación (la Federación Universitaria Argentina), se ganó el apoyo del gobierno Yrigoyen y de intelectuales destacados, tales como González, Korn e Ingenieros. Los estudiantes organizaron persistentes concentraciones, protestas y huelgas en Córdoba, que al principio provocaron la intervención comprensiva del gobierno, luego la búsqueda de una fórmula conciliadora que aplacase a los conservadores de la facultad y, finalmente (después de que los estudiantes ocuparan edificios universitarios), la aceptación gubernamental de las exigencias de los reformadores en octubre de 1918. El proceso se repitió, con menos alborotos, en las universidades de Buenos Aires y La Plata. La federación de estudiantes argentina pronto estableció contactos en el extranjero; en 1920 ya habían surgido parecidas organizaciones reformistas en Chile y Perú. En 1921 se celebró un Congreso Internacional de Estudiantes en Ciudad de México.

La ideología de la reforma universitaria contenía muchas de las ambigüedades del nuevo idealismo. Uno de los temas, expresado por el principal teórico del movimiento, Ingenieros, y por los manifiestos estudiantiles, era instrumentalista y democrático. La universidad debía convertirse en «una escuela de acción social» y la misión de éste sería transformar los ideales de la «cultura superior» en «disciplinas científicas» al servicio de la sociedad. En el primer manifiesto de Córdoba se usó la expresión «liberalismo científico». Las reformas pedían admisiones y extensión sin trabas; en Argentina, surgieron «universidades populares» que se propagaron a Perú.¹ A los ojos de los estudiantes, Córdoba, como antes le ocurriera a Sarmiento en 1845, simbolizaba el bastión jesuítico de la «mentalidad colonial»; la «universidad como claustro» debía ceder su sitio a la «universidad como laboratorio».²

El segundo tema de la reforma era humanístico y elitista. Dijo Ingenieros

110. J. Ingenieros, «Para una filosofía», *Revista de filosofía*, I (1915), p. 5; *Evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, 1918, vol. I, prefacio del autor.

111. En 1913 líderes del Ateneo habían fundado una análoga Universidad Popular Mexicana.

112. J. Ingenieros, «La filosofía científica en la organización de las universidades», *Revista de filosofía*, 3 (1916), pp. 285-306, revisado (dándole más énfasis) con el título de *La universidad del porvenir* (1920). Los dos manifiestos principales de Córdoba (31 de marzo y 21 de junio de 1918) se encuentran en Gabriel del Mazo, ed., *La reforma universitaria*, Lima, 1967, vol. I, pp. 1-8.

que el crecimiento de la educación profesional y técnica había matado a la vieja universidad; lo que quedaba era un «simple engranaje administrativo, parásito de las escuelas especiales». Continuó diciendo que las facultades podían formar profesionales, pero que la universidad del futuro, con la filosofía en su centro, debía formar hombres. También Korn arguyó lo mismo vigorosamente en Buenos Aires, donde pasó a ocupar el puesto de decano en octubre de 1918. Había un «matiz arielista» en los manifiestos de Córdoba, una insistencia en el «destino heroico de la juventud».³ Los radicales cordobeses anunciaron que en la «futura república universitaria» los únicos profesores serían «los verdaderos constructores de almas, los creadores de verdad, de belleza y de bien». Lectura favorita de los estudiantes era *El hombre mediocre* (1913) de Ingenieros (obra análoga al *Ariel* de Rodó), que instaba a los jóvenes a ser «forjadores de ideales» y abogaba por una «aristocracia de mérito» que contrarrestase la mediocridad social. Este tema también lo había tocado José Ortega y Gasset durante su influyente visita a Argentina en 1916.⁴ Las contradicciones internas del movimiento de Córdoba, el conflicto entre la democracia y el elitismo, entre la reforma social y el humanismo, no fueron exclusivas de Argentina; también aparecieron en México y Perú.

• Mientras que en Argentina el vehículo de la democracia fueron la iniciativa legislativa, la política electoral y la reforma universitaria dentro de un "sistema partidista flexible y «en proceso de maduración», en México su vehículo fue la revolución contra una dictadura osificada. En Argentina, la oligarquía liberal salió de la crisis de 1889-1892 reforzada a expensas del ejecutivo, e hizo concesiones a la democracia; en México, los científicos no pudieron limitar el poder de Porfirio Díaz. Además, se suprimieron los argumentos democráticos que estaban presentes en el debate de 1892-1893. La democracia reapareció después de 1900 y culminó en el frustrado desafío electoral de Madero a Díaz en 1910 y, luego, en su triunfal y franca rebelión. El movimiento se inspiró en la herencia liberal de México, la herencia de la lucha popular contra los conservadores, la Iglesia y los franceses durante la era de la Reforma; su símbolo era Benito Juárez y su bandera, la Constitución de 1857. El programa de Madero, «sufragio efectivo, no reelección», al igual que el de Yrigoyen, era estrechamente político. A pesar de ello, su idealismo ferviente galvanizó abundante apoyo (incluido el de intelectuales como Vasconcelos), y su asesinato en 1913 le convirtió en mártir de la democracia para facciones revolucionarias opuestas. La facción triunfante, los constitucionalistas encabezados por Venustiano Carranza, conservaron el restringido enfoque político de Madero sin su grado de idealismo democrático. La Constitución de 1917, exceptuando sus significativos artículos sociales que no gozaban del favor de Carranza, reafirmó las formalidades liberales de 1857. Sin embargo, incluso éstas fueron modificadas mediante una

113. F. Bourricaud, «The adventures of Ariel», *Daedalus*, 101 (1972), p. 124. La historia y el carácter diferentes de las diversas universidades, por ejemplo, la antigua Córdoba y La Plata del siglo xx, debieron de contribuir a la ambigüedad de la ideología reformista.

114. Una sección de *El hombre mediocre* había aparecido con el título de «Los forjadores de ideales», en F. García Calderón, *Revista de América*, I (1912), pp. 105-119 y 243-267. El libro fue objeto de cuatro ediciones antes de 1918. Para las reflexiones de J. Ortega, véase «Impresiones de un viajero» (1916), en *Obras completas*, Madrid, 1962, vol. VIII, pp. 361-371.

presidencia reforzada de seis años, cuya inspiración era positivista."⁵ Lo que surgió después de 1917 fue un Estado revolucionario de base amplia, pero casi autoritario, dedicado a la reestructuración de la sociedad y al desarrollo nacional. La democracia liberal, después de su breve resurgimiento, pasó a ser un fuego fatuo en el México del siglo xx.

Chile también experimentó un movimiento democrático y constitucional, pero tuvo lugar en el seno de un entorno intelectual singular. Había pocos indicios de arielismo o de idealismo francés en la filosofía y las letras chilenas entre 1905 y 1920. Una posible causa de ello era la fuerza de la influencia alemana en la educación superior y la cultura, que comenzó con la misión de Letelier en Alemania y fue origen de la fundación del Instituto Pedagógico en 1889 (véase anteriormente). Durante dos decenios, el profesorado del Instituto estuvo constituido principalmente por alemanes, a quienes Letelier y otros⁶ consideraban los más capacitados para guiar la educación chilena hacia fines científicos." El Instituto no formaba solamente maestros, sino también, al igual que su predecesora la Escuela Normal de Paraná, en Argentina, la élite intelectual y gubernamental de la nación. Uno de los productos del Instituto fue Enrique Molina (1871-1964), el principal filósofo y educador de su generación. Molina permaneció apegado al positivismo, además de reacio a Bergson, todavía más tiempo que Ingenieros."⁷ También cabe que el arielismo se viera impedido por el nacionalismo racial de Nicolás Palacios, que interpretó que las raíces europeas de Chile eran teutónicas y no latinas. Palacios recibió grandes elogios de Armando Donoso (1886-1946), el principal crítico literario y ensayista del país durante lo que en otras partes fue la generación arielista. Donoso, que había estudiado con Molina y luego en Alemania, rechazó el americanismo cosmopolita de Rodó, acogió con agrado la sustitución de la influencia cultural francesa por la alemana e instó a los escritores más jóvenes a cultivar temas nacionales."⁸ Dicho en pocas palabras, la exaltación del «espíritu latino» tenía poco atractivo para los intelectuales chilenos.

La democracia política nació del sistema parlamentario multipartidista que durante treinta años después de Balmaceda estuvo dominado por una oligarquía extraordinariamente reducida, procedente del valle central. El instrumento democrático fue la Alianza Liberal, coalición de jóvenes disidentes de los partidos radical, liberal y democrático, jóvenes que eran sensibles a las dislocaciones sociales provocadas por la urbanización rápida y las recesiones periódicas de la industria del nitrato. En 1915 la Alianza colocó en el Senado a Arturo Alessandri, próspero abogado de la septentrional Tarapacá. Alessandri condujo luego la Alianza a la victoria en el Congreso en 1918 y a la presidencia en 1920. La victoria constituyó una «revuelta del electorado», por utilizar la frase hecha,

115. Véanse los comentarios anteriores sobre Rabasa.

116. Hubo cierta oposición a los profesores alemanes, en especial una serie de artículos sobre «el embrujamiento alemán», escritos por Eduardo de la Barra en 1899. Letelier fue rector de la Universidad de 1906 a 1913.

117. Molina recordaba su oposición «injustificada» a Bergson, a pesar del estímulo que en 1912 recibió de Georg Simmel, el entusiasta partidario alemán de Bergson, en «La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo xx», *Atenea*, 315-316 (1951), pp. 246-247.

118. A. Donoso, *Los nuevos. La joven literatura Chilena*, Valencia, 1912, pp. xi-xxm.

pero se trataba de un electorado de clase media; debido a la exigencia de saber leer y escribir, sólo votó el 8 por 100 de la población.

A pesar de todo, Alessandri conquistó el apoyo de las masas. Su triunfo «causó estupor entre las clases pudientes de la sociedad», en parte porque introdujo un nuevo estilo político, todavía más espectacularmente que el triunfo de Yrigoyen en Argentina.¹¹⁹ La política fue obligada a abandonar el club de caballeros y salir a la calle; los desfiles de la Alianza, sus consignas y arengas incendiarias sustituyeron al discurso digno y a la negociación entre amigos íntimos. A juicio de los distinguidos políticos del valle central, Alessandri era un extraño advenedizo, un aventurero italiano que iba tras el poder.¹²⁰ Una vez en la presidencia tuvo que hacer frente a un Senado hostil, pero con el apoyo de los militares, finalmente, logró que se instituyera una Constitución nueva en 1925. El documento abolió el sistema parlamentario y, en su lugar, colocó un presidente elegido directamente para un mandato de seis años, que podría controlar a su gabinete. También separó la Iglesia del Estado, lo cual ya no era un asunto polémico, y fomentó el concepto de la función social de la propiedad. La oleada de democracia en Chile rompió el monopolio político de la vieja oligarquía, pero también fortaleció la autoridad del Estado central, como hizo en Argentina y México.

Socialismo, el movimiento agrario e indigenismo

Acompañando al impulso democrático había otro desafío, un desafío más fundamental, dirigido al consenso político y social reinstaurado en el decenio de 1890: el socialismo y el radicalismo agrario. Aunque estas ideologías avanzaron poco durante el siglo XIX, después de 1900 su aparición fue súbita y vigorosa en varios países, provocada por la aceleración del cambio socioeconómico: la expansión de las economías exportadoras y su integración en el sistema capitalista internacional, el crecimiento modesto de la industria y de la población activa de las ciudades y, en algunas regiones, la inmigración masiva. En 1920 los más significativos entre estas novedades radicales ya eran el socialismo en Argentina y Chile, el agrarismo indígena en México y una ideología singular en Perú que incluía elementos de ambos.

El liderazgo y la ideología socialistas eran muy diferentes en Argentina y Chile a consecuencia de las condiciones desemejantes en que se desarrollaron.¹²¹ Luis Emilio Recabarren (1876-1924), fundador del Partido Obrero Socialista (POS) en 1912 y alma del socialismo chileno, era un tipógrafo pobre y autodidacto, dedicado por su oficio a instruir a sus semejantes. Aunque se hizo progresivamente más radical, su programa continuó siendo consecuente. La propiedad privada debía abolirse o hacerse colectiva o comunal. La lucha proletaria debía

119. Las palabras son de Ricardo Donoso, *Alessandri: agitador y demoleador*, México, 1952, vol. I, p. 243.

120. Ricardo Donoso (nacido en 1896), hermano de Armando y licenciado por el Instituto Pedagógico, perpetuó esta caracterización antilatina (*ibid.*, pp. 7-10). Alessandri descendía de un «titiritero» italiano que se afincó en Chile a principios del decenio de 1820.

121. Véanse Hall y Spalding, *HALC*, VII, capítulo 9.

perseguir simultáneamente dos fines: ganancias económicas por medio de la organización sindical y poder político.¹²² Recabarren se hallaba entregado personalmente a ambos y, a comienzos del decenio de 1920, no sólo encabezaba ya el Partido Comunista chileno afiliado a la Tercera Internacional y la Federación Obrera de Chile (FOCH), sino que, además, fue elegido diputado por la región del salitre. Recabarren nunca fue cosmopolita, a pesar de sus viajes y asociaciones en Argentina, España y Rusia, sino que fue siempre una figura moralmente austera y ascética que acabó quitándose la vida.

En contraste con Recabarren, Juan Bautista Justo (1865-1928), cofundador, con José Ingenieros, del Partido Socialista argentino en 1894, era un cirujano de clase media que se sintió atraído hacia el socialismo por su contacto clínico con el sufrimiento humano. Conoció a Marx tarde, sólo después de una completa preparación positivista. Al igual que Ingenieros, creía en la evolución biológica y, al igual que los profesores de Paraná, veía implicaciones «socialistas» en Comte.¹²³ Entró en política por mediación de la Unión Cívica y, de nuevo como Ingenieros, fue su guía la tradición liberal nacional. Korn dijo de Justo que fue el primero en ir más allá de la «ideología alberdiana»; añadiendo la idea de la justicia social, renovó «el contenido del pensamiento argentino».¹²⁴ Justo quería llegar al socialismo utilizando medios parlamentarios, no violentos, igual que Jean Jaurés, el líder francés que en 1909 dio conferencias en Buenos Aires, invitado por Justo. En 1920 el socialismo ya ocupaba un puesto sólido, aunque secundario, en los círculos intelectuales y políticos. Justo y Alfredo Lorenzo Palacios (1880-1965) habían logrado que el Congreso aprobara algunas leyes de tipo social, pero el programa del partido seguía siendo moderado.¹²⁵ Se dirigía a los trabajadores como consumidores y no como productores; era favorable al librecambio; no hacía ninguna distinción entre el capital extranjero y el nativo; titubeaba en lo referente a la abolición de la propiedad privada.¹²⁶ Como el partido nunca impuso un control efectivo a los trabajadores, que en su mayor parte eran extranjeros que no votaban, tanto el socialismo como el movimiento obrero tuvieron dificultades en los años que siguieron a 1920.

Ya hemos visto que en México las ideas no pueden separarse de la singular historia de cataclismos sociales y largas guerras civiles que tiene el país. Así ocurre con el socialismo, que apareció bajo su forma anarquista antes de 1910, pero que siempre fue menos significativo que la ideología agraria, que era más

122. La exposición más detallada de las ideas de Recabarren se hizo en una serie de artículos publicados en *El despertar de los trabajadores* de Iquique (octubre-noviembre de 1912): «El socialismo ¿Qué es y cómo se realizará?», en *El pensamiento de Luis Emilio Recabarren*, Santiago, 1971, vol. I, pp. 7-96.

123. La principal obra de Justo fue *Teoría y práctica de la historia* (1909).

124. Véase el panegírico de Korn al morir Justo en 1928, en *Obras completas*, Buenos Aires, 1949, pp. 506-507. Korn simpatizaba con los socialistas desde 1915 aproximadamente, pero no ingresó en el partido hasta 1931.

125. El extravagante y cosmopolita Palacios fue diputado socialista de 1904 a 1908 y de 1912 a 1915, catedrático de derecho y decano de La Plata, destacado portavoz de la reforma universitaria y publicista político.

126. Véase el debate de Justo sobre la propiedad (1908-1909) con el sociólogo italiano Enrico Ferri, en *Obras*, Buenos Aires, 1947, vol. VI, pp. 236-249. Ferri llamó «flor artificial» al socialismo argentino.

indígena y pasó a ser el centro radical de la Revolución. El líder del anarquismo era Ricardo Flores Magón (1874-1922), fundador del periódico *Regeneración* (1900) y del Partido Liberal Mexicano (PLM) [1905]. Acosado por las autoridades mexicanas y norteamericanas y alentado por los IWW, el grupo de Flores Magón pasó de la democracia popular al anarquismo y rompió con la campaña antirreeleccionista de Madero en 1908-1910. En 1906, el contenido social del programa del PLM se limitaba a la jornada de ocho horas, un salario mínimo de un peso y la distribución de la tierra no explotada. En 1911 lo principal del programa era la abolición del «principio de la propiedad», del que nacen las instituciones de la Iglesia y el Estado. El manifiesto del PLM continuaba diciendo que los trabajadores «tengan en sus manos la tierra y la maquinaria de producción» para que «regulen la producción de las riquezas atendiendo a las necesidades de ellos mismos».¹²⁷ El PLM retrocedió después de 1911. Flores Magón continuó en el exilio y, finalmente, murió en una prisión de Kansas. No obstante, varios de sus primeros seguidores ingresaron en los movimientos laborales agrarios y urbanos del decenio revolucionario, a los que aportaron sus ideas anarquistas.

Uno de tales movimientos estaba encabezado por Emiliano Zapata en Morelos. Con un decenio de rebelión contra Ciudad de México y la terca adhesión a su Plan de Ayala (noviembre de 1911), los zapatistas influyeron más que cualquier otra facción en la dirección de la reforma agraria nacional. El Plan de Ayala era indígena por cuanto nació del consenso de jefes campesinos zapatistas, fue redactado con poca elegancia por un «intelectual del campo» (Otilio Montano) y tuvo por precedentes los decretos de nacionalización de Juárez (artículo 9). Sin embargo, las imágenes anarquistas del plan, así como su llamamiento a la inmediata confiscación de las propiedades con vistas al bien común (artículo 6), se derivaban del muy difundido manifiesto de septiembre del PLM.¹²⁸

El programa zapatista en Morelos se volvió cada vez más antiestatista, antiliberal y colectivista de 1914 a 1917, alentado por Antonio Díaz Soto y Gama, un ex intelectual del PLM. El artículo 27 de la Constitución de 1917, que era obra principalmente de Andrés Molina Enríquez, legalizó la comunidad agraria (ejido) y declaró que sus tierras eran inalienables. Pero el artículo también reconocía la «pequeña propiedad [individual]», con lo cual reflejaba los postulados liberales de los redactores de la Constitución y la ambivalencia de Molina Enríquez ante el lugar que la propiedad comunal ocupaba en el esquema de la evolución. La reconciliación de los zapatistas con el gobierno de Álvaro Obregón en 1920 dio al agrarismo radical una categoría oficial, pero también proporcionó la base para su cooptación.

La formulación más distintiva de la ideología radical antes de 1930 tuvo lugar en Perú, el otro gran «país indio» de América Latina. No obstante, Perú

127. El texto completo del programa, hecho público en Saint Louis el 1 de julio de 1906, se encuentra en Arnaldo de Córdoba, *La ideología de la revolución mexicana*, México, 1973, pp. 405-421; el manifiesto dado a conocer en Los Ángeles el 23 de septiembre de 1911 se encuentra en Juan Gómez Quiñones, *Sembradores. Ricardo Flores Magón and El Partido Liberal Mexicano*, Los Ángeles, 1973, pp. 120-125.

128. Para el texto y un análisis definitivo del Plan de Ayala, véase John Womack, Jr., *Zapata and the Mexican revolution*, Nueva York, 1969, pp. 393-403. .

no experimentó ninguna revolución; por tanto, las ideas radicales nunca alcanzaron reconocimiento oficial (ni sufrieron la consiguiente modificación) que se les dio en México. En Perú, el nuevo radicalismo floreció en el decenio de 1920 y reflejaba el desarrollo tardío pero espectacular del capitalismo exportador en dicho país. Las nuevas ideas, especialmente tal como las expresaron José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), eran distintivas por cuanto se derivaban tanto del marxismo como del idealismo literario y

filosófico. Por otro lado, el movimiento de la reforma universitaria en Perú era catalizador del radicalismo, función que no cumplía en otras partes. Otro rasgo distintivo de Perú era la inspiración que aportaba Manuel González Prada (1848-1918), el singular iconoclasta de la era positivista de América Latina. Los rebeldes mexicanos volvían la mirada hacia Juárez y los reformistas; los socialistas argentinos, hacia Echeverría y Alberdi, y (no tanto como ellos) Recabarren, en Chile, hacia Francisco Bilbao. Sin embargo, ninguno de estos precursores fue tan radical ni tan inmediato como González Prada.

Descendientes de una familia aristocrática y piadosa, González Prada había rechazado la sociedad peruana tradicional y sus valores en un nivel profundamente personal, además de político y literario. Era ateo debido a la experiencia personal —se había fugado de un seminario católico en la adolescencia y su hermana mayor murió, al parecer, a causa de un exceso de ayunos y penitencias religiosas (él decía que de «fanatismo»)— y era ferozmente anticlerical, en parte bajo la influencia de las ideas de Bilbao. Su anticlericalismo, empero, pasó a formar parte de una acusación más general contra una élite peruana que careció de coherencia nacional o patriotismo durante la guerra con Chile, que tenía olvidada a su deprimida población india y que acogía con los brazos abiertos la explotación económica extranjera. Mediante sus discursos y ensayos de finales del decenio de 1880 —muchos de ellos se publicaron en *Páginas libres* (1894) y *Horas de lucha* (1908)—, González Prada fue el inspirador de una tradición intelectual radical en Perú al pasar del liberalismo radical al anarquismo libertario y el socialismo en los años anteriores a su muerte, acaecida en 1918. Algunos comentaristas ponen de relieve, hasta rozar la exageración, un vínculo directo entre las ideas de González Prada y las de Haya y Mariátegui.²⁹

El año crítico para el radicalismo peruano fue 1919. En enero, Haya de la Torre, uno de los líderes de la Federación de Estudiantes Peruanos (FEP), consiguió que el movimiento reformistas de San Marcos diera su apoyo a una huelga general de los trabajadores de la industria textil, que pedían la jornada de ocho horas. De esta alianza entre trabajadores y estudiantes nacieron las Universidades Populares (1921) y, tres años después, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada por Haya de la Torre en Ciudad de México.¹³⁰ En julio de 1919, el golpe de Estado de Augusto Bernardino Leguía puso fin a veinticinco años de gobierno de la oligarquía civilista e inició un decenio' de dictadura entregada a la modernización de la economía. En octubre, Le-

129. Véase Martín, *HALC*, VIII, capítulo 4.

130. González Prada había pedido la formación de una alianza de trabajadores y estudiantes en 1905 («El intelectual y el obrero», en *Anarquía*, Lima, 1948⁴, pp. 49-56). Su nombre se asoció con las Universidades Populares en 1922.

Hiila obligó a Mariátegui, periodista que simpatizaba con los huelguistas, a exiliarse en Europa, donde pasó tres años inmerso en la agitación intelectual e ideológica de la Francia, la Italia y la Alemania de la posguerra. Regresó a Perú decidido a implantar el socialismo en el país. Aunque los pasos de Mariátegui y Haya de la Torre se cruzaron sólo durante unos meses antes de que el propio Haya de la Torre se exiliara (1923-1931), los dos cooperaron hasta 1927, momento en que se separaron al no ponerse de acuerdo sobre si APRA debía convertirse en un partido o seguir siendo una alianza. La escisión puso de relieve una diferencia fundamental entre Haya de la Torre, que fue principalmente un organizador político durante el decenio de 1920, y Mariátegui, que era principalmente un ideólogo.¹³¹

En los escritos de Mariátegui entre 1923 y 1930 un agudo análisis marxista de la historia y la cultura peruanas se combinaba con una visión religiosa de la regeneración nacional por medio del socialismo. Su obra principal determinaba la compleja coexistencia de tres etapas económicas: la indígena o comunal, la feudal o colonial, y la burguesa o capitalista. Con la independencia política, «una economía feudal deviene, poco a poco, en economía burguesa. Pero sin cesar de ser, en el cuadro del mundo, una economía colonial». El término *colonial*, tal como lo empleaba Mariátegui, significaba tanto dependencia económica del capital extranjero como dependencia cultural de los tradicionales valores hispánicos («el espíritu del feudo» en contraposición aL «espíritu del burgo»¹³²). Identificó a la clase oprimida como el indio más que como el proletario o trabajador, interpretado de forma abstracta, y veía la redención del indio como la clave del resurgimiento nacional. Rechazaba los tradicionales métodos de «occidentalización» de enfocar el «problema del indio». Afirmó que todos los esfuerzos reformistas de este tipo habían sido y seguirían siendo subvertidos por el gamonalismo, es decir, el omnipresente sistema de control local impuesto por el latifundio, hasta que se arrancara el fenómeno mismo. «Es el mito, es la idea de la revolución socialista» la que sólo puede elevar «el alma del indio.» El indio debía buscar la regeneración mirando hacia su pasado, hacia «el más desarrollado y armónico sistema comunista» de los incas. «El proletariado indígena espera su Lenin.»¹³³

Mientras que Justo llegó al socialismo a través de la ciencia médica, Recabarren, desde la organización de sindicatos, y Flores Magón, desde el derecho, Mariátegui llegó a él desde la literatura y el arte de vanguardia. Antes de «radicalizarse» en 1919, era un columnista elegante.¹³⁴ Durante su estancia en Europa

131. Irónicamente, Haya de la Torre se consideraba ante todo teórico, y Mariátegui ayudó a organizar el Partido Socialista Peruano (PSP) en 1928 y la Confederación General de Trabajadores Peruanos (CGTP) en 1929.

132. J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Santiago, 1955, pp. 7 y 21 (otra edición: Crítica, Barcelona, 1976). Todas las obras largas de Mariátegui eran recopilaciones de artículos cortos aparecidos anteriormente y discursos. Los que integraban *Siete ensayos* aparecieron principalmente en 1925-1926.

133. Prólogo a la obra del indigenista militante Daniel Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1925), incluido como nota en *Siete ensayos* (pp. 27-28). Mariátegui citó la frase sobre Lenin del libro de Valcárcel.

134. Los herederos de Mariátegui omitieron sus escritos de la «edad de piedra» anteriores a 1919 en sus *Obras completas* (1959) por considerar que «nada añaden a su obra de orientador

le impresionaron de forma especial las ideas de Henri Barbusse, el novelista, y de Georges Sorel, el teórico del sindicalismo. Barbusse acababa de fundar la Internacional del Pensamiento y el movimiento *Ciarte* empujado por la desilusión que le había producido la guerra, que él consideraba como fruto de una civilización burguesa deshumanizadora y decadente. «La política es hoy la única grande actividad creadora», escribió Mariátegui interpretando a Barbusse. Intelectuales y artistas debían conducir a los pobres hacia la revolución, hacia «la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento», así como hacia «la conquista del pan». Sorel hizo que Mariátegui apreciase «el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo» y cómo el hombre puede actuar impulsado por «mitos», ya sean religiosos o revolucionarios.¹³⁵ A su vez, Sorel idolatraba a Bergson, quien, según él, demostraba «la ilusión de verdades científicas» tal como las propagaban los positivistas.¹³⁶ En cierto sentido, lo que hacía Mariátegui era llevar hasta conclusiones antipositivistas extremas el idealismo que tanto afectara a la generación arielista peruana de 1905. Se sentía atraído hacia Barbusse y Sorel del mismo modo que García Calderón se había sentido atraído hacia Boutroux y Bergson.¹³⁷ Debido a ello, a Mariátegui se le ha llamado correctamente «humanista radical», además de socialista y nacionalista indígena.

El concepto de la regeneración nacional que tenía Mariátegui era una formulación extrema del indigenismo (o indianismo), que estaba ya muy extendido en México y Perú en 1920. Como origen de la nacionalidad, era preciso comprender mejor las civilizaciones azteca e inca, y esa comprensión debía ligarse a la redención de la mayoría india que existía en ese momento. El indigenismo pasó a ser «oficial» en el Perú de Leguía además de en el México de Obregón, aunque la protección de los indios peruanos proclamada constitucionalmente se veía perjudicada por el régimen en su empeño en construir carreteras y comercializar la sierra. En México, uno de los frutos del cataclismo rural fue el Departamento de Antropología del gobierno (1917), dirigido por Manuel Gamio (1883-1960), un profesional que puso en práctica las nuevas teorías de la relatividad de la cultura y su separación de la raza. Arguyó que «forjando patria» debía empezar el estudio científico de los diversos grupos indios de México, una apreciación nueva del arte y la literatura nativos, y una inversión de la «fatal orientación extranjerista» del siglo . En su proyecto modelo del valle de Teotihuacán trató de integrar la arqueología con la educación del pueblo del lugar, siempre

y precursor de la conciencia social en el Perú» (prefacio a cada volumen). Sin embargo, hay que señalar que el apego de Mariátegui a la literatura europea persistió siempre, como se ve, por ejemplo, en el contenido de *Amauta* (1926-1930), su revista manifiestamente indigenista.

135. J. C. Mariátegui, *La escena contemporánea*, Lima, 1925, pp. 201-202 (sobre Barbusse); «El hombre y el mito» (1925), en *El alma matinal*, Lima, 1950, pp. 28-29 (sobre Sorel). Mariátegui conocía personalmente a Barbusse y éste le rindió homenaje al morir. Conoció el pensamiento de Sorel en Italia.

136. G. Sorel, *Reflections on violence*, Glencoe, 1950, p. 162 (1.ª ed., 1908) (hay trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976).

137. Mariátegui y otros radicales de la generación de 1919 repudiaron a los arielistas (o futuristas) y, en su lugar, siguieron a González Prada, a pesar de su anticlericalismo ateo: Mariátegui, *Siete ensayos*, pp. 171-173 y 204-209; Luis Alberto Sánchez (nacido en 1900), *¿Tuivimos maestros en nuestra América? Balance y liquidación del novecientos*, Buenos Aires, 1955, pp. 10-21. (La respuesta, por supuesto, fue «no».)

con los ojos puestos en el resurgir y la conservación de las artes y la cultura de los nativos.¹³⁸ Sus esfuerzos, junto con el arte mural y la educación rural a escala nacional, fueron fomentados por José Vasconcelos, quien, en calidad de ministro de Educación (1921-1924) de Obregón, fue el gran «caudillo cultural» del México nuevo.

Vasconcelos, sin embargo, no era indigenista, dejando aparte su simpatía por el agrarismo y su convencimiento de que el indio debía ser incorporado verdaderamente a la sociedad mexicana. Para Vasconcelos, la nacionalidad, ya lucra mexicana o iberoamericana en el sentido amplio, residía en el mestizaje racial y cultural. Mientras que Mariátegui rechazaba los esfuerzos pasados y presentes 'por occidentalizar al indio, Vasconcelos mantenía que «el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina».¹³⁹ El programa educativo de Vasconcelos incluía la amplia distribución de clásicos europeos. Consideraba a los maestros rurales del decenio de 1920 como frailes franciscanos del siglo XX. Aunque toleraba el método «íntegro» de enfocar la educación rural propio de Gamio, no creía que a los indios se les debiera enseñar primero en su lengua nativa. Sin embargo, tanto las ideas de Vasconcelos como las de su contemporáneo Gamio, aunque fuesen diferentes, conservaban los supuestos optimistas de la teoría evolucionista, en contraste con el concepto radical y existencial que de la regeneración de los indios tenía Mariátegui. Vasconcelos escribió que «en la historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad». Ampliando la alocución que en 1916 dirigiera a los peruanos, imaginó América como la cuna de una «raza cósmica». La influencia de Vasconcelos era visible en el concepto de Indoamérica, que ocupaba un lugar central en la APRA de Haya de la Torre. De hecho, puede ser que gran parte del indigenismo y agrarismo pragmáticos de Haya de la Torre llevara un sello mexicano.

La aparición del corporativismo

Concluimos el presente capítulo con una consideración de las ideas políticas autoritarias o corporativas en los años anteriores a 1930. El término *corporativismo* se ha usado principalmente como concepto analítico, «herramienta de estudiosos» para elucidar la estructura distintiva de las organizaciones políticas contemporáneas (posteriores a 1930) de América Latina. Como tal, el corporativismo es diferente del «pluralismo» y se define como sistema de representación de intereses por medio de grupos organizados jerárquicamente y no competitivos, reconocidos y reglamentados (si no creados) por el Estado. El corporativismo como ideología formal, distinguido del corporativismo como sistema, no ha

138. M. Gamio estudió en la Universidad de Columbia bajo Franz Boas y se doctoró en filosofía en 1921. Para sus ideas, véanse *Forjando patria*, México, 1916, y la introducción a su impresionante *La población del valle de Teotihuacán*, 2 vols. en 3, México, 1922.

139. J. Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, París, 1925, p. 13. Cf. la crítica que hace Belaúnde del indigenismo de Mariátegui: mientras que éste lo considera «como un valor último y supremo», Belaúnde lo considera «como un paso a algo superior, la peruanidad integral». Véase *La realidad nacional*, p. 198.

sido común en América Latina. A pesar de ello, varios postulados corporativos empezaron a aparecer con cierta frecuencia en el pensamiento y las formulaciones políticas del decenio de 1920.

Aunque a menudo aparecía entremezclado con ellos, el corporativismo era una respuesta tanto a la democracia liberal como al socialismo; así pues, aparecía principalmente en contextos políticos que ya hemos examinado. Si bien los modelos europeos contemporáneos eran importantes, el corporativismo incipiente se inspiró todavía más en la herencia positivista, tanto en la política científica *como en el pensamiento social deterministas al igual* que el positivismo, el corporativismo se basaba en la hostilidad dirigida contra el papel de las ideas en la organización política, aun cuando sus defensores solieran considerarse a sí mismos como idealistas. En unos cuantos casos, las formulaciones corporativas evocaban de modo explícito precedentes del sistema colonial español. Algunos destacados movimientos corporativos del decenio de 1920, por ejemplo en México y en Perú (APRA), eran de orientación populista, esto es, estaban dedicados a la reforma social y a la participación de las masas. Las implicaciones sociales de otros, por ejemplo en Brasil y en Chile, eran ambiguas. El movimiento corporativo menos franco de los años veinte, en Argentina, era represivo desde el punto de vista social.

En México, el artículo 27 (referente a la propiedad) y el 123 (referente al trabajo) de la Constitución de 1917 reconocían jurídicamente las exigencias agrarias y obreras, pero también aportaban una base para el control, para integrar estos grupos militantes en el Estado revolucionario. La base constitucional la proporcionó Andrés Molina Enríquez al responder, en 1922, a dos acusaciones: que el artículo 27 era «radicalmente comunista» y que la Constitución daba demasiado poder al ejecutivo. Aunque reconoció que el «espíritu» de la Constitución era «colectivista» en contraposición al espíritu «individualista» de 1857, Molina afirmó que este cambio no hacía más que reflejar el concepto «comteano» (desconocido en 1857) de que las sociedades eran «organismos vivientes». Asimismo, el principio de que la propiedad corresponde originalmente a la nación, que a su vez puede concederla a los individuos, no es nuevo, sino que se trata meramente de una reafirmación moderna de los derechos de la corona española. En cuanto a la autoridad ejecutiva, Molina mantenía que la debilidad de las comunidades agrarias y de los trabajadores frente a los terratenientes y los industriales hacía «indispensable que la acción oficial se hiciera sentir en su favor, para equilibrar las fuerzas de las dos partes» y promover la justicia, como hacían los tribunales de la era colonial.¹⁴⁰

Los gobiernos revolucionarios se mostraban ambivalentes ante la mano de obra urbana. En 1912 se creó un Departamento de Trabajo para que mediase en los conflictos industriales, y estimulara y guiase las organizaciones de trabajadores. Prescindiendo de los reparos de Carranza, los líderes del departamento toleraron la anarcosindicalista Casa del Obrero Mundial e incluso persuadieron a dicha casa a que enviara «batallones rojos» a combatir a los villistas y zapatis-

140. A. Molina Enríquez, «El artículo 27 de la constitución federal», *Boletín de la Secretaría de Gobernación*, I (1922), pp. 1-12. Dijo que los trabajadores y los campesinos parecían «menores». Cf. el argumento de Cosmes (1893), en la nota 40.

las en 1915. El departamento también fomentó organizaciones de trabajadores textiles, denominadas explícitamente «agrupaciones de resistencia» en lugar de «sindicatos», cuyas juntas de gobierno eran elegidas y representarían los intereses obreros ante el gobierno. Según un memorándum del departamento fechado en 1915, la política de las agrupaciones podía «poner fin al poder de los grupos obreros independientes y su capacidad de conspirar contra las autoridades legales».¹⁴¹ A raíz de una huelga general en 1916, Carranza abolió la Casa, el más prominente de los grupos independientes, y luego patrocinó una amplia Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM) en 1918. La CROM, que fue tutelada claramente por el gobierno desde el principio, decía tener 300.000 afiliados en 1920. La lógica de la política para con campesinos y trabajadores llevó finalmente a su incorporación en el Partido Revolucionario Nacional (PRN), donde formaron dos de tres «sectores» funcionales.

Habría que añadir, por cierto, que un grupo que no fue incorporado claramente era la Iglesia, que ofreció fuerte resistencia a las severas limitaciones de su papel educativo y derechos de propiedad en los artículos 3 y 130 de la Constitución, que eran anticlericales. El intenso conflicto entre la Iglesia y el Estado a finales del decenio de 1920, una de cuyas manifestaciones fue una rebelión en masa de campesinos religiosos (cristeros) en el oeste, fue un fenómeno exclusivamente mexicano, una nueva representación de la Reforma de mediados del siglo XIX

«La Revolución mexicana es nuestra revolución», escribió el exiliado peruano Haya de la Torre en 1928. La ideología de APRA en sus primeros tiempos puede interpretarse como la ampliación doctrinal que hizo Haya de la Torre de supuestos que formaban parte de lo que él denominó el «movimiento espontáneo» de México. Haya de la Torre imaginaba la formación de un «Estado antimperialista», una alianza de todos los que eran explotados por el capitalismo extranjero, en especial el norteamericano. Debido a una estructura básicamente feudal, el imperialismo en América Latina, contrariamente a la teoría de Lenin, no es la última etapa del capitalismo, sino la primera. El Estado antimperialista surgirá de un solo partido (APRA), organizado «científicamente», no como una «democracia [liberal] burguesa», sino como una «democracia funcional o económica», en la cual las clases estarán «representadas de acuerdo con su rol en la producción».¹⁴² A juicio de Haya de la Torre, el problema clave era el papel de la burguesía nacional, a la que a veces situaba entre los explotados y otras veces ligaba al imperialismo. Como ideólogo y organizador apartado del poder y desafiado por socialistas doctrinarios, Haya de la Torre estaba obligado a hacer frente al problema teórico de las clases medias, un problema que en México podía soslayarse con comodidad. Haya de la Torre disimuló la confusión presen-

141. Citado en Ramón E. Ruiz, *Labor and the ambivalent revolutionaries: México, 1911-1923*, Baltimore, 1976, p. 57. Se creó un nuevo Ministerio de Industria, Comercio y Trabajo en 1916 bajo Plutarco Elías Calles, que más adelante sería el patrón de la CROM y, en calidad de presidente de la nación (1924-1928), el principal arquitecto del PRN, fundado en 1929. . 142. V. R. Haya de la Torre, *El antimperialismo y el APRA*, Santiago, 1936², pp. 82 y 149 Rescrito en 1928, pero no publicado hasta 1935). El concepto del partido multclasista de Haya de la Torre era una ampliación de su anterior alianza de trabajadores y estudiantes.

tando el aprismo como doctrina autóctona, libre de «colonialismo mental» y de «europeísmo».¹⁴³

Temas propios del corporativismo resultaban especialmente visibles en las ideas políticas de Brasil en el decenio de 1920. La fuerza y la longevidad de la República surtieron el efecto anómalo y dual de impedir la democracia liberal y el socialismo y, a pesar de ello, inducir a criticar el sistema republicano. Aunque persistía el positivismo en la educación y en el pensamiento social, llevó de forma creciente a un énfasis «sociológico» que criticaba el cosmopolitismo intelectual y buscaba instituciones que armonizaran con la sociedad y las tradiciones de Brasil. La combinación de nacionalismo cultural, sociología y crítica política se manifestó en una poderosa llamada pidiendo una «nueva labor de construcción» que hicieron una docena de intelectuales prominentes en 1924, los de la llamada «generación nacida con la República», que eran francos admiradores de Alberto Torres.¹⁴⁴ La declaración más influyente fue la de Francisco José Oliveira Vianna (1885-1951), profesor de derecho y analista social muy leído, el cual, empleando términos conocidos del positivismo, atacó el «idealismo» de la Constitución de 1890. Seguidamente, lamentó la falta de un «régimen de opinión pública» o del tipo de «sentimiento de interés colectivo» que es profundo en «las germánicas en general, especialmente en la raza inglesa». El núcleo de la Constitución de Brasil debía ser económico y social en vez de político. Debía ser sensible a las reformas agrarias en un país donde el 90 por 100 de la población son dependientes rurales; a «instituciones de solidaridad social», tales como una judicatura eficiente y magistrados municipales fuertes que pusieran límites a la voluntad de los caciques locales, y a la difusión de un «espíritu corporativo». Oliveira Vianna dio a entender proféticamente que la clave de la reforma y de «la arquitectura del nuevo sistema político» era una administración nacional fuerte que obrara recíproca y estrechamente con los intereses de los grupos.¹⁴⁵

Las ideas corporativas presentaban una notable variedad en Chile: al igual que en México, aparecían en la política obrera del Estado; al igual que en Brasil, en una importante crítica histórica del liberalismo político; al igual que en Argentina, en la admiración que elementos de las jerarquías militar y eclesiástica expresaban por el fascismo europeo. El código laboral de 1924 reconocía las organizaciones obreras, pero las sometía a una estrecha reglamentación gubernamental. Aprobado súbita y unánimemente en 1924, bajo la presión de los militares, el código era una amalgama de diversos proyectos que habían dividido al Congreso durante la administración Alessandri. Una fuente de inspiración importante era el socialismo de Estado alemán (o «socialismo de cátedra») de la era de Bismarck, que habían absorbido Valentín Letelier y Manuel Rivas Vicuña, im-

143. Véase el pasaje de Haya de la Torre (1928) que cita Bourricaud en *Power and Society* (p. 156). Está claro que Haya de la Torre se refería a Mariátegui, que replicó diciendo que el APRA se parecía demasiado al fascismo italiano.

144. Prefacio a *A margem de historia da república*, Río de Janeiro, 1924. El trabajo de colaboración, cuya publicación se retrasó, fue propiciado por el centenario de la independencia, como lo fue también la efusión de examen de conciencia cultural en la notoria «Semana de Arte Moderno» de Sao Paulo (1922). Véase Martin, *HALC*, VIH, capítulo 4.

145. Oliveira Vianna, «O idealismo da constituicao», en *ibid.*, pp. 137-160. Oliveira Vianna era alumno de Silvio Romero y seguidor de gran parte del racismo científico.

portante intelectual y político liberal que era íntimo de Alessandri. Ya en 1906 Letelier había persuadido a la mayoría de un congreso del Partido Radical de que la legislación relativa al bienestar social y la organización del trabajo era necesaria «para prevenir justamente la expansión del socialismo de combate».¹⁴⁶

Otra respuesta a la agitación social y política de los años veinte fue *La fronda aristocrática* (1928) de Alberto Edwards Vives (1874-1932). Edwards atacó las falacias de los ideales liberales, como hizo también Oliveira Vianna, pero atacó igualmente a la aristocracia, que, según dijo, volvió a su natural tendencia facciosa con el derrumbamiento del sistema portaliano (1831-1891). Ese sistema se basaba en una autoridad central fuerte que frenaba a la aristocracia, en un sentido de la jerarquía y de la disciplina social y en una fuerza moral y espiritual que ahora se veía menoscabada por el materialismo burgués. En pocas palabras, era un régimen político «en forma», expresión que Edwards tomó prestada de Oswald Spengler. La existencia de tales regímenes dependía de «elementos orgánicos vivos» y no de constituciones escritas. «La libertad y lo orgánico son términos incompatibles.»¹⁴⁷ Edwards predijo la decadencia de la civilización chilena a menos que apareciese algún nuevo Portales. El libro era una apología implícita de Carlos Ibáñez del Campo, presidente militar de Chile (1927-1931), cuya política autoritaria gozó de amplio apoyo hasta el derrumbamiento económico de 1929. Edwards fue ministro de Ibáñez durante un breve período.

Mientras que antes de 1930 el corporativismo fue manifiesto en la política oficial, sobre todo en relación con el trabajo, en México y Chile, en Argentina se limitó principalmente a movimientos de la derecha disidente. Después de 1910, la élite criolla tachó con creciente frecuencia de «extranjeros» a los grupos y las ideologías de la clase trabajadora, a la vez que los gobiernos del Partido Radical (1916-1930) hicieron pocos esfuerzos por proteger, cooptar o regular el mundo del trabajo. En vez de ello, surgieron organizaciones especiales toleradas por el gobierno, sobre todo durante la huelga general de enero de 1919, cuyo objeto era defender la propiedad y atacar brutalmente los barrios obreros, en lo que dio en denominarse «la Semana Trágica». El más prominente de tales grupos era la Liga Patriótica Argentina, que tras la represión paramilitar puso en marcha un programa mal definido de «humanitarismo práctico» para alcanzar la armonía entre las clases. Se instituyeron programas educativos y de bienestar para los trabajadores e incluso se habló de organizar a todos los miembros productivos de la sociedad en corporaciones funcionales. No obstante, la premisa que subyacía en el programa de la Liga era «ver el mundo como es», dicho de otro modo, aceptar una jerarquía natural de la inteligencia, la cultura y la riqueza.¹⁴⁸

146. Citado en Luis Galdames, *Valentín Letelier y su obra*, Santiago, 1937, p. 378. Sobre el socialismo profesoral (o «socialismo de la cátedra»), incluyendo su concepto del Estado como órgano de solidaridad moral, véase Charles Gide y Charles Rist, *A history of economic doctrines*, Londres, 1948, pp. 436-446 (hay trad. cast.: *Historia de las doctrinas económicas*, Reus, Madrid, 1974).

147. A. Edwards Vives, *La fronda aristocrática en Chile*, Santiago, 1966, p. 272. La obra de Edwards también mostraba trazas del nacionalismo racial de Palacios. Tanto Edwards como Palacios ejercieron una fuerte influencia en el historiador conservador Francisco A. Encina.

148. El líder de la Liga durante mucho tiempo fue Manuel Caries* (1872-1946), ex maestro y diputado conservador.

Después de 1923, la Liga, que era relativamente benigna, dio paso a virulentos grupos «nacionalistas», antiliberales y antisemitas, que fueron en aumento durante los años 1927-1930, entre cuyos miembros había destacados intelectuales. Uno de dichos intelectuales era el poeta Leopoldo Lugones (1874-1939), que pasó del anarquismo al fascismo, dio conferencias sobre Mussolini en 1923, ensalzó las virtudes militares en un discurso que pronunció en Perú en 1924, durante el cual habló de «la hora de la espada», y atacó la política electoral y la democracia liberal en *La organización de la paz* (1925). Otro fue Manuel Gálvez, cuya suspicacia ante el «cosmopolitismo» en 1910 dio paso antes de 1929 a un llamamiento a la autoridad, la jerarquía y la «espiritualidad» católica. Hasta abogó por «una nueva revolución, fundamentada en principios opuestos a los que animaron a la Revolución francesa y sus derivados, el socialismo, y el bolchevismo».¹⁴⁹ Tanto Gálvez como Lugones estuvieron relacionados con la publicación bimensual *La Nueva República* (1927-1931), que pedía una democracia funcional basada en las «fuerzas vitales de la sociedad» y que dio apoyo al breve experimento de Estado corporativo del general José Félix Uriburu en 1930. Mientras que la Liga Patriótica había hecho algunos intentos de ampliar su base para dar cabida en ella a trabajadores y a elementos de la baja clase media, el nuevo nacionalismo era fanáticamente elitista y presagiaba un conflicto básico en el seno de futuros movimientos autoritarios en Argentina.

La aparición del corporativismo en el decenio de 1920 reveló la persistencia de una tradición autoritaria en la política, que en las postrimerías del siglo XIX se vio reforzada por los argumentos científicos a favor del gobierno fuerte y por el énfasis positivista en la jerarquía social y la evolución orgánica. A esa tradición positivista se opusieron, primeramente, el movimiento constitucionalista de 1889-1893; luego, el impulso democrático del periodo 1910-1920 y, finalmente, el socialismo y el radicalismo indígena. No obstante, el consenso ideológico que alcanzó la élite gobernante e intelectual a finales del decenio de 1880 era lo bastante fuerte como para resistir esa oposición. De hecho, el citado consenso fue fortalecido por la herencia del liberalismo, con su énfasis dominante en el Estado secular fuerte en combinación con el individualismo económico. El ideal liberal de limitaciones constitucionales a la autoridad central resultó erosionado paulatinamente por teorías sociales, históricas y raciales, que culminaron con el positivismo a principios de siglo. El consenso entre la élite también pudo sobrevivir al ataque idealista contra los postulados filosóficos del positivismo, en parte debido a las ambigüedades políticas y sociales del propio nuevo idealismo. Aunque es muy posible que el autoritarismo fuera la tendencia predominante de los años comprendidos entre 1870 y 1930, ello no ha de impedirnos apreciar la riqueza y la diversidad de las ideas políticas y sociales de la era.

149. Gálvez, hablando de las «dictaduras» en la revista católica *Criterio* (13 de junio de 1929), según se cita en Sandra F. McGee, «Social origins of counterrevolution in Argentina, 1900-1932», tesis doctoral inédita, Universidad de Florida, 1979, p. 257.