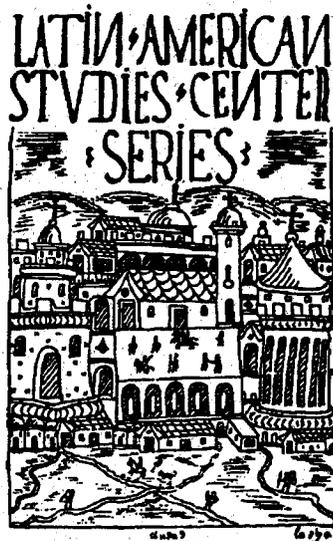


Rafael Gutiérrez Girardot
Rockefeller Humanities Resident Fellow
1989-90

La formación del intelectual
hispanoamericano en el siglo XIX



No. 3

University of Maryland at College Park

Rafael Gutiérrez Girardot (Colombia, 1928) earned a doctoral degree in philosophy at the University of Freiburg in Bresgau (1968), and is professor of Latin American literature at the University of Bonn. He coordinates the collection *Hispanistische Studien* of Lang publishing house (Bern-Frankfurt-Las Vegas) and the collection *Estudios alemanes* of Alfa-Laia publishing house (Barcelona). Professor Gutiérrez Girardot's most renowned books are *La imagen de América en Alfonso Reyes* (Madrid, 1956), *Jorge Luis Borges. Ensayo de interpretación* (Madrid, 1959), *En tomo a la literatura alemana contemporánea* (Madrid, 1959), *Nietzsche y la filosofía clásica* (Buenos Aires, 1966), *Poesía y prosa en Antonio Machado* (Madrid, 1969), *Aproximaciones* (Bogotá, 1986), *Modernismo* (Barcelona, 1983; México, 1988), *Temas y problemas de una historia social de la literatura latinoamericana* (Bogotá, 1989) e *Hispanoamérica: imágenes y perspectivas* (Bogotá, 1989).

Rafael Gutiérrez Girardot
Rockefeller Humanities Resident Fellow
1989-90

La formación del intelectual
hispanoamericano en el siglo XIX

La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo XIX

1

Consideraciones metodológicas

La historia social de la literatura es, primeramente, un proyecto de alcance muy general y vago, que se postuló en los años 70 tras un largo proceso de superación de la consideración inmanente y formalista de la literatura. El proceso se inició con la difusión de las obras de George Lukács, es decir, con una metodología marxista-leninista laberíntica y difícilmente flexible, que precisamente por eso, es decir, porque evitaba los esquemas rígidos del Partido suscitó el interés y abrió el camino de la recepción de su obra en el mundo occidental. Ya inmediatamente después de la derrota alemana, en 1945, la editorial *Aufbau* de Berlín (Este) comenzó a difundir las obras de Lukács. Su obra de ambición sistemática, *La peculiaridad de lo estético* (1963), fue un intento de diferenciar el vago esquematismo de la “teoría” del reflejo de Lenin, y fue rechazada casi unánimemente por los portavoces intelectuales del Partido. Aunque este capítulo pertenece más a la biografía política de Lukács y a la historia de las relaciones entre burocracia política y actividad intelectual, la nula resonancia teórica de esta obra constituye un momento esencial en ese proceso. La “teoría del reflejo” en su canónica interpretación leniniana (considerablemente elemental), es decir, la determinación de los fenómenos culturales y culturales por situaciones “materiales”, exclusivamente económicas, no bastaba, pese al intento de diferenciación y fundamentación de Lukács, para analizar el condicionamiento social de la literatura. El intento de salir de ese callejón sin salida, de Lucien Goldmann, seguidor de Lukács, y que consistió en sustituir el reflejo por la homología era sólo un desplazamiento de los acentos, que dejaba sin resolver un problema específicamente dialéctico, esto es, el de la “mediación”. Tanto el “reflejo” como la “homología” pasan por alto precisamente lo que documentan concreta y detalladamente sus postulados, es decir, lo que permite hablar de “reflejo” u “homología” sin caer en la “intuición”, que deja en la oscuridad la compleja red social e institucional que une los dos términos del “reflejo” o de la “homología”, o sea, las llamadas “base” y “superestructura”. La *Historia social del arte y la literatura* (1953) de Arnold Hauser –cuya

(según Hegel) la que está en la cosa misma, no la que está entre la cosa y aquellos a quienes se la presenta.... Quiero decir, con otras palabras, la pregunta muy específica que apunta a los productos del espíritu por el modo en que se imponen en las obras de arte momentos estructurales, posiciones, ideologías sociales y demás" (en *Ohne Leitbild*, Francfort/M., Sutirkamp, 1967, p. 102). Con todo, pese a esta clara formulación del problema, lo que los trabajos de Adorno sobre sociología de la literatura no tienen en cuenta es ese "modo". Para llenar ese vacío, carecían de conceptos las dos vertientes más difundidas e influyentes del marxismo: la leninista de Lukács y la hegeliana de Adorno. El intento de Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire* (París, Maspero, 1966) desconoce totalmente el problema, y su análisis de Borges, por ejemplo, (pp. 277-85) corrobora la convicción de que Macherey entiende por "production littéraire" lo que antes se llamaba creación, a lo que agrega el aspecto ideológico.

Menos que ideológicos en el sentido riguroso del término, y más bien especulativos y doctrinarios fueron los trabajos en lengua española que, con un conocimiento más que defectuoso de las fuentes teóricas y con una actitud ciega de clientes o feligreses (quizá heredada y digna, por eso, de caracterizarla con las palabras de Borges sobre la literatura española principalmente: "clientes del diccionario, no de la fantasía", es decir, devotos del manualcatecismo, no del pensamiento que problematiza, *sit veniam* la tautología), creían que la "justicia social" se lograba con una patetización intimidante de los juicios sobre los pecaminosos escritores que no se habían sometido al "realismo socialista". No es necesario mencionar en detalle esa legión de próceres con hazañas onanistas (el dogmatismo es un onanismo) porque en nada contribuyeron, pese a sus altas pretensiones, al problema que les planteaba su propia profesión de fe, cuyas grietas habían advertido dos espíritus tan clarividentes como César Vallejo y Walter Benjamin, precisamente en los años 30, en la época de la embriaguez leniniana.

Hubo la excepción de Antonio Candido con su libro *Literatura e Sociedade* (São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1965) que, sin contemplar el problema de la "mediación" esbozó un tema importante para la relación concreta entre literatura y sociedad, esto es, el tema del público (pp. 85-104) y para el que dio provechosas indicaciones, que, sin embargo no se aprovecharon. El llamado "grupo de Berlín" (en otro tiempo lo hubieran llamado "Escuela de Berlín") trabaja sobre la base confusa y especulativa de su pontífice, que no partió del planteamiento de un problema sino de teorías con

evidentes, los de la llamada “vida literaria”, en primer lugar, los de la difusión y recepción del libro, o, más exactamente, los de las relaciones sociales de quienes participan en la producción y difusión del libro: bibliotecas, editoriales, revistas, grupos de escritores, público lector, etc. Dejaba de lado expresamente el problema de la ideología, o lo desplazaba a un plano aparentemente secundario, pero nada propenso a la especulación. Con todo, obras como la *Sociologie de la littérature* (París, Col. “Que sais-je”, 1964) o *Le littéraire et le social* (París, Flammarion, 1970) de Robert Escarpit, que trazaban los campos de investigación de este planteamiento, no encontraron mayor eco, así como tampoco las investigaciones de un miembro de la Escuela de Francfort, Leo Löwenthal, quien en su libro *Literature, Popular Culture and Society* (1961) había empleado un método de la sociología empírica (el estadístico) para explicar un fenómeno sociológico-literario, esto es, el de los libros que prefirieron las masas. Löwenthal aplicó para ello el procedimiento empírico estadístico que en los años 40 había desarrollado Paul Lazarsfeld, emigrado judío como Löwenthal, para averiguar los efectos de la radio en la sociedad. En su explicación autobiográfica de su fundamentación de la “teoría de la comunicación” (“investigación de la comunicación” dice Lazarsfeld) recuerda su intento de lograr que Adorno relacionara sus tesis sobre sociología de la música con la investigación empírica (en Talcott Parsons, Edward Shils, Paul F. Lazarsfeld, *Soziologie-autobiographisch*, Stuttgart, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, pp. 199 s. La versión original inglesa: “An Episode in the History of Social Research: A Memoir”, off print from *Respective in American History*, Cambridge, MA, University Press, t. II, 1968). La relación entre la sociología hegeliano-marxista de Adorno y la investigación empírica que representaba Lazarsfeld no tuvo lugar en el campo de la sociología de la música. Pero quien conozca las relaciones de Adorno con Walter Benjamin puede suponer que la suscitación de Lazarsfeld, esto es, la de confrontar con intención de recíproco control la sociología “crítica” (hegelomarxista) con la empírica o positivista, tuvo sus frutos: el libro *The Authoritarian Personality* (Nueva York, Evanston y Londres, 1950), dirigido por Max Horkheimer, en el que Adorno trabaja con métodos empíricos empleados antes en su colaboración con Lazarsfeld (cuyo nombre está ausente en el libro). A su regreso de la emigración, Adorno abandonó del todo ese método, que criticó radicalmente, y lo contrapuso al método dialéctico. En su obra póstuma, *Teoría estética* (1970), ya no aparece el problema de la “mediación”.

decir, una "aporía", la de la mediación, sino exigen la supresión de su pretensión mesiánica, que además de la revolucionaria es valorativo-inquisitorial. Antes de condenar es preciso conocer y cuando se conoce ya no es necesario condenar porque la condena del pasado por no haber sido revolucionario anticipadamente es regresiva. Por lo demás, el conocimiento preciso del pasado y del presente contribuye a contemplar sus problemas, la tradición y sus consecuencias, con sentido racional y horizonte amplio, a tomar clara conciencia de la realidad. Esta renuncia al propósito inmediatamente mesiánico del marxismo-leninismo, no significa un postulado de quietismo político, sino un desplazamiento de los acentos. En vez de pretender la revolución desde la literatura y su historia es más propio y, a largo plazo, eficaz, explorar y conocer la realidad, es decir, contribuir a configurar una conciencia histórica y social, presupuesto y a la vez impulso de la actividad política.

La solución de la "aporía" dialéctica con los procedimientos de la sociología "empírica" sólo puede ser un esbozo de teoría y praxis, es decir, sólo puede ser un marco general en el que la teoría se va formando o reformando con el trabajo empírico, en una relación recíproca de control, que evite tanto la especulación conceptual posible como la reducción exclusiva a lo empírico, pero también el vicio de las teorías literarias modernas, esto es, la elaboración abstracta de una teoría, cuyo objeto, la literatura, se convierte en medio de demostración.

No sólo el extraordinario desarrollo de la "historia social" (la llamada "Escuela de los 'Annales' ", la "ciencia social histórica" alemana), sino el callejón sin salida a que condujo la confrontación radical entre "dialéctica" y "positivismo" o sociología dialéctica y sociología empírica (las dos posiciones se encuentran documentadas en el libro *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1969; el título es equívoco pues en el fondo se trata de dos tradiciones: la 'idealista' alemana y la 'empírica' inglesa, representada en esta disputa por Hans Albert), indujo a proyectar en Alemania una "Historia social de la literatura", diferente necesariamente de la de Arnold Hauser. Sin detenerse en cuestiones teóricas esenciales, los dos ejemplos de esta intención (Glaser y la "Historia social de la literatura alemana" de la editorial Hanser) pusieron el acento en los temas que la sociología empírica de la literatura había designado como exclusivos de una sociología de la literatura, esto es, público lector, difusión del libro, grupos de escritores, etc. Los dos proyectos no se realizaron del todo. Pero no es improbable suponer que su suspensión se debe al hecho de que

como reeditar las esperanzas infundadas que despertó en los años 30 la *Decadencia de Occidente* (1918-1922) de Oswald Spengler, es decir, que tras la decadencia de Europa le tocaba el turno a Hispanoamérica de ocupar un caballo directivo en el carrusel de la cultura occidental-cristiana. Hispanoamérica es, efectivamente, diferente, pero esa diferencia no admite ni tales esperanzas ni los desmelamientos “indoamericanos”, ni los “desgarrones” quechua-limeños, ni los “mesianismos” social-realistas, que se agotan en la patética verborrea y en vez de “emancipar” a los clientes que, inversamente al hábito de la profesión de abogado, estos desgarrados han escogido, los convierten en producto de exportación: café, bananos, carne con sabor para los restaurantes y los hogares cristiano-occidentales; militares, para la industria bélica; “indios” y “desgarrones” por ellos, para satisfacer ese tipo de menester caritativo de los “filisteos” europeos que consiste en seudofascinarse ante lo “exótico” para satisfacer su provincianismo y corroborar su prepotencia. Ilse Koch, una famosa mujer culta nazi, tocaba sublimemente, es decir, nazi-caseramente en el piano a Mozart a la luz de una lámpara, cuya pantalla era obra maestra de un innovador de esa industria: en vez de pergamino, o de piel de cabra sublimada, utilizó piel de judío. Esta es una metáfora del “exotismo”, una metáfora de la perversidad del exotismo, que disfraza con folclore y nostalgia de lo extraño la prepotencia racial. Los clientes de los “desgarrones” han fomentado y nutrido esa prepotencia. Son revolucionarios por el gesto y la verborrea, pero esencialmente esclavos: negocian con la “diferencia”, pero no la piensan y la reducen lucrativamente al “indio irrendento”, es decir, a una cuestión étnica. La “diferencia” es más compleja, más rica, más decisiva para la Historia de Nuestra América que lo que postulan estos “desgarrones”, que en el fondo no son otra cosa que la postulación de una visión y realización fascista de la historia tras la máscara de un marxismo-leninismo-estalinismo de quinta mano, pero también de los confusos lectores de otras modas.

Pues esta “diferencia” obliga a enfrentarse a una situación que es nueva y a la vez tradicional, es decir, a una situación en la que el proceso de “europeización” ha puesto de presente tres elementos culturales contrapuestos “en busca de su expresión”: los elementos tradicionales indígena y colonial-español, de los que surgió un esbozo de “sociedad nueva” (Henríquez Ureña) y el elemento racional europeo y moderno, proyecto de la Independencia. Esta nueva situación, esta “diferencia” obliga consecuentemente a tener en cuenta los problemas de las “mediaciones”, pero a adecuarlos tanto

alguna de la mentalidad de un misionero español, que Vargas Machuca presenta en su refutación a *La destrucción de las Indias* de Las Casas: para convencer a los indios de la realidad del purgatorio, el misionero “ató a un palo” a dos indios curiosos de saber qué era ese purgatorio, e, involuntariamente, los quemó (Bernardo Vargas Machuca, *Refutación de Las Casas*, París, Clásicos Bouret, 1946, pp. 175 s.). Esta carencia impone a su vez una reducción más, esto es, la de trabajar con lo accesible, la de acomodar el proyecto conceptual al material existente. Pero estas carencias tienen una ventaja, la que puso de presente Erich Auerbach con su libro *Mimesis* (Berna, Francke, 1946; 21959): “Es posible que el libro debe su realización a la carencia de una gran biblioteca especializada; si hubiera podido intentar informarme sobre todo lo que se ha escrito sobre tantos objetos, tal vez no hubiera llegado a escribirlo” (p. 518). El resultado del conocimiento de los problemas teóricos y las reducciones impuestas por la situación documental es necesariamente una “hipótesis de trabajo”, que se refiere no solamente al producto final, sino que puede suscitar la recuperación o redescubrimiento de material olvidado, además de la consideración de nuestro proceso desde otra perspectiva.

3

El punto de partida

En el capítulo V de *Las corrientes literarias en la América Hispánica* apuntó Pedro Henríquez Ureña: “Nacida de la paz y de la aplicación de los principios del liberalismo económico, la prosperidad tuvo un efecto bien perceptible en la vida intelectual. Comenzó una división del trabajo. Los hombres de profesiones intelectuales trataron ahora de ceñirse a la tarea que habían elegido y abandonaron la política... Y como la literatura no era en realidad una profesión, sino una vocación, los hombres de letras se convirtieron en periodistas o maestros, cuando no en ambas cosas” (p. 165). Henríquez Ureña interpreta un fenómeno de la vida literaria perceptible entre 1890 y 1920, la incipiente “profesionalización” del hombre de letras como consecuencia del progreso, debido a la paz y al liberalismo económico. Y esa “profesionalización” surge de la “división del trabajo”. Por encima de lo que un marxista-leninista condenaría indudablemente en esta afirmación, esto es, la relación entre liberalismo económico y escritor, o más precisamente, el hecho de

garantizada ya por el hecho de que esas instituciones estaban en manos de órdenes religiosas.

Los rudimentos de "vida literaria" obligan a centrar el análisis de la historia de la literatura hispanoamericana después de la Independencia en la figura del "escritor", pues éste es el motor de la constitución de una "vida literaria" que supera esos rudimentos. Como en todo proceso, en el de la constitución de la "vida literaria" hispanoamericana, aquélla conserva necesariamente rasgos esenciales del momento anterior colonial, como el del "funcionario-escritor" (el capellán humanista como Carlos de Sigüenza y Góngora) no exclusivo de Hispanoamérica, pero que allí creó la figura del "hombre de letras-político", cuya desaparición causada por la "división del trabajo" lamenta el platónico Pedro Henríquez Ureña. Pero estos rasgos se van transformando en el curso del proceso, más aún, se invierten de modo que el "funcionario-escritor" (el funcionario que por serlo puede ser escritor) se convierte en el "escritor-funcionario" (el escritor que por serlo llega a ser funcionario, saltando todas las convenciones como lo ejemplifica el hijo natural de origen humilde pero reconocido gramático casticista Marco Fidel Suárez que fue Presidente de Colombia). La inversión es radical, pero ella recuerda una tradición francesa que el preciso observador Alexis de Tocqueville hace, en parte, culpable de la Revolución Francesa. En su obra *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) escribe, refiriéndose al papel que jugaron los "enciclopedistas" en la Revolución Francesa: "Los escritores no sólo proporcionaron sus ideas al pueblo que la hizo [la Revolución Francesa, R.G.G.]; les dieron su temperamento y su talante. Bajo su larga disciplina, ante la ausencia de cualesquiera conductores, en medio de la ignorancia profunda en que se vivía de lo práctico, toda la nación, al leerlos, concluyó por adquirir los instintos, el ademán intelectual, los gustos... de los escritores..." (en *Oeuvres Complètes*, edición definitiva de J. P. Mayer, París, Gallimard, 1952, t. II, p. 200). Es la tradición de respeto social ante el escritor.

Pero esa inversión no fue general y no tuvo causa semejante a la comprobación de Tocqueville. Esa inversión se debe más bien a un estadio de tránsito de la sociedad que cabría designar como el tránsito de una sociedad teocrática a una sociedad civil. Así, el "funcionario-escritor" de la Colonia (en gran número eclesiástico), el "clérigo" fue sustituido por el "laico" y el prestigio social del primero, esto es, el del "pastor de almas" pasó al segundo.

Con todo, esta hipótesis sólo se podrá confirmar cuando se pregunte con más detalle por la relación entre la "profesionalización"

revolución, es decir, romper el continuum de la historia, en vez de asegurar y fortalecer lo que había logrado la Independencia. Por eso se le reprochó su "conservadurismo" y su "hispanismo" en polémicas contemporáneas y juicios posteriores que sólo demuestran las dificultades que deparaban a la introducción de la autonomía de la razón quienes se consideraban a sí mismos como sus representantes y portadores.

Con todo, las ambigüedades y vicisitudes del proyecto de "racionalización" no implican una consideración del proyecto desde un punto de vista "episódico", es decir, eruditamente anecdótico que se detenga más en las ocasiones inmediatas de la resistencia y la ambigüedad que en el proceso del proyecto o, más exactamente, en los resultados del empeño. La "crítica al sicologismo" con la que Husserl inauguró sus *Investigaciones lógicas* (1913; la lectura del primer tomo de esa obra, al menos, en el que se encuentra esa crítica, es recomendable a los "filólogos" por la estricta manera de argumentar, que se distingue por su ausencia ejemplarmente en la "Escuela de Berlín") separa el pensamiento de su motivación psicológica, lo que significa que un enunciado o una suma coherente (o incoherente) de enunciados no se explica por el recurso a la motivación psicológica. En su crítica a la teoría del conocimiento de Kant, apuntó el joven Hegel aforísticamente: "Se cita con admiración a Kant porque enseña a filosofar, no filosofía; como si alguien enseñara a carpintear, pero no a hacer una mesa, una silla, puertas, un armario, etc." (Hoffmeister, *Documente zu Hegeles Entwicklung*, Stuttgart, Fr. Frommans Verlag, 1936, p. 371). Lo que importa es, pues, el resultado, es decir, lo que revelan los textos. Pero esto no implica una lectura inmanente de ellos. El texto mismo impide toda lectura inmanente. Lo que se pretende con esta clarificación es poner de presente que las ocasiones a que da lugar un texto son menos importantes para lo que el texto expresa que los elementos psicológicos de esas ocasiones. Un texto autobiográfico como *Recuerdos de provincia* (1850) de Sarmiento, por ejemplo, sobrepasa la intención anecdótica autobiográfica y revela la conciencia social, es decir, la comprensión de la persona y de su papel en la sociedad. Conocer el motivo que movió a Sarmiento para escribir esa obra no modifica esencialmente la comprensión de sus relaciones con la sociedad, porque ese motivo forma parte del texto, ha sido entretejido en el texto.

El punto de partida de una historia social de la literatura hispanoamericana es el escritor porque su tarea se concentró principalmente en crear una "vida literaria", en complementar,

difundidos en numerosos actores que en un *sentido intencionado* típicamente igual se repiten en el mismo actor (o eventualmente de modo simultáneo). Con estos *tipos* del decurso del actuar se ocupa la sociología, a diferencia de la historia como la subordinación causal de contextos individuales más importantes, más destinales” (*op. cit.* 4, p. 23). Estas repeticiones o regularidades constituyen el fundamento empírico para la construcción del modelo o del tipo, que no elabora la totalidad de las características sino asume sólo aquellas que desde el punto de vista de un determinado planteamiento son propias en modo específico de un determinado fenómeno. Esta determinación del “tipo” es sumaria y excluye necesariamente la consideración de problemas lógicos así como el desarrollo detallado y complejo del concepto en Max Weber. Pero para el propósito de este trabajo importa destacar dos aspectos: el “tipo” se construye sobre base empírica, registra determinadas regularidades o repeticiones y pone el acento en las propiedades que desde el punto de vista de un planteamiento son específicas del fenómeno. A esta selección de las características del tipo se agrega que las repeticiones no se registran horizontalmente, es decir, en forma atemporal, sino que se las busca en el decurso histórico. Esta modificación o, si se quiere, abreviatura del tipo ideal de Max Weber está condicionada por el hecho de que se pretende examinar un proceso de formación o responder a la pregunta que suscita la afirmación de Henríquez Ureña, esto es, a la pregunta por un decurso histórico.

“Los hombres de letras se convirtieron en periodistas o maestros...”: esta frase incita a clarificaciones terminológicas. “Hombres de letras” no equivale en el contexto histórico-cultural hispanoamericano al término francés *homme de lettres*, cuya especificidad gala parece ser intraducible, pues dicho término se emplea en otras lenguas para caracterizar al autor social y literariamente soberano como Montaigne o Voltaire, a quien se mueve con soltura y elegancia en los más diversos campos del saber. Este *homme de lettres* supone mundaneidad, es decir, libertad de pensamiento, serenidad, gozo de las letras por lo que ellas transmiten de saber y de duda. Jorge Luis Borges sería en el mundo de lengua española el representante hispanoamericano supremo de este tipo cada vez más extraño en la era de la inflación terminológica, del anacoluto injertado con la tautología ampulosa. Ese *homme de lettres* no lo conoció ni la Colonia ni la Península. Hombre de letras podría designar al aficionado a las letras. El aficionado a las letras sería principalmente el autor de la época colonial. En el siglo pasado el hombre de letras aprovecha las posibilidades de la nueva situación

Julien Benda podría corroborarlo. Pero una lectura del libro liberará al “intelectual” de semejante sambenito. Pues lo que Benda reprocha al “intelectual” es que no sea “clerc”, es decir, que se haya politizado (en vez de “clerc” hubiera debido escribir “ermite”). Y la más noble politización del *homme de lettres*, del escritor y del profesor fue precisamente la que extendió y selló la partida de bautizo del “intelectual”: el llamado “Manifiesto de los intelectuales”, que redactaron y firmaron en 1898 los novelistas Emile Zola, Anatole France y Marcel Proust, el historiador de la literatura francesa Lanson, el gramático Brunot, el historiador Ch. Seignobos, el historiador de la filosofía y autor, más tarde, de una clásica monografía sobre Nietzsche, Ch. Andler, el helenista V. Bernard entre muchos más. Protestaron del antisemitismo chauvinista con el que se condenó por espionaje al oficial judío Esterhazy por el simple hecho de ser judío. Protestó la “élite” no solamente contra su más radical antífuga, el cuartel, la razón contra el grito de chimpancé que emiten los Anacrónicos y contra eso que llaman el “pueblo”, en cuyo nombre y para su beneficio dijo el eclesial Lenin: “Los intelectuales siempre deben ser tratados con puño férreo” y que en la revolucionaria Francia ya ejercía el fascismo antisemita (ese contexto lo exploró y recordó Zeev Sternhell, de la Universidad de Jerusalén, en *La Droite révolutionnaire, 1885-1914, Les origines françaises du fascisme*, París, Ed. du Seuil, 1978 y en *Ni Droite ni gauche, L'idéologie fasciste en France*, París, Éditions Complexe, 1987).

El estudio sociológico del “intelectual” ha incluido más tarde a las profesiones liberales, y entre ellas al escritor. Pero la primera acepción de “intelectual” es la del escritor politizado. Esa acepción y esa figura son el objeto de este trabajo.

I

Razón, ética y público: José Joaquín Fernández de Lizardi

Aunque una erudición polvorienta haya querido relativizar, cuando no refutar, la afirmación de que *El periquillo samiento* (1816) es la primera novela hispanoamericana desenterrando novelas inéditas, lo cierto es que sigue siendo la primera novela hispanoamericana impresa y divulgada que además dio un salto en la forma de

de las armas', no fue lo mismo por lo que atañe a las 'armas de la crítica'. Estas sí que las esgrimió desde el principio del esfuerzo acometido por el pueblo mexicano por liberarse de la tutela colonial de España. Lo hizo en cuanto intelectual 'ilustrado' y de una manera lo bastante atrevida para acarrear su encarcelamiento varias veces. Por sus escritos satíricos nuestro autor no dejó de poner en duda algunos aspectos de la sociedad colonial. Por lo tanto, *El periquillo sarniento* merece ser estudiado desde este punto de vista" (p. 161). ¿Desde qué punto de vista? Las frases "crítica de las armas" y "las armas de la crítica" lo delatan: el marxismo. Pero en realidad es un marxismo verbal porque la frase de Marx, de la que se toman estas palabras (*Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* - 1844-: "El arma de la crítica no puede sustituir ciertamente la crítica de las armas..."), no es en modo alguno aplicable a Fernández de Lizardi. Este no fue revolucionario y su crítica a la sociedad colonial fue una crítica no específicamente política, sino una crítica didáctico-moral, de la que se deducía no una revolución política sino una reforma moral y cultural. Este propósito modifica esencialmente el concepto de "pueblo" del absolutismo ilustrado, pues para Fernández de Lizardi no puede tratarse de "todo para el pueblo pero sin el pueblo", sino simplemente de "todo para el pueblo y por el pueblo". El "pueblo" sin embargo se definía de modo negativo y a la vez más diferenciado: era la mayoría analfabeta de la sociedad; analfabeta no sólo en sentido educativo sino en sentido moral, que por lo tanto incluía a todos los estratos. Una reforma moral de toda la sociedad debería comenzar lógicamente por la educación. En los números 7, 8 y 9 de su periódico *El pensador mexicano* (1814) esbozó Fernández de Lizardi un programa concreto para la organización de la educación primaria -válida para todos los demás grados- que, dicho sumariamente, garantizaría la "ilustración" (o "instrucción", como se dijo también) de la "inmensa mayoría". El programa postulaba la "profesionalización" de los docentes (sueldo que les permita vivir con decoro, correspondiente formación especializada), la enseñanza gratis y obligatoria y la ayuda económica del Estado para los más pobres; proponía una reforma de los métodos de enseñanza que, en el contexto presente, que no es pedagógico, no tiene relevancia inmediata (se encuentra un resumen de él en: Luis González Obregón, *Don José Joaquín Fernández de Lizardi (El pensador mexicano)*, México, Botas, 1938, pp. 40-42; 1888). El programa de alfabetización era más que eso: implicaba la exigencia de que el Estado que iniciaba su constitución, esto es, el nacido de la

respectivas relaciones sociales" (p. 72). El concepto es problemático porque "opinión pública" es un concepto sociológico y político que surgió en Inglaterra y en Francia en el siglo XVIII como manifestación de la emancipación de la burguesía. El fuerte acento político excluyó en la larga y variada historia del concepto ("general opinion", "public spirit", "public opinion", "opinion publique", "Öffentlichkeit") la relación con la "expresión", y tan sólo con la "sociología de los medios de comunicación" (Lazarsfeld) se encuentra una posibilidad de recuperar el planteamiento general de Madame de Staël, Tocqueville, y Adam Müller. Pero esta recuperación tropieza con la dificultad de que la "sociología de los medios de comunicación" se ocupa en primera línea con la radio, la prensa, la televisión, el cine, etc. y no con la relación concreta entre "opinión pública" y "expresión", sino con la difusión de un determinado tipo de literatura, la "literatura rosa" o "trivial", que puede escribirse independientemente de la "opinión pública", que puede ser un instrumento eficaz de la "manipulación" y, consiguientemente, falsificación de ella. A eso se agrega el hecho de que el concepto y la praxis de la "opinión pública" surgieron en sociedades cuyos presupuestos culturales y políticos eran radicalmente diferentes de los hispánicos. De ahí que la recuperación del planteamiento de Tocqueville, Madame de Staël y Adam Müller debe tener en cuenta esta situación especial y especificar lo que se entendió en esos siglos por "opinión pública": es el derecho de cada individuo, como ciudadano, no como súbdito, de formarse una opinión propia sobre las cuestiones del gobierno y, mediante la expresión de esa opinión, de participar en el proceso social-político de la formación del juicio sobre aquéllas.

*

El breve período de vigencia de la "libertad de imprenta" consagrada por la Constitución de Cádiz de 1812 (4 meses en México) fomentó diversas publicaciones, entre ellas, la más influyente, esto es, *El pensador mexicano* de Fernández de Lizardi. Pero esta circunstancia no significa que con la libertad de imprenta se constituyó ya la "opinión pública". Para que haya opinión pública es preciso que haya quien sepa formarse y pueda expresar un juicio, y esto lo podía sólo una minoría. Por eso, Fernández de Lizardi esbozó ese programa de educación gratis, obligatoria y popular. El programa no era un proyecto aislado, sino que, concomitante con sus polémicas y sus

Esta rehabilitación del trabajo manual tuvo en España causas no solamente ideológicas o racionales sino urgentemente económicas, que confluían con el lento fin del régimen señorial, fundado en la “ética del honor”. Y en este contexto general, la rehabilitación de los oficios “mecánicos” o manuales contribuía en México – donde se mantenía el régimen señorial – a difundir la necesidad de una “opinión pública”, es decir, de una sociedad no jerárquica, cuyos miembros tengan por eso igual derecho y dignidad propios y adquiridos, sin lo cual no hay “opinión pública”.

Spell asegura en el prólogo a la edición popular de *El periquillo samiento* (“Sepan cuantos...”) que Fernández de Lizardi escribió centenares de folletos, de los cuales quedan unos doscientos cincuenta. Los títulos que registra González Obregón (a juzgar por la fecha del comienzo de esa actividad que da Spell, esto es, 1811, la lista de González Obregón es incompleta, pues comienza con 1820) son polémicos en su generalidad y la temática es “total”, es decir, se refiere a casi todas las cuestiones de la vida social. ¿Significa esto que Fernández de Lizardi fue un “proto-periodista” “generalista”, como se llama al periodista que trata todas las cuestiones de la vida social y política actual? Una respuesta positiva a esta pregunta sería tan falsa como es irritablemente falso el terco hábito miope de querer ver en *El Periquillo Samiento* un espécimen mexicano de la novela picaresca española. Ciertamente es que Fernández de Lizardi conoció la obra de Diego de Torres Villarroel (el lema del *Periquillo* es una cita del ilustrado quevedesco español), cuya autobiografía *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras* (1743) está escrita según un esquema muy próximo al de la “novela picaresca”. El “remordimiento” de sus “malas costumbres y distracciones” de estudiante, su burla de los estudios, la cronología biográfica de la hora despiertan la impresión de que la *Vida* de Torres Villarroel suscitó, en parte, *El Periquillo Samiento*. Hasta bien entrado este siglo, esta autobiografía se consideró como “novela picaresca”. Ni esa *Vida* ni el *Periquillo Samiento* lo son. ¿Son polémica disfrazada de autobiografía y de novela? ¿Pero qué es polémica?

Excurso sobre el concepto de polémica

No cabe duda de que el concepto de polémica carece de suficiente dignidad como para que la ciencia de la literatura lo tenga en consideración. No se halla registrado en la gran mayoría de introducciones, diccionarios y manuales de ciencia literaria, y tampoco

define "polémica" con las siguientes líneas: "Arte que enseña los ardides con que se debe ofender y defender cualquier plaza. Puede ser *ofensiva* y *defensiva*. La ofensiva es la que enseña a abrir trincheras, disponer baterías, dirigir minas y todo lo demás que conduce al sitio de una plaza. La defensiva es el arte con que los sitiados deben defenderse a sí y a la plaza. -2. *teología dogmática*. -3. Controversia por escrito sobre materias teológicas, políticas, literarias o cualesquiera otras" (ed. de 1970). Esta definición de "polémica" encontraría el beneplácito de partidarios del "retraso cultural de España" como Ernst Robert Curtius y de los "filólogos" aficionados a la tautología pomposa. La definición fue "cincelada" por castizos peninsulares. La última edición del vocabulario castellano admitido como vocabulario no varió la definición, pese a que en su composición la Academia admitió por primera vez la contribución de sus ex-coloniales Miembros correspondientes. Los Correspondientes hispanoamericanos hubieran podido agregar a esta definición de "polémica" esta línea sumaria: *Hispanoamericana*: Crítica racional al pasado. Pues en el siglo pasado hispanoamericano, que fue el siglo de la constitución del ensayo y de la crítica racional al pasado, estos dos tuvieron representantes y, a la vez, configuradores como Fernández de Lizardi, Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, y Manuel González Prada, por sólo citar a los más destacados. Lo que cabría llamarse "actitud polémica" o lo que se ha llamado "tono polémico" (Rohner, *Der deutsche Essay*, Neuwied y Berlín, Luchterhand, 1966, p. 322) adquirió en ellos autonomía y dignidad literaria, es decir, dejó de ser "panfleto" o "disputa", ataque solamente personal o invectiva. El ataque a la persona o a las instituciones (Montalvo, Sarmiento, Fernández de Lizardi, González Prada respectivamente) era un ataque, una crítica "ilustrada" a las visiones del mundo y a las situaciones sociales y políticas que se cristalizaron en ellas. La "polémica" hispanoamericana del siglo pasado, que tanto en Sarmiento como en Montalvo y González Prada trajo consigo una renovación y enriquecimiento de la prosa literaria de lengua española (los tres están diversamente relacionados con la liberación del "Modernismo"), corresponde a lo que, en este siglo, determinó como "polémica" el "polemista" y "satírico" monumental Karl Kraus, semejante a Fernández de Lizardi en la constancia de su actividad publicística o, más exactamente, en la pasión ética y racional con la que convirtió su vida en "polémica".

Para diferenciarla de la sátira, Kraus decía que la polémica se dirige contra objetos de cierta significación actual en tanto que la

indispensable para seguir con el negocio. “Afortunadamente – dice la inversión del título de una novela ejemplar de Cervantes, “La inglesa española” – hay aquí una sociedad inglesa, una especie de club del libro...” (Londres-Nueva York, Everyman’s Library, 1970, pp. 212 s.). No había cambiado muy esencialmente la situación desde la época de Fernández de Lizardi, excepto la existencia de un británico “club del libro”, institución impensable en la época colonial.

Como Don Ygnacio Cumplido, Fernández de Lizardi tuvo que comprobar que “gasté y perdí mi dinero en la empresa, que no tuvo efecto, porque el público no se impuso de las ventajas que debían resultarle más que a mí” (citado en González Obregón, pp. 48 s.). Pero el público no respondió no solamente porque no tenía hábitos de lectura ni sed de conocimiento, sino porque carecía de sentido económico. Y a esta carencia contribuyó, además de la “ética del honor”, la situación económica de México después de la Independencia. “En los años que siguieron a la consumación de la Independencia – escribe Diego G. López Rosado con agradable concisión –, la única actividad que ofrecía perspectivas de progreso era el comercio. Es obvio que un país cuya minería estaba casi paralizada, con unos cuantos establecimientos fabriles con bajísima producción y con una agricultura que yacía en el más completo abandono, tuviera que recurrir, como único camino posible, a la importación”. López Rosado cita una información de J. M. Mora, de su libro *Méjico y sus revoluciones*, según la cual “los principales directores de las compañías de minas residentes en Londres, abrumaban con órdenes repetidas y urgentes a sus comisionados de México, para que en cada paquete o correo marítimo les remitiesen el mayor número de contratas que pudiesen efectuar” (*Ensayos sobre historia económica de México*, México, UNAM, 31965, pp. 58 s. Más detalladamente describe esta situación Manuel López Gallo, *Economía y política en la historia de México*, México, Grijalbo, 21967, cap. III). Llámese “penetración del capital extranjero” (López Gallo) o “neocolonialismo” o “dependencia”, esta situación fomenta la pasividad económica de los “empresarios” (en el caso hispánico los comerciantes) y sofoca consecuentemente la formación de una mentalidad de “empresario”, cuyo “espíritu” no se nutre solamente de la realidad inmediata sino sobre todo de una voluntad racional, es decir, terrenal, de la que carecía el mundo hispánico “calderoniano”, confiado en la Providencia del Gran Autor y sus múltiples delegados, quienes doblegaban a la realidad no con voluntad y razón sino con el “milagro”. Y el “milagro”, “único camino posible”, tuvo que consistir en importar los productos de una actividad que ideológicamente no

y confía en la divina Providencia que lo hace todo en bien del hombre. A primera vista, el “hombre de bien” sería un “buen cristiano”. Pero en la opinión de que éste odia al vicio, no al hombre vicioso hay una reserva a la noción católica y conservadora de la maldad natural del hombre. Pues mientras la noción católica de la maldad natural del hombre conduce a resignación y a autonegación y autodesprecio (recomendados en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola), en la noción del “hombre de bien” de Fernández de Lizardi hay la seguridad de que el vicio se puede superar mediante la honradez moral e intelectual, mediante su reconocimiento y el arrepentimiento. No por oportunismo, sino por convicción fue Fernández de Lizardi un cristiano convencido que, en algunas de sus opiniones críticas contra todo hedonismo (contra los bailes, los juegos, los toros), delata un involuntario parentesco con el calvinismo. Las fuentes de esa visión moral de la sociedad (Rousseau, la Ilustración europea) tienen interés histórico-cultural. Pero esa filiación es menos –o casi nada– importante que el hecho de que el “lector” Fernández de Lizardi asimiló esa corriente del pensamiento europeo para proponer a su sociedad una reforma racional, no una revolución, que no quebrantara los fundamentos religiosos o las creencias atávicas de ella. El “hombre de bien” de Fernández de Lizardi es un “cristiano ilustrado”, es decir, una mezcla de fe y razón. Sin esa mezcla no hubiera podido tratar de formar un público, de crear hábitos de lectura, de difundir su ideal racional, de proponer una reforma racional-moral de su sociedad, es decir, de entrelazar razón, ética y público y de conducir por ese camino a la formación de una “opinión pública”, de un foro de demócratas racionales, de una sociedad en la que la democracia se funde en un consenso de “hombres de bien”, que de por sí hace superfluo el “problema de la justicia social”. Esta democracia, cuyos miembros son en su gran mayoría racionales y morales, amantes de la transparencia personal, es una Utopía. Pero esa Utopía no era otra cosa que la reacción y el desafío de la razón al fundamento teológico-irracional de la sociedad colonial. Esta reacción racional caracteriza la formación y el desarrollo del ensayo hispanoamericano del siglo XIX, que aunque por su propósito “ilustrado” emerge inevitablemente más tarde que el ensayo europeo, constituye no sólo el género más sustancial de la literatura hispanoamericana en el siglo XIX, sino sobre todo el más renovador y esencial en las letras de lengua española. Documentar esta afirmación corre el vulgar riesgo de practicar ese hábito de inferiores con el que hizo su carrera “filosófica” José Ortega y Gasset – lo precedieron en ello Quevedo con su *España defendida* y los

hispanoamericano. Fue el primer momento fundacional de un proceso que tendrá su primera culminación en Hispanoamérica a finales de siglo, casi paralelamente con el acontecimiento que en Francia extendió la “fe de bautizo” del nombre y del deber moral y político del “intelectual”: el “Manifiesto de los intelectuales”. Esa primera culminación del proceso de formación del tipo “intelectual” la constituyen Juan Montalvo y Manuel González Prada. Pero para llegar a la potenciación de la “polémica” de Fernández de Lizardi en Montalvo y González Prada, el proceso de formación del tipo “intelectual” pasa necesariamente por otros momentos. Común a todos ellos es lo que cabría llamar “patriotismo”, si la palabra no la hubieran desacreditado tantos políticos “cipayos” enmascarados (Lleras Camargo y su correlato “cronístico” Germán Arciniegas del bando “democrático-liberal” o los “internacionalistas estalinistas”) o los “hacendados” que confunden su posesión con la “patria”. Más limpiamente cabría llamar esta comunidad “voluntad constructiva, de progreso y emancipación” que implica una pasión por todo lo que significa y constituye “Nuestra América”, una conciencia histórica de nuestras posibilidades y de nuestro destino en el mundo, de la realización de lo que significó la esperanza cifrada en el nombre Nuevo Mundo: “patria de la justicia”. Esta “voluntad constructiva de progreso y emancipación” es en Fernández de Lizardi un postulado. ¿Cómo se intentó ponerlo en práctica?

II

Derecho, lengua y legitimación histórica: Andrés Bello

El otro Andrés Bello es el título de una monografía de Emir Rodríguez Monegal, publicada en 1979, cuyo mérito consiste en poner en tela de juicio, principalmente, el neoclasicismo y el antirromanticismo que le adjudicó la modorra historiográfica literaria hispanoamericana. El propósito era loable, pero el resultado fue tan magro como pomposa fue la realización. El “otro Andrés Bello” de Rodríguez Monegal era “un” Bello exclusivamente escritor, al que se liberaba de las etiquetas de “neoclásico” y “antirromántico”. Con esta revisión de dos simplificaciones hubiera debido iniciarse una revisión de la imagen de Andrés Bello en la historia de la cultura hispanoamericana que pusiera en tela de juicio la otra etiqueta de

(no se cita ni edición ni demás, porque se supone que el lector culto hispanoamericano debe conocer estas "Silvas" como un protestante conoce la Biblia; y si tal no es el caso - el más probable - ya es tiempo de que las conozca. El "especialista" anglo-europeo en Hispanoamérica no necesita conocerlas: para ellos, Hispanoamérica existe, pese al Descubrimiento de América hace cinco siglos, sólo desde los años sesenta, desde el "boom" del siglo XX). Es imaginable - para dejar de lado esta pomposa ignorancia y volver a una cuestión de interés - que los intérpretes tradicionales de Andrés Bello como René L. F. Durand (*La Poésie d'Andrés Bello*, Dakar-Paris, Publications de la section de langues et littératures de la Faculté de Lettres Dakar, 1961) o Juan Carlos Ghiano (*Análisis de las Silvas americanas de Bello*, Buenos Aires, Eudeba, 1967) y el renovador Rodríguez Monegal pasaron por alto las tres palabras "algún Marón americano". El Marón es sencillamente Publio Virgilio Marón, es decir Virgilio. La "Alocución a la poesía" ha sido titulada 'Fragmento' de un poema "América". Quien lea todo ese fragmento, en el que Bello registra con detalle el decurso de las Guerras de la Independencia y sepa que Virgilio cantó en su *Eneida* la épica marcha que llevó a la fundación de Roma, encontrará el significado histórico-político de la mención de Virgilio: el "Marón americano" era Andrés Bello y su proyecto equivaldría a la *Eneida*. El sentido de las guerras de Independencia debería ser el de fundar América. El que esa nueva América tuviera por meta el retorno al ideal del "labriego" puede deducirse desde el punto de vista histórico-literario de la influencia virgiliana. Pero este tópico virgiliano y la crítica a la vida corrupta de la ciudad - que volvió a florecer en el siglo XVIII - no era sólo un homenaje a su inspirador: el campo idílico y la vida sencilla del "labriego" constituían la garantía de paz, el fundamento moral de ella, que había sido destruida por la codicia reinante en las ciudades. Pero la invocación de Virgilio tenía otra intención más: la de dar a la nueva América, a las hazañas épicas que le abrieron sus puertas, una legitimación histórico-cultural, la de colocarlas en la tradición de la gran fundación de Roma. Bello no concluyó su proyecto, muy posiblemente por razones literarias: la exposición de las hazañas de la Independencia, que él no presencié, se convirtió por fuerza en una "crónica versificada de las batallas y de sus héroes", en una "crónica de guerra". Pese a ello, tras esa crónica se trasluce la intención "enéidica" del proyecto.

El ideal de la vida idílica del labriego - equivalente moralmente al del "hombre de bien" de Fernández de Lizardi - era también una Utopía moral. Esa Utopía constituye el sentido de las Guerras de

Completas de Andrés Bello, Biblioteca Nacional, t. XII, 1954, p. 3). Con la primera frase Bello se refiere a lo que se llamó “racionalismo jurídico” o “derecho racional”, cuyos monumentos son el *Derecho general* prusiano (1794), el *Código civil general* austríaco (1811) y principalmente el más influyente *Code Napoléon* (1804) que leía Stendhal para ejercitarse en sobriedad y precisión. Se refiere, pues, a una corriente jurídica necesariamente racionalista. Pues en las motivaciones de estas tres obras, que Bello conoció y utilizó, se subrayaba la necesidad de unificar la vida jurídica, de armonizar sus elementos hasta entonces dispersos y de dar a las normas un carácter supratemporal y “abstracto”, es decir, para usar el vocablo de Kant en sentido opuesto, “majestuoso” o en el sentido romano *dura lex sed lex*. Armonización y sistematización no son otra cosa que racionalización. (Sobre los complejos contextos jurídico-políticos y filosóficos de esta “racionalización” de la vida jurídica es recomendable el trabajo –único en lengua española– de Enrique Gómez Arboleya, “El racionalismo jurídico y los Códigos europeos”, en *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1962). Pero esta necesidad de racionalizar la vida jurídica no era para Bello imitación de los “pueblos modernos más civilizados”. Las nuevas Repúblicas no tenían una legislación correspondiente a sus Constituciones modernas. Las leyes vigentes eran en su gran mayoría coloniales e hispánico-medievales (entre otras el *Fuero Juzgo* y *Las Partidas* –obra que admiraba Bello). Era una necesidad de poner a la ley en “relación con las formas vivientes del orden social”. O dicho de otra manera: de “racionalizar” las aspiraciones que condujeron a la Independencia. ¿Pero qué intentaba “racionalizar” Bello con su *Código civil*? Es muy probable que los sociólogos de cuño leninista o empírico se hayan interesado tan exclusivamente en la “superestructura” pecaminosa o en la inmediatez de la vida social, que no preguntan por las normas que acuñan y determinan a la sociedad que interpretan. Sorprende que un estudioso de la literatura hispanoamericana desde el punto de vista social como Alejandro Losada, hombre que, por su prehistoria eclesiástica fue formado para adentrarse sutil y abusivamente en la vida privada, no haya percibido la importancia fundamental que tiene la legislación civil, concretamente el Código civil, para la sociedad: regula la vida cotidiana, privada, desde las relaciones de familia, pasando por la condición de “persona”, los actos diarios de compraventa, hasta lo que ocurre a los supervivientes después de muerta la persona que los engendró; regula tanto el amor como el antojo de la esposa o la obediencia de los hijos. La sequedad de sus

sólo porque reguló la vida privada sino porque pretendió dar claridad, precisión a lo que determina los actos humanos, es decir, a la racionalización de la vida cotidiana por el *Código civil*, debía corresponder concomitantemente una racionalización del pensamiento. A ello dedicó su obra póstuma: *Filosofía del entendimiento* (aparecida en 1881). La obra apenas tuvo eco. En una época en la que la filosofía se entendía como una especie de teología secular, es decir, de dogmas y corrientes o “sistemas”, no como reflexión en la que las corrientes o sistemas ocupan una posición secundaria y tienen su sentido por lo que contribuyen, positiva o polémicamente, al problema, la *Filosofía del entendimiento* sucumbió a ese hábito clasificatorio. Esta inversión de los términos del trabajo filosófico –dicho sea de paso– contribuyó muy esencialmente a que la filosofía no echara raíces en Hispanoamérica y a que, más tarde, se buscara su “originalidad” en preferencias temáticas o en condicionamientos “telúricos” y no en donde ella descansaría, esto es, en el planteamiento y desarrollo sólidamente fundados de problemas filosóficos. Ello no implica, en modo alguno, la exclusión del condicionamiento nacional-cultural. La filosofía de Hegel no es “alemana” solamente por su lenguaje, sino sobre todo por su referencia a problemas políticos y sociales de su país y de su tiempo, como, concretamente, el de las densas y complejas transformaciones que implicaron la irrupción de la modernidad, de la libertad y de la sociedad burguesa. En vano se busca en Hegel una “filosofía de la cerveza alemana” o del “carnaval de la Selva negra” o del culto romántico alemán por la Naturaleza. Anterior a estos “accidentes” y, además, más decisivo, es el fin del viejo Estado (“Alemania ya no es un Estado” es la frase lapidaria con la que Hegel inicia su escrito *La Constitución de Alemania* de 1800) y la formación de la nueva sociedad “civil” o burguesa. A la crítica que hizo el prologuista Lira Urquieta a la edición del *Código civil* y a los que buscan la “originalidad” filosófica de Hispanoamérica en el pasado indígena o en el gaucho o en “el Ande” cabe aplicar lo que satiriza un artículo de Hegel titulado “¿Quién piensa en abstracto?” y que cabe resumir en esta frase: la “vendedora de huevos”, cuyas “abstracciones” son una variación inofensiva de la “abstracción” de los militares (el artículo es hoy accesible en *Hegel-Studien*, Bonn, Bouvier, 1969, t. 5, pp. 161-164; sobre la “vendedora de huevos”, pp. 163 s.; sobre los militares, p. 164, párrafo final. El artículo es polémico y prefigura el excepcional estilo polémico del joven Marx. Ya por eso se supone que es conocido por los “habermasianos” hispánicos, que hubieran agradecido a su maestro que escribiera como el satírico Hegel y el

su objeto mismo...” (p. LXXXII). Lo que quiere decir Gaos es simplemente que ese capítulo despierta la impresión de que Bello quiere armonizar su catolicismo con la Filosofía que sostiene, aunque no lo hace expresamente, es decir, sólo despierta la impresión. La realidad es menos enigmática. Así como en su *Código civil* Bello medió en algunos casos entre instituciones coloniales de origen feudal, como el mayorazgo (la propiedad “vinculada” e inaccesible al mercado), e instituciones burguesas (la propiedad “desvinculada”), así también medió en Filosofía entre fe tradicional y razón moderna. No otra cosa hizo el famoso “krausismo” español, cuyo patriarca y fundador, Julián Sanz del Río, adaptó la filosofía de cuño protestante y masónico de Karl Christian Friedrich Krause para difundirla en la España ultramontana con el criterio de que los “resúmenes y consideraciones” de la obra del epígono del idealismo alemán “concertaban a mi parecer con el carácter y necesidades morales de mi pueblo” (en *Textos escogidos*, Barcelona, Ediciones de cultura popular, 1968, p. 231). Bello no llegó al extremo ambiguamente conciliatorio (entre fe tradicional y razón moderna) del krausista Monseñor Fernando de Castro, Capellán de honor de Palacio, quien en un sermón de 1861 –cuatro años antes de la muerte de Bello– anunció a la Corte y a la Reina a propósito del “krausismo”: “Señora: estamos en vísperas de una gran revolución religiosa. En ella, vivid segura, no perecerá el catolicismo, porque no depende de la voluntad del hombre, ni de sus esfuerzos, sino de la voluntad de Dios. De ella [la revolución religiosa alias krausismo, R.G.G.] no saldrá ningún nuevo dogma católico; pero, Señora, tenedlo presente: de ella saldrá una nueva aplicación de las doctrinas católicas” (citado en V. Cacho Viu, *La Institución libre de enseñanza*, Madrid, Rialp, 1963, p. 123). Bello se limitó tácitamente a tener en cuenta la realidad tradicional en beneficio de la racionalidad que, en último término, conduciría inevitablemente a la “desmiraculización” de la vida social o, si se quiere decir con términos ya empleados, a la sustitución de la “ética del honor” por la “ética del trabajo”, de la fe que se había convertido en superstición social por el “conocimiento”, del feligrés por el ciudadano.

La publicación del título preliminar del *Código civil* en la revista *El Araucano* (1841) iba precedida por una irritada y desafiante advertencia. “Casi no hay proyecto útil que como demande alguna contracción y trabajo no se impugne al instante con la antigua cantinela de *pais naciente, teorías impracticables, no tenemos hombre*, etc; objeción que si en algunas materias vale algo, en las más es un bostezo de pereza, que injuria a Chile y daña sus intereses vitales”.

“contribuir en cuanto a él dependiera a la ilustración de los hispanoamericanos, la cual dejaba entonces mucho que desear” (Amunátegui, p. 234). En Santiago participó Bello de modo directivo en *El Araucano*. Un “análisis de contenido” especialmente de esta última revista y una investigación sobre la “recepción” de ella podría confirmar lo que, a ojo de buen cubero aunque también testigo, aseguró Amunátegui sobre la influencia de Bello en Chile: “...desde que, gracias a los esfuerzos de Bello i de otros varios, se estudió i se leyó, aparecieron oradores i escritores, como en todas las naciones civilizadas” (p. 234).

La investigación sobre la “recepción” de *El Araucano* y sobre los efectos educativos de la obra de Bello es un desideratum de la Historia social de la literatura, de paciente y difícil realización. Ella complementaría empíricamente lo que esbozaron con sus propósitos de ilustración cultural, social y política quienes al mismo tiempo que postulaban la construcción de una sociedad racional nueva acuñaron la figura del intelectual y le dieron una función social y política. Esa investigación, acompañada de un “análisis de contenido”, exige una adaptación teórica y metodológica de los procedimientos del “content analysis” y de la “recepción”. Elaborados, especialmente el primero, para explorar la publicística en la época de la “comunicación de masas” y, el segundo, las actitudes del público lector, es decir, para fenómenos específicos del siglo presente, cuentan con materiales estadísticos y de encuestas que no existen posiblemente en el siglo pasado hispanoamericano. Si la “teoría de la recepción” es desde el punto de vista empírico –el único adecuado– problemática y ha derivado a una teoría de la lectura y del lector, laboriosamente especulativa y por lo tanto enigmáticamente sólo terminológica, es preciso rectificarla, por lo que toca a Hispanoamérica, mediante el recurso a los lectores que dejaron testimonio de ella. Y ellos son, en primer lugar, los escritores mismos. Un análisis de sus obras desde este punto de vista, exigiría modificar sustancialmente ese deporte filológico, es decir, estéril que se llama “filiación de fuentes” o “registro de influencias”, palabra ésta última que, además, ha sido desacreditada por la corrupción política. Esa modificación consistiría no en fijar los libros que ha leído la víctima sino desentrañar *cómo* los ha leído. Pero eso no interesaría para explicar el pensamiento del autor, sino para esbozar la figura del “protolector” que es el autor mismo. Sin embargo, con eso sólo se habría dado un primer paso para establecer de modo concreto la relación entre autor y lector.

El interés en enseñar a pensar y escribir con claridad subyace a la elaboración de su obra más conocida, influyente y difundida,

ser re-acuñado y bruñido antes de que pueda ser admitido como genuina moneda. Ni rechazando como extraña toda expresión que no se encuentre en los escritores de la época de los Austrias ni desfigurando nuestro idioma con galicismos podremos adaptarlo a nuestras actuales necesidades y gustos. Lo razonable sería pensar por nuestra cuenta, en nuestro propio lenguaje; *pensar*, digo, y expresar las ideas con claridad, precisión y fuerza –no imitar el simple sonido de los períodos huecos que generalmente hinchan las páginas de los antiguos escritores hispanos” (*Obra inglesa*, selección, traducción y prólogo de Juan Goytisolo, Buenos Aires, Ediciones Formentor, 1972, p. 309). Bello coincidía con Blanco White, y lo dijo de manera concisa a propósito de la educación popular cuando contrapuso el “libro que acostumbra el entendimiento a ideas claras, y el que le habitúa a pagarse de palabras”.

Cuando Bello publicó su *Gramática* no tuvo en cuenta, ni posiblemente pudo tener en cuenta, que durante el período de su elaboración, Juan Manuel de Rosas había “derogado”, por así decir, lo que el “civilista” y “racio-progresista” Bello había querido asegurar de manera ejemplar en Chile para las nuevas Repúblicas, esto es, el progreso al que habían abierto las puertas las guerras de la Independencia. A la frase de Confucio la complementó una de Salustio en su *De Catilinae coniuratio*: “iam pridam equidem nos vera vocabula rerum amisimus: qui bona alieni largiri liberalitas, malarum rerum audacia fortitudo vocatio, eo res publica in extremo sita est” (edición bilingüe, Munich, Tusculum, 1960, p. 94: algún ejemplar de esta obra adornó la biblioteca familiar humanista del humanista Octavio Paz, pues esta frase da un sentido profundo a su profundo macártico anticomunismo). Mientras el humanista se abstenga de interpretar ese texto revelador, es necesario intentar su traducción: “Ya hace mucho tiempo que hemos desaprendido a llamar las cosas por su nombre verdadero: regalar bienes ajenos se llama liberalidad; la audacia para el mal, fortaleza; por eso la república se encuentra ante el abismo”. El no llamar las cosas por su nombre verdadero es la causa del abismo de la república. Cuando apareció la *Gramática* ya se había iniciado el proceso de falsificación del lenguaje y consiguientemente de desmoronamiento de las nuevas repúblicas. Un año antes, Juan Manuel Rosas fue vencido en Caseros, pero los años de su gobierno y las fuerzas que lo sostuvieron habían mostrado que, no sólo en Argentina, el pasado colonial sabía imponerse y que sus secuelas tenían en la sociedad raíces más profundas que la promesa convincente de la racionalidad.

En la historia del proceso de la formación del intelectual hispanoamericano significa Sarmiento una primera plenitud y una amplificación de ese tipo social. Una primera plenitud porque en él se repiten los propósitos educativos y constructivos de Fernández de Lizardi y de Bello, pero en un marco diferente del de los dos: el de la lucha política. Y una amplificación porque Sarmiento da a la inteligencia, a las letras en sentido amplio, una doble función política, esto es, la del combate y la de conciencia de polis o la del combate político como expresión e instrumento de formación a la vez que de la conciencia de polis. Estos dos elementos subyacen a toda la obra de Sarmiento, sea a la educativa (manuales escolares para enseñanza de la lengua a los niños, proyecto de reforma de la ortografía, informes y orientación de la Escuela Normal, etc.), a la cultural (traducciones de obras para niños, colaboración periodística, difusión de temas científicos, polémicas literarias, libros de viajes, etc.) y, naturalmente, a la política.

No deja de ser lamentablemente curioso, si bien significativo, que sobre la obra cumbre de la polémica política en lengua española del siglo pasado y del presente, esto es, *Facundo* (1845), se haya desatado, por así decir, una discusión puramente "filológica", en la que la coherencia brilla por su ausencia: sobre si *Facundo* es literatura o no, sobre las "incorrecciones" y los "desaliños" del lenguaje y del estilo y sobre el género literario. Se lo clasifica entre los "románticos", pero, suponiendo que la clasificación sea exacta, no se piensa que esas incorrecciones y desaliños son propios de la amplia y variada corriente romántica, lo mismo que la indeterminación de los géneros y la paulatina disolución de sus límites. Pero fue "romántico" en el sentido abstracto y vago o esquemático de la historiografía literaria de lengua española, que si fuera escrita por lectores hubiera debido preguntarse si después del verso del modernista Rubén Darío "¿Quién que es, no es romántico?" el romanticismo es un rótulo o un movimiento plural y multívocamente moderno. En su reciente libro *Real Presences* (Londres, Faber & Faber, 1989), George Steiner critica el "parasitismo" de las últimas y pomposas "teorías literarias", esto es, el estructuralismo, el posestructuralismo, el deconstructivismo, etc. Por "parasitismo" entiende Steiner lo que más explícitamente puede designarse como el "egoísmo" de la "teoría literaria" que convierte al texto en pretexto de sus cabriolas terminológicas. Estas teorías no significan una superación del hábito clasificatorio de la praxis "crítica" anterior, sino un refinamiento y una "mecanización" de la actitud tradicional. Y tal actitud clasificatoria ha confundido la vista para enfrentarse a una obra como

con las aversiones de José María Zuviría (*Sarmiento. 1868-1874*, Buenos Aires, Casa Editora de Jacobo Peuser, 1889) y del tendencioso Manuel Gálvez (*Vida de Sarmiento. El hombre de autoridad*, Buenos Aires, Editorial Tor, 1952) y, concluir al cabo con la simple comprobación de que el *Facundo* es la obra “clásica” del “civilizador” Sarmiento. Si no lo fuera, ¿para qué movilizaron sus antipatías los Zuvirías y los Gálvez que indudablemente sin querer inducen a comprobar esta opinión de José Luis Romero: “Quien crea que ha apurado su contenido la primera vez que se enfrenta con él [*Facundo*], debe volver a sus páginas para comprobar todo lo que no ha descubierto y experimentar el extraño goce intelectual de encontrarse con otros libros subsumidos en el que creyó agotar” (*La experiencia argentina*, recopilación de Luis Alberto Romero, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980, pp. 220 s.)? Todas estas disputas sobre el género literario y sobre la verdad o falsedad de la contraposición “civilización y barbarie” sólo comprueban que sus contrincantes son simplemente “filólogos” en el sentido justo que dio Nietzsche al criticar la “filología clásica”: “Pues no vamos a negar que la mayoría de los filólogos carecen de aquella sublime visión total de la Antigüedad, porque se colocan muy cerca del cuadro e investigan una mancha de aceite en vez de admirar y – lo que es más – gozar los grandes y osados rasgos del cuadro” (en la edición de Karl Schlechta, Munich, Hanser, 1956, t. III, p. 977). Por lo cual es apenas lógico que cuando se ocupan con el “romanticismo” de Sarmiento desconocen enciclopédicamente al más complejo padre del romanticismo, a Friedrich Schlegel. En una de sus ejemplares “Características” (esto es, “retratos característicos” en el que el autor caracterizado es el espejo del caracterizador, sin que el caracterizado pierda su propio perfil), esto es, en *Sobre Lessing (1797)* apuntó sobre la polémica: “Para mí, empero, la polémica es mucho más que un mal necesario; cuando es como debe ser, es para mí el sello de la más viva efectividad de lo divino en el hombre, la piedra de toque de un entendimiento maduro. ¿No debería ser el comienzo del conocimiento que diferencia lo bueno de lo malo?” Y al explicar su tarea crítica dijo: “Mi esfuerzo no pretendió aniquilar a la gran multitud de débiles sujetos que ejercen innecesariamente en toda esfera del arte su nula actividad, sino más bien a proseguir la separación del principio del mal y del bien hasta en las más altas gradas de la fuerza y de la cultura; pues para eso me sentí llamado especialmente” (en *Kritische Schriften*, selección de W. Rasch, Munich, Hauser, 1956, p. 257). Piedra de toque del entendimiento maduro, necesidad de llevar hasta las más altas esferas del espíritu

futuro se veía amenazado por la preponderancia y perversión del “gaucho”.

Su polémica contra Rosas es retórica como las *Catilinarias* de Cicerón, es ética y filosófica en el sentido de Schlegel, es decir, se funda en una contraposición, pero es a la vez radicalmente diferente: porque no ataca a Rosas, como Cicerón a Catilina, por razones de poder, ni porque por “malo” debe ser claramente diferenciado de lo “bueno”, sino porque destruye la armonía del futuro argentino que para él ya se daba en Domingo de Oro y en Sarmiento mismo. No su “Don Yo”, como se ha llamado a su supuesto egocentrismo, es lo que lo mueve a enjuiciar, no es pues su pura subjetividad lo que determina su polémica, sino el hecho simple de que él encarnó el “modelo y tipo del futuro argentino”, del futuro hispanoamericano. El “futuro argentino”: Sarmiento se refería a su patria, pero no era nacionalista. Como el gaucho baqueano (“es el topógrafo más completo”), sabe en qué cumbre del Nuevo Mundo se encuentra “el inmortal Bolívar”, de quien dice que “Bolívar, el verdadero Bolívar, no lo conoce aún el mundo, y es muy probable que, cuando lo traduzcan a su idioma natal, aparezca más sorprendente y más grande aún” (*Facundo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 18). Bolívar, pues, exige por su peculiaridad americana, a diferencia de San Martín, una manera radicalmente diferente de tratar su historia. “Razones de este género me han movido a dividir este precipitado trabajo en dos partes...” (*op. cit.*, *loc. cit.*). Es decir, la novedad a la que se enfrenta Sarmiento, la novedad americana, determina la estructura del “precipitado trabajo”. Y esa estructura de la disposición (dos partes: escenario y personaje), es “teatral”: “...la una, en que trazo el terreno, el paisaje, el *teatro sobre el que va a representarse la escena* [subrayado mío]; la otra en que aparece el *personaje, con su traje* [subrayado mío], sus ideas, su sistema de obrar...” (p. 18). No es una metáfora, ni sólo eco de su afición al teatro. Sobre cómo debería estudiar a Bolívar dice: “es preciso poner antes, las decoraciones y los trajes americanos, para mostrar en seguida el personaje”.

El “teatro” que va a presentar Sarmiento no pretende sólo una enseñanza moral con el ejemplo de un personaje, sino pretende ante todo convencer, polemizar, esclarecer y tener un efecto político inmediato y una proyección futura: “El día, pues, que un gobierno nuevo dirija a objetos de utilidad nacional, los millones que hoy se gastan en hacer guerras desastrosas e inútiles y en pagar criminales; el día que por toda Europa se sepa que el horrible monstruo que hoy desola la República y está gritando, diariamente, ‘muerte a los extranjeros’ ha desaparecido, ese día, la inmigración industriosa de la

a Rosas y se defiende, postula la contraposición “civilización y barbarie” como una decisión política.

José Luis Romero advierte que el libro es político y literario (“Facundo o la historia profunda”, en *La experiencia argentina*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980, p. 222). Pero menos que la clasificación importa poner de relieve que con este libro, Sarmiento renovó la polémica, es decir, le dio carácter estético-político y, por encima de las huellas de la época, propuso un diagnóstico de la política y de la historia hispanoamericanas que aún tiene validez. Pues aunque hayan pasado las dictaduras recientes —extrema expresión de la barbarie extrema— no se han superado las raíces de la barbarie, no se ha instaurado la racionalidad. El difusor de ella, Fernández de Lizardi; el que la concretó en normas y reflexión, Bello, no percibieron que la racionalidad es también esencialmente política y que a ella corresponde orientar a la sociedad y al Estado: “y si algún día los poderes intelectuales han de tener parte en la dirección de los negocios de la República Argentina, muchos y muy completos instrumentos hallará en esta escogida pléyade largamente preparada por el talento, el estudio, los viajes, la desgracia y el espectáculo de los errores y desafortunados que han presenciado o cometido ellos mismos” (citado por Jitrik en la introducción de la edición de Biblioteca Ayacucho, p. XXIX). La posibilidad era en realidad un deseo y una recomendación cortés.

¿Significó la realización de este deseo —en Sarmiento mismo o en otros miembros de la República de las letras como Miguel Antonio Caro, más tarde— que en el proceso de formación del intelectual hispanoamericano se había llegado a ese estado ideal platónico —el del “rey filósofo”, como se llama inexactamente la figura del filósofo como rey—, cuya pérdida a fines de siglo lamentó Pedro Henríquez Ureña? Independientemente de este hecho, la figura de Sarmiento significa una excepción ejemplar y muy rara en la historia del “filósofo como rey”. Al gaucho “baqueano” lo pinta con estas frases, entre otras: “El baqueano anuncia también la proximidad del enemigo, esto es, diez leguas, y el rumbo por donde se acerca, por medio del movimiento de los avestruces, de los gamos y guanacos que huyen en cierta dirección. Cuando se aproxima, observa los polvos y por su espesor cuenta la fuerza: ‘son dos mil hombres’ —dice—...y el jefe obra bajo este dato, que casi siempre es infalible” (todo hispanoamericano hispanoamericano —no es una tautología— recuerda seguramente las frases y el capítulo). Sarmiento fue un “baqueano” que, por eso, supo evitar el destino de quien

género próximo y diferencia específica se definen en la botánica y la zoología las plantas y los animales) a agregar, como “interpretación”, la fuente “gongorina” de la imagen (“en campos de zafiro paze estrellas”) o a elevarse al cosmos analógico en el que paze uno de los “filósofos” más poderosos de la Hispania infecunda: O.P. El peligro de semejante “fárrago” es apenas normal en una “cultura” con tercas raíces peninsulares, en la que se pasa del “fárrago” florido al “fárrago” terminológico y se cree que con ello se “produce” (más bien: sólo se reproduce) pensamiento. La frase poética final de estas líneas y el contexto son magistrales porque resumen una larga evolución histórica: desde Homero hasta el siglo XVII y postulan el Estado laico moderno, tal como lo fundamentó Thomas Hobbes en su obra *Leviathan* (1651). El “derecho divino de los reyes”, fue la causa teológica de las guerras de religión (reyes católicos y reyes protestantes) y, en la política interna, la “imposibilitación” de que se viviera “como viven las estrellas, que todas viven aunque tengan al lado otras”, es decir, como individuos. El Estado que fundamentó Hobbes en su *Leviathan* era un Estado religiosamente neutral que protegía al individuo. Y esos individuos eran para Hobbes, por otra parte, los que por su maldad exigían igualmente el Estado máquina. Martí se limita, en interés de los destinatarios, a poner de relieve el valor del individuo, y al hacerlo lo sugiere con la imagen de las estrellas, la armonía. En ella insiste al final de su artículo “La historia del hombre, contada por sus casas”: “...pero lo que parece nuevo en las ciudades no es su manera de hacer casas, sino que en cada ciudad hay casas moras, griegas, góticas, bizantinas y japonesas, como si empezara el tiempo feliz en que los hombres se tratan como amigos y se van juntando” (ed. cit., p. 105).

La solidaridad humana es el límite que pone Martí a los peligros y vicios de la forma burguesa de racionalidad, que critica con certeza. Con ello, con su postulado de una racionalidad que fundamenta consecuentemente la solidaridad, y que es mucho más que la tolerancia del primer liberalismo, Martí traza una sociedad y un Estado ideales, reflejo y a la vez cuño de los hombres que los componen, esto es, producto de la armonía entre razón y corazón. Este rasgo “utópico” del pensamiento de Martí potencia los propósitos educativos y racional-constructivos de Fernández de Lizardi, Bello y Sarmiento, pues para él, la racionalidad no debe reducirse a la ilustración, a la formación y al progreso, sino a la fundamentación de una sociedad mundial solidaria. Pero ese ideal ilustrado y a la vez utópico (o utópico porque es ilustrado) alimenta su lucha por la Independencia de su patria, por la liquidación del

teóricos elaborados sistemáticamente. Son producto de su sensibilidad y de su "buena mirada" para los acontecimientos. "Sus construcciones son siempre falsas o también falsificadas; pero en ellas hay algo que ha sido 'visto bien'. En eso radicó lo fructificante del romanticismo para las ciencias del espíritu: puso a discusión problemas, descubrió campos enteros" (*op. cit.*, pp. 457 s.). Mannheim se refiere a los románticos alemanes y destaca las notas positivas de estos "intelectuales libremente oscilantes". Las notas negativas: el prestarse a ser "ideólogos" de la autoridad, el de vender su pluma a cualquier gobierno no es aplicable a las figuras constitutivas del intelectual hispanoamericano. Los intelectuales románticos alemanes no surgieron en una época "posrevolucionaria" y no se sustrajeron a la tendencia general de la sociedad alemana, proveniente de Lutero según Hugo Ball, esto es, lo que cabría llamar latencia del "derecho divino de los reyes" o como dice el casi trabalenguas que en alemán la designa: "Obrigkeithörigkeit" (servidumbre a la autoridad). Los intelectuales hispanoamericanos son producto y continuación de una revolución y, consecuentemente, racionalmente reacios a la "servidumbre de la autoridad". Pero la diferencia radical de situaciones no excluye ciertas comunidades, y ellas descienden del impulso común: la Ilustración. Ya ese impulso engendró contradicciones en los románticos alemanes de primera hora, pero aparte de que no es del caso dilucidarlas, ellas sólo son testimonio de los efectos de la racionalidad: en el pensamiento dogmático no podía haber contradicciones sino divergencias: las contradicciones son propias y necesarias de la razón.

Esta sumaria comparación de los intelectuales románticos alemanes con los autores hispanoamericanos que formaron el tipo social del intelectual debería suscitar una comparación con los intelectuales franceses, especialmente, y con los ingleses (material relativamente útil se encuentra en la compilación hecha por Georg B. de Huszar - ¿noble eslavo diletante en busca de "alimentos terrestres" en los Estados Unidos? - *The Intellectuals. A Controversial Portrait*, Glencoe, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1960. 'In illinoisio tempore' se estaba en guerra fría, y el libro lo delata especialmente en el docente e irrisorio artículo sobre los intelectuales hispanoamericanos de William S. Stokes - "stoke: ...echar combustible" - pp. 422-30, contra el antiamericanismo de los que él llama, por razones seguramente nirvánicas, "pensadores") pondría de presente la peculiaridad o, para decirlo con la palabra fatal: "originalidad", del intelectual hispanoamericano en la etapa de su formación.

sobre el objeto de la historia, sobre la sistematización del material fue sustituida por una ideología más o menos expresa, pero en la que, por encima de las diferencias políticas o doctrinarias, el conocimiento del pasado inmediato interesaba para divisar el punto de partida de la construcción de las nuevas Repúblicas. Era, pues, una ideología nacional. De ideología nacional no estaban exentos los grandes historiadores europeos como von Treitschke o el mismo Theodor Mommsen, cuya explicación de la historia de Roma en su famosa obra de igual título (1854-1856) delata muy claramente su concepción política de la unidad de Alemania y de un poder central fuerte. Pero en Mommsen, la ideología nacional se servía de analogías. El proceso de unión de Roma era un ejemplo o un modelo o una posibilidad. La ideología nacional de los historiadores hispanoamericanos del siglo XIX no podía acudir a semejantes analogías, no sólo porque ninguno de ellos tuvo el propósito de escribir una historia semejante a la de Mommsen, es decir, porque ninguno de ellos aprovechó la ciencia para suscitar adhesiones políticas, sino porque el esclarecimiento del pasado inmediato engendraba de por sí la ideología, es decir, porque después de la Independencia, el esclarecimiento de ese pasado era el esclarecimiento de la Colonia y de los substratos coloniales, es decir, de lo que había sofocado la expresión de lo "nacional". La ideología nacional que sustituyó la reflexión teórica historiográfica era una necesidad no sólo política sino "científica": la constitución y fundamentación de la historiografía independiente, ya no colonial, sólo podía ser nutrida por una ideología nacional, con otras palabras: se trataba de crear, literalmente, una historiografía de y para las nuevas Repúblicas. ¿Cómo comenzar? ¿Cómo pasar de la especulación filosófico-histórica a la presentación de la vida histórica?

En las *Generaciones y semblanzas* (1460) de Fernán Pérez de Guzmán se lee esta frase, que según Américo Castro "habla ya del odio a toda personalidad destacada": "...que Castilla, mejor es para ganar de nuevo que para conservar lo ganado: que muchas veces los que ella hizo, ella misma los desfaze" (citado en Américo Castro, *La realidad histórica de España*, México, Editorial Porrúa, 1962, p. 97). Esto ocurrió precisamente a quien comenzó a pasar de la especulación filosófico-histórica a la presentación de la vida histórica: al boliviano Gabriel René Moreno. A esa furiosa "peste del olvido" que recuerda precisamente a los más "desgarrados" indigenistas que tienen en su raíz anímica a un castellano del tipo que critica Pérez de Guzmán pero que abarca a toda la sociedad hispánica, sucumbió Gabriel René Moreno. Ha sido rescatado y rehabilitado en su patria, pero esa rehabilitación y rescate adquieren sólo la institución de una

es decir, testimonio directo voluntario o por encargo. No es "historia" en el sentido de la "historia genética" del siglo XIX, porque no intenta describir el devenir de un fenómeno histórico con sus numerosos presupuestos y sucesos interiores y externos. Pero es "historia" en el sentido "conservador" del término —que provocó la iracundia y la condena del leninismo de muchos revolucionarios del 68—, esto es, el que formuló Leopold von Ranke con la frase: exposición de lo que ha sido "tal como ha sido realmente, la actualización de la plena verdad". La indeterminación del género obedece, como en el *Facundo* de Sarmiento, a su consideración de una realidad que en su presente mostraba la descomposición de los dos momentos que lo componen: aquél y el pasado. Pero, al mismo tiempo, esa indeterminación genérica se debía al hecho de que con toda su obra, la bibliográfica, la archivística y la expositiva como los *Últimos días coloniales*, Moreno pretendió evidentemente fundar una historiografía hispanoamericana, esto es, una historiografía que no considera lo acontecido como pasado muerto sino como vida histórica. El reproche de "hispanismo" que se le hizo y que todavía hoy se deduce de su linaje español, podría hacérsele igualmente a Justo Sierra, quien ya en el capítulo sobre la Conquista de su *Evolución política del pueblo mexicano* (1900-02) escribió: "Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas; nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina toda nuestra historia; a él debemos nuestra alma" (Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 37). Quizá quepa tal reproche, hecho sin duda desde la perspectiva "justicialista" de los mitólogos indigenistas, en la antología de "reproches" que ocasionaron la frase arriba citada de Fernán Pérez de Guzmán. Es, pues, un reproche puramente castellano.

El esbozo de una historiografía hispanoamericana de Gabriel René Moreno cayó en el olvido, así como también su libro *Matanzas de Yáñez. 1861-1862* (Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1886). Para la exposición histórica de esos acontecimientos, Moreno recurrió a los documentos más accesibles: las noticias de los periódicos. Lo que no hizo en los *Últimos días*, esto es, la "confrontación de fuentes", parte de la "crítica de fuentes", lo hizo en este libro. Pero su valor no reside solamente en ello (la historiografía hispanoamericana naciente no conocía este procedimiento), sino sobre todo en el recurso a la prensa. Es cierto que el objeto de la investigación lo obligó a ello, pero no es menos cierto que con la elección del objeto y el procedimiento, Moreno esbozó lo que en este

recordando la bufonésca “*commedia dell’arte*” (Colombina y Policinella), que “los mismos personajes aparecen siempre con las mismas pasiones y la misma suerte; los motivos y los acontecimientos difieren, es verdad, en las distintas piezas, *pero el espíritu de los sucesos es el mismo...*” (Buenos Aires, Emecé, 1954, p. 13). En el epílogo explica por qué esto es así. “Ahora como antes las iniciativas privadas, el deseo de cooperar en la felicidad y el progreso de la República, se traduce en donaciones cuantiosas para fundar iglesias y monasterios. Ahora como antes la tierra está en poder de unos pocos, dueños de la casi totalidad del área disponible, de lo mejor y de más fácil cultivo, un serio obstáculo para la expansión y futuro del país! Ahora como antes se deprimen los estudios superiores, especialmente los jurídicos!... La Medicina encuentra alguna indulgencia, porque el dolor se impone. Pero la ciencia pura y desinteresada, noble y fecunda, el alma máter (*sic*) de los pueblos históricos, no tiene un solo instituto en la ciudad... Si esto sigue, y parece que seguirá, no sería extraño que alcanzáramos el parecido en las formas, y entonces habríamos caminado un siglo para identificarnos con el viejo régimen” (pp. 299 s.). ¿Había sido vana y estéril la tarea moral, racional, política, educativa, “democrática” de Fernández de Lizardi, Bello, Sarmiento, Martí, Gabriel René Moreno entre tantos más? ¿No había sido aceptado ni menos aún oído por la sociedad el tipo del intelectual, cuyas características se habían formado en el proceso del cual fueron momentos culminantes y ejemplares estos constructores del futuro? El pesimismo de Juan Agustín García no era sólo fruto de la lectura de Schopenhauer, de quien toma la referencia a la “*commedia dell’arte*”, sino tenía su justificación. Pero nadie reaccionó contra esa quietud “beatífica” hispánica con la energía, la acerada transparencia, la erudita y precisa argumentación, con el lenguaje renovador con que lo hizo Manuel González Prada. Lo que para Sarmiento era “civilización y barbarie”, es decir, dos formas de comprender el mundo, se convirtió para González Prada en una alternativa vital y al mismo tiempo histórica, es decir, entre pasado y futuro. En su famoso “Discurso en el Politeama” (1888), ocasionado por una campaña para recuperar las provincias de Tacna y Arica que había perdido el Perú en la guerra con Chile, dijo González Prada: “En esta obra de reconstrucción y venganza no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 46). Todavía habrá,

tiene esta palabra. Los “hombres del pasado” eran también del presente y no contra ellos sino contra lo que representaban arremete González Prada en nombre de la Ciencia (que él escribe con mayúscula). El carácter de injuria que tienen es sólo un magistral ropaje literario con el que González Prada viste a la Ciencia para que sus argumentos sean más comprensibles y más acerados. Su crítica a la educación religiosa en el ensayo “Instrucción católica” no es anticlerical, y sólo pudo ser considerada como tal por quienes conceden el áurea de lo sagrado y lo intocable a toda “empresa” religiosa. González Prada no ataca ciegamente, desmenuza con argumentos de elemental sentido común lo que hoy consideran como problema, católicos y pedagogos católicos a propósito de la formación del sacerdote, esto es, que éste se forma en un seminario, alejado en todo sentido de la realidad social que va a orientar. González Prada lo plantea desde un punto de vista social y más decisivo que el meramente eclesial: el que ha sido formado alejado y hasta contra el mundo, ¿cómo puede formar adolescentes de los dos sexos para el mundo? No es anticlerical, así como tampoco es antiespañola su crítica a las dos figuras más influyentes en Hispanoamérica en el siglo pasado: Juan Valera y Emilio Castelar. Con citas muestra la fragilidad, por decir lo menos, del escritor y traductor pacato Valera y la vacuidad de su elocuencia y de su “erudición”. González Prada no pretendió ser “profeta” (tediosa y estéril profesión), pero cuando se leen las frases que caracterizan de modo magistralmente sucinto la obra de Castelar: “Cuando recorre las épocas geológicas desde la solidificación del globo hasta el nacimiento del hombre, y la Historia desde la edad de piedra hasta nuestros días, suceden dos cosas muy naturales: el público se duerme como el individuo que bebe la dosis máxima de cloral; Castelar se duerme también sobre la palabra y habla dormido, como esos viejos soldados que se duermen en la marcha y andan dormidos” (ed. cit., p. 152), ¿cómo no pensar que en el siglo presente, la relación entre autor y lector que describe González Prada a propósito del “tambor mayor del siglo XIX”, se había “solidificado” y que el “duerme”, convertido en “embriaguez”, determinaría la veneración que el público hispano en su mayoría tributa a los Castelares de este siglo, esto es a José Ortega y Gasset y a su parodia, Octavio Paz? “Las coqueterías y amaneramientos de lenguaje seducen a imaginaciones frívolas que se alucinan con victorias académicas i aplausos de corrillo; pero ‘no cuadran con los espíritus serios que se arrojan valerosamente a las luchas morales de su siglo’. Para ejercer acción eficaz en el ánimo de sus contemporáneos, el escritor debe amalgamar la inmaculada

españoles en la Guerra Civil) corroboraría esa interpretación. Sin embargo, ella sería muy estrecha. Pues desacreditar, disolver y destruir la política concreta (la peruana, la argentina, la mexicana, la española, la francesa, etc.) no es otra cosa que ponerla en vilo, que obligarla a que sea realmente política, a que no degenera en estática y en "politiquería". No es sólo una tarea política y moral, sino sobre todo vital y socialmente y hasta económicamente productiva. El "anarco-conservador" Ernst Jünger precisó la actitud anárquica que subyace a la frase de González Prada con estas palabras: "Cuidémonos del máximo peligro que hay, del peligro de que la vida se nos convierta en algo convencional" (*El corazón aventurero*, 1929, recogido en la antología de A. Möhler, *Die Schleife*, Zurich, Arche, 1955, p. 14). No era "anárquica" en el sentido político-burgués sino simplemente racional en el sentido que dio Kant a la Ilustración, esto es, que nada puede exigir respeto —la religión y la ley, en este caso— que no haya sido sometido al libre y público examen de la razón. Por esto lo llamaron el "tritador de todo". En su narración "Pierre Menard, autor del Quijote" atribuyó Borges a su personaje estas líneas ya citadas: "Pensar, analizar, inventar (me escribí también) no son actos anómalos, son la normal respiración de la inteligencia" (en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 450). "Triturar" la política, analizar la vida social, evitar que la vida se vuelva convencional no es anarquía sino la normal respiración de la inteligencia y en realidad la condición de que la vida y la política sean sociales, no pétreas injusticias.

González Prada resume, más que Juan Montalvo, su correligionario en el arte de la justa injuria, los rasgos que en el proceso de formación del intelectual se fueron destacando desde Fernández de Lizardi hasta Gabriel René Moreno, y todos esos rasgos, dinamizados por él, se condensan en el programa de su ensayo "propaganda y ataque".

Aunque ejemplares, los momentos de mayor relieve en el proceso de formación del intelectual hispanoamericano en el siglo pasado no agotan en modo alguno las posibilidades de diferenciar ese proceso. Pero escritores como Eugenio María de Hostos, Juan María Gutiérrez, Francisco Bilbao, José V. Lastarria, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Miguel Antonio Caro o Cecilio Acosta tienen

planteamiento determinado, no por un simple interés de erudición "histórica".

Es, por otra parte, evidente que estos análisis deben ir acompañados de una reconsideración de la historia política y de las ideas, que se entrelace con los elementos de la "vida privada" y de la "vida pública" del tipo social del intelectual.

Pero estas desiderata no pretenden primeramente y ni siquiera trazar de modo sumario un programa de investigación, para el cual sería indispensable fundamentar detalladamente por qué estas desiderata merecen ser tenidas en cuenta. Estas desiderata tienen el propósito de justificar el comienzo de una historia social de la literatura con la consideración del proceso de formación del intelectual en Hispanoamérica.

El "leninismo", es decir, la interpretación simplificadora de una frase de Marx, arrancada de su contexto programático por Lenin, produjo en Hispanoamérica principalmente patetismos dogmáticos, aplicaciones catequísticas, especulaciones envueltas en terminología, es decir, aventuras de la irracionalidad. En su radical ceguera pasó por alto cualquier renovación histórica o no la quiso percibir como, por sólo citar un ejemplo, *Las mentalidades argentinas (1860-1930)*, (Buenos Aires, Eudeba, 1965) de A. J. Pérez Amuchástegui, que es un ensayo de asimilar una de las direcciones de la historiografía francesa de los "Annales", esto es, de la historiografía más renovadora en algo más de la mitad de este siglo, o los trabajos fundamentales de José Luis Romero. Las omisiones son más numerosas que los resultados con valor de conocimiento. No menos estéril es la "teoría de las generaciones" que sustituyó a la biobibliografía tradicional por la ahistórica enumeración mecánico-cronológica y la consiguiente reducción de una complejidad temporal y social a una especie de directorio de profesionales.

En uno de sus frecuentes momentos de felicidad verbal, José Ortega y Gasset acuñó esta frase: "Un libro de ciencia tiene que ser de ciencia; pero también tiene que ser un libro". Quería decir, posiblemente (pensando en los libros alemanes de ciencia) que un libro de ciencia tiene que ser legible. A esta recomendación válida hoy para los "terminológicos" cabe agregar, variando la frase, que una 'historia de la literatura hispanoamericana' tiene que ser de historia de la literatura hispanoamericana; pero también tiene que ser *historia*.

**LATIN AMERICAN STUDIES CENTER
SERIES**

No. 1 Luis H. Antezana

*Dos conceptos en la obra de
René Zavaleta Mercado*

No. 2 Oscar Terán

*Rasgos de la cultura intelectual argentina
1956-1966*

No. 3 Rafael Gutiérrez Girardot

*La formación del intelectual hispanoamericano en
el siglo XIX*

Forthcoming

No. 4 Ileana Rodríguez

Transición: Género / Etnia / Nación

