

Oscar Terán
**Historia de las ideas
en la Argentina**

Diez lecciones iniciales, 1810-1980

nes introductorios de este libro he debido escoger sólo algunos mojonnes culturales de nuestra historia. La ausencia de otras obras de realvalía se justifica con la inclusión de intervenciones altamente representativas del recorrido de la reflexión nacional sobre el carácter, las ilusiones y desesperanzas del camino transitado por nuestra nación.

En variados pasajes del texto se ha intentado preservar algo de la conducción oral de las lecciones en las cuales este libro se ha inspirado, producido de un par de décadas de enseñanza universitaria. En cambio, en otras pocas lecciones no encontré mejor manera de explicitar su contenido que apelando a una exposición donde algunas marcas coloquiales dejaron paso a una exposición más distanciada. Por eso, como en todo curso, se encontrarán aquí y allá reiteraciones, repases y retornos sobre cuestiones históricas o teóricas. Incluso aparentes desvíos aparecen aquí como *excursus*, que siempre han tenido la función de esclarecer los aspectos centrales de la materia tratada.

Por fin, a lo largo del libro se encontrarán numerosos autores citados. Tanto cuando se trata de los protagonistas de la vida histórica de los dos siglos pasados como de autores que comentan las fuentes, se indican muy brevemente algunas referencias cronológicas y/o identificatorias.

Al final se adjunta la bibliografía del libro para quienes deseen profundizar los contenidos expuestos. Allí se indican asimismo algunos textos de historia para los que aspiren a tener una información provechosa de las circunstancias político-sociales de esos años.

Para concluir con esta presentación refiriéndome a la materia misma de ella, debo decir con sinceridad que este libro aborda una empresa aparentemente modesta pero en realidad ambiciosa. El intento consiste en poner al alcance de un público no especializado un conjunto de informaciones y saberes de manera comprensible, sin perder calidad intelectual. Ahora, de sus resultados le cabe opinar al partícipe de estas

Lecciones.

Lección 1

La ilustración en el Río de la Plata

Esta historia comienza con la vida intelectual en el Virreinato del Río de la Plata, a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. La particular recepción de la ilustración en España y el Río de la Plata, la forma como circulaban las obras de los filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII, el modo como se plasman los debates y el surgimiento de la prensa nos muestran algunas de las más relevantes configuraciones político-intelectuales del virreinato antes de 1810, cuando Buenos Aires era apenas una pequeña ciudad perdida en la inmensidad de la pampa.

Una pregunta inevitable al hablar de la vida histórica es desde dónde comenzar el relato o, dicho de otro modo, cuándo comenzó lo que ahora vamos a considerar. Como sabemos que los sucesos históricos forman un continuo, no nos queda sino el recurso de seleccionar aquellos hechos que pueden conformar cierta unidad en algunos aspectos. De allí que, si bien la existencia de lo que empieza a ser la Argentina tiene su acta de nacimiento el 25 de mayo de 1810, para comprender los sucesos políticos y culturales es menester contar con una referencia al momento colonial inmediatamente anterior, que podemos fechar en la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776.

En estas referencias será más bien breve, dado que en estas lecciones se trata de ofrecer apenas un trasfondo histórico de los aspectos culturales, que son aquellos que explicaremos más en profundidad. Por supuesto, sabemos que la mencionada creación del Virreinato es una consecuencia de las reformas borbónicas, que tienen un punto máximo de desarrollo y gravitación durante el reinado de Carlos III, quien ocupa el trono español a mediados del siglo XVIII. Esas reformas han sido consideradas por Halperin Donghi como un "proyecto de modernización defensiva", para el cual el estado es llamado "a suplir las insuficiencias de la sociedad" mediante una serie de medidas destinadas a una nacionalización de la economía interna y colonial, el comienzo de la

explotación de zonas hasta entonces desatendidas, la liberalización del comercio dentro del régimen colonial y una nueva división territorial frente a las amenazas extranjeras, especialmente inglesas.

Desde España se impulsan reformas económicas, administrativas y también ideológicas. Dentro de estas innovaciones se cuenta la introducción de ideas provenientes de la filosofía de la Ilustración que tenían su principal foco de producción en la Francia del siglo XVIII. Por eso, para captar algunos rasgos fundamentales de la cultura letrada del Río de la Plata entre fines del XVIII y principios del XIX, debemos darnos de una comprensión general de esta corriente filosófica. Por cierto, esta referencia apunta a relevar ese aspecto innovador dentro de la vida cultural del Río de la Plata. Pero no debemos olvidar que dicha vida cultural, en un sentido que cubre no solamente a las elites, se desplega sobre el fondo de la cultura hispánico-católica.

También es cierto que las novedades de la época incluyen—dentro del proceso borbónico de modernización ya señalado—la introducción activa de algunos tópicos y estilos de la filosofía ilustrada. Debo como consecuencia decir que con el nombre de Ilustración o Iluminismo se conoce un período histórico-cultural europeo que alcanza su máximo desarrollo en el siglo XVIII en Francia, Inglaterra y Alemania. Se trató de un movimiento intelectual animado de una gran fe en la razón humana como instrumento capaz de conocer la realidad y, en función de ese instrumento y de los hechos sensibles, someter a crítica las nociones heredadas del pasado en todos los terrenos (el conocimiento, la naturaleza, la historia, la sociedad, la religión...). Esta pretensión es la que expresó el gran filósofo alemán Immanuel Kant hacia fines del siglo XVIII al decir que el espíritu de la Ilustración se condensaba en esta consigna: "Atrévete a saber", es decir, "ten el valor de servirte de tu propia razón!".

Uno de los jefes de fila de este movimiento y coeditor de la *Encyclopedie*, el matemático Jean D'Alembert (1717-1783), en su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*, nos transmitió esta vivencia sobre el avance del conocimiento científico. Escribió que "nuestra época gusta llamarse la *época de la filosofía*". Avaló esta designación con el hecho de que la ciencia de la naturaleza avanzaba sin cesar, al igual que la geometría, la cual a su vez llevaba sus luces a la física. Celebró por fin

[...] la viva efervescencia de los espíritus. Esta efervescencia ataca con violencia a todo lo que se pone por delante, como una corriente que rompe sus diques. Todo ha sido discutido,

analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil.

D'Alembert describía así el avance en el conocimiento, que en realidad fue visto por la Ilustración como un aspecto de la idea más amplia del *progreso*. Es preciso detenernos aquí un momento, dado que estamos tocando una noción que nos permitirá ingresar de lleno en la visión sobre la modernidad; esto es, sobre aquella época del mundo que cubre la historia argentina entera. Podemos comenzar por una cita clásica de Condorcet, presente en su *Esquema de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795):

Tal es el fin de la obra que he emprendido y cuyo resultado consistirá en mostrar, mediante el razonamiento y los hechos, que no ha sido señalado término al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida.

En esta cita verificamos que ha ocurrido una revolución: se ha impuesto una nueva noción de la temporalidad. Si cogitamos la nueva concepción con la de los antiguos, vemos que para los griegos clásicos el tiempo se definía como un movimiento circular, de eterno retorno de lo mismo. Los cristianos abrigarán una noción del tiempo que ya se abre al porvenir, en la medida en que el tránsito del hombre en la tierra (y la misma historia de la pasión y redención de Cristo) se desarrolla en el tiempo. Pero debemos subrayar que se trata de un tránsito, de un pasaje del mundo al trasmundo. Por el contrario, para la modernidad, la historia, el cambio, en suma, el progreso, son intramundanos, transcurren en el siglo, son "seculares".

Por otro lado, la temporalidad de los modernos, que contiene la noción de progreso, es concebida como un desarrollo lineal, homogéneo, continuo, acumulativo, sin rupturas. Este desarrollo apuntaba permanentemente al incremento del saber, la justicia, la bondad, la felicidad. De este optimismo humanista extrajo el Iluminismo todo un programa de reformas sociales y políticas volcado en una pedagogía que pretendía llevar al pueblo las luces de la Razón contra las tinieblas de la Ignorancia, identificada muchas veces con las creencias religiosas. De allí la

dura disputa de época entre el clero y los librepensadores, entre los defensores del dogma proporcionado por la fe y los militantes de la verdad fundada en la razón. En general, este mismo movimiento se reproduce en todas las esferas del conocimiento y de las prácticas humanas: aquel que lleva de la trascendencia del ultramundo a la immanencia del mundo de los humanos. Este proceso es el que recibe el nombre de secularización, y sobre el que volveremos en la lección 4.

En síntesis, para los modernos todo tiempo pasado fue peor, y el hoy es mejor que el ayer pero peor que el mañana. Sobre estas bases se elaborarán diversas filosofías de la historia, dado que el progreso está inscripto en la naturaleza misma de la modernidad. A partir de esto podría decirse que estamos condenados al progreso, siempre y cuando expulsemos las sombras de la ignorancia, los dogmas y la superstición. De allí la máxima ilustrada que aún puede verse en el frente de una biblioteca popular del barrio de Saavedra: "El saber te hará libre".

Hasta aquí este *excursus* para dejar sentados algunos criterios necesarios para la comprensión de esta lección. En varios momentos apelaremos a este tipo de *excursus*, de exposiciones destinadas a sentar bases de comprensión más amplias sobre los fenómenos históricos considerados.

Para proseguir, entonces, digamos que la política de la Corona española incluirá parte de este proyecto modernizador de la Ilustración, claro que condicionado por sus propias limitaciones y particularidades. Las reformas que promueve apelan al criterio de lo que conocemos como el *despotismo ilustrado*, es decir, a una política que acentúa las tendencias centralizadoras del absolutismo y apuesta a una modernización desde arriba, una suerte de *revolución pasiva*, es decir, una transformación dirigida desde el estado sobre la base de la pasividad de la sociedad. En general, se trata de un movimiento típico de países que han tenido dificultades o retrasos considerables en el acceso a la modernidad, o sea, propio de regiones sin fuerzas sociales modernizadoras, como Austria, Prusia y España.

Además, este movimiento ilustrado en la España del siglo XVIII tiene una característica que se reiterará en el Río de la Plata: se trata de un proyecto de modernización cultural limitado. Ocurre que el carácter de la Ilustración española es moderado respecto de la Ilustración inglesa o francesa, por razones fácilmente comprensibles: el pensamiento ilustrado no puede circular libremente allí donde se opone al pensamiento católico o a los criterios legitimadores de la monarquía española. De ahí que aparezca esa caracterización que es casi una contradicción en los términos: *Ilustración católica*. Como resultado, las ideas de la Ilustra-

ción fueron promovidas en torno a prácticas y discursos que no resultan conflictivos ni con la monarquía ni con la iglesia.

La modernización que incluye la penetración de la filosofía ilustrada en España tendrá un carácter muy evidente, muy explícito, prácticamente programático, centrado en el desarrollo de conocimientos útiles fundados en el raciocinio y la experimentación –los dos elementos que definen el proyecto iluminista–, pero colocando un límite muy estricto a la extensión de estos principios metodológicos a terrenos vinculados con la religión. Los límites están señalados por la influencia cultural e institucional de la iglesia católica en España, por la ideología tomista dominante dentro de esa estructura, y por el carácter monárquico del régimen español. De manera que, tanto en aspectos religiosos como políticos, estos límites están claramente instalados dentro de la introducción moderada de la Ilustración en la propia metrópoli española. Incluso uno de los más avanzados ilustrados españoles, fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro (1676-1764), sostiene la ortodoxia más estricta en materia religiosa. Junto con Feijóo –autor de una obra de muy vasta difusión titulada *Teatro crítico universal*–, hay otra serie de autores que forman parte de los letrados de la Corte española y que tendrán una importancia considerable en ese período del siglo XVIII: Jovellanos, Floridablanca, Campomanes, Cabarrús y otros. Por lo demás, existen indicios suficientes de la penetración y circulación en España de textos ilustrados, fundamentalmente franceses y algunos de economía política inglesa. Se ha verificado que, en los sesenta años transcurridos entre 1747 y 1807, la Inquisición en España condenó unas seiscientas obras, entre las cuales figuraban *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, las obras completas de Voltaire y Rousseau, *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y *El ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, entre otros.

Entre las medidas que la Corona adoptó para tener un mejor control de sus territorios coloniales, una fue la constitución del Virreinato del Río de la Plata, por razones militares antes que económicas. A partir de este hecho, comenzó a producirse algún tipo de crecimiento económico, fundamentalmente centrado en la economía ganadera, que tuvo como consecuencias el ascenso de la Argentina litoral y el cambio del eje de desarrollo, que había estado colocado en vinculación con el Alto Perú, es decir, con la zona del noroeste.

Entonces, primera evidencia: la Ilustración americana es producto de una corriente intelectual y de una decisión política adoptadas por la metrópoli. Segunda: este hecho limita su carácter crítico ante el poder

político de la monarquía y el religioso de la iglesia católica. Por todo ello, no se puede afirmar que la filosofía ilustrada sea una suerte de ideología de las revoluciones independentistas posteriores. Tampoco lo ha sido en la propia Francia con respecto a la Revolución de 1789, ya que la Ilustración se destralla durante el Antiguo Régimen.

Esto nos planteará algunos problemas más adelante. Suele afirmarse que la presencia de las ideas ilustradas en el Río de la Plata (y en Hispanoamérica en general) fue un "antecedente" de la Revolución de Mayo. Sin embargo, estamos diciendo aquí que en los comienzos del movimiento ilustrado no se encuentran gémines de rupturas ni revoluciones ni independentistas. Sus pretensiones se hubieran cumplido con los objetivos de *modernización defensiva* señalados al principio, perfectamente compatibles con la subsistencia del régimen colonialista español. Volvemos sobre este punto al analizar más detalladamente los textos de Mariano Moreno, pero por el momento convendría remarcar que la filosofía de la Ilustración no es la ideología que prepara la Revolución de Mayo, sino que cumple en el Río de la Plata, en otra escala, aproximadamente la misma función que la que desempeña en España, esto es, un movimiento limitado de modernización cultural.

En cuanto a la difusión cierta de las ideas ilustradas en el Plata, existe un clásico trabajo de Cailliet-Bois de 1929 titulado *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa*, donde a través de la investigación de archivos demuestra la existencia en bibliotecas particulares de obras ilustradas en el Río de la Plata—esto es, obras de Voltaire, Montesquieu, etc.—a pesar de la prohibición y del celo de las autoridades metropolitanas para impedir su ingreso, sobre todo después de la revolución de 1789. Cailliet-Bois concluye: "Es indudable que las ideas preconizadas por los filósofos y enciclopedistas del siglo XVIII eran ampliamente conocidas por el elemento culto de la población del Virreinato". Por ejemplo, en el inventario de la biblioteca perteneciente a un señor llamado Francisco de Ortega, en Montevideo y en 1790, se encuentran cuarenta tomos de las obras de Voltaire, y podrían citarse otros reservorios bibliográficos donde la situación se repite.

Por consiguiente, es posible afirmar que estos libros estaban disponibles y eran conocidos por el elemento culto de la población del Virreinato. La pregunta es quién era este elemento culto. Naturalmente, el primer sector sobre el cual este calificativo recae es el clero. Junto con el clero se encuentran los letrados, fundamentalmente los abogados. Un tercer sector que tendrá una gravitación considerable es el ocupado de la edición de periódicos, entre los que encontramos, a principios del

siglo XIX, el *Telégrafo Mercantil* que dirige Cabello y Mesa, el *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* de Vieytes y el *Correo de Comercio* dirigido por Manuel Belgrano.

Si volvemos nuestra atención sobre el aparato cultural, veremos que, cuando los historiadores han mirado el tipo de enseñanza que se impartía en la principal institución intelectual del período —la universidad—, han encontrado (mirando los programas de los cursos y la bibliografía indicada para desarrollarlos) que la penetración de la filosofía de la Ilustración repite las características que anteriormente señalamos: se trata de un intento de apertura hacia las "novedades del siglo" —como se decía—, que fundamentalmente tiene como objetivo la adopción de la física matemática newtoniana. Como contrapartida, postulaban la necesidad de seguir sosteniendo las verdades del dogma católico y la interacción escolástica de las Escrituras.

En el Real Colegio de San Carlos, luego Colegio de Ciencias Morales —una institución intelectual porteña de enorme peso en la medida en que por allí pasarán futuros miembros de la élite política, como Belgrano, Moreno, Castelli y Rivadavia—, se impartían cátedras de latín, teología, moral y filosofía. Esta última seguía el clásico modelo medieval del *trivium*: lógica, física y metafísica.

Demos un paso más y tomemos el curso de Lógica de Luis José de Chorroarín (1757-1823) de 1783. Allí encontramos una crítica al *criterio de autoridad* en materias científicas, pero no en cuestiones teológicas y morales. Un pasaje de este manual que se utilizaba en la enseñanza universitaria de ese momento dice así:

La autoridad, pues, de todos los Santos Padres, en las doctrinas que pertenecen a la fe, es infalible regla de fe. En materia de moral es irrefragable. Pero en las ciencias naturales, cuando fueron versados en ellas y se aplicaron con particular estudio, merecen veneración y se ha de adherir a ellos si no hay en contra razones más poderosas o experiencias ciertas.

La cita es elocuente: las verdades de la fe son incontestables porque se apoyan en la autoridad de la Biblia y de la iglesia; las de la física podrían serlo en la medida en que pasaran por el tribunal de la razón y de la experiencia. Hay que prestar atención entonces al término "autoridad", porque de aquí en adelante buena parte de la historia intelectual de este período puede escribirse en torno de la modificación de ese criterio.

Me gustaría traer otra cita, ésta de Juan Baltasar Maziel (1727-1788), un sacerdote que introduce algunas ideas ilustradas en el Río de la Plata hacia 1770, y que lleva una vida que desemboca en el exilio, puesto que su pensamiento era demasiado inconformista con respecto a los criterios dominantes de la iglesia. En un informe de 1771 al gobernador dice lo siguiente:

Las cátedras de filosofía no tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar por los principios de Descartes, de Casendi, de Newton y alguno de los otros sistemáticos, arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan últimamente trabajan las academias modernas.

Es una muestra muy clara de modernización de la enseñanza en el terreno de la física, donde se indica la posibilidad de apartarse de la doctrina aristotélico-tomista. Por otra parte, agrega: "Se seguirá a San Agustín y Santo Tomás en lo referente a las materias de gracia y predestinación, lo mismo que en la moral". Vemos entonces en concreto la limitación de la aplicación de los principios ilustrados a los dogmas de la religión católica, y en otro pasaje observamos lo mismo con relación al pensamiento político, allí donde una extensa cita de Maciel dice:

Los soberanos pueden equivocarse y son capaces de hacer leyes injustas y expedir órdenes contrarias a la justicia que los rige. [...] Pero esto no implica dejar de cumplir una ley, porque la fuerza de una orden o ley del soberano legislador no consiste en la justicia, sino en la autoridad del que manda. [...] Por consiguiente, la falibilidad del príncipe, que es propia de su humana condición, no deroga la autoridad de su supremo poder ni sustrae al vasallo de la obediencia que le debe. No debo obrar como hombre que juzga, sino como súbdito que no examina ni debe examinar, y que por consiguiente no duda ni debe dudar de la justicia de lo que hace. Es preferible al nuestro el juicio del soberano que recibe con más abundancia las luces del cielo para el régimen de los pueblos que la providencia le ha encomendado.

De tal modo, incluso de un letrado con influencias modernas se nos revela la ortodoxa aceptación del criterio de la autoridad política fundada en el derecho divino, esto es, del criterio de autoridad excluido de toda intervención crítica *moderna* por parte de la razón.

Siguiendo con este señalamiento de algunos aspectos centrales de la cultura en el Río de la Plata, habíamos mencionado que en la última década del Virreinato comienzan a aparecer periódicos. El periódico está vinculado con la organización moderna de la información, así como con su cada vez más veloz circulación. Al respecto, los periódicos que aparecen en Buenos Aires tienen títulos muy significativos: *Telégrafo Mercantil*, *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, *Correo de Comercio*, porque indican el espacio a través del cual el pensamiento de la Ilustración se introduce en el universo hispanoamericano: los discursos sobre la economía. En general, sus mensajes alegan por reformas correctivas del orden colonial, esto es, no se trata de un cuestionamiento global del orden colonial, sino de la demanda de reformas que respondan a los intereses de sectores perjudicados por el régimen monoplóico. Es preciso subrayar entonces que no existe en el Río de la Plata un proyecto encarnado en grupos económicos, sociales y con asistencia intelectual que esté organizando un movimiento independentista antes del derrumbe final de la Junta de Sevilla en 1810. Esto no implica que no hubiese fricciones o contradicciones entre españoles y criollos, o que no hubiese cierto sentimiento de diferenciación entre un "nosotros" y un "ellos". Pero no se comprueba el surgimiento de un grupo que oficie como sujeto social, político e intelectual que esté propiciando una ruptura con la Corona. Así, pocos meses antes de la Revolución de Mayo, Manuel Belgrano no duda de que el lazo colonial durará como mínimo dos siglos más. Para entonces, Belgrano es funcionario de la Corona, y las reformas que propone en sus escritos económicos son una continuidad puntual del espíritu de las reformas borbónicas. Un artículo titulado "Industria" sigue refiriéndose a esta parte del reino de España como "nuestra feliz provincia". El autor es el mismo Belgrano y la fecha de publicación es del 17 de marzo de 1810, esto es, a dos meses de la revolución de Mayo.

Sin embargo, en diversos escritos de la época existen afirmaciones o posiciones que, aun dentro de referencias a cuestiones parciales e incluso técnicas, muestran una penetración ampliada de las ideas ilustradas. Así, cuando Belgrano publica uno de sus artículos en pro de la libertad de comercio, está adhiriendo a la teoría económica llamada *fisiocracia*, teoría que a su vez forma parte de esa corriente de ideas perteneciente a la filosofía de la Ilustración.

Permítanme una nueva y última salida en esta primera lección del tema central, esto es, permítanme un nuevo *excursus*. Piensen, crean, que poco a poco, a medida que se desenvuelvan las sucesivas lecciones, nos estaremos dotando de una serie enriquecedora de conceptos que harán más rica nuestra lectura de la historia de las ideas en la Argentina.

Aiendan entonces, por favor, a lo que intento transmitir vinculado con el término "fisiocracia", que significa "gobierno de la naturaleza". Para que esto resulte aceptable, es preciso que la naturaleza misma sea observada como una realidad autónoma (*autas nomas* quiere decir precisamente "estar dotado de leyes propias, independientes").

Pero aclaremos que, en la modernidad, "naturaleza" no significa sólo el ser físico o material. Como dijo el filósofo alemán Ernst Cassirer, también pertenecen a la naturaleza "todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente immanente", todas aquellas cosas que descansan sobre sí mismas y no sobre otras. Por ejemplo, la gran revolución científica encabezada por Galileo en el siglo XVII consistió en buena medida en sostener que la naturaleza física tiene leyes propias de funcionamiento, leyes que sólo dependen de la misma naturaleza y no de Dios ni de los milagros que pueda realizar.

Esta mirada cubrirá todos los aspectos del conocimiento a lo largo de la modernidad. Cuando los intelectuales de la Ilustración lleven esta concepción al ámbito de la economía, desembocarán en las teorías de la fisiocracia. Para ésta, la riqueza circula como la sangre; esto es, la naturaleza tiene leyes que determinan un funcionamiento espontáneo (natural) que no debe ser interferido por el accionar humano. La consigna *Laissez faire, laissez passer* ("Dejar hacer, dejar pasar") quiere decir justamente que no hay que intervenir en la economía, sino dejar que la libre iniciativa de los productores, la libertad de empresa, guíe, con su mano invisible, el curso de la riqueza.

En el *Tableau économique* de 1758, el médico y economista François Quesnay (1694-1774) representó la vida económica como un proceso en general automático, como un círculo cerrado de producción, circulación y reproducción de bienes. Si bien se oponía a que los funcionarios intervinieran en la economía, también pensaba que un funcionario ilustrado podía conocer esas leyes y orientar el proceso, dado que los procesos económicos tienen un curso regular y, por ende (el sueño científico realizado), *calculable*.

Sobre las elites de las colonias hispanoamericanas gravitó especialmente en esta dirección el ya mencionado fisiócrata español Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), quien se refiere al "primer princi-

pio político, que aconseja dejar a los hombres la mayor libertad posible, a cuya sombra crecerán la justicia, el comercio, la población y la riqueza". Y en su *Informe sobre la ley agraria*, Jovellanos recalca: "La agricultura, como toda actividad humana, necesita ante todo la libertad. Lo que importa precisamente es eliminar los obstáculos que estorban el juego natural de los intereses". De este modo la fisiocracia introduce el liberalismo económico dentro de su programa (volveremos sobre el término "liberalismo").



La agricultura bien ejercitada es capaz por sí sola de aumentar la opulencia de los pueblos hasta un grado casi imposible de calcularse porque la riqueza de un país se halla necesariamente vinculada a la abundancia de los frutos más proporcionados a su situación, pues que de ello resulta una común utilidad a los individuos. Es acusado exponer la preeminencia moral, política y física de la agricultura sobre las demás profesiones, hijas del lujo y de la depravación de las sociedades, pues nadie hasta ahora le ha disputado el ser la arte creadora de la ciencia y los estados: ninguna merece mayor protección de la autoridad pública porque tampoco ninguna se dirige más inmediatamente al interés general; ella es el primer apoyo de la sociedad, y el origen de las luces adquiridas por el hombre civilizado.

"Agricultura", *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, tomo I, n° 1, 1° de septiembre de 1802, tomado de José Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Sudamericana. ▀

Establecido este esquema, podemos avanzar hacia nuestro universo de referencia, y allí comprobamos que elementos de esta doctrina fisiocrática se encuentran en el Río de la Plata. En efecto, para la fisiocracia la riqueza de las naciones reside en la agricultura y en modo alguno, por ejemplo, en los metales preciosos. Precisamente a esta idea adhiere Manuel Belgrano cuando desde la Secretaría del Consulado, en una *Memoria* de 1796, escribe que la agricultura "ha de ser la que nos ha de proporcionar todas las comodidades, la población se aumentará, las riquezas se repartirán y la patria será feliz haciendo igualmente la de la metrópoli". Observemos que toda idea de independencia respecto de España está completamente ausente del pensamiento de Belgrano. Podemos agregar dos referencias. En una *Memoria* del Consulado del 14

de junio de 1798 leemos: "Nuestro augusto soberano, que siempre vela por el bien de sus vasallos, y cuyo paternal amor sólo aspira a la prosperidad de sus dominios, para que reine la abundancia entre todas las clases del estado". Y aun en el artículo titulado "Industria", publicado apenas dos meses antes del 25 de mayo de 1810, Belgrano habla de "nuestra feliz provincia", para referirse a que el Río de la Plata es una sección del imperio español.

Por su parte, en el primer número del *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, que desde 1802 hasta 1807 editó Hipólito Vieytes, leemos que "es excusado exponer la preeminencia moral, política y física de la agricultura sobre las demás profesiones". Aquí llama la atención que una práctica productiva —la agricultura— aparezca no sólo valorada como productora de bienes económicos sino como objeto de atributos morales y políticos. Y en rigor, en una historia de las ideas y representaciones es importante comprender que también las referencias a diversas prácticas suelen moralizarse. Así ocurre con la visión fisiocrática, en la cual el laboreo de la tierra contribuye a la constitución de buenos sujetos sociales, a diferencia de otras prácticas económicas que alientan la ganancia improductiva, la especulación o la usura.

Con todos estos elementos tomados de aquí y de allá, aunque siguiendo un hilo de sentido, organizamos entonces un primer cuadro de situación acerca de algunos lineamientos de las configuraciones político-culturales del Río de la Plata antes de 1810. En la próxima lección tendremos ocasión de ir completando este cuadro y de centrarnos en aspectos más específicos de esas configuraciones político-culturales.

Lección 2

Mariano Moreno: pensar la Revolución de Mayo

La figura de Mariano Moreno está indisolublemente ligada a la de la Revolución de Mayo, al punto de encarnar la imagen de ruptura exaltada que evoca —desde 1789— la idea misma de "revolución". Por eso, analizar detalladamente sus escritos, seguir su trayectoria, develar el particular entrelazamiento que aparece en sus textos de categorías tradicionales y modernas resultan operaciones indispensables para comprender mejor cómo ese acontecimiento deviene un acto fundacional de la Argentina moderna.

Ahora, detengámonos un momento en el título de esta lección. ¿Por qué? Porque cuando hablemos de la Revolución de Mayo pondremos el acento en el desafío político-intelectual que significó para sus contemporáneos explicarla, darle sentido y legitimarla; es decir, *pensarla*.

Esto es así por varios motivos. Uno, porque todo cambio histórico presenta ese desafío. Otro tiene que ver con el carácter mismo de esta revolución ocurrida en tierras de Hispanoamérica. Ese carácter tiene un rasgo altamente significativo: se trató de una revolución que nació sin teoría, esto es, de un acontecimiento que se desencadenó en el Río de la Plata sin que existieran sujetos políticos o sociales que lo programaran y ejecutaran. Pero cuando esta revolución efectivamente ocurrió, fue necesario legitimarla. En el centro de este emprendimiento encontraremos los escritos de Mariano Moreno, que serán el eje de esta lección.

Vayamos por partes. En principio, sabemos que la ciudad de Buenos Aires fue el epicentro de los acontecimientos revolucionarios de mayo de 1810. Ahora bien: ¿qué fue entonces la ciudad de Buenos Aires? Históricamente, había sido una ciudad marginal dentro del mundo colonial hispanoamericano, cuyo valor para la Corona reposaba en ser un resguardo militar ante la amenaza inglesa o portuguesa y una puerta de

salida de la plata altoperuana. De allí que, en términos de población, la primacía correspondiera a las ciudades ubicadas en la ruta de la plata, desde Córdoba hasta Salta y Jujuy. Esta condición comenzó a revertirse a partir de la creación del Virreinato del Río de la Plata.

Al alborar el siglo XIX, Buenos Aires ya era una ciudad burocrático-comercial, con una población de unos 40 000 habitantes, equivalente a una ciudad andaluza de segundo orden. Para tener parámetros comparativos, consideren que en esa misma época Londres tenía cerca de un millón de habitantes, París la mitad de esa cifra, Madrid, 160 000, Cádiz 70 000 y Múnich 40 000; en América, México contaba con 140 000 habitantes y Nueva York con 60 000.

En términos sociales, una tercera parte del total de los habitantes de Buenos Aires estaba compuesta por esclavos negros. Estamos así en presencia de una sociedad ajustada a los parámetros de estratificación del mundo colonial, es decir, una sociedad de castas, donde los blancos o casi blancos ocupan la cúspide del poder, y en la cual además se está produciendo una diferenciación entre los españoles europeos y los nacidos en América (llamados criollos), que ya Félix de Azara había registrado a fines del siglo XVIII en sus *Viajes por la América Meridional*. Allí verifica:

[...] La aversión decidida que los criollos o hijos de españoles nacidos en América tienen por los europeos y por el gobierno español. Esta aversión es tal que yo la he visto con frecuencia reinar entre los hijos y el padre, y entre el marido y la mujer cuando los unos eran europeos y los otros americanos.

Este dato es relevante, puesto que habla de una fisura que no hará sino ampliarse de ahí en más, aunque esa fisura, por sí sola, no alcanza para explicar la ruptura revolucionaria.

En 1778, en esa Buenos Aires, nació Mariano Moreno, hijo de padre español y madre criolla, quien a partir de mayo de 1810 ocupará ese escenario de manera fugaz aunque relevante. De allí que el seguimiento de su curva intelectual y política resulte ilustrativo para comprender algunos aspectos de la configuración político-cultural del momento de la elite letrada.

En cuanto a su instrucción formal, sabemos que a los doce años Moreno ingresó en el Real Colegio de San Carlos, fundado por Juan José Vértiz en 1783, el cual se hallaba organizado con las cátedras de latín, filosofía, teología y moral. Al término de estos estudios y a la edad de dieciocho años, Moreno partió hacia Chuquisaca, Alto Perú, entonces

el centro minero más importante de América del Sur y lo hizo en búsqueda de un título, que era una de las vías de incorporación a los círculos dirigentes. Allí cursó teología para dedicarse al sacerdocio, pero finalmente se inclinó hacia el derecho y se graduó de abogado. En esa época tuvo acceso a los escritos de la Ilustración francesa en la biblioteca del alérgico Matías Terrazas, hecho comprensible si se recuerda que en el mundo colonial los sacerdotes constituían el núcleo de la cultura letrada.

En 1802 (el mismo año en que se graduó de abogado) produce su primer texto significativo: *Dissertación jurídica sobre el servicio personal de los indios*. Se trata de una defensa de los naturales de América que evoca los discursos del dominico fray Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en la Nueva España, y donde Moreno acusa la codicia de los europeos y deplorea que algunos letrados eclesiásticos hayan legitimado el derecho a esclavizar a los americanos basándose en la supuesta naturaleza servil de los habitantes de las Indias, esto mediante algunas extravagancias teóricas extraídas de Aristóteles. Si cuestionar a Aristóteles no era algo inusual en la elite letrada tanto española y europea como americana (ya que la penetración de algunos tópicos ilustrados había abierto esa posibilidad, sin desbordar los marcos de la dogmática católica y la adhesión al régimen monárquico), tal vez resulte más significativa la afirmación de la "nativa libertad" de los indios, ya que con esa afirmación introducía el criterio básico del *jusnaturalismo*.

Aquí tenemos que detenernos brevemente, puesto que mencionamos una concepción sin cuya comprensión no podríamos entender buena parte del pensamiento de la independencia. De modo que por "jusnaturalismo" entendemos una concepción desarrollada por la filosofía estoica en la Antigüedad (como en el siglo I a.C. lo expresó Cicerón en *De Republica*), que seguirá presente en la Edad Media y será retomada, siempre con variaciones, en los tiempos modernos. Su significado remite a la existencia de derechos naturales de los cuales serían propietarios innatos los seres humanos. De tal modo, los derechos naturales son concebidos como anteriores al estado y a la sociedad.

En el texto de Mariano Moreno se afirma que la libertad forma parte en tanto nativa de esos derechos dados, presentes ya desde el nacimiento, y que por ende llamamos "naturales". Me adelanto a enunciar (aunque todavía no quede claro todo el alcance de esta advertencia) que esto último no debe hacernos concluir erróneamente que con ello Moreno se inscribe dentro de una corriente *liberal* moderna. En efecto, esto sólo sucede cuando se cruza o se encuentra la idea del *jusnatura-*

lismo con la noción de "individuo", como veremos con detenimiento más adelante.

Por otro lado, comprobamos la permanencia de Moreno en el pensamiento político tradicional cuando, en la continuación del mismo escrito, alaba a la monarquía española y reconoce la legitimidad del poder del rey, basada en su capacidad de garantizar el bien común.

Más ha de tres siglos que las armas españolas, auxiliando al Evangelio para introducirlo en esta región, la conquistaron. En todo este tiempo no han perdido de vista nuestros católicos Monarcas la situación de los Indios, manifestándose clementísimos Padres de ellos. ¿Cuántas leyes no se han publicado para su beneficio? ¿Cuántas providencias para civilizarlos? [...] ¿Qué de privilegios para favorecerlos? De éstos ninguno ha sido más interesante a los Indios, ni más celosamente mirado por nuestros Príncipes que el de la conservación y guarda de su entera nativa libertad.

La reprobación recaerá entonces no sobre el soberano sino sobre sus delegados en tierras americanas, encargados de ejecutar aquellas justas leyes pero que sin embargo las han distorsionado hasta el punto de imponer a los indios "algunos servicios [como el régimen de encomiendas] que sólo pudieron ser propios de unos verdaderos esclavos".

En suma, Moreno no se opone a la explotación de las minas ni desconfía el valor de las riquezas que producen, pero apela a la doctrina cristiana (San Ambrosio, Graciano) para recordar que el capital más preciado de un reino siempre es el pueblo. Por último, expresa el deseo de que los indios sean exonerados de tan penoso trabajo obligatorio, encargando a los mineros que contraten a quienes voluntariamente quisiesen trabajar sobre la base de jornales concertados y procuren reemplazar al resto por aquella cantidad de negros africanos que necesitasen. En síntesis, era la misma solución por la que había abogado Bartolomé de Las Casas, mostrándose también como un fiel súbdito de la Corona.

Ya de regreso en Buenos Aires, casado con María Guadalupe Cuenca y padre de un niño, Mariano Moreno es designado por el Cabildo como asesor de la Audiencia. En 1806 es testigo de la primera invasión inglesa, la cual marca el inicio de la crisis institucional rioplatense. No participó de la resistencia, pero en unas memorias recogidas en sus *Escritos* dice haber "llorado más que otro alguno cuando, a las tres de la

tarde del 27 de junio de 1806, ví entrar 1560 hombres ingleses, que apoderados de mi Patria se alojaron en el fuerte y demás cuarteles de esta ciudad".

Aquí, la inclusión del término "patria" no debe llamarnos a engaño: se trata de una palabra que bien podía ser una muestra de fidelidad a la Corona, hasta cuyos límites podían extenderse los alcances de la designación de la patria, o bien referirse al sitio del nacimiento (como en la *Odisea* es el nombre que usa Homero para referirse a la Ítaca de Ulises, o Maquiavelo para hablar de Florencia). Aquella fidelidad podía convivir con la denuncia de la defeción de las autoridades y las fuerzas militares locales, compensada por la heroica actuación del vecindario: "Nuestros jefes militares, por su estupidez y desidia —escribió entonces—, no nos prometían más que desgracias". Asimismo, "la rapidez con que las armas Británicas tomaron una ciudad tan considerable supone negligencia en el gobierno", pero en cambio "el pueblo se hallaba sumamente entusiasmado del amor al Rey y a la Patria, y jamás se habrá visto gente más deseosa de sellar con su sangre un público testimonio de su fidelidad".

Comienza a construirse así una convicción: el valor de la ciudad para resistir la presencia extranjera por sus propios medios.

En tan triste situación no quedaba otra esperanza que nuestro fiel y numeroso vecindario. Esta ciudad ha fundado los títulos de muy leal y guerrera, con que se ve condecorada en repetidos y brillantes triunfos que ha conseguido sobre sus enemigos. Pocos pueblos han sufrido tantos ataques, ni los han resistido con tanta gloria; y quizá es Buenos Aires el único que con sus propios [fondos del Cabildo] ha mantenido siempre regimientos que defendían sus fronteras.

Al ubicar este episodio dentro de otras victorias patrióticas, se ve cuál es el criterio de identidad al que Moreno define por contraposición al señalar como "enemigos" al corsario inglés Eduard Fontano, al pirata Thomas Cavendish, a los holandeses en 1628, pero también a los indios querandíes. En suma, los enemigos de Buenos Aires son los mismos que los enemigos de España, en la medida en que no duda en concebir esta parte del mundo como un fragmento del imperio español.

Con ello, Moreno resulta representativo de una creencia hasta entonces hegemónica dentro del cuerpo de letrados y funcionarios coloniales, que sostiene que la ruptura del lazo colonial es imprevisible. In-

cluso luego de que en 1808 se produjera la abdicación de Fernando VII en favor de José Bonaparte, el 1º de enero de 1809 Moreno participa junto con el partido español de Álzaga de la conspiración contra Liniers.

En aquel mismo año, Moreno produce un documento por el cual tenemos acceso a un conocimiento más integral de sus convicciones y posiciones políticas e intelectuales. Se trata de su célebre *Representación de los labradores y hacendados*, donde oficia de abogado de sectores sociales emergentes. Esa presentación forma parte de un género que circula en las colonias hispanoamericanas, a través del cual distintas corporaciones realizan demandas al monarca a través del virrey.

Un primer elemento por resaltar en este escrito — fechado sólo siete meses antes de la Revolución de 1810— es que allí tampoco aparece ningún esbozo de proyecto independentista. En cambio, y como suele ocurrir en este tipo de memoriales de la época, se trata de una argumentación que combina la adhesión al monarca con protestas hacia los poderes locales. La fórmula que se acuñó al respecto y recorrió la América española fue: “¡Viva el Rey, muera el mal gobierno!”. De tal manera los reclamantes argumentaban que los delegados del gobierno local traicionaban o burlaban las generosas leyes dictadas por la Corona. El texto de Moreno avala así la tesis hoy aceptada de que las revoluciones hispanoamericanas no fueron producto exclusivo de causas endógenas, sino que formaron parte del colapso de la monarquía española determinado por las disputas políticas y las guerras europeas.

Por lo demás, todo el documento da cuenta de la situación de emergencia planteada en las colonias a partir del vacío de poder generado por la situación de España desde la invasión francesa y el cautiverio del rey. Aduce así que, “cortada casi del todo nuestra correspondencia con la Metrópoli en la última guerra, no hemos podido recibir las remesas necesarias para el consumo de la Provincia”, mientras los frutos y producciones del país permanecen abarrotando los depósitos al no poder exportarse. Plantea medidas destinadas a paliar los daños que dicha situación genera para el comercio rioplatense.

La demanda principal en defensa de sus representantes reside en que la metrópoli acepte el libre cambio con los ingleses, dado que

[...] hallándose agotados los fondos y recursos de la Real Hacienda por los enormes gastos que ha sufrido, en tan triste situación no se presentó otro arbitrio que el otorgamiento de un permiso a los mercaderes ingleses para que, introduciendo en esta ciudad sus negociaciones, puedan exportar los frutos

del país, dando alguna actividad a nuestro decadente comercio con crecidos ingresos al erario.

El libre comercio con los ingleses es el único medio que le queda a España para impedir la entera ruina de su comercio. “pues valiéndose de buques ingleses podrá sostener un giro que en el día está cortado por falta de marina mercante que no tiene”. Esta defensa librecambista implica la aceptación de la división internacional del trabajo, dentro de lineamientos que sostenían la conveniencia de asociarse con Inglaterra en tanto proveedora de productos manufacturados a cambio de bienes primarios provenientes de la actividad agropecuaria.

Moreno agrega que no debe temerse que las provincias interiores se arruinen por la competencia de las telas inglesas. Como reaseguro de tan conveniente relación, y omitiendo las invasiones recientes, sostiene que nunca estarán más seguras las Américas que cuando comercien con Inglaterra, “pues una Nación sabia y comerciante detesta las conquistas”. Por lo demás, “es demasiado notoria la fidelidad de los Americanos”, amén de que

[...] los Ingleses mirarán siempre con respeto a los vencedores del 5 de julio, y los españoles no se olvidarán que nuestros hospitales militares no quedaron cubiertos de mercaderes, sino de hombres del país que defendieron la tierra en que habían nacido, derramando su sangre por una dominación que aman y veneran.

Aquí se percibe que la demanda estrictamente corporativa exhibe la tensión entre españoles europeos y españoles americanos, dado que sus representados se ubican entre estos últimos (son hacendados y una fracción de comerciantes no ligados al tráfico monopolístico español). De todos modos, esta demanda se mantiene dentro de los límites estrictos de pertenencia al imperio español, y por ello Moreno afirma que “deberían cubrirse de ignominia los que creen que abrir el comercio a los ingleses en estas circunstancias es un mal para la Nación y para la Provincia”.

Además, en este párrafo está muy claramente expresada la posición de Moreno: la nación es la totalidad del imperio español, del cual el Río de la Plata es una provincia. Pero dentro de esta aceptación del pacto colonial, la *Representación de los labradores y hacendados* desarrolla una prolongada argumentación que demanda la igualdad de los territorios americanos con las provincias europeas.

Desde que la pérfida ambición de la Francia causó en España violentas convulsiones terminadas a sacudir el yugo opresor que la degradaba, uno de los rasgos más justos, más magnánimos, más políticos fue la declaración de que las Américas no eran una colonia o factoría como las de otras naciones; que ellas formaban una parte esencial e integrante de la monarquía española; y en consecuencia de este nuevo ser, como también en justa correspondencia de la heroica lealtad y patriotismo que habían acreditado a la España en los críticos apuros que la rodeaban, se llamaron estos dominios a tener parte en la representación nacional dándoseles voz y voto en el gobierno del Reino.

Como consecuencia de todo ello, se arriba a la conclusión deseada: es preciso que gocen de "un comercio igual al de los demás Pueblos que forman la Monarquía Española que integramos".

La extensión de estas citas se justifica porque en ellas está claramente contenido el núcleo de la demanda de Moreno y el lugar en que coloca al Río de la Plata dentro del imperio y la política españoles. Además, estos reclamos están engarzados con categorías que nos interesan en tanto ilustran su ideario político. Vayamos por partes. Ellos nos van a conducir a senderos que se bifurcan ante preguntas como: ¿qué tipo de orden político imagina Moreno? ¿Sobre qué valores y motivos se funda dicho orden?

La *Representación*... nos ofrece una pista. En ella predomina una ética de la virtud, visible por ejemplo cuando lamenta que "si las riquezas no usurpasen lastimosamente el rango debido a la virtud, no se atreverían los comerciantes a contradecir un plan a que deberá su restauración la agricultura". Dos nociones nos interesan aquí: "riqueza" *versus* "virtud". Se esboza una ética de la virtud y otra vinculada con el interés. Acerca de esta última volveremos en la parte de la lección 3 dedicada a Alberdi. Ahora me abocaré a ilustrar la comprensión del concepto de "virtud" para entender la idea republicana. En mi ayuda usaré la excelente síntesis de Roberto Gargarella, "El republicanismo y la filosofía política contemporánea".

El ideario republicano es un ideal de la antigüedad clásica (Tucídides, Cicerón, Séneca), reactivado y reformulado en el Renacimiento (Maquiavelo) y prolongado en la modernidad (Montesquieu). En dicho ideario se coloca como valor central el ejercicio de la *virtud*, que podría definirse como la cualidad que conduce a ceder una parte de la

energía y del interés personales para ponerlos al servicio del bien público, de la cosa pública, de la *res pública*. A su vez, este privilegiamiento de la vida cívica se fusiona con la defensa de la libertad frente a la tiranía o el despotismo. Dicho esto, volvamos a los *Escritos* de Moreno:

Jamás una república será bien ordenada mientras sus miembros no hagan *comunes* todos aquellos trabajos que son necesarios para la conservación y subsistencia del Estado, y si ellos se hacen sordos a tan indispensable deber, incumbe a las supremas potestades que los gobiernan compelerlos al puntual desempeño de aquella sagrada obligación.

Esta referencia a "lo común", a la comunidad, es altamente significativa. Aquí se habla de "miembros" (o sea, de partes de un cuerpo) que tienen que mancomunarse para mantener el estado, y esto pesa como una obligación tan esencial que es calificada de "sagrada". En Moreno predomina una idea comunalista, holista (*hólos*, todo) por sobre una idea individualista, atomista; la buena sociedad es más un cuerpo, un colectivo, que una sumatoria de individuos. ¿Cuál es el cemento que une esas porciones? La virtud. De aquí surge coherentemente un ideal de sujeto republicano, un ideal de ciudadano que una cita del historiador inglés J. G. A. Pocock nos ofrece como valioso recurso:

[Para los republicanos] la comunidad debe representar una perfecta unión de todos los ciudadanos y todos los valores dado que, si fuera menos que eso, una parte gobernaría en el nombre del resto, [consagrando así] el despotismo y la corrupción de sus propios valores. El ciudadano debe ser un ciudadano perfecto dado que, si fuera menos que eso, impediría que la comunidad alcanzase la perfección y tentaría a sus ciudadanos hacia la injusticia y la corrupción. La negligencia de uno solo de tales ciudadanos, así, reduce las chances de todo el resto, de alcanzar y mantener la virtud, dado que la virtud [aparece] ahora politizada; consiste en un ejercicio compartido donde cada uno gobierna y es gobernado por los demás.

Esta concepción no hará sino profundizarse en los textos de Moreno posteriores a mayo de 1810. Pero para no confundir los contextos ni cometer anacronismos, permítanme desarrollar un punto más, siempre

dentro de la *Representación*...; me refiero al tramo en que Mariano Moreno se presenta como un súbdito crítico de algunos aspectos del orden colonial, pero un súbdito de la Corona al fin.

Este punto resulta un reingreso indirecto al tema del republicanismismo. Concretamente, en la *Representación*... se retoma una perspectiva que, desde la fisiocracia, ha moralizado positivamente a la agricultura y, por el contrario, ha colocado al comercio (y por ende al comerciante) en una zona de reprobación moral. Leemos así que el agricultor

[...] acostumbrado a que la tierra le rinda en proporción a la constancia y orden con que la cultiva, se hace por precisión justo y severo, y aborrece la arbitrariedad y el desorden. No así los comerciantes: estudiando sin cesar los medios de hacerse con dinero, y teniendo siempre a la vista sus intereses particulares, se habilitan a sufrirlo todo y a presenciar tranquilamente la opresión y tiranía del mundo entero, [en la medida en que] sus intereses se aumenten o no padezcan.

Como verán, se establece en esta cita una contraposición entre la virtud del agricultor y el egoísmo del comerciante; contraposición propicia para avalar la defensa de sus representados y colocarlos dentro de una moral republicana, puesto que ellos son "aquellas personas que la Naturaleza misma enseñó a ser virtuosas y rectas", cuyos deseos (y aquí emerge una entonación rousseauiana) "son puros y sencillos como sus corazones", y a quienes "no los agita el sórdido interés de una especulación envuelta en crímenes, sino el justo anhelo de hacer útil y estimable el fruto de la tierra en que nacieron y que hicieron fecunda con sus sudores".

He aquí entonces una muestra del modo en que la lectura de un texto puede ilustrarnos sobre aspectos que no son el centro de sus afirmaciones, pero que iluminan en este caso una moral republicana que Moreno no hará sino extremar después de Mayo. El republicanismismo, junto con el privilegiamiento de la vida cívica, exaltará otros valores como la simplicidad, la fugacidad, la laboriosidad y el compromiso con lo público. Tendremos ocasión de ver el cultivo de estos valores en acción en escritos posteriores.

Antes de dejar por el momento el tema del republicanismismo, quiero adelantar que dentro de esta categoría conviven al menos dos tipos de republicanismismo. Habrá así un republicanismismo aristocrático, si el gobierno está en manos de pocos (que puede deslizarse hacia el autorita-

rismo jacobino), o un republicanismismo democrático, si el gobierno está en manos de todos los ciudadanos. Volvemos sobre estos aspectos.

Para cerrar esta primera parte del recorrido por las ideas de Moreno, quiero remarcar (a riesgo de ser redundante) que es evidente que el núcleo de la demanda de la *Representación de los labradores y hacendados* no va más allá del reclamo de una perfecta igualdad "entre Pueblos que integran esencialmente un solo Reyno", esto es, la igualación de los derechos del mundo hispanoamericano con el español europeo. Queda claro que no existe en ella una vocación rupturista, sino que se trata de un reclamo de beneficios corporativos, sin que esto implique alterar en forma sustantiva el lazo colonial. Se pretenden así ciertas flexibilidades bajo la nítida precaución de que "no tratamos de una absoluta proscripción del sistema prohibitivo, sino que, en la imposibilidad de contarlo a que está reducida nuestra metrópoli, solicitamos provisoriamente un remedio". Pero no hay ningún pronunciamiento que apunte a una deslegitimación discursiva de la figura del monarca español, ni se incluye un proyecto independentista en el Río de la Plata.

Sin embargo, he aquí que quien ha desarrollado estas demandas en defensa de algunas corporaciones económicas sin rebasar en absoluto los límites del orden colonial –aunque sí planteando diferencias y tensiones en su interior–, y que ha estado pocos meses antes de parte del jefe del partido español Martín de Álzaga, a partir de mayo de 1810 se encuentra con que en Buenos Aires se ha producido una revolución. Y digo "se ha producido" para acentuar el hecho de que las causas externas son determinantes de los acontecimientos políticos en el Río de la Plata y en toda Hispanoamérica.

En efecto, la Revolución de Mayo de 1810 se desenvuelve en el marco de la crisis del imperio español, rezagado con respecto a un mundo hegemonizado progresivamente por Inglaterra. Aquella crisis había estado jalonada por los siguientes acontecimientos: la derrota española de Trafalgar en 1805; las invasiones inglesas de 1806 y 1807; los episodios de Bayona con la designación de José Bonaparte como rey de España y el surgimiento de las juntas de España ante la vacancia del poder real debido al cautiverio de Fernando VII; la disolución en el Río de la Plata, en 1809, de los cuerpos militares peninsulares y la consolidación en el mismo terreno de la hegemonía de los criollos; la caída en 1810 de la Junta de Sevilla y el avance de las tropas napoleónicas. Todos estos hechos se superponen con la creciente presión británica, las tendencias de los criollos a una mayor participación política, la agudización de ten-

siones específicamente rioplatenses y la penetración de las ideas ilustradas en círculos de la elite.

Estos conflictos en el interior de la colonia aparecen representados en los *Escritos* de Moreno, en la distinción que allí se establece entre los españoles europeos y los españoles nacidos en América (los llamados "criollos"), pero —a diferencia de otros procesos revolucionarios— no se perfila aquí un sujeto socio-político dotado de una ideología anticolonialista. De allí que, cuando unos meses después llegan al Plata las noticias de la disolución de la Junta Central, y al precipitarse los acontecimientos que desembocan en la instauración de la Primera Junta, resulta iluminadora la afirmación de José Luis Romero acerca de que el dilema planteado a los actores de esos sucesos consistió en elegir entre una independencia riesgosa y una autoridad inexistente, así como el juicio de Halperin Donghi en el sentido de que los criollos debieron preguntarse cómo sobrevivir a unos cambios que ya no podían cancelarse.

Los acontecimientos europeos movilizaron la vida política en la ciudad de Buenos Aires y tuvieron su primer epicentro en el Cabildo Abierto del 22 de mayo de 1810. A éste fue convocada la "gente decente", por la que, según Corbellini, debía entenderse "toda persona blanca que se presente vestida de frac o levita". De los más de 400 convocados, asistieron aproximadamente 250 vecinos, y para su resolución fue fundamental la participación de los regimientos militares que venían configurándose desde las invasiones inglesas, de allí el poder de Cornelio Saavedra, jefe del Regimiento de Patricios.

La Primera Junta finalmente designada juró el 25 mayo, y a partir de estas jornadas Moreno surgió como su dinámico secretario de Guerra y Gobierno. Entre mayo y diciembre, con un ritmo febril, produjo un conjunto de artículos que nos permiten analizar el derrotero de sus ideas y formularle algunas preguntas básicas. Esos textos pueden encuadrarse dentro del movimiento descripto por François Furet al decir que la Revolución Francesa

[...] no es sólo el "salto" de una sociedad a otra; es también el conjunto de modalidades por las que una sociedad civil, súbitamente abierta por la crisis del poder, libera todas las palabras de las que es portadora.

Y del conjunto de esas palabras, también nos resultan centrales aquellas que desatan "una competencia de discursos por la apropiación de la legitimidad".

Este último término nos plantea nuevamente la necesidad de algunos esclarecimientos conceptuales, de modo que podamos ordenar la lectura de esos escritos mediante un recorrido que parte de la idea de "revolución", pasa por la de "legitimidad" y se dirige hacia la idea de "libertad" para confrontarnos con el pensamiento liberal y concluir con la referencia ineludible al pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y a la categoría de "nación". Veamos.

En el primer aspecto, al iniciarse lo que llamamos la Revolución de Mayo, nadie dice que lo que está ocurriendo es efectivamente una *revolución*. Incluso la Primera Junta ha jurado "conservar íntegra esta parte de América a nuestro agosto soberano el señor don Fernando VII y sus legítimos sucesores y guardar puntualmente las leyes del reino". Sin embargo, en los *Escritos* de Moreno es visible una problematización cada vez más radicalizada en torno de la cuestión de la legitimidad; problematización que en varios momentos se abre a una interpretación rupturista (esto es, revolucionaria) del pacto colonial.

Ingresando en este aspecto de nuestra lección, es claro que, como todo concepto, la idea de "revolución" tiene su historia o, mejor dicho, sus historias. Si la revolución norteamericana de 1776 adoptó naturalmente la versión inglesa, en Hispanoamérica se instaló con mayor fuerza la idea acuñada en el espectacular laboratorio político de la Revolución Francesa. A diferencia de las revoluciones inglesa y norteamericana, la francesa acuñó la convicción de que la revolución nace de un vacío, ya que no tiene bases en el pasado, con el que se rompe, ni con la religión, por su carácter laico. Y si decimos que ésta no es la concepción que acompañó a la revolución inglesa de 1688 ni a la norteamericana de 1776 es porque éstas se pensaron a sí mismas como una suerte de restauración, de recuperación de una tradición virtuosa que había sido deformada o traicionada y a la que era preciso retornar. En cambio, la Revolución Francesa no podía legitimarse o fundarse ni en las costumbres de una tradición venerable ni en el criterio de la trascendencia divina.

A partir de 1789, esto es, en el laboratorio político e ideológico de la Revolución Francesa, este término comienza a identificarse con un cambio súbito y absoluto, que implica una negación de la tradición, es decir, una negación de la historia, hacer tabla rasa de la historia. De ahí que la idea de "revolución" incluya la noción de creación *ex-nihilo*: una creación a partir de la nada. Se ha señalado al respecto una cita del Comité de Salvación Pública en el período jacobino de la Revolución Francesa:

La transición de una nación oprimida hacia la democracia es como el esfuerzo mediante el cual la naturaleza surge de la nada. Hay que rehacer enteramente a un pueblo si queremos hacerlo libre, destruir sus prejuicios, alterar sus costumbres, limitar sus necesidades, erradicar sus vicios y purificar sus deseos.

Una cita de un artículo titulado "Poesía, mito, revolución", del escritor mexicano Octavio Paz, nos sirve para seguir avalando esta idea. Dice lo siguiente:

La revolución es la vuelta al tiempo del origen, antes de la injusticia. En suma: la revolución es un acto eminentemente histórico y, no obstante, es un acto negador de la historia. El tiempo nuevo que inaugura es una restauración del tiempo original.

Vale la pena recordar, al respecto, que una de las medidas de los revolucionarios franceses consistió en reformar el ordenamiento mismo del tiempo al modificar el calendario e imponer efectivamente un año cero de la historia y una nueva nomenclatura de los meses (Brunario, Pluvioso, Vendimiaro, Nievoso, etcétera).

Éste resultaría el modo de encarar la reflexión acerca del proceso revolucionario argentino, tal como nos muestra la posterior visión de Sarrieno, en cuyos *Recuerdos de provincia* leemos:

Norteamérica se separaba de la Inglaterra sin renegar la historia de sus libertades; de sus jurados, sus parlamentos y sus letras. Nosotros, al día siguiente de la Revolución, debíamos volver los ojos a todas partes buscando con qué llenar *el vacío* que debían dejar la Inquisición destruida, el poder absoluto vencido.

Rescatemos de esta última frase la palabra "vacío" (que reencontraremos en las referencias de Sarrieno y Alberdi a la realidad argentina), porque esta palabra bien podría aplicarse al modo en que los revolucionarios franceses conciben su propia revolución. De allí que la Revolución Francesa —y algo parecido podría pensarse para esta parte del mundo— no pueda asentar su criterio de legitimidad en elementos que estén más allá de sí misma. Por todo ello, a las revoluciones así concebi-

das se les plantea el extraordinario desafío, típicamente moderno, de legitimarse en sí mismas.

Luego de este breve periplo, podemos proseguir diciendo que la elección de una junta de gobierno el 25 de mayo de 1810 inaugura en el Río de la Plata el interrogante por la fundamentación o legitimación del nuevo régimen de poder. ¿Qué significa esto y por qué es importante la legitimidad en el ordenamiento y aun en la subsistencia de las sociedades?

Con esta pregunta tocamos un problema crucial de la teoría y la práctica políticas, ya que la legitimidad remite al atributo del poder político que garantiza la obediencia de los gobernados. Cuestión exacerbada en nuestro caso porque la autoridad que ha quedado vacante en el Río de la Plata pertenecía a un orden de legitimidad de Antiguo Régimen (una monarquía fundada en el derecho divino) y la que alorea aparece abierta a las revoluciones y a los criterios políticos modernos que circulan en Inglaterra, Estados Unidos y Francia.

Precisamente la modernidad imaginaria nuevos criterios de legitimidad sobre una base immanente o terrenal ("natural", se decía en la época, como opuesto a "sobrenatural"). Para ello, la teoría política apeló a la construcción de argumentaciones y mitos científicos acerca del origen del orden social. Esto resultaba imprescindible porque la sociedad ya no era concebida como un dato natural sino como un *artificio*, como una *construcción*, dado que el hombre ya no era el *zoon político* aristotélico (el animal que vive en la polis, el animal político o social), sino un ente *prosocial* y *prepolítico*, alguien que es un ser humano antes de ingresar en el estado civil o de sociedad. Éste es el sujeto a partir del cual fueron pensadas las teorías contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau.

Para argumentar estas posiciones, la teoría moderna articuló dos concepciones: el jansenismo y el contractualismo. Ya hemos hablado sobre la primera. En cuanto a la concepción contractualista, parte de una hipótesis según la cual los seres humanos, nacidos como individuos pre-sociales, debido a diferentes circunstancias deciden asociarse, es decir, vivir en sociedad, constituir la sociedad. Por tanto, la sociedad moderna es concebida como autorreferencial, se refiere a sí misma, se funda a sí misma, se autoinstituye. Y como el acto fundacional es un acuerdo público de los habitantes de la polis, entonces la política desplaza a la religión en tanto "cemento" de la sociedad, y progresivamente el fundamento divino dejará lugar al principio de la soberanía popular.

Cuando esta concepción se traduce exitosamente a las luchas políticas podemos decir que se está en presencia de una revolución, ya que se ha mudado la sede del poder supremo, es decir, de la soberanía, que ha pasado del rey por derecho divino a un nuevo sujeto: el pueblo soberano.

De manera que, entre mayo y diciembre de 1810, al debatirse la cuestión de la legitimidad del nuevo gobierno, Mariano Moreno participa de un problema que ha recorrido parte del mundo occidental y que preocupa ahora al mundo hispánico. Ya cuando en España comienzan a aparecer las juntas que se arrojan la capacidad de cubrir el vacío político ante el cautiverio del rey, una fundamentación recurre a la tradición populista de origen medieval teorizada en el siglo XVI por el jesuita Francisco Suárez (1548-1617). Según ésta, el poder divino no se implanta directamente sobre el monarca sino sobre el pueblo, el cual a su vez lo transfiere al rey. Se trata de una concepción distinta del absolutismo extremo, en donde el poder de la divinidad es otorgado directamente al monarca absoluto, con lo cual su mandato es ilimitado. En cambio, en la versión suarista, la línea de derivación del poder (Dios-pueblo-rey) posibilita que, ante la violación del pacto por parte del monarca o ante su desaparición sin legítimo sucesor, el pueblo recupere los poderes enajenados en el monarca. Es lo que se conocerá como teoría de la "retroversión de poderes". El razonamiento, como verán, es claro.

En el caso de Moreno (sin ingresar por indecible en la hipótesis conocida como "la máscara de Fernando VII", por la cual su invocación era un artificio fingido para ganar tiempo), vemos que aún en diciembre de 1810 (o sea, poco antes de perder su cargo y luego su vida), el secretario de la Primera Junta escribe: "[...] el Rey es amado y respetado, y nos unen a su sagrada persona iguales vínculos a los que forman la fidelidad y vasallaje de los Pueblos de España". Se observa asimismo que para legitimar la nueva situación sigue recurriendo a la concepción de la "retroversión de poderes": "La autoridad de los pueblos en la presente causa se deriva de la reasunción del poder supremo, que por el cautiverio del Rey ha *retrovertido* al origen de que el Monarca lo derivaba". A partir de allí, le basta por momentos con proclamar y reclamar la igualdad entre las colonias americanas y las provincias españolas. Así aparece desarrollada la cuestión en sus "Reflexiones sobre una proclama publicada en la Corte del Brasil por el Marqués de Casa Irujo", de julio y agosto de 1810, en la cual recuerda que "vuestros representantes dijeron que los Pueblos de América eran parte integrante de la

Nación, y que gozaban los mismos derechos, los mismos privilegios que los pueblos de España".

Pero en otros documentos, como el titulado "Sobre el Congreso convocado y constitución del Estado", apela a una argumentación más radical, en la que reconoce que el pacto de sujeción al rey impera en España.



Los pueblos de España consérvense enhorabuena dependientes del Rey preso, esperando su libertad y regresó. Ellos establecieron la monarquía, y envuelto el príncipe actual en la línea que por expreso pacto de la nación española debía reinar sobre ella, tiene derecho a reclamar la observancia del contrato social en el momento de quedar expedito para cumplir por sí mismo la parte que le compete.

[En cambio] la América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación: ella no ha concurrido a la celebración del pacto social de que derivan los monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio. La fuerza y la violencia son la única base de la conquista que agregó estas regiones al trono español; conquista que en trescientos años no ha podido borrar de la memoria de los hombres las atrocidades y horrores con que fue ejecutada... Ahora, pues, la fuerza no induce derecho, ni puede nacer de ella una legítima obligación que nos impida resistirla, apenas podamos hacerla impunemente; pues, como dice Juan Jacobo Rousseau, una vez que recupera el pueblo su libertad, por el mínimo derecho que hubo para despojarle de ella, o tiene razón para recobrarla o no la había para quitársela.

Mariano Moreno, "Sobre el Congreso convocado y constitución del Estado", en *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956. ▀

En ese texto se percibe con toda claridad la radicalización de la postura de Moreno, así como el hecho de que la fuente de su argumentación y de su radicalización se encuentra en Rousseau, a quien hay que remitirse en tanto presencia fundamental en esta perspectiva contractualista. Al editar el *Contrato social* de Rousseau para su difusión, Moreno lo justificó diciendo que con ello reimprimía uno de "aquellos libros de política que se han mirado siempre como el catecismo de los pueblos libres". Gracias a él, "los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y único origen de la obediencia".

Llegados a este punto, podemos preguntarnos si las argumentaciones de Moreno resultan congruentes con la teoría contractualista, es decir, si pertenecen a un ámbito de ideas, a una suerte de diccionario o lengua moderna o si bien se vinculan a una lengua premoderna. Para desplegar este análisis debemos introducir una especificación sobre la idea de pacto, porque en la teoría política se habla de dos tipos de pacto: un pacto de sujeción y un pacto de asociación. Lo que hemos encontrado hasta aquí en los escritos de Moreno es la utilización de la noción de "pacto de sujeción", aquel por el cual los súbditos rinden obediencia o sumisión al soberano en tanto éste realice un buen gobierno. De allí que en caso de incumplimiento los súbditos tengan derecho a la rebelión. Dicho esto, tenemos que recordar que este tipo de pacto se encuentra ya reconocido en el derecho medieval.

En cambio, lo estricta y específicamente moderno es el llamado "pacto de asociación", por el cual los individuos deciden libremente conformar o construir una sociedad; es decir, deciden vivir juntos. Se afirma así el carácter construido o artificial (no natural) de la sociedad. En este sentido, este tipo de pacto se aparta de la tradición aristotélica del *animal político o social* y también de las argumentaciones teológicas que fundan la sociedad en un mandato divino (en la Biblia, Dios no le pregunta a Adán si quiere tener una compañera para fundar el primer vínculo social; simplemente se la impone por considerar que "no es bueno que el hombre esté solo").

Concluimos entonces en que el pacto de sujeción instaura un poder político que escinde una sociedad ya existente entre gobernantes y gobernados (y por ello puede encontrarse en doctrinas premodernas), mientras el pacto de asociación se opone a la visión aristotélico-tomista de la sociedad como un hecho natural, sostiene la definición del hombre como un individuo pre-social y pre-político y concibe a la sociedad como un artificio autoinstituido por los seres humanos.

En este aspecto, el contractualismo se vincula con el liberalismo y con el jusnaturalismo, puesto que aquí los seres humanos son individuos anteriores a la sociedad y nacen portadores de ciertas potencias o derechos. Entre estos derechos naturales se encuentra básicamente la libertad, de donde se deriva la palabra "liberalismo". Es decir, para éste la libertad es un atributo del individuo, en tanto que en la tradición clásica son los organismos sociales (la polis, la *ciuitas*) los dadores de libertad y aun de humanidad a cada uno de sus miembros. Por eso Sócrates elige la cicuta al exilio, porque prefiere morir como un hombre y no vir des-humanizado, fuera de la polis.

Por cierto, y es hora de que lo diga aun cuando volveré sobre ello, la modernidad ha introducido otra creación de vastísimas consecuencias: la invención del *individuo*. Hasta entonces, los seres humanos habían sido concebidos fundamentalmente como seres que formaban parte de una totalidad mayor (la polis, la ciudad-Estado, la comunidad, el gremio, el reino). Por un proceso que ya en el siglo XIX se ha desplegado considerablemente, para entonces cada ser humano es considerado un sujeto independiente y autónomo lanzado a su autorrealización. Independiente porque ya no depende de factores ajenos a él, y autónomo porque tiene potencias y derechos propios e inalienables. Por eso, según la representación de la sociedad como una sumatoria de individuos, la pregunta inevitable es por qué estos individuos libres y autónomos deciden formar sociedad, por qué viven juntos y no cada quien por su lado. La respuesta ya nos resulta conocida: viven juntos por un acto de voluntad que consiste en pactar la convivencia con los demás.

Todo esto lo he dicho para que se entienda por qué es imposible que en un texto premoderno aparezca la idea del pacto de asociación. Por ende, si en algún momento encontramos afirmaciones de Moreno que refieran a la idea de la existencia de un pacto social, podríamos afirmar que estamos en presencia de un rasgo de modernidad en su pensamiento.

Pero una cosa es la doctrina y otra el modo como las personas concretas la enuncian. De hecho, no resulta sencillo determinar en sus *Escritos* a cuál de aquellas tradiciones responde, porque en muchos pasajes pacto de asociación y de sujeción aparecen confundidos. Por ejemplo, en el prólogo a *El contrato social*, libro que hace traducir y repartir en las escuelas, escribe:

Los tiranos habían procurado prevenir diestramente este golpe atribuyendo un origen divino a su autoridad; pero la impetuosa elocuencia de Rousseau, la profundidad de sus discursos, la naturalidad de sus demostraciones disiparon aquellos prestigios; y los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y único origen de la *obediencia*.

Aquí se refiere a un pacto de obediencia o sujeción y no de asociación. Existe empero un pasaje fundamental, aparecido en la *Gaceta* del 2 de noviembre de 1810, en el que diferencia entre el pacto de sujeción (entre el rey y los súbditos) y el de asociación (entre las personas), y nos

dice que este último era anterior al de sujeción. Pero todavía resulta ambiguo en cuanto a si esos "pueblos" que "ya lo eran" tuvieron su origen en un pacto libre y voluntario (moderno) o si fueron constituidos, según la visión premoderna, por voluntad divina o por naturaleza.



La disolución de la Junta Central (que si no fue legítima en su origen, revisió al fin el carácter de soberanía por el posterior consentimiento, que prestó la América, aunque sin libertad ni examen) restituyó a los pueblos la plenitud de sus poderes, que nadie sino ellos mismos podía ejercer, desde que el cautiverio del Rey dexó acephalo el reyno, y sueltos los vínculos que lo constituían centro y cabeza del cuerpo social. En esta dispersión no sólo cada pueblo reasumió la *autoridad* que de consuno habían conferido al Monarca, sino que *cada hombre* debió considerarse en el estado anterior al pacto social de que derivan las obligaciones que ligan al Rey con sus vasallos. No pretendo con esto reducir los individuos de la Monarquía a la *vida errante* que precedió la formación de las sociedades. Los vínculos que unen el pueblo al Rey son distintos de los que unen a los hombres entre sí mismos: un pueblo es pueblo antes de darse a un Rey; y de aquí es que, aunque las relaciones sociales entre los pueblos y el Rey quedasen disueltas o suspensas por el cautiverio de nuestro Monarca, los vínculos que unen a un hombre con otro en sociedad quedaron subsistentes, porque no *dependen de los primeros*; y los pueblos no debieron tratar de formarse pueblos, pues *ya lo eran*; sino de elegir una cabeza que los rigiese, o regirse a sí mismos según las diversas formas con que puede constituirse íntegramente el cuerpo moral.

Mariano Moreno, *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956, tomo II. ▀

En otro artículo del mismo período, la referencia es más terminante. Allí Moreno escribe: "La usurpación de un caudillo, la adquisición de un conquistador [...] han formado esos grandes imperios en quienes nunca obró el pacto social"; y aquí viene la frase importante: "[...] y en que la fuerza y la dominación han subrogado esas *convenciones* de que deben los pueblos derivar su *nacimiento y constitución*". Aquí se refuerza sin lugar a dudas la idea de que el origen mismo de un pueblo, su nacimiento, proviene de un pacto.

No obstante, el carácter ambiguo y vacilante de estas afirmaciones subsiste, en parte por el uso de los términos "pueblo" y "los pueblos", que en su universo de discurso significan algo distinto de lo que entiende el contractualismo moderno cuando piensa al pueblo como una sumatoria de individuos, donde el término por subrayar es "individuos". Ocorre que cabe dudar, y así se ha hecho en la literatura histórica reciente, de que en Hispanoamérica existiera el concepto mismo de "individuo" como aquel sujeto construido y definido por la modernidad. Esto nos lleva, y no por complicar inútilmente las cosas sino por necesidad interpretativa, a una nueva precisión conceptual: qué entendemos por el término "individuo".

Los historiadores nos enseñaron que a partir de la última etapa de la Edad Media europea se produce un fenómeno de *individuación*; esto es, que los sujetos humanos comienzan a ser considerados como individuos, y el individuo, como un sujeto autónomo, transparente a sí mismo desde su conciencia y dueño de sus decisiones y sus prácticas, es decir, libre. Si alguien está interesado en observar un momento culminante de este proceso en el ámbito filosófico, puede recurrir con provecho a la lectura del *Discurso del método*, publicado por René Descartes en 1637. Aquí, bástenos con decir que desde entonces los sujetos ya no se definen por su pertenencia a un orden colectivo (una comunidad, un pueblo, un gremio, etc.) sino por sí mismos. El individuo es el sujeto que se sustenta a sí mismo.

Al mismo tiempo, con el surgimiento de la modernidad, las sociedades serán consideradas una colección de individuos.

Por todo esto, no deben asombrarnos las vacilaciones y ambigüedades al respecto del discurso de Moreno, alguien que habitaba un mundo material y simbólico que desde tres siglos atrás formaba parte de un orden propio del Antiguo Régimen monárquico, en el cual el proceso de individuación, de configuración de una cultura individualista tardó más que en países como Inglaterra y en las colonias norteamericanas, así como en regiones donde se impuso la Reforma luterana sobre la iglesia católica. (El cristianismo reformado por Lutero y Calvino contiene una apelación al individuo creyente más que al colectivo reunido en una iglesia, en una comunidad a la que se pertenece como miembro de un cuerpo o corporación.)

Ahora bien, ¿por qué puede interesarnos esta noción de "individuo" para comprender la historia del Río de la Plata de Mariano Moreno? Precisamente, la historiografía de los últimos años ha remarcado que la presencia o ausencia de esta categoría de "individuo" es una llave que

abre o cierra la existencia de un proceso de modernización socio-cultural en el contexto hispanoamericano de aquellos años. Se ha argumentado que en los documentos coloniales aparece una y otra vez la noción de "pueblos", noción incongruente con la de individuo. Se ha concluido así que, en general, la realidad hispanoamericana se hallaba más cerca de una cultura holística, corporativa, comunalista, que de una individualista y moderna.

Sobre la base de estas advertencias —sin duda demasiado genéricas—, acerquémonos nuevamente a los escritos de Moreno guiados por esta preocupación concreta. Rápidamente nos daremos cuenta de que la interpretación de esos escritos requiere la introducción de otros conocimientos, concepciones y creencias de aquella época, donde el par individuo-comunidad resulta insuficiente para comprender el modo en que se concebía la realidad hispanoamericana.

Esto es así porque dicha mirada está tallada por dos tradiciones diferentes: para decirlo rápidamente, la anglosajona y la proveniente del legado de Rousseau. Ambas sostienen que, para que emerja y se constituya la figura del ciudadano, se requiere no sólo de individuos autónomos sino también iguales. Autónomos e iguales para que no dependan de otros seres humanos y para que tengan la misma cuota de derechos. Por consiguiente, un orden legítimo será el que proteja la realización plena de valores o derechos definidos como naturales: en principio, el valor del cual el liberalismo extrae su nombre; obviamente, la libertad.

Pero es justamente aquí donde entenderíamos mal este proceso político-cultural si no comprendiéramos que bajo el mismo término "libertad" se albergan dos significados diversos, los cuales promueven culturas políticas diferentes.

Para que el abordaje de esta cuestión resulte más rico, permitánnme un acercamiento genérico al tema. En este plano, de lo que se está hablando es del origen del orden político y social. La pregunta crucial sería: ¿por qué hay orden (cuando lo hay, naturalmente) en los colectivos humanos? También podemos preguntarnos ¿por qué obedecemos?

Las respuestas posibles, lógicas e históricamente, son pocas. O el orden deriva de un poder exterior trascendente (Dios, la naturaleza), o de la coerción o la fuerza, o bien del consenso. Entonces, nuestra obediencia proviene de una fuerza divina o natural, o de la violencia que se ejerce sobre nosotros, o de un acuerdo colectivo. Es sabido que los modernos de los siglos XVII y XVIII optaron por la tercera respuesta; para fundamentar su posición desarrollaron la teoría llamada "contractualismo".

Como su nombre lo indica, aquí el lazo social, el que instituye sociedad, es pensado de modo revolucionario como un vínculo artificial, no natural. La sociedad es una construcción, una invención, puesto que antes del contrato lo que existían eran esos entes autónomos y aislados que llamamos "individuos".

Cabe entonces una nueva pregunta: ¿por qué los humanos deciden vivir juntos, constituir sociedad? Ya sea para salir de un estado presocial o de un estado de naturaleza considerado invivible porque es el ámbito de "la guerra de todos contra todos", como señalaba Hobbes, ya sea para la recomposición de un estado de naturaleza virtuoso que por causas exógenas ha sido desquiciado por la civilización, tal como pensaba Rousseau, o bien para la mejor protección de derechos individuales que son naturales e inalienables, según lo concebía Locke.

Volvamos ahora a Mariano Moreno y al Río de la Plata. De todo lo dicho, en este momento debemos recuperar la existencia de dos tipos de contractualismo. Ya que, como escribió J. G. Merquior en *Liberalismo viejo y nuevo*:

[...] el consentimiento puede variar sobre dos ejes. Primero, el consentimiento puede ser dado en forma individual o corporativa. Segundo, el consentimiento puede ser otorgado de una vez por todas o de manera periódica y condicional.

De tal modo, la originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar importancia al consentimiento *del individuo*. La innovación de Locke, en su *Segundo tratado sobre el gobierno*, publicado en 1689, fue concebir el consentimiento como periódico y condicional. Aquí "los derechos personales provienen de la naturaleza, como dones de Dios, y están lejos de disolverse en el pacto social".

Así, el contractualismo de Locke constituyó la apoteosis del derecho natural en el sentido individualista moderno. En cambio, en los contratos sociales ideados por Hobbes y por Rousseau, los individuos engañaban completamente su poder a un rey o a una asamblea.

Recordemos ahora que el contractualismo más penetrante e influyente en Hispanoamérica (a diferencia del mundo anglosajón) fue el de Rousseau, y que fue en él en quien Moreno se inspiró expresamente. De ahí que frente al contractualismo individualista de Locke tengamos un contractualismo holístico, comunitarista o corporativo. Esto se traduce en que, como dijo Ernst Cassirer, en la vertiente de Rousseau "no es el individuo, sino la *volunté générale*, la que tiene determinados dere-

chos fundamentales". No es la sociedad (en tanto sumatoria de individuos) sino la comunidad (como unidad, como pueblo-uno) la que es depositaria y a la que pueden atribuirse los derechos naturales y, por ende, la libertad. No hace falta ningún comentario adicional. En *El contrato social*, Rousseau escribió: "El pacto social otorga al *cuero político* un poder absoluto sobre todos sus miembros".

También puede decirse que en Rousseau hay un predominio de lo cívico (que viene de *civis*, ciudad, esto es, lo público, la *res publica*, la república) y se encuentra asimismo una afirmación de la legitimidad fundada en la soberanía popular. En cambio, en el liberalismo de raíz inglesa hay un predominio de la libertad individual y prevenciones ante el despotismo de la mayoría. El primero pone así el acento en la igualdad y el segundo en la libertad, los dos principios que animarán con sus tensiones todo el pensamiento político del liberalismo de ahí en más.

Ya a principios del siglo XIX, el francés Benjamin Constant señaló la diferencia entre lo que llamó "la libertad de los antiguos" y "la libertad de los modernos": mientras la primera es una "libertad *para*", la de los modernos es una "libertad *de*". La libertad de los modernos es *restrictiva* o negativa, pretende "liberarse de": del estado, de la sociedad, de la opinión de los demás, etcétera. Es la libertad la que pone vallas para preservar la única libertad en la que el liberalismo clásico de los siglos XVII y XVIII, a la John Locke, cree: la libertad privada del individuo, en la medida en que para esta corriente la libertad es un atributo que sólo puede predicarse del individuo. Y como no puede haber nada por sobre la libertad del individuo, combatirá todo aquello que la limite, llámese estado, pueblo, clase, mayoría, masas o nación.

En cambio, la libertad de los antiguos implica que el individuo es libre si y sólo si participa de los asuntos de la comunidad, en la cosa pública, y de tal modo confluye con el legado republicano y el humanismo cívico. Una es la libertad civil y la otra la libertad política, porque se relaciona con la polis, con la ciudad, con la nación, con el estado. Son las marcas de esta concepción, vía Rousseau y su concepto de la voluntad general, lo que hallaremos en los textos de Mariano Moreno.

A diferencia del contrato de raigambre anglosajona, este contrato implica "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad", tornando de este modo dicha unión "lo más perfecta posible". Justamente Benjamin Constant ve en esta concepción la semilla del despotismo jacobino de la Revolución Francesa. En ésta, la comunidad aparece como superior a los individuos y a sus derechos, y de este modo introduce la posibilidad del despotismo de la ma-

yoría y la dirección hacia la monocracia. De allí la idea de la voluntad general, que pone "a cada miembro como parte indivisible del todo", configurando un cuerpo en el sentido fuerte de la palabra, es decir, "uno y común" (ese *yo* que más tarde Hegel diría que en rigor es un *nosotros*), una persona pública que Rousseau decide llamar república, con lo cual funda la democracia y un republicanismo que se diferencia del clásico. Si Cicerón podía pensar en una república que fuera aristocrática, en Rousseau esa república se identifica con la democracia al colocar la igualdad como valor insustituible.

Teniendo en cuenta todo esto, sinteticemos para volver al eje general de nuestra exposición. En el Antiguo Régimen, los seres humanos se definían por su pertenencia a un grupo, a una corporación o incluso a una familia, lo cual los hace formar parte de determinado linaje (de ahí la importancia de los apellidos en estas sociedades para establecer la ubicación social de las personas). Allí la sociedad es un cuerpo compuesto por grupos diferentes y jerarquizados, con distintas atribuciones de derechos, en tanto que en la sociedad moderna estamos ante una asociación de sujetos libres e iguales.

Justamente, el imperio español ha sido concebido como un conjunto de pueblos, término que arrastra referencias organicistas y corporativas, en la medida en que estos pueblos no están compuestos por la sumatoria de los individuos, sea sencillamente porque el individuo no existe dado que los sujetos no son libres ni iguales, sea porque en ellos el colectivo prima sobre los derechos individuales. De hecho, quienes reasumían los derechos ante la ausencia del rey Fernando VII eran precisamente "los pueblos".

Este rasgo es muy importante puesto que diseña una configuración imaginaria y real que ha marcado la cultura política hispanoamericana —y la cultura sin más— con una fuerte impronta organicista. Es decir, que pervive entre nosotros un privilegiamiento de los cuerpos orgánicos, colectivos, sobre los individuos; figuras colectivas que pueden ser la familia, la corporación, el pueblo, la nación, etcétera. Aun la tradición liberal hispanoamericana se ha inclinado a una lectura más rousseauiana, más populista, totalizadora y organicista que hacia una lectura como la que impera en Inglaterra o en los Estados Unidos de América. Esto tiene consecuencias sobre la constitución del modo como los sujetos se observan a sí mismos y a la sociedad, así como al modo en que organizan sus prácticas sociales y políticas.

Tengamos en cuenta además que el uso del término "pueblos" en Hispanoamérica refiere a reinos, provincias o ciudades, y serán estos

pueblos los que, conservando su soberanía, compondrán el conglomerado de la nación. Claro que aquí "nación" significa "nación natural", un concepto de origen jusnaturalista medieval que indica el lugar del nacimiento como una entidad originaria y autosuficiente, y por ende, diferente de la liberal, que asocia nación con estado.

Así, el propio Moreno escribe:

[...] ya en otra gaceta, discutiendo sobre la instalación de las Juntas de España, manifesté que, disueltos los vínculos que ligaban los pueblos con el Monarca, cada provincia era dueña de sí misma, por cuanto el pacto social no establecía relación entre ellas directamente, sino *entre el Rey y los pueblos*.

En la América española, precisamente, los pueblos están compuestos no por ciudadanos sino por *vecinos*, noción que incluye estatus desiguales y desigualdad de derechos. El vecino—como recalcó Guerra—posee un estatuto particular, diferenciado (fueros), por ende implica la desigualdad entre las personas, dentro de una concepción corporativa o comunitaria de lo social. En otros términos, no es un individuo componente de una colectividad abstracta (pueblo, nación), sino un "hombre concreto, territorializado, enraizado" en una sociedad o pueblo concreto y perteneciente a una corporación de tipo económico, eclesástico, profesional, etcétera. En cambio, el ciudadano moderno es el componente individual de una comunidad abstracta (la nación, el pueblo), portador de derechos civiles (propiedad, libertad, seguridad) y de derechos políticos que lo definen como ciudadano.

No debemos perder de vista el carácter político de los discursos de Moreno, los cuales—más allá de la coherencia teórica—buscan remarcar que el pacto de sujeción había caducado por vacancia y ausencia de sujeción legítima, y de allí en más argumentar que la conquista (española) no legitimaba el derecho de dominación. En consecuencia, sostenían que la Revolución de Mayo mudaba radicalmente el asiento de la soberanía, y la trasladaba del cuerpo del rey al cuerpo del pueblo, de la soberanía del rey a la soberanía popular. Con lo cual es posible concluir que se hallaba en vías de legitimar la idea de una revolución política, en la medida en que ésta implica justamente una gigantesca transformación del criterio de la soberanía.

Dentro de este operativo legitimador, los *Escritos* de Mariano Moreno apelarán al término "nación". Pero hagamos un alto para remarcar que aquí es preciso moverse con cuidado para no incurrir en anacronismos,

es decir, para no atribuirles a los actores del pasado conceptos o ideas que no formaban parte de su universo mental.

En principio, hay que someter a escrutinio, a observación crítica, el concepto de "nación", puesto que la noción moderna de nación incluye la noción de "estado". Dicho de otro modo, en la modernidad la nación es el estado-nación. Por eso, resulta complicado sostener que Moreno pudiera imaginar algo así en esos meses de 1810 en que la forma estatal anterior estaba en crisis y aún no se vislumbraba otro estado *nacional* que la sustituyera. En verdad, un estado con alcance realmente nacional sólo se constituye plenamente en 1880 (en la lección 4 volveremos sobre esto). Por tanto, podemos ver en sus textos que lo que forma parte del imaginario morenista bajo el término "nación" es una figura de pertenencia identitaria, encuadrada por instancias jurídico-institucionales, a las que Moreno les atribuirá determinadas cualidades según un modelo republicano.

En segundo término, a esa forma identitaria no puede atribuirse el gentilicio "argentino". Antes de 1810, Moreno ha utilizado la categoría "nación" agrupando al conjunto de los pueblos españoles, tanto europeos como americanos, tanto a la metrópoli como a las colonias de España. También luego de la destitución del rey de España, la Constitución de Cádiz de 1812 expresará en su artículo 1.º que "la Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios".

Si bien a partir de mayo esta idea se torna más borrosa en los escritos de Moreno, es seguro en ellos que "nación" no puede significar de ninguna manera "nación argentina", así como "argentinos" tampoco se usa con el significado que posee actualmente. Esto por la sencilla razón de que no existe tal nación y porque, además, aunque el nombre "argentinos" efectivamente existe desde el poema *La Argentina* de Del Barco Centenera, publicado en 1602, en la época de la Revolución de Mayo y más adelante el término sólo designa a los habitantes de Buenos Aires. De modo que, siguiendo a Ángel Rosenblat, entendemos que "argentino" designa a los habitantes (no a los nativos) criollos y españoles de Buenos Aires y su región, con exclusión de las castas (mestizos, mulatos, etcétera). O sea que es un término que comienza siendo local y después se extiende para designar al conjunto de los habitantes de aquello que se definirá como República Argentina a lo largo de un proceso que llevará varias décadas.

Ahora bien: ¿cuál es entonces la construcción imaginaria, la figura de nación, patria o país que podemos desentrañar en los *Escritos* de Moreno? ¿Con qué predicados, cualidades y contenidos llena esta forma?

Esto también podría preguntarse de esta manera: ¿cuál es el tipo de nacionalismo o de patriotismo que profesa Moreno, con qué rasgos identificados lo que imagina como esa entidad a la que pertenece y en la que se está desarrollando una revolución?

Para comenzar, vemos que, en lo que se refiere al plano territorial, sus alcances se revelan en la convocatoria a la Junta Grande y en los desatinos adonde se comunican las decisiones de la Junta y se envían los ejércitos para combatir a las fuerzas españolas o provinciales opuestas a ellas. Naturalmente, éstas dibujan el mismo espacio de pertenencia de la colonia; esto es, el de los límites del Virreinato del Río de la Plata: las intendencias de Buenos Aires, de Salta del Tucumán, Córdoba del Tucumán, La Paz, Cochabamba, Potosí, Charcas y Paraguay, y las provincias de Moxos, Chiquitos, Montevideo y Misiones, es decir, la mayor parte de lo que hoy es Argentina, Bolivia, Paraguay y Uruguay. Dicho sea de paso, esto habría de generar un mito de larga duración, que identificaría a la Argentina (que no existía) con esa extensión, elaborando entre nosotros una versión irredentista, o sea, la de un territorio propio ilegítimamente apropiado.

Esta situación, dentro de un territorio mal comunicado y con fuertes tendencias localistas que prontamente habrían de manifestarse, ofrecía débiles elementos para avalar un "nacionalismo territorial", es decir, la identificación de un espacio patrio de pertenencia con un espacio geográfico definido. En todo caso, desde percepciones como la de Moreno, ese imaginario territorial tenía un núcleo nítido de referencia en la ciudad de Buenos Aires y, a lo sumo, en su *hinterland* bonaerense, que establecía una relación de subordinación sobre las provincias del hasta entonces Virreinato. Esta visión se expresa claramente en las notas de Moreno escritas con motivo de la "desobediencia" de Montevideo: "¿Qué sería del orden público —escribió en la *Gaceta*— si los pueblos subalternos pudiesen resolver por sí mismos la división de aquellas capitales que el soberano ha establecido como centro de todas sus relaciones?"

¿Qué quiere decir entonces Moreno cuando habla de "nación"? En principio, sabemos que el término es realmente antiguo, sólo que antes de los tiempos modernos tanto "nación" como "patria" indicaron el lugar de nacimiento y/o de residencia. Así es Ítaca para Ulises en la *Odissea*, como Florencia lo es para Maquiavelo. Se trata de un término de la tradición antigua y medieval cargado de fuerza sentimental y moral, que luego se trasladará y resignificará en la modernidad. Entonces, la nación terminó resultando una entidad identitaria y de pertenencia, una estructura político-institucional que remite al estado en tanto mo-

nopolio de la fuerza legítima (según la definición de Max Weber) y un principio de legitimación y soberanía.

Vista en términos abstractos, la nación posee una componente material (territorio, mercado, instituciones) y otra —que es la que nos interesa— simbólica. A esta última podríamos llamarla "la ideología del estado-nación" o "nacionalismo", entendiendo por ella la concepción que considera a la nación como un sujeto histórico soberano. Pero además, y esto es fundamental, la idea de nación ocupó en la modernidad la función legitimadora que había quedado vacante por la caída de los fundamentos teológicos del orden político.

Es notable de qué manera este movimiento de secularización del poder político se vio paradójicamente acompañado por la sacralización de los símbolos nacionales, tal como se operó de modo ejemplar en el ya calificado como laboratorio político de la Revolución Francesa, replicado también en nuestras tierras a partir de 1810. Se comprueba así una evidente transferencia del vocabulario religioso al profano. Al respecto, Rosenblat verificó que después de 1810 se produjo ese mismo fenómeno. Señaló así algunas expresiones pronunciadas durante este proceso, tales como "templo de la libertad", "altares de la patria", "la santa causa de América", "el objeto sagrado de la revolución", "panteón de los mártires", "mártires de la patria", y algunas tan conocidas como la que en el Himno Nacional habla de "el grito sagrado".

En los *Escritos* verificamos que Mariano Moreno implementa la idea de "nación" como apoyatura de la nueva legitimidad, para lo cual comienza a hablar de ella como una estructura autónoma y subsistente con independencia del monarca español. Es fundamental leer con atención lo que escribe en septiembre:

Fernando VII tenía un reino, pero no podía gobernarlo; la Monarquía española tenía un Rey, pero no podía ser gobernada por él; y en este conflicto *la nación* debía recurrir a sí misma para gobernarse, defenderse, salvarse y recuperar a su Monarca.

Es preciso subrayar que este uso de la nación en tanto estructura que remite a sí misma (y ya no al rey) es una innovación radical que insinúa a la nación como un nuevo sujeto político, y que demanda y activa el patriotismo como pasión apuntada a la defensa de la revolución.

Por otra parte, volviendo al plano simbólico, hemos visto que el eventual imaginario de una nación estuvo asociado primero a una demanda

de igualdad jurídica de los pueblos de América con los de España, de lo cual debía derivarse una demanda de igualdad de representación con España. Luego, como mostró Noemí Goldman, como toda construcción identitaria, esta insinuada definición de una identidad colectiva nacional se realizó en contraposición con un *otro*, con un *ellos* opuesto a un *nosotros*, donde el *ellos* progresivamente abarca a los españoles europeos y el *nosotros* a los españoles americanos o criollos. Así, Moreno cree llegado el momento de recordar que el español europeo que llegaba a América “era noble desde su ingreso, rico a los pocos años de residencia, dueño de los empleos, y con todo el ascendiente que da sobre los que obedecen la prepotencia de hombres que mandan lejos de sus hogares”. Y aún les gritan con desprecio a los americanos: “Alejaos de nosotros, resistimos vuestra igualdad, nos degradaríamos con ella, pues la naturaleza os ha criado para vegetar en la obscuridad y abatimiento”. Y ante quienes terminan siendo calificados como “enemigos de la felicidad pública”, Moreno apela a un valor central de su universo axiológico: “el sagrado dogma de *la igualdad*”.

Aquí ya hemos ingresado, pues, en la adjudicación de cualidades y valores a aquel espacio virtual nacional o de pertenencia. En adelante nos serviremos de una selección de citas de Moreno para mostrar estos posicionamientos decisivos en el curso de su fugaz e intensa gestión de gobierno. Así, en una nota del 25 de octubre de 1810, sostiene que el mérito y las virtudes deben valer más que el linaje, para “que un hombre desconocido pero con virtudes y talentos no sea jamás preferido por otro en quien el lustre de su casa no sirve sino para hacer más chocante la deformidad de sus vicios”. Está enunciando el principio del igualitarismo, que será uno de los pilares sobre los que asentará el proyecto y definir un espacio de pertenencia moral de virtudes. Una de sus expresiones extremas (porque en ellas incorpora a la población nativa) se halla en la orden de la Junta que Moreno leyó el 8 de junio 1810:

En lo sucesivo no debe haber diferencia entre el militar español y el militar indio; ambos son iguales y siempre debieron serlo, porque desde los principios del descubrimiento de estas Américas quisieron los reyes Católicos que sus habitantes gozasen de los mismos privilegios que los vasallos de Castilla.

El igualitarismo podrá adoptar una impronta de corte romántico-populista sin duda heredada de Rousseau, donde el núcleo de esa patria se

encuentra de manera cabal entre los simples: “el buen salvaje”, los humildes, los campesinos.



Causa temura el patriotismo con que se esfuerza el Pueblo para socorrer al erario en los gastos precisos para la expedición de las Provincias interiores. Las clases medianas, los más pobres de la sociedad son los primeros que se apresuran a porfirar a consagrar a la Patria una parte de su escasa fortuna: empezarán los ricos las erogaciones propias de su caudal y de su zelo; pero aunque un comerciante rico excite la admiración por la gruesa cantidad de su donativo, no podrá disputar ya al pobre el mérito recomendable de la prontitud en sus ofertas. [Y no solamente los habitantes de los pueblos han acreditado así su patriotismo], sino también los moradores de nuestras campañas, que con ofrecimientos sencillos y puros, como sus corazones, descubren la ternura y el reconocimiento mas respetuoso cuando hablan de la Junta y de sus providencias.

Mariano Moreno, *Escritos*, prólogo y edición crítica de Ricardo Levene, Buenos Aires, Estrada, 1956. ▀

Esta valoración del mundo de los *simples*, de matriz cristiano-populista, va acompañada, como tantas veces ocurre, de una posición elitista, o sea, de una prospectiva según la cual la dirección política de una sociedad corresponde a una minoría, en este caso autolegitimada en la posesión de ciertas virtudes, que son en definitiva las virtudes republicanas. Una celebración de éstas, fusionada con el valor de la igualdad, es lo que respaldó en el célebre decreto de supresión de honores vinculado a un episodio en el cual Saavedra se vio involucrado. Allí un Moreno cada vez más perdidioso en la lucha interna de la Junta escribió frases luego repetidas hasta en los actos escolares. Se dispone, asimismo, que en las diversiones públicas de toros, ópera, comedia, etc., no tendrá la Junta ningún privilegio: “los individuos de ella que quieran concurrir comparearán lugar como cualquier ciudadano”. El artículo de la *Gaceta* del 25 de octubre prescribe, además:

[...] que en todas partes el funcionario tema la censura pública, y el empleado encuentre en la opinión del pueblo el único garante de su sueldo; [...] que el gobernador sea infatigable

gale en promover el bien de su pueblo, el ciudadano siempre dispuesto a sacrificar [a] la patria sus bienes y su persona.

En los momentos más tensos de la lucha interna con Saavedra, en el célebre decreto de supresión de honores, Moreno apela nuevamente al temple republicano: "No se podrá brindar sino por la patria, por sus derechos, por la gloria de nuestras armas y por objetos generales concenientes a la pública felicidad". De modo más radical aún: "Desde este día queda concluido todo el ceremonial de iglesia con las autoridades civiles: éstas no concurren al templo a recibir incienso, sino a tributarlos al Ser Supremo". En esta última frase se observa la radicalización de su discurso, apelando para ello nuevamente a Rousseau y a la tradición de la Revolución Francesa, que había sustituido el dios cristiano por el culto al ser supremo, propio de una religiosidad racionalista y desaparegada del ritual católico y de sus mediaciones eclesiásticas.

En suma, a modo de conclusión, podemos considerar que, cuando Moreno dice "nación", está diciendo "república"; es decir, que piensa la forma nación a través de la lente de un conjunto de atributos y valores que no son otros que los valores republicanos. De esta manera resulta feliz el aserto de José Carlos Chiaramonte al decir que en el pensamiento de Moreno la república precedió a la nación, así como el señalamiento de Halperin Donghi en el sentido de que el patriotismo, en tanto primacía de lo público sobre lo privado, será "el centro moral del nuevo sistema".

Es cierto sin embargo que las versiones más radicalizadas del pensamiento moderno mal podían en este sentido formar parte del entorno político-cultural de Mariano Moreno. Esto se revela con claridad cuando dispone justamente la traducción de *El contrato social*, su distribución en las escuelas y su lectura en los pulpitos de las iglesias, puesto que al hacerlo considera esta obra como uno de los "catecismos de los pueblos libres", pero excluye el último capítulo —el referido a la religión— puesto que, según dice el mismo Moreno, en estos aspectos el autor habría delirado...

Hay que admitir además que, en general, aun en versiones fuertemente secularizadas del pensamiento de la Ilustración, la religión forma parte de una instancia necesaria para garantizar la sociabilidad y la gobernabilidad, así fuere por considerarla imprescindible entre los sectores populares. En un documento inédito de Moreno llamado "Religión" leemos:

La religión es la base de las costumbres públicas, el consuelo de los infelices y, para servirnos de la brillante expresión de Homero, la cadena de oro que suspende la tierra del trono de la Divinidad. La religión es necesaria a los pueblos y a los jefes de las naciones. Ningún imperio existió jamás sin ella. Es necesaria para el pueblo, a quien los filósofos no pueden comunciar sino falsas luces, errores y vicios. Se necesita para el Estado, pues ella es el primer resorte de las leyes políticas y civiles, y la piedra angular del edificio social. La religión es el cumplimiento de las leyes; ella toma a los hombres donde aquéllas los dejan, ella los hiere donde aquéllas no pueden ya tocarlos en las tinieblas de la noche, en el secreto de los hogares, en el santuario de los pensamientos, en la impunidad que proporcionan el poder y la autoridad, siendo de este modo el más seguro garante del orden público. Sin religión, la libertad degenera en licencia; el poder, en despotismo; se obedece a las leyes por temor. Éste hace esclavos, y la religión forma ciudadanos.

Se trata de un discurso que sigue buscando en la religión lazos sociales y políticos, y también criterios de hegemonía y obediencia. Y es que existe una distancia entre la minoría dirigente y el pueblo, distancia que define el elitismo y, en este caso, al elitismo republicano. En un artículo de junio de 1810 referido a la libertad de escribir está presente ese rasgo, que no abandona el desarrollo de la representación política en la relación entre gobernantes y gobernados, y que compartirán las elites argentinas hasta principios del siglo XX: una concepción elitista y tutelar de la sociedad. Elitista en la medida en que hay una minoría de la sociedad encargada de dirigir y en que esta dirección implica una tutela, una especie de tutoría sobre el pueblo, sobre la mayoría, sobre las masas, sobre la plebe, hasta tanto ese pueblo esté en condiciones de hacerse cargo autónomamente de su propio gobierno.

Precisamente el *jacobinismo* —del cual sus enemigos acusarán a Moreno—, nacido con la Revolución Francesa y encabezado por Robespierre, ha sido definido como un igualitarismo republicano autoritario, o como el encuentro de la filosofía de las Luces con una situación de guerra; dos rasgos que pueden localizarse en los escritos de Moreno y que se radicalizan en forma progresiva a medida que la confrontación interna y con los españoles alcanza mayores niveles de crispación y violencia. Rasgos que encontrarán sus límites en la propia constelación ideológica de Moreno, que no son sino los de su entorno cultural.

Esta radicalización en las ideas se correspondía sin duda con actitudes y decisiones que los representantes metropolitanos no dejaron de percibir como efectivamente revolucionarias y que, por ende, merecían una respuesta igualmente radical. Moreno y los suyos, por su parte, tenían muy fresca la condena del general Goyeneche a los sublevados de La Paz el 29 de enero de 1810, que fue conocida en marzo en Buenos Aires. En ella se los consideraba

[...] reos de alta traición, infames, alevos y subversores del orden público, y en su consecuencia les condeno en la pena ordinaria de horca, a la que serán conducidos arrastrados a la cola de una bestia de albarda y suspendidos por mano de verdugo, hasta que naturalmente hayan perdido la vida [...]. Después de las seis horas de su ejecución se les cortarán las cabezas a Murrillo y Jaen y se colocarán en sus respectivos escarpios [...] para que sirvan de satisfacción a la Magestad ofendida, a la vindicta pública del reino y de escarmiento a su memoria.

En efecto, es suficiente repasar los acontecimientos de esos meses para evaluar el peso formidable de las resistencias levantadas ante la constitución de la Junta. Se sucedieron así la conspiración de Córdoba, la rebelión de Montevideo, el movimiento separatista del Paraguay y la oposición desatada en el Alto Perú.

Las circulares y artículos de Moreno demuestran el pasaje a decisiones cada vez más radicales. Al respecto, no es necesario apelar al llamado "Plan de operaciones" (cuya dudosa autoría sigue siendo objeto de polémicas historiográficas), ya que con los escritos auténticos disponibles basta para observar este desplazamiento. Así, en una nota del 15 de octubre se percibe el deslizamiento de la guerra contra las autoridades españolas a la guerra contra el residente español, y el 3 de diciembre una circular redactada por Moreno dispone la exclusión de los cargos públicos del español europeo.

Entre las instrucciones reservadas de la Junta de Mayo, con explícitas órdenes de aplicación del terror, pueden citarse entre otras la correspondiente a los conspiradores de Córdoba, entre los que se contaban Liniers y el obispo Orellana.

Ante la rebelión, se dice, "sólo el terror del suplicio puede servir de escarmiento a sus cómplices", y dada la presencia del obispo se advierte a los clérigos abstenerse de participar "en las turbulencias y sediciones de los malvados", debiendo saber que "el carácter sagrado del delin-

cuente no hará más que aumentar lo espectable del escarmiento". Ordenen ésta que cuando no fue acatada desencadenó una apelación de Moreno a Castelli con una indicación de tenor claramente jacobino: "Vaya, pues, doctor, usted que, como los revolucionarios franceses, ha dicho alguna vez que, cuando lo exige la salvación de la patria, debe sacrificarse sin reparo hasta el ser más querido". Con la excepción del obispo, el 26 de agosto se cumplieron las ejecuciones en Cabeza de Tigre. Igualmente, en las instrucciones dadas a Belgrano para su expedición al Paraguay se le indicaba que todo europeo que se encontrara armado "deberá ser arcabuceado, bien se tome en función de guerra o de cualquier otro modo" y que "V.E. ejecutará puntualmente esta providencia, debiendo estar entendido que la Junta no deja lugar a la compasión o sensibilidad, sino que lo constituye en ciego ejecutor de esta medida, de cuyo puntual cumplimiento le pedirá la Patria estrecha cuenta".

Las instrucciones dadas a Castelli para la campaña en el Alto Perú ahondan el uso del terror: condenan a muerte sin proceso previo al presidente Nieto, al gobernador Sanz, al obispo de La Paz, al general Goyeneche y a Córdoba, entre otros. Enrique Ruiz Guinazú recuerda que en ellas Moreno incluye prisión, destierro y persecución de su ex protector Terrazas, y determina que "en la primera victoria que logre, dejará que los soldados hagan estragos en los vencidos para infundir el terror en los enemigos".

Esta política despertó resistencias entre los propios criollos. Caído Moreno, en una carta dirigida a Chiciana, Cornelio Saavedra se felicitaba de que "el sistema robespierriano que se quería adoptar en ésta, la imitación de la Revolución francesa que intentaba tener por modelo, gracias a Dios que han desaparecido".

Hacia el final de esos meses cruciales y vertiginosos, derrotado en la lucha interna, el 18 de diciembre de 1810 Moreno presentó su renuncia, aceptó una misión diplomática y murió en alta mar el 4 de enero de 1811.

En torno a su figura y sus escritos he tratado de ofrecer un fragmento relevante de ese período fundacional de la Argentina moderna. En especial, he intentado exponer algunas ideas y categorías con las que desde el interior de la elite político-intelectual se representaron los acontecimientos vividos. Para ello fue necesario introducir nociones provenientes del mundo occidental en el que el Río de la Plata se hallaba inserto.

Lección 3

La Generación del 37: Sarmiento y Alberdi

Sarmiento y Alberdi son dos figuras centrales de la llamada "Generación del 37", un grupo de jóvenes intelectuales que, nucleados en el Salón Literario de Marcos Sastre —con la notable excepción de Sarmiento—, reconocen la necesidad de pensar, estudiar, analizar la particular realidad social argentina. ¿Cuáles son los obstáculos para la institucionalización de un orden político liberal? ¿Cómo hacer, ante el caos de las guerras civiles, para efectivamente instalar un orden que inscriba a la Argentina en el camino del progreso político y económico? Éstas son, en síntesis, las preguntas que atizarán la reflexión de estos intelectuales hasta el final de sus días o, lo que lo mismo, hasta casi el final del siglo XIX.

Iremos ahora hacia la llamada "Generación del 37", para luego tomar aspectos fundamentales del pensamiento de sus dos más destacados integrantes: Sarmiento y Alberdi.

Han transcurrido casi tres décadas desde que lo dejamos a Mariano Moreno. En ese período, a las guerras de independencia se han sucedido las guerras civiles entre unitarios y federales; en este nuevo contexto, Juan Manuel de Rosas es el hombre fuerte de la política argentina. En el plano cultural, ha surgido la Generación del 37, considerada como el primer movimiento intelectual animado de un propósito de interpretación de la realidad argentina que enfatizó la necesidad de construir una identidad nacional. Sus integrantes más reconocidos son Esteban Echeverría (inspirador del agrupamiento), Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, José Mármol y Félix Frías. Iniciada con la creación del Salón Literario en 1837, tendrá un período de creatividad que cubre aproximadamente hasta 1880, durante el cual su ideología romántica alcanza la hegemonía cultural para ser luego desplazada por otras tendencias.

Con relación a su colocación estético-ideológica, sabemos que Echeverría retorna de Francia con el nuevo credo en 1830, cuando el romanticismo ya tiene cincuenta años de existencia en Europa, donde se extenderá aproximadamente hasta 1850. Nacido con Jean-Jacques Rousseau y Johann W. Goethe, encontramos los nombres que alimentaron este formidable movimiento en Alemania con Friedrich Hölderlin y Novalis, en Inglaterra con William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, William Blake, Walter Scott y lord Byron. Madame de Staël y Chateaubriand dirigen hacia él la atención de los franceses; de ahí en más hallaremos en su universo a Víctor Hugo, Lamartine, Alejandro Dumas, Théophile Gautier. En España el romanticismo tendrá mucha menor intensidad y densidad; entre los personajes que lo cultivan puede citarse a Espronceda y Larra. Cuando el romanticismo ingresa en el Plata con aquel señalado desfase, en Europa ya existen otros movimientos de ideas que han empezado a disputarle el terreno, tanto por vía del realismo en las artes como del positivismo en la filosofía y en el pensamiento social.

Ahora necesitamos algunos parámetros generales para orientarnos cuando hablamos del romanticismo. Didácticamente, este movimiento puede ser comprendido por su contraste con la Ilustración. Allí donde ésta colocabá como núcleo de intelección de la realidad a la razón según el modelo de la ciencia físico-matemática, el romanticismo atiende a fenómenos que no forman parte del ámbito de la racionalidad humanista. Así cobrará relieve la exploración de los aspectos considerados irracionales de la conducta humana, tales como la imaginación o el ámbito de las emociones. Es Jean-Jacques Rousseau quien, ilustrando esta pulsión antintelectualista, estampó en el *Emilio* la célebre frase: "El hombre que medita es un animal depravado", puesto que para el ginebrino es preciso atender a la emoción sobre la razón, a los sentidos sobre el intelecto. Esto produce un viraje hacia la propia subjetividad, en la cual se buscan los elementos más originales y específicos. Asimismo, el romanticismo proclama su predilección por lo excepcional frente a lo convencional, por lo cual (cruzado con la exaltación del yo) se admirará al gran hombre, el genio, el héroe; en suma, lo individual sobre las convenciones colectivas.

Naturalmente, la mirada histórica estará dorada de un interés especial por aquellos períodos en los que este tipo de espiritualidad haya sido relevante; así se despliega una revalorización de la Edad Media, que la Ilustración había considerado una época oscura habitada por la ignorancia y los prejuicios. Por otra parte, el romanticismo entonará la

alabanza de una naturaleza concebida y representada en sus aspectos más sublimes, entendiendo por éstos, por ejemplo, la presencia de mares agitados, cielos tormentosos, inmensas llanuras, de escenarios monumentales; en suma, de todo aquello que sobrecoge de admiración y al mismo tiempo de temor. En la *Crítica del juicio* Kant había brindado una definición de lo sublime: "[...] es la aprehensión de una magnitud desproporcionada a las facultades sensibles del hombre, o de una potencia aterradora".

Veamos un ejemplo. El Iluminismo había implantado como modelo el jardín francés: geométrico, recorrido en sus bordes, con espacios claramente ordenados que no inundan al observador con sensaciones desmesuradas sino que ofrecen espectáculos tranquilizadores y dominables para el sujeto que contempla. En cambio, el romanticismo le opone lo que con Zygmunt Bauman podríamos llamar una suerte de sensibilidad selvática, en la cual la naturaleza se ha hecho extraordinariamente compleja, confusa, sobrecogedora. Veremos que en el *Facundo* la pampa argentina será construida por Sarmiento según este canon de lo sublime romántico.

Trasladando estas nociones al plano socio-cultural, el romanticismo valorará lo auténtico, lo propio, lo idiosincrático; es decir, lo original y distintivo de cada cultura y cada nación, en contraposición al cosmopolitismo ilustrado. Valorará asimismo a los llamados "simples", es decir, aquellos que están más cerca de la naturaleza y de la tierra, como los campesinos, cuya ignorancia en cuestiones intelectuales se ve compensada y superada por su saber intuitivo, natural, espontáneo, incontaminado con los falsos refinamientos de la civilización. Desplegará por ende una búsqueda de esos datos primigenios de cada cultura, y abrirá sus puertas a los cantos populares, a las poesías campesinas, al *folklore*. Asimismo, proveerá a cada cultura de un pasado épico, prestigioso, que se hunda —como se dirá— en "las brumas del pasado". Pintará con colores atractivos los espacios exóticos, apelando al reservorio de mitos que Oriente siempre ha ofrecido a los occidentales. Por fin, pondrá el acento en los usos y costumbres de cada nación, ante los cuales deben rendirse las importaciones de otras zonas culturales, propugnando en consonancia que las leyes deben adecuarse a esas particularidades. De hecho, ésta será la crítica de la Generación del 37 a los unitarios, a los rivadavianos, a quienes reprocharán haber sido pura razón y no haber tenido un ojo clavado en las entrañas de su propia realidad americana. Por otra parte, el historicismo romántico, frente a la historia vista como un proceso de civilizaciones que avanzan de manera homogénea

y unilineal, introduce la noción de que cada nación es una totalidad en sí misma, que posee una finalidad en sí, y que por ende cada una vale tanto como cualquier otra. Para sostener esto último el filósofo alemán Johann G. Herder acuñó una consigna ilustrativa: "Todos los pueblos están igualmente cerca de Dios". Esta afirmación rompe radicalmente con la idea del progreso iluminista, con la idea de un desarrollo en el tiempo a través del cual las sociedades van evolucionando hacia la realización de ciertos valores como el saber, la virtud, la felicidad, etcétera. Y además rompe con la creencia en una historia unilineal según la cual todas las naciones están condenadas a seguir los mismos cursos de desarrollo; aquellos ya recorridos por las naciones más avanzadas.

Con este trasfondo, volvamos a la generación argentina de 1837. Herederos del proyecto educativo rivadaviano —tal como ha subrayado Jorge Myers—, la mayoría de sus integrantes había estudiado en un establecimiento estatal y laico: el Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires. Posteriormente, se nuclean en el Salón Literario con asiento en la librería de Marcos Sastre, y se proponen como un "círculo de pensamiento"; un ámbito de lecturas, discusiones y sociabilidad donde se elaboran interpretaciones y proyectos, con la expectativa de ser escuchados por los hombres del poder. Se trata entonces de un grupo que dialoga principalmente con la tradición intelectual y literaria francesa. De hecho, casi todas las referencias a otras literaturas están mediadas por las traducciones francesas: Echeverría lee a Byron en francés, Sarmiento cita a Shakespeare en francés. Los valores, los recursos estilísticos, los principios literarios que definen su idea del romanticismo también provienen de la zona cultural francesa, como lo revela la autobiografía de Vicente Fidel López:

Cousin, Chateaubriand, Dumas, Saint-Simon, Guizot, Leroux, Jouffroy, Scott, Madame de Staël, Byron, Lamennais, Hugo.

Todas estas obras andaban en nuestras manos produciendo una novelaría fantástica de ideas y de prédicas sobre escuelas y autores. Aprendíamos a pensar a la moderna.

Dentro de este espíritu, Echeverría publica *Elvira o la novia del Plata* en 1832, *La cautiva* en 1837; con su cuento *El matadero* inaugura la literatura nacional, aun cuando sólo será publicado en 1870.

La selección de tópicos, géneros y problemáticas que se realizará dentro de este modelo está determinada en buena medida por un tipo de romanticismo que se desarrolla en un país donde la cultura política está

configurada por la presencia de discursos republicanos y por referencias constantes al proceso revolucionario vivido. Por ejemplo, la exaceración del yo y de todo aquello que definía las experiencias existenciales en la vida de los seres humanos —tan poderosas en el romanticismo europeo— en el Río de la Plata se vio obturada por la presencia de valores que privilegiaban lo público por encima de lo privado. De hecho, en una serie de textos programáticos escritos entre 1837 y 1839, sus miembros definirían su misión como la de completar en el plano intelectual la revolución que en el plano material había sido realizada por la generación anterior.

Luego de un período durante el cual alientan ciertas expectativas positivas hacia el régimen de Juan Manuel de Rosas, los miembros de esta generación ingresan en una activa política de oposición que los llevará al exilio (Bolivia, Brasil y especialmente Chile y Montevideo), de donde regresarán luego de la batalla de Caseros de 1852. Al respecto, apelemos a las *Memorias* del general Paz para encontrar la formulación desde el campo antirrosista de la problemática que en esos años enfrentaba a los bandos políticos en el Río de la Plata:

No sería inoficioso advertir que esa gran fracción de la república que formaba el Partido Federal no combatía solamente por la mera forma de gobierno. Pues otros intereses y otros sentimientos se refundían en uno solo para hacerlo triunfar. Primero: era la lucha de la parte más ilustrada contra la población más ignorante. Segundo: la gente del campo se oponía a la de las ciudades. Tercero: la plebe se quería sobreponer a la gente principal. Cuarto: las provincias, celosas de la preponderancia de la capital, querían nivelarla. Quinto: las tendencias democráticas se oponían a las miras aristocráticas y aun monárquicas. Todas estas pasiones, todos estos elementos de disolución y anarquía, se agitaban con una terrible violencia, y paraban el incendio que no tardó en llegar.

El Facundo

Es en este marco genérico que Sarmiento escribe y publica lo que será su libro *Facundo*. Vayamos ahora paso a paso, haciendo el ejercicio de leer este texto como si fuera el primero que en verdad leemos, y para ello aceptemos, aunque sea por unos momentos, una serie de indicacio-

nes de la historia intelectual en tanto disciplina que trata con los discursos del pasado.

Por eso es preciso tener algunos conocimientos acerca de ese pasado para hacernos una idea del contexto histórico en que fue escrito, así como es conveniente contar con una referencia al autor. Sabremos entonces que en la Argentina de 1845 gobierna Juan Manuel de Rosas, y que a causa de su oposición al régimen Sarmiento se ha exiliado en Chile. Sabremos asimismo que Rosas ha enviado un emisario al país trasandino para descalificar al sanjuanino, cuya cercanía le resulta inconveniente. Como respuesta a esos ataques, Sarmiento escribe el *Facundo*. Esa respuesta la hace por entregas, según el género folletinesco de la época: publica a lo largo de varias semanas los artículos en el diario chileno *El Progreso*. De manera que tengamos en cuenta que, cuando leemos el libro, lo hacemos de manera diferente de como lo hicieron sus primeros lectores. Sabremos así que el motivo, la causa inmediata del *Facundo*, es una defensa de carácter político, es decir, que Sarmiento escribe desde la política y no desde un lugar de académico o científico empuñado en la pura verdad. Y que esta marca política ya no abandonará al libro, porque nos enteraremos asimismo de que en las sucesivas reediciones hay un capítulo del libro (el XV) que Sarmiento saca y restituye según la coyuntura política (ningún científico o escritor llevado por una pura búsqueda estética haría eso), ya que en ese último capítulo, titulado "Presente y porvenir", se propugna la distribución de las rentas del puerto de Buenos Aires entre todas las provincias, lo cual afecta los intereses porteños. De modo que, en momentos en que Sarmiento requiera el apoyo político de este sector, no le resultará oportuno seguir insistiendo con ello, y a la inversa si necesita el apoyo de las provincias, otra marca elocuente de que este escrito tiene un motor en primer lugar político. Pero si el *Facundo* ha pasado a la historia no ha sido por este propósito político, sino porque esta defensa asumió la configuración de un ensayo de interpretación histórico-social que fue luego reunido en libro, y como tal, junto con el *Martín Fierro* de José Hernández y *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla, constituye uno de los pilares de la cultura letrada en el siglo XIX argentino.

Ya sobre el texto, tenemos una serie de cuestiones que explicar. En primer término, el género al que pertenece el *Facundo*. Cuando se lo define como "ensayo", se lo hace considerando que este género se caracteriza precisamente por ser una suerte de "centauro de los géneros", como ha dicho el escritor Alfonso Reyes, es decir, una mezcla de diversos géneros. De tal modo, en el texto sarmientino hallamos una na-

rración novelada con formato de biografía histórica, pero además encontramos un estudio histórico y social de la Argentina, así como observaciones acerca del medio geográfico y cultural. Todo ello, con una forma literaria que ha sido considerada la más relevante dentro del entero universo de la lengua castellana del siglo XIX. Esta relevancia se transmitirá a la posteridad en la medida en que, desde su aparición hasta el presente, el *Facundo* resultó sumamente eficaz en la implantación de una serie de tópicos para pensar la realidad argentina. El objetivo profundo que se plantea el texto es develar el "enigma argentino", que podemos parafrasear de este modo: por qué una revolución de libertad desembocó en el despotismo de Rosas. Así lo confiesa Sarmiento en una respuesta a Valentín Alsina: el escrito trata de dar cuenta de la tiranía rosista, para lo cual "los hechos están ahí consignados, clasificados, probados, documentados". Pero, les falta aquello de lo cual Sarmiento se propone dotarlos: el hilo que comunica los sucesos, es decir, el sentido, el motivo profundo, el significado mismo de esa historia.

Éste es el carácter que asume finalmente la obra consumada, pero si volvemos un paso atrás, hacia la ocasión en que fue escrita (lo que se llama el "contexto de producción del texto"), recordaremos que el impulso que la dinamiza forma parte de una lucha política. En esta polémica, como en toda disputa por el poder, el objetivo es ganar consenso; en este caso, se trata de convencer a los lectores de que lo que se dice es verdadero o, mejor dicho, verosímil. Toda construcción de algo verosímil (es decir, de algo que parezca verdadero) requiere el uso de símbolos (palabras, imágenes) que funcionen como una suerte de argumentación. Noten que esta argumentación, en este terreno, no tiene por qué ser lógica. Por desencantador que ello resulte, la historia (y también el presente) muestra que argumentaciones ilógicas y falsas pueden resultarnos altamente convincentes.

De allí que ante un texto sea importante atender a las distintas estrategias argumentativas destinadas a generar credibilidad, ya sea que el autor las utilice de manera consciente o inconsciente. Así, en *Facundo* hallamos pasajes en los que se acude a una retórica de carácter romántico como una especie de "argumentación por la estética", donde la palabra bella está destinada a obtener el consenso de los lectores por la vía de la sensibilidad. Aquí es donde se apela a lo sublime romántico, por ejemplo, en su descripción de una tormenta en la pampa:

Una nube torva y negra se levanta sin saber de dónde, se extiende sobre el cielo mientras se cruzan dos palabras, y de re-

rente el estampido del trueno anuncia la tormenta que deja frío al viajero, y reteniendo el aliento por temor de atraerse un rayo de dos mil que caen en torno suyo. La oscuridad se sucede después a la luz: la muerte está por todas partes; un poder terrible, incontrastable, le ha hecho en un momento concentrarse en sí mismo y sentir su nada en medio de aquella naturaleza irritada; sentir a Dios, por decirlo de una vez, en la aterrante magnificencia de sus obras. [...] ¿Cómo no ha de ser poeta el que presencia estas escenas imponentes?

Además de atender a estas estrategias argumentativas, hay varias preguntas que se le pueden formular a un texto. Una de ellas es quién escribe, quién habla. Pero atención que, en este nivel de análisis, donde el objeto de reflexión es el texto y no el contexto (términos que en última instancia no se pueden desagregar sino tendencialmente), esta pregunta no se responde diciendo: "Domingo Faustino Sarmiento, nacido en San Juan en 1811". No. Preguntar quién habla implica interrogarnos acerca de cómo está construido el autor dentro del propio texto. Es muy difícil que exista un texto en el que el autor no se esté construyendo a sí mismo. Aun cuando diga que él no está a lo largo de su escrito, aun cuando no diga nada de sí mismo, ésa ya es una posición, una perspectiva. Kant empieza su *Crítica de la razón pura* diciendo: "Acerca de nosotros mismos, callamos". Con esto está diciendo que quien habla es la pura razón, la pura verdad científica, que considerara más creíble y estimable por ende que si dijera "Habla Immanuel Kant, nacido en Königsberg...". (En otros casos es al revés, por quien habla tiene un prestigio reconocido que hace que su palabra tienda a ser creída porque es él quien la emite, independientemente de que sepa o no acerca de lo que está hablando.) En nuestro caso, veremos cómo Sarmiento se construye a sí mismo en el *Facundo* de una manera muy precisa.

Otra de las preguntas básicas para formularle a un texto es qué dice, o sea, ver el significado, la ilación, las contradicciones, los puntos de fuga. Es preciso insistir: no nos preguntamos en principio por sus valores de verdad o falsedad, es decir, no nos preguntamos si la pampa que allí se describe era efectivamente así, sino cómo está construido ese escenario mediante ese artefacto que es un texto.

Otra pregunta pertinente es cómo un discurso dice lo que dice. Esto es importante porque la manera como se dicen las cosas, la forma en que se dicen, también configura lo que dice. Por ejemplo, se ha argu-

mentado que hasta la frase "te amo" puede decirse oralmente de tal modo que signifique "te odio".

A lo largo de estas lecciones iremos viendo otras de las preguntas que se le dirigen a un texto; por ahora, déjenme decirles que otro recaudo, otra precaución para interpretar estos documentos del pasado, consiste en no cometer anacronismos, en no imponerles a esos escritos los saberes ni los conceptos de nuestra época, en no imponerles un diccionario del cual Sarmiento, en este caso, no disponía. Por ejemplo, será necesario detectar qué entendía Sarmiento, en su época, cada vez que decía "democracia".

Armadas de estas indicaciones propias de la historia intelectual, podemos ahora sí abocarnos al libro comenzando por donde se debe comentar; esto es, por el título y el subtítulo con los que se popularizó *Facundo o Civilización y barbarie*. En principio, observemos que en el subtítulo lo que relaciona los dos términos no es una disyunción sino la conjunción "y". En efecto, a lo largo del libro podrá observarse que civilización y barbarie conforman muchas veces dos estructuras fuertemente diferenciadas y aun polarizadas en forma dicotómica y excluyente. Pero en otros momentos, como cuando se habla de Rosas, lo civilizado y lo bárbaro aparecen entrelazados, mezclados, híbridos. De esto último es posible pensar que lo que caracteriza a la Argentina que Sarmiento ve es precisamente el encuentro, la interpenetración, la fricción entre ambos elementos, y no su existencia independiente la una de la otra.

En cuanto a "Facundo", el nombre refiere al caudillo riojano Facundo Quiroga, cuya presencia en las guerras civiles argentinas del siglo XIX atravesó las primeras décadas posteriores a la Revolución de Mayo. Aunque en rigor no se trata en el texto sarmientino de esa persona concreta sino de su personificación, es decir, se utiliza una vida concreta para abstraer de ella sus rasgos esenciales y así construir un tipo. Un tipo es de tal manera aquello que abarca mucho más que un caso singular; abarca todo un género, así como el concepto "mesa" abarca todas las mesas existentes y por existir independientemente de sus diferencias específicas (de tamaño, de color, etcétera).

De tal modo, y retornando al modelo del historicismo romántico, nos vemos conducidos a la teoría de los "héroes" u "hombres representativos", por la cual se entiende que un "grande hombre" expresa una época. Así lo dice el *Facundo*:

[...] él explica suficientemente una de las tendencias, una de las dos fases diversas que luchan en el seno de aquella socie-

dad singular [...] el espejo en que se reflejan en dimensiones colosales las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos de una nación en una época dada de su historia.

A su vez, este módulo de conocimiento se inscribe en una figura más amplia que es la del expressivismo holístico (*holos* = todo). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el romanticismo piensa que una época se manifiesta en determinados fenómenos, de modo que si comprendemos estos fenómenos particulares comprendemos el todo. Este expresivismo romántico se pone en práctica allí donde el *Facundo* utiliza el traje o la vestimenta (del gaucho, por ejemplo) para dar cuenta de una situación general, puesto que "toda civilización —dice— se expresa en trajes, y cada traje indica un sistema de ideas entero".

Siguiendo esa indicación interpretativa, Sarmiento selecciona a Facundo Quiroga como expresión de un aspecto esencial de la realidad argentina de su tiempo: la barbarie. Así, narrando la vida y el carácter de Facundo se estará narrando y dando cuenta del factor que a su entender se ha impuesto en la lucha entre los dos principios en disputa, aun cuando Sarmiento no duda de que finalmente triunfará la causa de la civilización.

Este operador del expresivismo holista es entonces el que funcionará en la teoría del "grande hombre". Empero, grandes hombres han sido considerados, por ejemplo, Alejandro Magno, Colón o Napoleón, pero en el caso de Sarmiento la elección de Quiroga implicará ciertas tensiones en el texto generadas por el hecho de que un escrito en pro de la civilización selecciona como gran hombre a un caudillo bárbaro.

La figura de Facundo, entonces, es en el libro de ese nombre un instrumento cognoscitivo, una llave para abrir el enigma antes enunciado. Al mismo tiempo, la elección de un caudillo bárbaro como el grande hombre que contiene el secreto del enigma argentino tendrá consecuencias en el texto, aun más allá de las intenciones del propio autor. Fijense que el libro es una defensa de la civilización, pero que el héroe (así sea un héroe negativo) es un bárbaro. Más aún: en el libro no existe ningún héroe de la civilización equivalente a Facundo. El que podría haberlo sido es el general Paz, pero se trata de un personaje desdibujado (obviamente, no me refiero a la realidad histórica sino al modo como está escrito y descrito en el libro de Sarmiento). Un personaje en suma sin sangre, sin vida, que por otro lado, como se recuerda en el libro, fue capturado por las fuerzas federales mediante un tiro de boleadoras, esto es, que el general de la civilización, estrataga matemático y

científico en tanto artillero, cayó bajo una de las armas más primitivas de la barbarie... Pero además y fundamentalmente, existe en la construcción sarmientina de Facundo Quiroga una marcada tensión entre el código estético e ideológico romántico al que Sarmiento se pliega, por un lado, y su emprendimiento de descalificación y crítica de la barbarie por el otro. Volvemos sobre esto.

Veamos entonces explicitado el título del libro, que remite al concepto de la barbarie, de manera que cuando retornemos a la figura de Facundo se ampliará nuestra comprensión de lo que el autor entiende por "barbarie". Para avanzar en el análisis vamos a desarrollar ahora qué es lo que debemos entender por el otro término del binomio: "civilización". Sin duda, ella está connotada con el mayor valor axiológico, ya que es utilizada dentro de una cadena evolutiva; dentro de un proceso que va del salvajismo a la civilización, pensando en un curso utilineal de la historia. "Civilización" proviene del latín *civis*, y según ha mostrado el crítico francés Jean Starobinski, está asociada al término "policía", también en el sentido de "pulido", acción de pulir. La civilización pasa el cepillo, cepilla las partes bastas, toscas, rústicas (recordemos que el término "rústico" proviene de la palabra "campesino"). El historiador y político francés François Guizot (1787-1874) —leído tempranamente por Sarmiento— definía a la civilización a partir del progreso, que para él evocaba el perfeccionamiento de la vida civil. Precisamente, al referirse a este aspecto, el gran historiador Norbert Elias considera que el término "civilización" se refiere a un proceso, a algo en movimiento permanente, y al mismo tiempo inclusivo, que atenúa las diferencias nacionales; en cambio, "cultura" remite a una realidad dada, consolidada y diferenciadora. Finalmente, para la ilusión ilustrada la civilización dulcifica las costumbres y pacifica las pasiones, especialmente la pasión guerrera.

De todos modos, cuando Sarmiento usa de ese modo el término "civilización", lo hace en el marco de una valoración política. Así dirá que la civilización es superior a la barbarie, y que es preciso llegar a la civilización. Cuando dice que "es preciso", que "es necesario", que "hay que combatir por ello", su lenguaje adopta un tono prescriptivo: indica lo que hay que hacer. El lenguaje prescriptivo es el lenguaje de la moral y también el de la política, y este último universo de discurso apunta a la tradición clásica, es decir, a la ciudad como asiento natural de la república.

Esta última noción —que ya hemos encontrado en la lección 3— nos lleva a *El espíritu de las leyes*, publicado por Montesquieu (1689-1755) en,

el siglo XVIII. Allí, el filósofo francés define tres formas de gobierno: la monarquía, en la que el poder está en manos de uno pero bajo la ley; el despotismo, en que el poder está en manos de uno que gobierna sin ley y a su entero arbitrio; la república, en la que el poder está en manos de todos si es democrática, o de unos pocos si es aristocrática. A su vez, cada uno de estos regímenes de gobierno —siempre según Montesquieu, cuya vasta influencia en el pensamiento político llegaba sin dudas a Hispanoamérica— reposa en un principio, un resorte o una pasión. La república se funda en la virtud; la monarquía, en el honor; el despotismo reposa sobre el miedo (como Facundo, como Rosas, piensa a veces Sarmiento). Aquí nos interesa reiterar que la virtud republicana clásica (que guiará buena parte del razonamiento sarmientino) es la entrega que cada ciudadano hace de un bien privado, de una energía privada, en aras del bien público, de la cosa pública, que en latín se dice, precisamente, *res publica*.

En este punto podemos construir una tabla de oposiciones binarias entre términos que se corresponden con la civilización y con la barbarie, respectivamente. Es la siguiente:

Civilización	<i>Barbarie</i>
Ciudad	Campana
Europa	América
Modernidad	Auraso
Movilidad	Inmovilidad
Letrado	Iltrado
Francia	España/Colonia
Libertad	Despotismo
Sociedad Gobierno	Familia Caos político
Comercio-Agricultura	Ganadería (estancia) pastoril
Razón	Insultos-Pasiones
Laboriosidad	Ocio
Siglo XIX	Edad Media (siglo XII)
Espíritu	Materia

Sintetizando, Ana María Barrenechea dice que en *Facundo* civilización es igual a ideas liberales, espíritu europeo, formas constitucionales, imperio de la ley, y que esta civilización está representada por una minoría culta poseedora de la Razón y de la virtud. La barbarie, a su vez, es igual a lo americano, colonial, hispánico, a las ideas absolutistas, a la arbitrariedad del déspota, al mando de los caudillos apo-

yados por masas populares ignaras y guiadas más por el instinto que por la razón.

Otro par de opuestos dentro de la tabla lo constituye la movilidad *versus* la inmovilidad. En efecto, lo móvil es un rasgo preciso de la modernidad, que se opone a la perdurabilidad de situaciones y lugares, propia de las sociedades tradicionales. En la modernidad, por ejemplo, impera la movilidad social: se puede ascender o descender en la escala social, a diferencia de las sociedades donde se nace y se muere en el mismo estamento; en la civilización, dice Sarmiento, predomina el desplazamiento en el espacio, que será uno de los componentes del símbolo de la modernidad en el siglo XIX: el ferrocarril, que devora espacios y que al mismo tiempo es hijo de la ciencia y de la técnica industrial. Movilidad, velocidad, vértigo son fenómenos asociados a la modernidad. La inmovilidad es lo moderno y la inmovilidad es el atraso, lo tradicional.

Hay un pasaje muy célebre del libro en que esta contraposición es puesta en juego, y que nos sirve, de paso, para comenzar a flexibilizar la rigidez de estas antinomias binarias, ya que al referirse en un fragmento a la ciudad de Córdoba vemos que no todas las ciudades son civilizadas, como en otros pasajes podrá verse que no todo lo campesino es bárbaro. La ciudad de Córdoba no es presentada como civilizada sino como tradicional, colonial, porque está poblada por iglesias, curas y conventos, porque en ella sobrevive España. Para representar este tradicionalismo, Sarmiento construye una figuración centrada en la oposición movilidad-inmovilidad. Existe en Córdoba, dice, un lago, y por tratarse de aguas estancadas los cordobeses están condenados a dar vueltas permanentemente alrededor de éste. El recorrido del círculo es en efecto la reiteración de lo mismo, el eterno pasaje por los mismos lugares, a diferencia de la línea recta, que es la que Sarmiento imagina para la ciudad de Buenos Aires, donde —aclara en el mismo pasaje— “el *Contrato social* vuela de mano en mano”. La construcción literaria es notable e ilustrativa, porque a la velocidad del desplazamiento se le superpone que aquello que vuela es nada menos que el libro de Rousseau, esto es, la biblia del movimiento revolucionario francés jacobino, demócrata y radical.

Otro opuesto en nuestra doble columna proviene del fondo del pensamiento de la Ilustración, y es el que contraponen el comercio y la agricultura (del lado de la civilización) a la ganadería (del lado de la barbarie). Según esa versión, el trabajo que implica el cultivo de la tierra, por un lado, y el contacto con otros pueblos que requiere el comercio, y por el otro, dulcifican las costumbres, aplacan las malas pasiones y contribuyen así a la constitución de una buena moral, del mismo modo

que el actuar fundado en la razón es más constructivo que el que se deja guiar por las fuerzas ciegas de los instintos y las pasiones.

Justamente en este punto podemos esclarecer aquello que señalábamos como "tensiones" y aun contradicciones en el discurso sarmientino. El código romántico valora positivamente lo pasional contra lo racional, con lo cual Sarmiento queda colocado en la compleja tarea de invertir esa relación para propugnar su defensa de la civilización. Del mismo modo, mientras el romanticismo elogia al hombre rústico frente al refinado, vemos que en *Facundo* la valoración se ha invertido en pro de la ciudad.

Llegados a este punto contamos ya con una serie realmente importante de nociones y referencias que nos permiten proseguir con una lectura enriquecida del libro. Volvemos pues a tomarlo entre las manos y a seguirlo según su ordenamiento. Verificamos así que el libro empieza con una cita en francés: *On ne tue point les idées*, cuya traducción literal sería: "Las ideas no se matan". Sin embargo, vemos que Sarmiento la traduce así: "A los hombres se degüella; a las ideas, no". ¿Cómo podemos comentar, es decir, dotar de un significado ampliado a estas palabras?

En principio, diría que ésta es una traducción perfecta precisamente porque no es una traducción literal, sino que localiza la cita, la nacionaliza mediante una palabra, "degüello", que pertenece al léxico americano, al diccionario gauchesco, en tanto refiere a una práctica mortífera utilizada en las guerras civiles. Además, Sarmiento comenta que esta frase la escribió sobre las paredes de los baños de El Zonda mientras huía de la tiranía rosista hacia Chile, y que cuando llegan los esbirros de la dictadura no entienden qué dice. Éste es un punto notable, porque en la narración de ese episodio ya encontramos una respuesta a la pregunta "quién escribe", al menos en dos sentidos.

Veamos: el civilizado Sarmiento sale huyendo del despotismo rosista y escribe una frase en francés, entonces considerada la lengua culta, la lengua de la civilización. Luego llegan los bárbaros, quienes no pueden leer la lengua de la civilización. En cambio, Sarmiento, que la posee, puede traducir la lengua de la civilización en términos locales, o sea, puede efectuar una *translation*, que es una auténtica interpretación. El que escribe es un letrado que forma en las filas de la civilización y al mismo tiempo es un hermeneuta, un intérprete, alguien que conoce el significado de signos que para los otros no significan nada. Se pone en escena, podría decirse, una construcción edípica. Edipo es quien, en la tragedia griega, devela el enigma de la Esfinge, y

esto es explícito en el libro de Sarmiento, ya que para el Rosas personifica la Esfinge argentina. De manera que una y otra vez se propondrá como el Edipo argentino, y no sólo en *Facundo*, también en *Recuerdos de provincia*, el libro que publicará pocos años más tarde. Este elogio del intérprete lo reencontraremos en la continuación del libro, ya que esa cualidad será compartida por algunos tipos de gauchos, como el rastreador y el baqueano.

Espero haber mostrado aquí un ejercicio de comprensión de aquello que significa responder a la pregunta "quién habla" en un texto, es decir, el modo en que se construye la figura del autor, en este caso de Sarmiento. Prosigamos la lectura.

Luego del epígrafe comentado, nos enfrentamos con una "Introducción" que a su vez se abre con una invocación explícitamente shakespeariana. La invocación es un recurso literario clásico, según el cual el autor llama en su ayuda a los dioses para que lo iluminen a la hora de comenzar su discurso. En este caso, esa invocación se dirige al fantasma, al espectro, a la sombra de Facundo Quiroga, en un párrafo difícilmente olvidable:

¡Sombra terrible de Facundo! ¡Voy a evocarte para que sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! ¡Tú poseses el secreto, revélanoslo!

Reforzamos entonces la idea de que esta construcción se halla montada sobre la convicción del historicismo romántico de que un grande hombre encarna una época, de manera que, comprendiendo su vida y escribiendo su biografía, se entiende una época y se responde en definitiva al enigma argentino. Así, el grande hombre del libro de la civilización es un bárbaro, y esto irá produciendo deslizamientos fascinantes en el texto, deslizamientos que incluso llevan a su autor mucho más allá, a veces contra sus propias valoraciones, de un panfleto de defensa política o de un programa civilizatorio.

Esto se halla subrayado, sobredeterminado, porque los retratos de héroes de la civilización que aparecen, con el general Paz a la cabeza, son inverosímiles o tienen una escasa consistencia literaria. En cambio, la figura construida con delectación, casi con admiración, es la de Facundo Quiroga. A su lado, la figura del general Paz es una maqueta, típicos; es inverosímil, no tiene consistencia ni elaboración literaria.

De modo que el libro de la civilización no tiene héroe de la civilización, por lo cual resulta difícil, siguiendo la lógica misma del texto, encontrar una vía de resolución del conflicto hacia una alternativa civilizada. Esto puede decirse de una manera teóricamente más elaborada con esta pregunta: ¿hay dialéctica en el *Facundo*? Por "dialéctico" se entiende aquel proceso en el cual se enfrentan dos elementos, dos términos ("civilización y barbarie", en nuestro caso), y como resultado de esta lucha producen una síntesis que no es ni una ni otra, sino un tercer elemento (la síntesis) que los incluye y los supera. Si esto es así, entonces, ¿hay dialéctica en el *Facundo*? Si se sigue la línea del razonamiento fundado en la teoría del grande hombre, como señaló Elías Palti, no podría haberla porque aún en *Facundo* no hay héroe de la civilización, lo que sí ocurrirá en *Recuerdos de provincia*, que es la biografía de un héroe de la civilización, que es... ¡el propio Sarmiento! Allí dice que en tanto los unitarios miraban sólo de manera abstracta al futuro, y los caudillos federales sólo con excesiva concreción al pasado, él, Sarmiento, es como el dios Jano, bifronte, que mira al mismo tiempo al pasado y al futuro, que articula el pasado colonial con la revolución de independencia. De ahí la importancia de la figura de su madre, doña Paula Albarracín, que simboliza el aspecto positivo de la época colonial.

Luego de la invocación de aliento shakespeariano, uno esperaría que comenzara por fin el relato de la vida de Quiroga. Pero esto no ocurre. ¿Por qué? Porque el *Facundo* incluye dentro de los géneros a los que acude el que hoy ubicaríamos dentro de las "ciencias sociales", es decir, una pretensión científica de explicar las formaciones sociales y los acontecimientos históricos. En esto también Sarmiento es un moderno, ya que no apela a explicaciones de corte mágico o religioso, sino que busca causas concretas, materiales, positivas. A partir de ellas apela a una de las primeras concepciones que trataron de dotar de este tipo de racionalidad a las formaciones sociales: la teoría del medio.

Se trata en rigor de una idea muy vieja (se la encuentra en la tradición grecolatina) que dice que las personas que viven en la llanura son distintas de las que viven en la montaña, y éstas a su vez son distintas de las que viven en el mar, etcétera. En la época de Sarmiento, existe un referente mucho más inmediato: Montesquieu y su *El espíritu de las leyes*. Así, para Montesquieu la democracia se corresponde con un territorio montañoso y en las planicies, como la pampa argentina, impera el despotismo.

De modo que antes de abordar la vida de Facundo, Sarmiento tiene que describir el escenario geográfico, el medio que produce a Facundo;

tiene en suma que escribir una geogénesis, una interpretación racional que dé cuenta de la aparición del caudillismo y de la barbarie en la Argentina a partir del medio, del territorio. A esto dedica el primer capítulo del libro, titulado "Aspecto físico de la República Argentina, y caracteres, hábitos e ideas que engendra". Leemos allí una descripción de las regiones geográficas argentinas que, por cierto, Sarmiento no es el primero en realizar, sino que la toma de relatos de arrieros, soldados y también de viajeros europeos. Estos últimos eran personas que combinaban tareas científicas, comerciales y aun de espionaje con la escritura de los rasgos del país que visitaron entre 1820 y 1835; en conjunto componen un listado de autores que incluye a Francis Bond Head, Joseph Andrews o el propio Darwin. Más allá de este dato crudo, lo notable, nuevamente, es que el modo como los argentinos comienzan a ver su propio territorio será tomado en buena medida de libros ingleses, sin excluir a ese autor romántico que es Sarmiento.

Ahora bien, luego de describir la selva y los Andes, Sarmiento se detiene en la pampa y decide prácticamente que la Argentina es la pampa. Será sin duda una decisión de larga duración: todavía en 1934, cuando Ezequiel Martínez Estrada intenta develar la esencia de nuestro país, llama a su ensayo *Radiografía de la pampa*. ¿Qué es la pampa que Sarmiento (que nunca ha visto la pampa) describe? Es una llanura infinita donde la mirada se pierde. La pampa es un inmenso vacío: vacío de habitantes pero también vacío de sentido o, al menos, de civilización. Este escenario geográfico de una llanura infinita evoca a Montesquieu, quien a su vez ha localizado ese escenario en Asia. Aquí detectamos una penetración del "asiatismo" en la composición del *Facundo*, importante dato destacado por Carlos Altamirano, más aún si tenemos en cuenta que también para Montesquieu el modo de imponer orden en esos territorios infinitos, sin límites naturales, en los que la mirada se pierde, es a través de regímenes fuertemente centralizados y despóticos.

Este escenario además es un ámbito económico, que corresponde a un modo de producción: la cría extensiva de ganado con sede en la estancia pastoril. Por fin, escenario geográfico y escenario económico definen un medio inhóspito para la generación del lazo social. He aquí un fragmento donde se representa ese "mar en la tierra" que es la pampa:

Imaginaos una extensión de dos mil leguas cuadradas, cubierta toda de población pero colocadas las habitaciones a cuatro leguas de distancia unas de otras. [...] La sociedad ha

desaparecido completamente; queda sólo la familia feudal, aislada, reconcentrada, y no habiendo sociedad reunida, toda clase de gobierno se hace imposible. [...] Ignoro si el mundo moderno presenta un género de asociación tan monstruoso como éste.

Allí no hay sociabilidad. La única sociabilidad que encuentra es una perversa: la sociabilidad de la pulpería, lugar al que la gente va a practicar no las virtudes sino los vicios. "En una palabra, no hay *res publica*".

Este medio geográfico, económico y social produce un tipo humano que es el gaucho, dentro del cual se diferencian cuatro especies: el gaucho cantor, el rastreador, el baqueano y el gaucho malo. De todos ellos sólo el último es un espécimen negativo, ya que el cantor posee el don natural de la poesía y será la fuente de una literatura nacional, mientras el baqueano y el rastreador comparan con Sarmiento su sapiencia hermenéutica: ven sentidos donde los demás sólo ven significantes; marcas sin significado. Sirva esto para desmentir la creencia de que en Sarmiento todo lo relacionado con el gaucho es negativo. Lo que ocurre es que el *Facundo* se propone explicar la barbarie, y para ello la economía del texto exige ahora seleccionar de todos esos tipos al gaucho malo, porque tirando de ese hilo nos toparemos con Quiroga. A partir de esa instancia, el capítulo siguiente ya puede llamarse "Vida de Juan Facundo Quiroga".

Este capítulo se inicia con otro pasaje antológico: el joven Quiroga se encuentra en el desierto con un tigre cebado en carne humana, y a partir de allí Sarmiento establece una analogía entre el animal y quien será llamado el Tigre de los Llanos.

Su cara un poco ovalada estaba hundida en medio de un bosque de pelo, a que correspondía una barba igualmente crespa y negra [...] Sus ojos negros, llenos de fuego y sombreados por pobladas cejas causaban una sensación involuntaria de terror en aquellos sobre quienes alguna vez llegaban a fijarse [...] La estructura de su cabeza revelaba, sin embargo, bajo esta cubierta selvática, la organización privilegiada de los hombres nacidos para mandar.

De manera que Facundo está descripto como un sujeto poseído por el puro instinto, la pura pasión, rasgos notoriamente positivos para el formato romántico, aun cuando al ser acentuados conducen a la bestialidad.

zación de su figura. Uno de los trazos reveladores de su carácter instintivo es la falta de cálculo racional. Quiroga no calcula; obra por puro impulso, y en ese rasgo residirá una de las diferencias centrales con Rosas. (Ahora bien: ¿diferencia a favor o en contrar?) Sea como fuere, Facundo emerge como un individuo pasional, irracional, potente, energético.

Quiroga es además un guerrero, un comandante de campaña, que como tal oficia de caudillo de masas rurales. Un caudillo que entrará en conflicto con el caudillo porteño Juan Manuel de Rosas y que en un momento bajará a Buenos Aires, donde por un lapso se produce en él un fenómeno ambiguo. En efecto, la ciudad de Buenos Aires ejerce sobre él efectos civilizatorios: viste frac, manda a sus hijos a los mejores colegios y "no se le cae de la boca la palabra Constitución". Pero pagará por esto el duro precio de la pérdida de sus instintos. Una noche, una partida policial irrumpe en su cuarto; Quiroga tiene el facón debajo de la almohada pero no lo puede utilizar; queda literalemente inerte.

El romanticismo ha entonado la alabanza del hombre natural, tanto más virtuoso cuanto más alejado de los afeites y los afeminamientos de la civilización. De ahí su valoración de lo espontáneo y natural, como el campesino o el niño, incontaminados por la cultura. Ellos son individuos tocados naturalmente por la gracia. Lo que le ocurre precisamente a Facundo es que la ciudad, sede de la civilización, lo desgracia. La historia se cierra trágicamente cuando recupera sus impulsos instintivos y marcha, como dirá Borges, "en coche al muerte". Otra vez el modelo es literalmente shakespeariano, tomado de la tragedia *Ricardo III*, el rey que ofrece su reino por un caballo. Análogamente, Quiroga pide más caballos, más caballos, más caballos, para ir sustituyendo los que quedan agotados en esa carrera loca que lo llevará a la encerrona y la muerte en Barranca Yaco.

Esta figura puede ser entendida si se la compara con el cuento de la rana y el escorpión. Éste tiene que cruzar un río y le pide a la rana que lo transporte sobre ella. La rana argumenta que no lo hará porque tiene miedo de que la pique. Éste responde que eso sería una tontería, porque entonces él mismo moriría ahogado en medio del río. La rana se convence y acepta. Sin embargo, en la mitad del río, la rana siente que el escorpión le clava su aguijón mortal. Le pregunta: "¿Por qué?". Y el escorpión le responde: "Porque es mi naturaleza".

Sobre este cuento, el sociólogo francés Jean Claude Passeron reflexiona acerca de la lógica de la acción social, es decir, acerca de la pregunta "por qué actuamos como actuamos". Sustituyendo al escorpión

por Facundo Quiroga, podemos enriquecer la visión que de él formula Sarmiento. ¿Qué le pasa al escorpión?, se pregunta Passeron. Cuando argumenta ante la rana, sigue la lógica de la acción social que Max Weber llama "racional", típica de los modernos: se persigue un fin (llegar al otro lado del río) y para ello se calcula el medio racionalmente más adecuado (montarse sobre la rana). El problema del escorpión es que mientras él argumenta, la rana cree en lo que dice, en lo que afirma sobre sí mismo en ese momento, pero no sabe "el escorpión *que se viene*". Éste es el que aparece cuando, montado sobre la rana, no puede evitar que irrumpa algo más fuerte que su razón: su instinto, su naturaleza. De esta ignorancia nacen un asesinato y un suicidio. Del mismo modo, cuando Facundo sale de Buenos Aires recupera sus instintos, y esa, su naturaleza, lo arrastra trágicamente a una muerte en su ley, la ley del gaucho bárbaro.

Así se llega a la escena de la muerte de Facundo Quiroga, donde se suponía que el libro debía terminar. Pero Sarmiento le agrega un capítulo con su programa para ser implementado una vez derrocado Rosas: inmigración; libre navegación de los ríos; nacionalización de las rentas de aduana; libertad de prensa; educación pública; gobierno representativo; religión como elemento de moralización pública; respeto de la vida (seguridad) y la propiedad privada. A la hora de proponer el programa, Sarmiento no dice nada distinto de lo que había sido el programa tradicional de la elite política e intelectual argentina. Es un programa liberal, vaciado en el molde de las ideas de la Ilustración. De manera que un texto en buena medida animado por el modelo romántico, a la hora de proponer y organizar concluye adoptando el legado ilustrado. Es ahí que se suele citar esa frase que ha hecho fortuna del profesor de filosofía Cortolano Alberini, según la cual en el *Facundo* (y en general en los textos de la Generación del 37) lo que impera es un romanticismo de medios y un iluminismo de fines. Romanticismo, para entender la realidad con todas sus particularidades locales, pero iluminismo para articular de la manera más eficaz los procedimientos destinados a obtener los objetivos y valores de la Ilustración.

Ahora que hemos seguido hasta el final, no sin fascinación, la vida de Facundo, podemos volver al texto para retomar la cuestión central, ya que el objetivo del libro no es explicar a Quiroga sino, a través de él, explicar a Rosas, que es lo mismo que develar el enigma argentino: por qué y cómo la revolución derivó en el despotismo. He aquí la respuesta tal como aparece en el capítulo IV de *Facundo*, titulado "Revolución de

1810", que es "el punto en que el drama comienza". Allí se narra que antes de mayo había en lo que será la Argentina dos civilizaciones (aquí "civilización" tiene el significado antropológico de "cultura" y ya no refiere a una cadena evolutiva). Se trata de la civilización de la ciudad y de la del campo, que existían aisladas, encapsuladas, desarrollándose sin interferirse. La revolución rompe la cápsula en el momento en que las ciudades llaman a una "tercera entidad" en su apoyo: las masas rurales de las ciudades desencapsula o activa al mundo rural y bárbaro compuesto por las masas gauchas y sus caudillos. De allí en más se desenvuelve una doble y simultánea lucha: de los patriotas contra los españoles realistas y de las ciudades contra el campo. Al final del proceso, la revolución triunfa sobre los realistas y el campo sobre la ciudad. "He ahí explicado el enigma de la Revolución Argentina, cuyo primer tiro se disparó en 1810 y el último no ha sonado todavía".

Salen, pues, los varones sin saber fijamente a dónde. Una vuelta a los ganados, una visita a la cña, o a la querencia de un caballo predilecto, invierte una pequeña parte del día; el resto lo absorbe una reunión en una venta o *pulpería* [...]. En esta vida sin emociones, el juego sacude los espíritus enervados, el licor enciende las imaginaciones enardecidas. Esta asociación accidental de todos los días viene por su repetición a formar una sociedad más estrecha que la de donde partió cada individuo; i en esta asamblea sin objeto público, sin interés social, empiezan a echarse los rudimentos de las reputaciones que más tarde, i andando los años, van a aparecer en la escena política. [...]

Por deleznales e innobles que parezcan estos fundamentos que quiero dar a la guerra civil, la evidencia vendrá luego a mostrar cuán sólidos e indestructibles son. La vida de los campos argentinos tal como la he mostrado, no es un accidente vulgar; es un orden de cosas, un sistema de asociación, característico, normal, único, a mi juicio, en el mundo, i el solo basta para explicar toda nuestra revolución. Había ántes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española europea culta i la otra bárbara, americana, casi indígena; i la revolución de las ciudades solo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras de ser de un pueblo se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen por largos años, i después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra. [...]

La revolución de 1810 llevó a todas partes el movimiento i el rumor de las armas. La vida pública que hasta entonces había faltado a esta asociación árabe-romana, entró en todas las ventas, i el movimiento revolucionario trajo al fin la asociación bélica en la *montonera* provincial, hija lejitima de la venta i de la estancia, enemiga de la ciudad y del ejército patriota revolucionario. Desenvolviéndose los acontecimientos, veremos las *montoneras* provinciales con sus caudillos a la cabeza: en Facundo Quiroga últimamente, triunfante en todas partes la campaña sobre las ciudades, i dominadas estas en su espíritu, gobierno, civilización, formarse al fin el Gobierno Central Unitario despótico del estanciero D. Juan Manuel Rosas, que clava en la culla Buenos Aires el cuchillo del gaucho, i destruye la obra de los siglos, la civilización, las leyes i la libertad.

Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, prólogo y notas del profesor Alberto Palcos, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961. ■

En términos sustantivos, la historiografía argentina va a seguir insistiendo hasta el presente sobre estos rasgos novedosos producidos a partir de 1810: la militarización y la ruralización de la vida política. "Es singular — escribe Sarmiento — que todos los caudillos de la revolución argentina han sido Comandantes de Campaña".

En otro terreno, podría suponerse que nuestro autor está describiendo una suerte de lo que José Szabón ha llamado "dialéctica involutiva", en la cual no se produce un resultado superador que incluya los mejores elementos de las dos fuerzas en conflicto. Lo que observa es que en dicha antítesis la barbarie termina contaminando a la civilización. Sin embargo, para entenderlo habrá que ir más despacio, porque el razonamiento se complejiza cuando registramos que esa misma barbarie segrega otro fenómeno que Facundo contenía virtualmente pero que requería algo más, algo que provee Rosas para producir el despotismo. ¿Cuál es ese *plus* que agrega el Restaurador al impulso ciego de Facundo? Precisamente, su visión, esto es, la racionalidad, el principio moderno por excelencia: el cálculo racional.

En este punto es cierto que las tensiones entre el alma ilustrada de Sarmiento y su alma romántica estallan. Porque precisamente la racionalidad que Rosas introduce en el proceso es lo que violenta la valoración romántica del instinto y la pasión facundica. Por eso, cuando describe a Rosas dice: "Corazón helado, espíritu calculador, que hace el mal sin pasión y organiza lentamente el despotismo con toda la inte-

ligencia de un Maquiavelo". Es claro que en esta afirmación hay una valoración inferior de Rosas frente a Facundo, inferiorización que puede ser entendida fácilmente a partir de la cita anterior de Rousseau cuando escribió que no hay peor cosa que el hombre que *medita*. Las simpatías románticas de Sarmiento están en este nivel de parte del puro instinto de Facundo frente al cálculo frío de Rosas. El caudillo riogano obra por puro impulso, es incapaz de abarcar en un sistema articulado de ideas un panorama político; por ello, cuando triunfa militarmente en un territorio no puede construir nada en él y sigue su camino en busca de nuevos combates hasta que se estrellaba con una muerte cuya falta de racionalidad le impide ver, porque Facundo no puede ver sus límites, sus fallas fatales que derivan de su carácter puramente instintivo. Ahora bien, el problema es que el libro llamado *Facundo* está escrito en pro de la civilización, en pro de la modernidad, y por ende en pro de una lógica de la acción social racional, según la cual se calculan los medios más adecuados para obtener los fines considerados valiosos.

En suma, el moderno civilizado calcula, hace cuentas, prevé, prevé, ve antes. Retornando a Passeron, a la actitud objetivamente suicida y asesina del escorpión se le contraponen la de Ulises frente a las sirenas en la *Odissea*. En efecto, Ulises sí sabe "el Ulises que se viene" cuando pase frente a la isla de las sirenas, y entonces el actual se protege racionalmente del Ulises por venir: se ata al mástil y dispone que sus hombres se tapen los oídos con cera para no escuchar el canto de las sirenas que es tan seductor como mortal.

Pero ocurre que tampoco Rosas es puro; Rosas es un "híbrido", dice Sarmiento textualmente. Es curioso: la palabra "híbrido" proviene del griego *hybrís*, donde significa que se ha mezclado o juntado lo que no debía juntarse (por ejemplo, como en Edipo, un hijo con su madre en el lecho conyugal). En el *Facundo* es precisamente sobre esa mezcla de elementos heterogéneos que Rosas podrá construir su hegemonía, su poder, e imponer el orden, aunque sea un orden autoritario. Porque en Rosas hay una parte de barbarie gaucha, nos dice Sarmiento, ya que siendo estanciero ha desarrollado destrezas criollas que le permiten conocer por el gusto los pastos de cada estancia de la provincia de Buenos Aires, que le permiten —y esto es un elogio elevado— ser "el primer jinete de la tierra". En otro orden, también contiene elementos dionisiacos y padece, como Byron y Napoleón, nada menos, de "un exceso de vida".

Junto con todo esto, Rosas calcula. De manera que es un híbrido de barbarie y de civilización, ese oximoron (contradicción en los térmi-

nos) que compone "el legislador de la civilización tártara". En verdad, dicho sea de paso, según *Facundo* varias cosas en América y en la Argentina son oximoros, y por ende parecen requerir sujetos en oximoron. Sin ir más lejos, el propio Sarmiento gustará definirse como "el doctor montonero".

Rosas al fin ha logrado la unificación. Como Moisés, como Licurgo, ha terminado con la anarquía; ha centralizado el poder; ha implantado el orden. El gobierno rosista ha acarreado incluso beneficios secundarios: hizo conocer a la Argentina en el mundo; aquellos obligados a exiliarse volverán enriquecidos en experiencia y saber; destruyó el poder de la campaña; mezcló a los habitantes de la ciudad con los del campo... Si hasta la mazorca tiene virtudes (como dice Sarmiento, y como lo demuestra al salvar vidas de los enemigos del régimen), ello permite alentar el optimismo sobre el futuro argentino dado que existe una estructura de creencia más profunda que le evita caer en el derrotismo. Se trata de una confianza en el curso inexorable del progreso, típica del siglo XIX, que en clave hegeliana será mentada como la "astucia de la razón" y en el universo cristianizado como "providencialismo". Está por consiguiente la idea de que Rosas ha hecho el bien sin que- rerlo ni saberlo; siguiendo sus propios objetivos ha obtenido frutos valorables aun para sus enemigos. Está la idea de que este estado, que está en formación pero que ya tiene una figura, podrá ser apropiado por los amigos de la civilización, para utilizar esta maquinaria estatal con vistas a implantar el proyecto civilizatorio.

Este providencialismo, que hoy llamaríamos "determinismo", aparecerá en *Facundo* también de modo problemático, y esta problematicidad puede ubicarse entre las tensiones que Max Weber en un texto clásico ha colocado en la relación entre "el científico y el político". El científico actúa según la lógica de los principios que lo conducen a no traicionar la verdad ni los mandatos absolutos; el político se regula por la lógica de la responsabilidad que le indica atender a las consecuencias de sus actos más allá de su corrección moral.

Sabemos que, como el *Facundo* está animado de un fuerte motor político, es prescriptivo cuando dice: "Es preciso superar la barbarie". Pero también posee momentos que podrían ser caracterizados como "científicos", en los que describe las causas inexorables por las cuales Rosas ha llegado al poder. Esta tensión entre el científico (que busca causas inscriptas en la naturaleza de las cosas) y el político (que postula la capacidad de la voluntad para transformar la realidad) estalla en un pasaje del libro, donde ocurre algo similar a lo que pasa con el *Mani-*

festo Comunista que Marx escribe en la misma época. Todo este libro está destinado a mostrar que la caída del capitalismo y el triunfo del socialismo son inexorables. Sin embargo, el opúsculo termina con una interpelación prescriptiva: "Proletarios del mundo, uníos". Ahora bien: ¿por qué *deben* unirse, si todo lo anterior viene mostrando que *necesariamente* se van a unir? Y ahora, he aquí el pasaje donde algo semejante se le aparece a Sarmiento cuando se pregunta: "¿Para qué os obstináis en combatirlo [a Rosas], si es fatal, forzoso, natural y lógico?". Y se responde: "Es ley de la humanidad que los intereses nuevos, las ideas fecundas, el progreso, triunfen al fin de las tradiciones envejecidas, de los hábitos ignorantes y de las preocupaciones estacionarias".

Precisamente aquí el providencialismo es una fuente de esperanza y de resistencia. Si tengo de mi lado las leyes de la historia, las derrotas son pasajeras: se ha perdido una batalla, pero se ganará la guerra. Esa providencia ha operado para que el mismo Rosas, independientemente de sus deseos, haya realizado acciones por las cuales en la República Argentina no todo es vacío, desierto, sino que hay un comienzo de institucionalidad política imprescindible para la construcción de una nación. En definitiva, dirá el *Facundo*, la carencia es clara: "faltáronnos los jóvenes de la Escuela Politécnica", esto es, los cuadros político-intelectuales que en Francia fueron los guías del proceso político a partir de 1789. Traducido al Río de la Plata, eso significa reiterar la apuesta de la Generación del 37 en la necesidad de sumar a la fuerza de una espada victoriosa la sapiencia de la Joven Generación. En 1852, esta espada exitosa será vista por Sarmiento en la figura del general Urquiza, con quien —a diferencia de Alberdi— romperá rápidamente para reanudar, con otras alianzas políticas, un camino que años más tarde lo llevará a la presidencia de la República.

Ahora podemos agregar una última pregunta a la serie antes enunciada (quién habla, qué dice, cómo lo dice), y preguntarnos para quién habla, para quién escribe. Esto es lo mismo que preguntarse por el público al que está dirigido el texto, y nuevamente hay que tener en cuenta que se trata de dos tipos de público: uno virtual y otro real. El virtual es aquel que el libro (por no decir el autor) tiene *in mente* al escribir, y el otro es el que realmente lee su obra. Para averiguar sobre este último tenemos una serie de herramientas: acuses de recibo o citas de la obra, listados de ventas en librerías o suscripciones, etcétera. En cuanto al público virtual, aquel que el escritor tiene imaginariamente mirándolo sobre el hombro mientras escribe, otra vez tenemos que buscarlo en el texto, para encontrar allí términos léxicos, marcas, guiños,

pactos de lectura, un estilo, unas citas, unos sobrentendidos, que nos brindan pistas para componer ese público virtual que el escritor ha construido. Porque para ser leído y comprendido, un texto tiene que contar con una comunidad de sentido previamente estructurada, así fuere en la cabeza del escritor (por eso los distintos diarios utilizan diversos lenguajes, por ejemplo).

En este aspecto, el *Facundo* fue escrito para los pares, para el mundo político e intelectual de las clases dirigentes chilena y argentina, pero también (hay marcas de esta pretensión en el libro) fue escrito para presentar la realidad americana ante el público europeo. De hecho, Sarmiento tiene como modelo explícito *La democracia en América*, publicado por Alexis de Tocqueville entre 1835 y 1840. Allí este noble francés describe el fenómeno norteamericano de la "democracia", "bajo una especie de terror religioso" y admirado ante un animal político que no encuentra en la zoología europea y que avanza, incontentible, despartramando "la nivelación universal".

Para las coordinadas románicas de Sarmiento este modelo debe haber resultado estimable, ya que se trataba de mostrar a la inteligencia fáro de Europa una realidad específica, idiosincrática, única, que es la realidad americana. Una realidad para la cual no alcanza el diccionario europeo, y que debe, por ende, apelar a otras figuras para dar cuenta de ella en su especificidad irreductible, porque así como el puma no es un tigre subdesarrollado sino otra especie, la América antes española tiene sus particularidades que Sarmiento pretende traducir para la mirada culta europea. Por fin, no será casual que en su viaje iniciático a Europa el sanjuanino lleve bajo el brazo, como tarjeta de presentación, precisamente el *Facundo*.

Justamente, acerca de la recepción real de sus contemporáneos contamos con dos testimonios fundamentales, uno de los cuales es precisamente europeo. En Francia consigue una crítica consagratoria de Charles de Mazade publicada en la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*. Esto refiere a otro tema que siempre debe tenerse en cuenta, en relación con una preocupación de la sociología de los intelectuales: ¿quién consagra a quién?

Otra recepción es crítica y está a cargo de un miembro prestigioso del exilio antirrosista: Valentín Alsina, el que en una larguísima carta le señala una serie de errores: la pampa que describe no es la pampa realmente existente; Sarmiento no conoce a los gauchos y subestima a la Argentina; ha cometido errores empíricos, etcétera. Sarmiento lee esta crítica, la agradece y dice que la tendrá en cuenta. Aunque en sucesivas

ediciones no corrige ni una coma, le dedica –eso sí– el libro a Alsina... Seguí, en suma, el consejo de Dalmacio Vélez Sarsfield, quien le había dicho: "El *Facundo* mentira será siempre mejor que el *Facundo* verdadera historia".

Otro comentario lo formula un compañero de la Generación del 37, Juan María Gutiérrez, que escribe una crítica muy elogiosa del *Facundo*. Pero luego, en el lenguaje brutal de las cartas, confiesa que todo lo allí dicho es mentira... Ocurre que entre el grupo de los exiliados unitarios, con justo motivo, el libro cae mal; porque *Facundo* contiene alabanzas pero también fuertes impugnaciones a la figura del unitario, cristalizadas en sus referencias a Rivadavia: un señor que camina siempre con la cabeza levantada, que no se digna mirar a nadie, y que cree que escribiendo una ley sobre el papel de un cigarrillo se puede modificar una costumbre. Es, en suma, la crítica de la Generación del 37 a los unitarios: los unitarios son libros; son pura razón formal; no tienen clavado un ojo en las entrañas de la realidad nacional, sino los dos ojos puestos en la realidad europea.

Por fin, el Sarmiento que llega a presidente ya no sostiene exactamente lo mismo que en *Facundo*, especialmente en un aspecto. Al evocar en sus *Viajes* la llegada al Viejo Mundo, ha dejado testimonio de esa profunda desilusión:

¡Eh! ¡la Europa! triste mezcla de grandeza y de abyección; de saber y de embrutecimiento a la vez. Sublime y sucio receptáculo de todo lo que al hombre eleva o lo tiene degradado: reyes y lacayos, monumentos y lazaretos, opulencia y vida salvaje. El repugnante espectáculo de la miseria y atraso de la gran mayoría de las naciones europeas.

Lo que tan profundamente choca a su sensibilidad es la inequidad social, y con ello nos muestra de manera elocuente algo que él mismo había observado respecto de la sociedad argentina como rasgo distintivo. Allí –escribió en *Facundo*– "la democracia ha penetrado hasta las capas más bajas de la sociedad". Cuando en el siglo XIX se dice "democracia" se alude, básicamente, a la democracia de Tocqueville, a un "estado social" donde impera "la igualdad de condiciones", e incluso –según Furet– a una cultura igualitaria más que a un estado de la sociedad.

De este modo, Sarmiento registraba como un rasgo positivo, aunque complejo y a veces inconveniente, el igualitarismo como marca fundante de esta sociedad. En una nota periodística de esos años, refirién-

dose a Chile, dice que en ese país es muy fácil saber a qué sector social pertenecen los individuos que circulan por la calle, porque eso puede detectarse a través de la vestimenta, ya que cada clase social usa una tintina. En cambio, cuando uno se para en la Plaza de Mayo, según lo postula Sarmiento, no puede saberse a qué sector social pertenece cada quien puesto que todos se visten igual.

Por eso, cuando llega a los Estados Unidos de América exclama: "Aquí existe la democracia; la República, la cosa pública, vendrá más tarde".

La luz se irradiará hasta nosotros cuando el sur refleje al norte. La aldea norteamericana es ya todo un Estado. Del seno de un bosque primitivo, la diligencia o los vagones salen a un pequeño espacio desmontado en cuyo centro se alzan diez o doce casas. Éstas son de ladrillo, construido con el auxilio de máquinas, lo que da a sus costados la tersura de figuras matemáticas, uniéndolos entre sí una argamasa en filetes finísimos y rectos.

Fijense cómo al hablar de la casa nos está revelando su idea de un buen orden. Aquí una construcción con ladrillos uniformes fabricados en masa y no artesanalmente produce una estructura matemática de líneas rectas. Ya viejo, opinando sobre las manifestaciones de la ciudad de Buenos Aires, Sarmiento dirá que esos mítines son un escándalo porque todo el mundo va revuelto, confundido, cada uno levantando sus propias consignas sin ningún criterio de unidad. Son un caos, un desorden, una manifestación que evoca más bien la montonera. Le contraponen las manifestaciones que ha visto en los Estados Unidos, en las que los norteamericanos marchaban enlazados de los brazos. Y afirma que eso da a estas manifestaciones una gran uniformidad, y además permite distinguir muy precisamente la luz entre los distintos cuerpos. Es una sumatoria en la que nadie pierde su individualidad. Por otro lado, como cada manifestante lleva a otros dos unidos a sus brazos, se está haciendo cargo del comportamiento de esos otros.

Ya en nuestra despedida de Sarmiento, leamos una extensa cita de sus *Viajes*, que podemos comparar teniendo en la mente aquella otra que en *Facundo* describía la pampa sin sociabilidad posible como consecuencia de una extensión infinita y una economía pastoral.

Imagínese usted veinte millones de hombres que saben lo bastante; que leen diariamente lo necesario para tener en ejerci-

cio su razón, sus pasiones públicas o políticas; que tienen qué comer y vestir; que en la pobreza mantienen esperanzas fundadas, realizables de un porvenir feliz; que se alojan en sus viajes en un hotel cómodo y espacioso; que viajan sentados en coches jines muelles; que llevan cartera y mapa geográfico en su bolsillo; que vuelan por los aires en alas del vapor; que están diariamente al corriente de todo lo que pasa en el mundo; que discuten sin cesar sobre intereses públicos que los agitan vivamente; que se sienten legisladores y artífices de la prosperidad nacional. Imagínese usted este cúmulo de actividad, de goces, de fuerzas, de progresos, obrando a un tiempo sobre los veinte millones, con rarísimas excepciones, y sentirá usted lo que he sentido yo al ver esta sociedad sobre cuyos edificios y plazas parece que brilla con más vivacidad el sol, y cuyos miembros muestran en sus proyectos, empresas y trabajos, una habilidad que deja muy atrás a la especie humana en general.

Aquí el acento está colocado sobre una sociedad frugal: tienen *lo bastante*, leen *lo necesario*; es una sociedad sin excesos. Al mismo tiempo, es una sociedad republicana: la gente participa de la "cosa pública", discute sin cesar sobre intereses públicos, se siente artífice de la prosperidad nacional. En esa misma época, en 1855, Sarmiento le escribe una carta a su amigo Mariano de Sarrautea: ahora el escenario ya no es ni Francia ni los Estados Unidos, sino la propia ciudad de Buenos Aires. Aquí surge su confesión de las expectativas altamente optimistas respecto del futuro de Buenos Aires y de la Argentina:

Buenos Aires es ya el pueblo de la América del Sur que más se acerca en sus manifestaciones exteriores a los Estados Unidos. Mezlándome con las muchedumbres que acuden a los fuegos en estos días, y llenan completamente la Plaza de la Victoria, no he encontrado pueblo, chusma, plebe, rotos. El lugar de los rotos de Chile lo ocupan millares de vascos, italianos, españoles, franceses, etc. El traje es el mismo para todas las clases; más propiamente hablando, no hay clases. El gaucho abandona el poncho, y la campaña es invadida por la ciudad, como ésta por la Europa. Aquí hay, pues, elementos para una regeneración completa. Con la guerra, la paz, la dislocación o la unión, este país marchará.

No hace falta comentar el elogio de la igualdad. Es una inmigración que, en este momento, todavía sigue viéndose como una palanca fundamental para la modernización del país. Cuando sea presidente, Sarmiento creará ver realizado este programa en un nivel micro en Chivilcoy. En 1868 pronuncia allí un discurso programático:

Chivilcoy fue una utopía que seguía por largos años, y la veo ahora realidad práctica. Yo había descripto la pampa sin haberla visto, en un libro que ha vivido por esa descripción gráfica. Pero encuentro algo más que no entraba en mi programa. Y es el espíritu republicano, el sentimiento del propio gobierno, la acción municipal de los habitantes. Héme aquí, pues, en Chivilcoy, la pampa como puede ser toda ella en diez años. He aquí el gaucho argentino de ayer, con casa en que vivir, con un pedazo de tierra para hacerle producir alimentos para su familia. He aquí el extranjero ya domiciliado, más dueño del territorio que el mismo habitante del país.

Es evidente que el programa nacional que anuncia tiene su inspiración fundada en la democracia agraria que Sarmiento ha visto en los Estados Unidos, país del cual ha lamentado empero la esclavitud como "la llaga, la fistula incurable que amenaza gangrenar el cuerpo robusto de la Unión". Pero en su propia nación jamás se realizará la construcción de un país de granjeros (*de farmers*), debido al régimen de apropiación latifundista de la tierra. Ante esa decepción, el viejo Sarmiento acuñará el célebre insulto dirigido a la clase poseedora: "Anstocracia con olor a bosta". Ausentes en la realidad argentina de su tiempo, del reparto de la tierra y la participación republicana en la política, del proyecto sarmientino sólo quedará en pie (aunque como un satélite sin su planeta) el proyecto de la educación pública.

Para la consumación de ese modelo Sarmiento había confiado en el activismo estatal pero sin prescindir en absoluto de la iniciativa de la sociedad civil. Precisamente, si de algo desconfa es de esas sociedades como las europeas, arropadas por un estado que convierte a sus ciudadanos en "presos disciplinados" y bien cuidados. De allí derivará su desacuerdo expresado en los *Vizjes* con la definición más convencional de la palabra "civilización" como la encuentra en el Diccionario Salvá, que incluye entre sus atributos rasgos como el "primor, elegancia y dulzura", ya que para nuestro autor "ni las voces muy relamidas, ni las costumbres en extremo muelles representan la perfección moral y física, ni las fuer-

zas que el hombre civilizado desarrolla para someter a su uso la naturaleza". En cambio, para él la civilización deseable incluye algo del "antiguo espíritu heroico de las primeras edades de los pueblos", tales como sobreviven en "los prediarios de Tolón y de Bicêtre y los emigrantes norteamericanos", ya que "todo el resto de la especie humana ha caído en la atonía de la civilización", esa atonía debida a que "el europeo es un menor que está bajo la tutela protectora del Estado" que le expropia "su razón, su discernimiento, su arrojo, su libertad", "su derecho de cuidarse a sí mismo", a diferencia del yanqui que "si quiere matarse nadie se lo estorbará", conformando así una sociedad productiva, enriquecedora en todo sentido, una sociedad de hombres libres e iguales y no de "presos disciplinados".

¿Sería por ello que ante la tumba de Quiroga en la Recoleta llegará a decir: "Mi sangre corre ahora confundida con la de Facundo, y no se han repellido sus corpúsculos rojos, porque eran afines"?

Respuestas que sólo ustedes podrán imaginarse. Entre otras cosas porque en esta lección he tratado de permanecer fiel a la consigna que Schopenhauer daba respecto de la obra de Kant, y que aquí diría así: "No permitas que nadie te cuente el *Facundo*".

Las Bases de Alberdi

Pasemos entonces a Juan Bautista Alberdi, con motivo del cual ampliaremos y complejizaremos nuestro panorama sobre las formaciones del pensamiento liberal argentino en el siglo XIX. Aquí el tono de esta lección cambiará de registro, teniendo en cuenta lo ya avanzado en las lecciones anteriores y especialmente en la parte referida al *Facundo*. Asimismo, se nota en lo que sigue la marca de un par de trabajos míos, anteriores, sobre el propio Alberdi, de la que siempre resulta difícil desprenderse.

A lo largo de una obra tan caudalosa como la de Sarmiento, Alberdi construyó otra propuesta nacida del seno de la Generación del 37 y orientada por los faros ideológicos del romanticismo y del liberalismo. Sin embargo, no sólo dichas propuestas difirieron en aspectos sustanciales, sino que pocas personalidades como las de estas dos grandes voces político-intelectuales del siglo XIX han nacido, como dijo Lugones, para no comprenderse. Todas las diferencias temperamentales pueden encontrarse en la polémica que sostuvieron en 1853, a través de las *Cantatas quilatanas* de Alberdi y *Las ciento y una* de Sarmiento. La escritura

corporal del sanjuanino se contraponen allí al razonamiento delicado (aunque no menos violento) del otro, escenificando un duelo entre un oso y un esgrimista, para decirlo rápidamente pero con propiedad. A la escritura sutil de Alberdi, Sarmiento le contraponen un caudaloso listado de insultos que prácticamente agotan su inagotable diccionario de improperios, sin ahorrarse aquellos que denunciarían la falta de cultura gaucha, tras muchos de los cuales campea la atribución de una cobardía que Alberdi habría manifestado tempranamente al ser de los primeros en abandonar Montevideo ante la cercanía de los ejércitos rosistas, como Sarmiento le recordará en la dedicatoria envenenada con que le entregó su libro *Campaña en el Ejército Grande*. “[...] el primer desertor argentino de las murallas de defensa al acercarse Oribe”.

Por cierto que más importantes que todas estas diatribas personales son las diversas concepciones y proyectos de nación que ambos construyeron a lo largo de vidas y actividades igualmente extensas. La de Alberdi se inicia en la ciudad de Buenos Aires (adonde había llegado a estudiar con una de las becas rivadavianas desde su natal Tucumán), donde tempranamente lo encontramos como animador del Salón Literario y autor, en 1837, del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. De este escrito rescataremos algunas cuestiones básicas que nos permitirán comprender sus posiciones ideológicas iniciales.

En principio, su adscripción al romanticismo, nuevamente no exento de ambigüedades y tensiones. El joven Alberdi, en efecto, es fiel al llamado de Echeverría a tener una mirada estrábica (un ojo para Europa, otro para América), así como considera que las leyes no deben imponerse sin diálogo con las costumbres locales. Al atender a la propia realidad, detecta una particularidad distintiva con respecto a los modelos europeos. En una conferencia que pronuncia en 1837 en el Salón Literario lo expresa así: “La Francia había empezado por el pensamiento, para concluir con los hechos. Nosotros hemos seguido el camino inverso: hemos principiado por el fin”. Esto es, la Argentina ha realizado una revolución sin pensamiento, sin teoría. De allí la necesidad de dotarla de la legitimidad de las ideas. Ha terminado por consiguiente el tiempo de los guerreros y ha llegado la hora de los intelectuales, dentro de los cuales el propio Alberdi se ubica. He aquí indicado el modo en que Alberdi se legitima a sí mismo y a su propio grupo de pertenencia, con la autoafirmación de una autoridad fundada en el saber que lo acompañará a lo largo de toda su vida. Como lo acompañará la pretensión de hallar una espada, un caudillo o un hombre del poder dispuesto a escuchar estos consejos de intelectual.

En aquel discurso del Salón Literario, Alberdi muestra su confianza en que Rosas pueda resultar funcional a su proyecto, en la medida en que ese “hombre grande que preside nuestros destinos públicos” habría intuido en política

[...] lo que nuestra razón trabaja hoy por comprender y formular; había ensayado de imprimir a la política una dirección completamente nacional, de suerte que toda nuestra misión viene a reducirse a dar a los otros elementos de nuestra socialidad una dirección perfectamente armónica a la que ha obtenido el elemento político en las manos de este hombre extraordinario.

También en el *Fragmento preliminar* revela su creencia de que Rosas es “expresión de una realidad”, de modo que “no es un déspota que duerma sobre bayonetas mercenarias”, sino “un representante que descausa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo argentino”.

Esta creencia en la capacidad del caudillo para bien dirigir la sociedad reposa sobre otra creencia: que esta sociedad argentina alberga una población aún carente de educación y hábitos cultivados, pero que, con la instrucción y el tiempo, esta *plebe* se convertirá en un sujeto apto para recibir y desplegar los bienes y valores de la civilización. La Argentina, entonces, no es “la pampa” sarmientina vacía de civilización, sino un espacio sobre el cual un poder hegemónico como el de Rosas, si establece una alianza con la palabra de los que saben, puede construir las bases de una nación moderna.

He aquí un romántico que, fiel a esta perspectiva, no busca un pueblo fuera de sus propias fronteras, aunque sí buscará otra tradición cultural diversa de la heredada de España, y lo hará en un punto clave de toda cultura, como es la cuestión de la lengua. Efectivamente, en el *Fragmento...* escribió:

Si la lengua no es otra cosa que una faz del pensamiento, la nuestra pide una armonía íntima con nuestro pensamiento americano, más simpático mil veces con el movimiento rápido y directo del pensamiento francés que no con los eternos contorneos del pensamiento español.

Drama del romanticismo en el Plata que vemos reiterarse y que ya había experimentado su héroe fundador. Echeverría había confesado así

que, al salir en busca de canciones populares, no encontró sino restos de canciones pertenecientes al italiano, al francés, pero ninguna realmente autóctona...

Sin embargo, la nula disposición del Restaurador a escuchar los discursos de estos jóvenes y la radicalización de la situación política rápidamente llevan a Alberdi a una activa oposición al gobernador de Buenos Aires y, por tanto, al exilio en Montevideo. Desde allí, y en un giro violento de su actitud y su pensamiento, promoverá la alianza con Francia y apoyará de manera muy activa la campaña militar de Lavalle destinada a derrocar a Rosas. Es entonces cuando escribe que "en América el momento actual no es de filosofía, sino de política y de libertad". Fiel a esta nueva idea, en un proyecto de un curso de filosofía considera que ésta tiene que ser en América filosofía aplicada y, básicamente, filosofía política, ya que para los grandes principios derivados de la metafísica o la teoría del conocimiento basta con seguir lo ya pensado por la filosofía europea. En la continuidad de esta convicción, Alberdi proclamará que América practica lo que piensa Europa. He aquí nuevamente planteado el límite a lo autóctono romántico en el Plata. Ya en el *Pragmamento preliminar* había apelado por lo demás a una figura que sintetiza esta visión: el sol de la Razón es uno y universal, pero se refleja de diversos modos según el terreno sobre el cual se posa; una metáfora que concilia el modelo cosmopolita (en rigor, europeo) con el localismo romántico.

Fracasada la empresa militar de Lavalle y afianzado por consiguiente el poder rosista, Alberdi saldrá de Montevideo primero rumbo a una breve estadía en Europa y luego a un largo exilio en Chile. Prosigue de tal modo lo que sería una marca definitiva en su vida: la de haber vivido mucho más tiempo en el extranjero que en su país, aun cuando jamás dejó de pensar y escribir sobre éste.

En su prolongada estadía chilena produce dos obras en las que el giro de su pensamiento es notable y decisivo: *Acción de la Europa en América*, de 1842, y en 1852 la célebre *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Imagina en ambas un proyecto fundacional para introducir al país en la corriente de la modernidad, proyecto que responde a dos preguntas centrales: cómo generar hábitos civilizados y cómo construir el poder en estas tierras. Descreído ahora sí definitivamente de la capacidad endógena para crear esos hábitos, cuando la Argentina vuelve a parecersele vacía de civilización adopta la vertiginosa "teoría del trasplante inmigratorio". Y digo "vertiginosa" porque ella nos pone en presencia de un romántico que ya no

busca sólo costumbres en otras regiones, sino que ahora sale a buscar habitantes en el extranjero; en su caso, aquellos europeos anglosajones en quienes más se ha desarrollado el espíritu de la libertad de los modernos, tal como la hemos considerado en la lección 2 y sobre la cual volveremos.

En las *Bases*, lapidario, Alberdi escribe: "La libertad, como los ferrocarriles, necesita maquinistas ingleses". Y en *Acción de la Europa...* ya ha llegado a la conclusión de que cada europeo que viene trae más civilización en sus hábitos que muchos libros o manuales. Mediante el uso de metáforas botánicas, sostiene que para "plantar en América la libertad inglesa, la cultura francesa", es preciso traer "pedazos vivos de ellas en los hábitos de sus habitantes", hábitos importados que son más eficaces que "el mejor libro de filosofía". Éste es el sesgo antintelectualista que Alberdi nunca abandonará. Esto es: las costumbres no se modifican a través de la instrucción letrada formal sino a partir de otros hábitos realmente existentes, según la lógica de lo que llama -tomándolo de Rousseau- la "educación por las cosas".

Pero además digo "vertiginosa" porque es un gesto extraordinariamente revolucionario en alguien siempre inclinado más bien a una mirada gradualista. Revolucionario porque se trata, nada más y nada menos, que de alterar o modificar "la masa o pasta de la sociedad", como Alberdi lo escribe.

Junto con ello, al instaurar el ámbito de la sociedad civil como el ámbito estratégico de resolución de los problemas de una nación (sociedad civil en la que es instaurada como centro la moral del productor), Alberdi confía en la pedagogía de las cosas; en que los hábitos laboriosos de los inmigrantes van a difundir un nuevo *ethos*. Alberdi está a la búsqueda de un nuevo *ethos*, de una nueva entidad, de una nueva matriz a partir de la cual se configuren los sujetos. Como esta entidad no la encuentra plasmada en el espacio nativo, apela a la teoría del trasplante, la teoría de la importación de un *ethos*.

Entonces, la pregunta es cómo europeizar, cómo civilizar. Y la respuesta es: a través del trasplante inmigratorio y la educación por las cosas. Dice Alberdi en las *Bases*: "No es el alfabeto. Es el martillo, es la barra, es el arado lo que debe poseer el hombre del destierro (es decir, el hombre del pueblo sudamericano)".

Para que este trasplante inmigratorio resulte exitoso -prosigue Alberdi- hay que adecuar la Constitución (las leyes), proponiendo la doble nacionalidad, la libertad de cultos, tratados ventajosos para Europa, ferrocarriles, libre navegación interior y libertad comercial. Igual-

mente, "hay que fomentar los matrimonios mixtos. Para ello, la Argentina cuenta con el encanto de las mujeres sudamericanas".

La otra pregunta es aquella que le recordaba a Sarmiento en sus *Cartas quillotanas* (llamadas así porque las escribió en 1852 en la localidad chilena de Quillota), donde sostenía que todo el problema desde 1810 en adelante residía en cómo se formaba la autoridad, esto es, el poder legítimo, en la Argentina. Explorando su respuesta concordáremos con calificar su posición dentro de lo que se ha llamado el "progresismo autoritario" o "liberalismo conservador": progresista en lo económico-social; conservador en lo político. En definitiva, un liberal adecuado a los cánones del liberalismo europeo alarmado ante los efectos del jacobinismo de la época del terror robespierriano de la Revolución Francesa y de allí en más ante la presencia descontrolada —ante sus ojos— de las masas en la escena política. Alarmas todas ellas que se verificaron de modo espectacular entre las clases dirigentes y poseedoras al calor de las revoluciones europeas de 1830 y sobre todo de 1848. Desde entonces, la doctrina liberal afrontó un profundo desafío: la necesidad de restaurar el orden luego de esos estallidos una vez que las masas ganaron la escena pública, lo que en términos teóricos se tradujo en la conciliación entre los principios revolucionarios de la libertad y la igualdad o, dicho de otro modo, entre liberalismo y democracia.

Es entonces cuando se percibe con entera claridad que estos principios pertenecen a dos órdenes de necesidades y razonamientos. Porque la democracia —pensada desde la política— refiere a un criterio de legitimidad (sólo es legítimo un gobierno que reposa sobre la soberanía popular), y el liberalismo sostiene a su vez que un gobierno legítimo es sólo aquel que respeta la libertad individual. Ahora bien: puede ocurrir de hecho, y es posible lógicamente, que un régimen democrático atente contra la libertad. Se plantea entonces la evidencia de que la libertad política, instituida para proteger la autonomía individual, puede volverse contra ésta y destruirla. Históricamente, además, es la lección que extrae el pensamiento liberal de los sucesos revolucionarios en Francia. Las masas en la escena política pueden convertirse en una amenaza para la libertad. Ha aparecido entonces un fantasma que el liberalismo de todo el siglo XIX tratará de exorcizar: el fantasma de la dictadura de las masas, el fantasma de la dictadura de la mayoría. Ésta es la preocupación que anima la obra de Alexis de Tocqueville, la figura más descollante, junto con Benjamin Constant, del pensamiento liberal francés del siglo XIX.

El despotismo al que Tocqueville teme es el despotismo social más que político, mientras el temor del primer liberalismo era al exceso de poder del estado. Ahora aquel temor a la democracia, a la mayoría como eventual enemiga de la libertad conduce a redefiniciones de los criterios mismos de la relación entre liberalismo y democracia, y a la reconsideración de la idea democrática. En ambos casos, se introducen criterios de redefinición de la raíz del vocablo "*democracia*": se discute lo que significa "pueblo" (*demos*), entendiéndose por ello el conjunto de sujetos que son los titulares de derechos políticos o, dicho de otro modo, los que forman parte de la *ciudadanía*. Justamente, lo que se llama el "liberalismo doctrinario" del siglo XIX se abocó a tematizar esta situación: cómo hacer compatible el liberalismo con la democracia, o sea, la libertad con la igualdad. Algunas de las respuestas transitaron esa redefinición de la ciudadanía o del sujeto político. Se decidió así, por ejemplo, que un ciudadano era aquel que tenía una renta determinada, y esto, traducido al terreno del voto, adoptó el nombre de "sufragio censatario". Otra alternativa culminó, de hecho o de derecho, en el "sufragio capacitario": tienen derecho a votar, es decir, son ciudadanos aquellos que tienen determinado tipo de capacidades, en general vinculadas con el acceso a ciertos saberes. Otra lo vinculará con la participación en determinado círculo de virtudes cívicas, como veremos en la lección siguiente.

De tal modo, se realizó lo que ha sido llamado el "liberalismo restrictivo", empeñado en definir un criterio de ciudadanía que impidiera el desborde de las masas.

En suma, las relaciones entre liberalismo y democracia no son obvias, no van de suyo, dado que libertad e igualdad son valores diferentes, que no sólo no se deducen uno del otro sino que, además, pueden entrar en colisión. La historia de los avances y retrocesos del sufragio universal (un hombre, una mujer, un voto) es justamente la historia de esos encuentros y desencuentros. Y debemos saber que la adquisición del sufragio universal masculino es un logro que habrá de esperar hasta las primeras décadas del siglo XX aun en los países más democráticos del mundo, y el sufragio femenino, hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

La definición de una ciudadanía y la cuestión democrática fueron preocupaciones permanentes, que por supuesto también asediaron a Juan Bautista Alberdi. En su caso, esta preocupación funcionaba en el seno de una visión gradualista de la construcción de la ciudadanía. Justamente en aquel mismo año del "terror rojo" de 1848 en Europa, al es-

cibir una biografía del general y presidente chileno Bunes, Alberdi nos permite observar cuál es al respecto su visión sintética sobre la sociedad y sobre el orden político:

El programa del presidente consiste en conservar, robustecer y afianzar las instituciones consagradas; mantener la estabilidad de la paz y el orden como principios de vida; promover el progreso sin precipitarlo; evitar los saltos y las soluciones violentas en el camino gradual de los adelantamientos; abstenerse de hacer cuando no se sabe hacer o no se puede hacer; proteger las garantías públicas sin descuidar las individuales; abstenerse de la exageración y la falsa brillantez en las innovaciones; cambiar, mudar, corregir conservando; preparar el fruto antes de recogerlo; sustituir la experiencia propia de las teorías ajenas; anteponer lo sólido a lo brillante, lo positivo a lo incierto y dudoso.

Se trata de un proyecto gradualista, que va construyendo una serie de escalones por etapas para arribar por fin a un régimen político democrático. Alberdi distingue así una escala en la que se constituyen distintos tipos de sujetos: primero, habitantes productores. Luego, sujetos políticos o ciudadanos, a través de una etapa económica, una social y otra política. Considera asimismo que el momento de la Argentina es el económico-social, y que no ha llegado el tiempo de la política. Esto quiere decir que no ha llegado el momento de efectivizar el sufragio universal. Esta república poco republicana, en donde está abierto el espacio de la sociedad civil (donde los habitantes desarrollan libremente sus actividades económicas) y clausurado el de la ciudadanía (o sea, el de las libertades políticas), es la que Alberdi llama "la república posible", consistente en una nación donde una élite tutela a las masas, mientras la "educación por las cosas" difundida por la inmigración va cultivando a la población nativa y acercándose al momento de la "República verdadera" de sufragio universal.

En las *Bases*, Alberdi escribe:

Gobernar poco, intervenir lo menos, dejar hacer lo más. Es el mejor medio de hacer estimable a la autoridad. Nuestra prosperidad ha de ser obra espontánea de las cosas, más bien que una creación oficial. Las naciones no son obra de los gobiernos. Y lo mejor que en su obsequio pueden hacer en ma-

teria de administración es dejar que sus facultades se desenvuelvan por su propia vitalidad. [...] La república deja de ser una verdad de hecho en la América del Sur; porque el pueblo no está preparado para registrarse por este sistema superior a su capacidad.

Si el pueblo no está aún capacitado, se requiere montar las "bases y puntos de partida" de la formación de una nación, y para eso se ofrece el intelectual, es decir, el propio Alberdi. Pero se necesita además una clase dirigente dispuesta a poner su brazo político en el timón de la nación.

Para proyectar, programar y garantizar ese movimiento de la voluntad política es que Alberdi escribe las *Bases* y se las envía al general Urquiza, es decir, al nuevo hombre fuerte de la Argentina surgido de la victoria sobre Rosas en Caseros. Un movimiento, entonces, que nuevamente parece realizar su antigua ambición de unir la espada con la inteligencia. Ése es por ende el momento *decisionista* de Alberdi, el momento en que el legislador pronuncia una palabra y en que esa palabra se convierte en ley.

¿Cuál es el régimen político que responde a las necesidades de la Argentina según el plan de Alberdi? En la teoría política moderna, Maquiavelo y Montesquieu habían sentido la siguiente clasificación de los tipos de gobierno: monarquía, república y despotismo. La monarquía se apoya en el principio del honor de la nobleza, que la "obliga" a proteger a los súbditos; el despotismo, en el miedo; la república (aristocrática o democrática) en el cemento que genera la integración social a través de la virtud, que consiste en anteponer el bien general al interés particular.

En cambio, el motor de la llamada "república del interés" reside en el egoísmo, por el cual los individuos, persiguiendo la satisfacción de su interés privado, contribuyen a la pública felicidad. Traducido este proyecto en términos de sujetos del poder, es claro que se trata de una república aristocrática u oligárquica, esto es, un régimen político no democrático donde una minoría de la fuerza, del saber, de la virtud, del dinero o de todas esas cosas a la vez, se autoerige en dirigencia tutelar de una población pasiva y la gestiona o conduce garantizándole las libertades civiles (las de creencias, pensamiento, opinión, de escribir y publicar, de obrar, trabajar, poseer, elegir su patria, su mujer, su industria, su domicilio), pero manteniendo cerrada con siete llaves la puerta de acceso a las libertades y a la participación política.

Esta concepción introduce modificaciones sustanciales respecto del modo en que se piensa la sociedad y la política en el modelo de la república de la virtud, porque en ésta el papel del estado es dominante y es la política la que adquiere un claro predominio dentro de las prácticas de construcción estatal. Ese es uno de los elementos que había estado presente en la reflexión de los revolucionarios hispanoamericanos, ya que van a encontrarse con que, lejos de heredar un estado, tienen que construir otro, porque ese estado ha sido disuelto en medio de la caída del Antiguo Régimen. Pero si lo que se piensa es una república del interés, obviamente el predominio recae sobre la economía, recae en la sociedad civil y sobre los individuos, en una relación de abajo hacia arriba.

La idea republicana se relaciona bastante con lo que se ha conocido durante el período colonial del despotismo ilustrado encarnado en las reformas borbónicas que vimos en la lección 1. Éste fue igualmente un intento de construcción de lo social a partir de lo político, a partir del estado. En cambio, el proyecto de una república del interés incluye la idea de Adam Smith acerca de la autonomía de lo económico. Es que este movimiento que hemos visto en las ciencias naturales, en la filosofía, en la teoría del conocimiento, en la religión, en la estética, en la moral, también se está produciendo en el terreno de la economía. Si Adam Smith puede intentar construir una ciencia de la economía —que llama “economía política”— es porque la economía ya no se piensa como subordinada de otras instancias; no depende de la instancia de la política ni estatal, puesto que el sistema de producción, distribución y consumo de los bienes económicos tiene su propia legalidad, sus propias leyes de funcionamiento. Esta concepción introduce la tesis de la autonomía del mercado, es decir, la república del interés está centrada en la noción de que existe un mercado y que este mercado es autónomo. Cada individuo se dedica a estas tareas económicas y construye “espontáneamente” —ésta es la otra idea fuerte del liberalismo, por eso no hace falta el estado— la “pública felicidad”. Esto es lo que Adam Smith llamó “la mano invisible” de la economía, que permanentemente distribuye bienes de la mejor manera posible fundándose en una moral del productor individual. Más aún: centrado en la idea de mercado, Smith cree haber hallado la clave para instaurar sociedades cuya solidez y cuya integración no estén expuestas a los avatares de la política, puesto que su principio de institución reposaría en esa esfera exterior de la economía y no en el pacto político del contractualismo. En suma, Adam Smith cree haber hallado en la economía la posibilidad de abo-

lución de la política, utopía largamente acariciada, que Pierre Rosanvallon exploró en su libro *El capitalismo utópico*.

En el caso de Alberdi, a lo largo de sus escritos se fortalecen sus simpatías con el liberalismo inglés. Y como las metáforas arquitectónicas son sumamente útiles para transmitir visiones y proyectos de la realidad, tomo aquí de los Póstumos una figuración del contraste entre la casa inglesa y la francesa, que sin forzamientos puede trasladarse a una representación de la relación general entre individuo y colectivo, entre público y privado.

En la casa inglesa —dice Alberdi— dotada de una sola puerta, cada familia vive soberana, orgullosa de su independencia, y de tal modo evita que la mitad de su existencia transcurra en la calle, a diferencia de la casa francesa, que con sus dos puertas abiertas a la acera únicamente puede producir confusión, desorden y arbitrariedad en la vida de sus habitantes, además de que su carencia de jardín empuja a los moradores a volcarse en la vía pública. Estos ejemplos arquitectónicos revelan hasta dónde el hábitat familiar forma parte de la organización de un país y son razón suficiente para adoptar un ejemplo de vida cotidiana tomado de costumbres inglesas que a Alberdi le resultan entrañables:

Cada familia vive en su casa, cada casa es separada, independiente y exclusiva. No va al teatro; va poco a los parques; no se les ve en la calle; hay pocas visitas; no sale a sus balcones y ventanas. Las brillantes, limpias y majestuosas calles que no sirven al tráfico comercial están silenciosas y solitarias, como si nadie las habitase.

La cita es iluminadora, ¿verdad? Y lo es porque a su través comprobamos una vez más que la modernidad sigue proyectando la presencia creciente de la individualidad. Esto es, la idea de que cada ser humano es un sujeto independiente y autónomo lanzado a su autorrealización. Independiente porque ya no depende de factores ajenos a él, y autónomo porque tiene potencias y derechos propios e inalienables. Se abre entonces esa dialéctica entre público y privado que la cita de Alberdi nos recuerda, en donde batallan las pretensiones del civismo por un lado y del individualismo por el otro.

En suma, retornando a términos doctrinarios, Alberdi piensa —al igual que algunos liberales doctrinarios europeos como François Guizot— que la economía, en ese estado de república imperfecta, es el ámbito de los derechos universales. Sobre esto vuelve una y otra vez en las

Bases: hay que dar todo tipo de garantías y derechos para que los individuos desplieguen sus prácticas económicas. En cambio, la política es el universo de los derechos restringidos.

Es muy claro que Alberdi sigue replicando el modelo de las elites político-intelectuales argentinas de todo el siglo XIX. Esto es: se mira a la sociedad como si fuera una pirámide en cuya cúspide existe una elite autolegitimada para dirigir, conducir, gobernar. El ejercicio de este poder se realiza sobre una base políticamente pasivizada y excluida del mercado político, donde es necesario construir una ciudadanía a partir de la masa, sobre la base de un conjunto de principios, derechos y valores que tienen que circular de arriba hacia abajo.

En el *Sistema económico y renacimiento de la Confederación Argentina*, de 1854, Alberdi señala sin ambages:

Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y el acierto de su ejercicio. Pero deseo limitadas y abundantisimas para nuestros pueblos las libertades civiles, a cuyo número pertenecen las libertades económicas de adquirir, enajenar, trabajar, navegar, comerciar, transitar y ejercer toda industria.

Este modelo, que hasta la primera década del siglo XX resultó relativamente exitoso, dejaba para el futuro la resolución de “la cuestión democrática”, esto es, la participación de las mayorías en la vida política. Llegado el momento, veremos de qué modo este andamiaje elitista de la ingeniería política del liberalismo restrictivo en la Argentina arrastraría en su derrumbe (con las elecciones reguladas por la ley Sáenz Peña de sufragio universal masculino efectivo) la hegemonía política de los sectores conservadores.

Por otra parte, en el pensamiento de Alberdi se refleja como en un espejo gigantesco la dificultad de la tradición liberal no sólo argentina para incorporar el principio democrático. Siempre más atento a la defensa del orden que de la igualdad y aun de la libertad, Alberdi apelará incluso durante una etapa de su carrera política a la defensa de un régimen monárquico constitucional, y sin tapujos gustará hacer suya la frase de Simón Bolívar según la cual los países hispanoamericanos necesitan “reyes con el nombre de presidentes”.

Este proyecto desconfía entonces profundamente de la participación popular en la política pero también lamenta la política facciosa argentina, es decir, considera negativo para el desarrollo de la nación una

presencia excesiva del ejercicio de la política sin más. En cambio, creará encontrar un marco y un control para las pasiones caotizantes de la política en las fuerzas objetivas de la economía y en los equilibrios del mercado. De modo que si para Sarmiento la nación se construye desde la sociedad y desde el estado, para Alberdi el eje debe ser el estado y el mercado. En este espacio, los individuos desarrollan sus prácticas económicas, productivas y de intercambio, buscando la satisfacción egoísta de sus intereses privados. Y por “la mano invisible del mercado”, cada individuo, al perseguir su propio interés, contribuye al mayor beneficio de todos.

Aquí ya sabemos que la fuente doctrinaria central reside en el liberalismo económico enunciado por Adam Smith en su *Investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, de 1776, donde se lee:

No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero lo que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo.

Según esta doctrina, el conflicto de intereses entre los individuos es resuelto por el automatismo del mercado, dotado así de una especie de asutua providencial que opera a espaldas de esos mismos individuos.

Es evidente que lo que se encuentra en Alberdi es la prioridad de la sociedad civil por sobre la sociedad política. Cuando digo “sociedad civil” me estoy refiriendo a la diferencia establecida por Hegel entre el estado como sociedad política y la sociedad civil como ámbito de los intereses privados. Por eso me refiero al mercado, porque éste es el espacio donde los sujetos despliegan sus prácticas económicas: trabajan, compiten, compran, venden, intercambian, consumen. De allí que Alberdi sostenga que hay que colocar la palanca en la sociedad civil, ya que la política y el estado son una especie de derivados de la sociedad civil. En un aspecto, podría decirse que Alberdi confía en el espontaneísmo económico o que tiene un pensamiento reduccionista de la política hacia la sociedad civil, en la medida que esta última explica y da fundamento a la política.

Precisamente, la Constitución forjada por Alberdi intenta privilegiar la conformación de este ámbito de la sociedad civil, donde a su vez debe difundirse una moral del productor (laborioso, frugal, ahorrativo, honesto). Sobre una eticidad de esta índole —cuyas relaciones con la

moral puritana son evidentes— es posible mejorar la sociedad, y de tal modo —como leemos en las *Bases*— “mejorar la sociedad para obtener la mejora del poder, que es su expresión y resultado directo”.

Al final de este recorrido podemos compenetrar a través de los escritos alberdianos una *propuesta de construcción de nación*. Recordemos al retomar este tema lo que anticipamos en la lección 2 cuando decíamos que esta ideología fundamental del siglo XIX, el nacionalismo, debe ser entendida como la concepción que coloca como actor de la historia al estado-nación. Aquí es interesante observar que esta concepción choca de hecho con la otra gran corriente hegemónica de pensamiento de la época, el liberalismo, en la medida en que para éste no puede haber nada por encima de la libertad del individuo, mientras que el nacionalismo coloca a la nación como entidad superior a la cual incluso debe subordinarse el individuo. Esta contradicción estallará clamorosamente cuando, por caso, en nombre del interés nacional el estado decida marchar a la guerra, haciendo uso para ello del bien más preciado de los individuos, la vida. Para hacernos una idea acerca de una posición antiliberal que legitima esa decisión estatal y nacional, podemos leer el parágrafo 324 de la *Filosofía del derecho* del filósofo alemán Hegel, publicada en 1819:

El deber sustancial del individuo es el de conservar, con el privilegio y el sacrificio de la propiedad y la propia vida [dos valores centrales del liberalismo], la independencia y la soberanía del Estado. Aquí reside el momento ético de la guerra.

De todos modos, es necesario distinguir entre dos tipos de nacionalismo: el constitucionalista y el culturalista. Recién en la próxima lección nos abocaremos al segundo de los nombrados. En cuanto a Alberdi, es claro que profesa un nacionalismo constitucionalista, si entendemos por éste el que sostiene que la pertenencia a una nación se define por la adhesión a la Constitución de un país en tanto código que establece las leyes fundamentales que regulan aquellos derechos naturales y por ende universales: libertad, propiedad, seguridad, etcétera.

Cuando Moreno, Alberdi y Sarmiento reflexionan acerca de lo que debe ser la República Argentina, piensan en un espacio sobre el cual se puedan desarrollar estos valores que son valores universales —es decir, que no son patrimonio exclusivo de los argentinos—, valores que es necesario incorporar como criterio de construcción de una nación moderna.

En esta línea de pensamiento, leemos en las *Bases*:

[...] la Patria no es el suelo; la Patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización, organizados en el suelo nativo. Pues bien: esto se nos ha traído por Europa. Europa, pues, nos ha traído la Patria.

En otro pasaje estampará una frase aún más provocativa para los futuros estándares nacionalistas: “*Ubi bene, ibi patria*” (“Donde están los bienes económicos está la patria”). Es decir, ser argentino es formar parte de la modernidad, a la cual se llama “civilización”, y la civilización es todo aquel espacio donde imperan los valores anteriormente mencionados.

Como verán, de todos los atributos que le adjudican a la nación no hay un solo elemento idiosincrático, específico, diferenciador. (Idiosincrático contiene el elemento *ídico*, que en griego significa lo más propio, singular: significativamente, de allí proviene la palabra “idiota”.) En cambio, los valores indicados por Alberdi (orden, riqueza, civilización) pueden existir en cualquier parte del mundo. Incluso en un tema tan sensible al nacionalismo como es el de la lengua, Alberdi no vacila al proclamar ante la presencia de importantes sectores inmigrantes que no hablan español: “No temáis pues la confusión de razas y de lenguas. De la Babel [...] saldrá algún día, brillante y nítida, la nacionalidad sudamericana”.

De modo que el nacionalismo alberdiano es el nacionalismo llamado “constitucionalista” e imitativo. Para entonces es evidente que la orientación romántica del joven Alberdi —como sostuvo Bernardo Canal Feijóo— ha cedido en pro de la influencia economista de Adam Smith.

Si Alberdi coincide en su nacionalismo constitucionalista con su hermano-enemigo Sarmiento, también dentro de las diferencias existe un significativo punto de acuerdo con el sanjuanino y en general con el sector dirigente y letrado nacional: es la sólida creencia en la *excepcionalidad argentina*, traducida tempranamente en la convicción (que Bolívar recoge críticamente ya en 1829) de que en esta parte de Hispanoamérica se está llevando a cabo un experimento original destinado a imprimir su nombre entre las naciones más relevantes de la Tierra. Esta creencia mitológica definirá un rasgo muy perdurable en el imaginario de la cultura argentina, tanto en el campo de los intelectuales como en sectores más amplios. Me refiero a la creencia en la grandeza argentina, en su excepcionalidad dentro del concierto latinoamericano.

Así, al realizar un balance de los primeros casi cuarenta años de existencia de la Argentina y en plena hegemonía rosista, en su nota titulada “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo”,

de 1847, llama la atención la obstinación por parte de Alberdi en cuanto a aquella creencia en la excepcionalidad y la grandeza argentinas. Aun quien no era un amante de las glorias guerreras escribe allí que "la Argentina no ha conocido la derrota militar, ni con Rosas ni con Lavalle. Tiene glorias guerreras que no poseen pueblos que han vivido diez veces más que ella". Además, plantea que la Argentina es una especie de espejo que adelanta en la América antes española puesto que

[...] de aquí a veinte años muchos Estados de América se re-putarán adelantados porque estarán haciendo lo que Buenos Aires hizo treinta años ha. La República Argentina tiene más experiencia que todas sus hermanas del sur, por la razón de que ha padecido más que ninguna. Ella ha recorrido un camino que las otras están por principiar.

Junto con ello, la Argentina realiza más que ninguna otra el destino de ser una porción europea trasplantada en el Nuevo Mundo, por tratarse de la nación "más próxima a la Europa, y por eso recibió más pronto el influjo de sus ideas progresivas. Ella, la Argentina, ha deslumbrado al mundo por la precocidad de sus ideas". E incluso el fenómeno del exilio político es visto por Alberdi como una suerte de desgracia con efectos positivos:

No hay país de América que reúna mayores conocimientos prácticos acerca de los Estados hispanoamericanos que aquella república, por la razón de ser la que haya tenido esparcido mayor número de hombres competentes fuera de su territorio; y que al retornar enriquecerán al propio país.

Sin embargo, agrega: "La República Argentina ha hecho ya demasiado por la fama, pero muy poco para la felicidad". Y si ello es así se debe a que "en función de la libertad, la Argentina olvidó el orden".

En este punto preciso se le revelará una faceta positiva de Rosas, quien por fortuna

[...] ha enseñado a obedecer a sus partidarios y a sus enemigos. A este respecto, ningún país de América meridional cuenta con medios más poderosos de orden interior que la República Argentina.

Por si fuera poco, el Restaurador ha hecho conocer a la Argentina en el mundo:

Los Estados Unidos, a pesar de su celebridad, no tienen hoy un hombre público más respectable que el general Rosas. Se habla de él popularmente de un cabo al otro de la América; se le conoce en el interior de Europa, más o menos como a un hombre visible de Francia o Inglaterra. Dentro de poco será un héroe de romance, cuando alguien como Byron, Chateaubriand o Lamartine visiten el país más bello, más respectable y más abundante en caracteres sorprendentes del nuevo mundo [...] Bajo Rosas, Buenos Aires lanzó un "no" altanero a la Inglaterra y a la Francia coaligadas.

Es preciso recordar que quien esto escribe había apoyado activamente el bloqueo anglofrancés y la intervención de Francia en la lucha contra Rosas. Pero no importa. Por una suerte de pacto con Dios, y "cuálquetera que sea la solución, una cosa es verdadera a todas luces. Y es que la República Argentina tiene delante de sí sus más bellos tiempos de ventura y prosperidad".

Resuena en esta proclama la misma confianza de Sarmiento según la cual "con la guerra, la paz, la dislocación o la unión, este país marchará". Notablemente, este tópico de la excepcionalidad y la grandeza argentinas recorrerá con altaz y bajas todo el imaginario argentino hasta el presente. Tendremos ocasión de ver de qué modo esta confianza se fractura en las décadas siguientes. (Sabemos además que en el bienio 2001-2002 resultó francamente pulverizada, pero ésa es otra historia.)

En este largo recorrido de la escritura, Alberdi experimenta encuentros y desencuentros con su propio sector del mundo dirigente y letrado. Encuentros: después de todo, Alberdi será efectivamente el inspirador central nada menos que de la Constitución Nacional. Luego, con el advenimiento del roquismo al gobierno, como veremos, es su programa el que parece imponerse a partir de 1880. Desencuentros, porque Alberdi resultará perdidioso en sus apuestas estrictamente políticas. Después de las *Bazas*, ata su suerte a la Confederación liderada por Urquiza. La revolución del 11 de septiembre de 1852, a partir de la cual la provincia de Buenos Aires se autonomiza del resto de lo que comienza a ser la República Argentina, sella su destino político hasta desembocar en la derrota por las armas en Pavón. En aras de esta férrea oposición al partido de Mitre y Sarmiento, Alberdi denunciará activa-

mente la guerra del Paraguay, con lo cual quedará incluido por la facción porteña en la ominosa acusación de "traidor a la patria".

Esa marcada línea del antiporfeñismo alberdiano se halla perfectamente articulada con un diagnóstico opuesto al de Sarmiento sobre las causas del atraso en la Argentina. En las *Bases*, observa así que "es falsa la división en hombres de la ciudad y del campo" y, lejos de residir bajo la forma de la barbarie en la campaña, aquel mal se encuentra localizado en la ciudad de Buenos Aires y su *hinterland* provincial. Buenos Aires, que se apropia indebidamente de la renta aduanera que corresponde a la nación, y que se apropia de la ciudad de Buenos Aires que debe ser de toda la nación, es decir, que, al igual que los impuestos aduaneros, debe federalizarse.

Esta federalización, sabemos, se efectivizará en 1880. Dicho sea de paso, en ese año Alberdi regresa por un breve período a la Argentina y es designado legislador por Tucumán según las nada democráticas prácticas de la época. El día en que el Congreso vota la federalización de Buenos Aires (es decir, el día en que se vota uno de sus proyectos fundamentales), Alberdi no asiste a esa sesión.

De todos modos, al año siguiente escribe uno de sus últimos artículos: "La República Argentina consolidada en 1880 con la ciudad de Buenos Aires por capital", donde celebra y da por cumplido el proyecto de construcción de una nación moderna. Como gesto de reconocimiento a su entera labor, el Congreso vota la edición de sus obras completas.

Pero de nada valdrá la reivindicación que le ofrecerá el roquismo en su último retorno a la Argentina. Extraño en su patria, temeroso de las fuerzas para él siniestras de la poderosa Buenos Aires, regresa a Francia para morir en 1884 en un exilio que había ocupado casi la totalidad de los últimos cuarenta años de su vida.

Cuatro años después, Sarmiento lo seguirá en el mismo camino a la tumba y a la posteridad. Con ellos agonizaba una época a la que estos miembros brillantes de la Generación del 37 habían alimentado con la pasión y el furor de sus polémicas, y nació otra, cuyo panorama se había modificado material y simbólicamente, y que exploraremos en la próxima lección.

Lección 4

El 80. Miguel Cané (h)

Hacia fines del siglo XIX, los procesos de modernización transforman radicalmente el panorama social, político, económico y estético, introduciendo nuevos problemas, preocupaciones y conflictos. Si bien sabemos que, desde la esfera política, la élite que encabeza el presidente Julio A. Roca participa activamente en la puesta en marcha de estos procesos, también vemos que los discursos de algunos miembros destacados de esa élite (como Miguel Cané) revelan resistencias, dudas y vacilaciones con respecto al nuevo escenario que la modernidad despliega. La paradoja está en que, para los políticos e intelectuales de fines del siglo XIX, no había otra forma de construir un estado-nación moderno más que ingresando de lleno en la modernidad, es decir, activando procesos de modernización que suponían cambios profundos (como la inmigración, el ferrocarril, el progreso y el crecimiento económico). Esta opción, sin embargo, va a surgir acompañada de una fuerte dosis de escepticismo y malestar. La construcción de la "nación moderna" también hacía emerger la pregunta acerca de si "lo nuevo" que efectivamente estaba surgiendo de esas transformaciones conformaba un mundo mejor, más habitable que aquel que había definido el pasado.

Para introducirnos en esta nueva lección, recordemos que el período abierto con la batalla de Caseros en 1852 se ha cerrado en 1880 con el triunfo del estado nacional, y se inicia con el ascenso al gobierno de un sector político liderado por el joven general Julio Argentino Roca, quien ha montado una eficiente máquina política a través del Partido Autonomista Nacional.

En esa década de 1880 se verifica el cumplimiento de significativos procesos modernizadores en las áreas política, económica y social. Se concluye la estructuración del estado nacional, que ahora ostenta el