6

Colección
Pensamiento Nacional e Integración Latinoamericana

Saúl Taborda

Reflexiones sobre el ideal político de América Latina

Comenta: Carlos A. Casali

Grupo Editor Universitario

Más allá de los lugares comunes sobre el acendrado desentendimiento de la Argentina por el resto del continente, el anhelo integrador se ha hecho allí presente en muy diversas manifestaciones que han defendido la especificidad de nuestra América o han impulsado el patrimonio común tanto en el orden material como en el plano simbólico. Una temática que, enlazando diferentes tradiciones políticas e intelectuales, trasciende la esfera erudita para erigirse en uno de los desafíos primordiales de todos los tiempos y en un imperativo de máxima vigencia ante una doble necesidad: afianzar equitativas expresiones identitarias y apuntalar legítimos emprendimientos como el MERCOSUR y la Comunidad Sudamericana de Naciones, la más reciente iniciativa para establecer un dilatado espacio institucional.
En tal sentido, esta nueva colección del Grupo Editor Universitario rescata una serie de proyectos y textos de figuras como Monteagudo, Alberdi, Sáenz Peña y Perón –seleccionados por Hugo Chumbita, Hebe Clementi y un equipo de investigadores– que, ligados con el respectivo devenir socio-histórico, han sostenido la causa de la unificación territorial para acceder a mejores estándares económicos y culturales. Semejante abordaje permitiría reasimilar distintos planteamientos y desvelos generacionales para la sustentación de un bloque regional de países latinoamericanos, frente a sofocantes intereses locales y de extramuros que han alentado nuestra disgregación y nuestra alineación automática con las potencias mundiales, como el renacido intento norteamericano de establecer mediante un tratado ad hoc, el ALCA, una megazona intecontinental de supuesto libre comercio donde predominen las asimetrías y la "lógica" del pez más fuerte.

Esta Colección está dirigida por Hugo Biagini, investigador principal del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias, director del Centro de Estudios Históricos de la Universidad Nacional de Lanús y fundador del Corredor de las Ideas del Cono Sur.

grupoeditoruniversitario@fibertel.com.ar

Saúl Taborda

Reflexiones sobre el ideal político de América Latina

Colección
Pensamiento Nacional
e Integración Latinoamericana

6

Reflexiones sobre el ideal político de América

Dirigida por Hugo Biagini

Coordinación: Daniel Omar de Lucía

SAÚL TABORDA

Reflexiones sobre el ideal político de América

Presentación: Carlos A. Casali

GEU Grupo Editor Universitario

Diseño de tapa: Norberto Ismael Cafasso

Composición y armado: Ediciones CNA: cna@fibertel.com.ar

© 2006 by Grupo Editor Universitario

ISBN:
San Blas 5421/23, Capital Federal

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
sin la expresa autorización del editor.

ÍNDICE

Presentación 9

Cronología 40

Bibliografía de Saúl Taborda 41

Bibliografía sobre Saúl Taborda 43

Notas 45

Reflexiones sobre el Ideal de América 53

PRESENTACIÓN

SAÚL TABORDA

REFLEXIONES SOBRE EL IDEAL POLÍTICO DE AMÉRICA

Carlos A. Casali

Tal y como sucede con muchos de nuestros pensadores, la obra de Saúl Alejandro Taborda es menos conocida que algunos rasgos generales que delinean la personalidad intelectual del autor: cordobés nacido en 1885, formado en la filosofía –aunque su título profesional era el de abogado-, con temprana vocación por las letras y la acción política, activo en los acontecimientos de la Reforma de 1918, desarrolló investigaciones más o menos originales sobre temas de pedagogía y terminó tempranamente sus días hacia 1944 cultivando un nacionalismo que podríamos calificar provisoriamente de telúrico tras el desencanto de los años treinta y en los albores del advenimiento de un movimiento histórico con el que presumiblemente habría encontrado algunos puntos de coincidencia.

La obra, como decíamos, menos conocida, ofrece una dificultad primaria: es prácticamente inhallable, aún en bibliotecas especializadas. Tal es el caso de *Reflexiones sobre el ideal político de América,* su primer ensayo, publicado en 1918 en Córdoba y jamás vuelto a reeditar pese a la recomendación que, cincuenta años después, Horacio Sanguinetti hacía en ese sentido en su difundido trabajo sobre la Reforma Universitaria[1]. A esta primera dificultad, podemos añadirle la ausencia de trabajos de investigación dedicados al análisis y profundización de sus ideas; aunque, dentro de esa ausencia, quepa rescatar por su valor documental y desarrollo los aportes de Caturelli y Ferrero y, por la intención de profundización conceptual, el de Dotti[2]. Hay sí, en cambio, una cierta cantidad de trabajos referidos a temas diversos de carácter político, educativo, cultural, que registran la presencia de Taborda

dentro del campo intelectual argentino y dan cuentan de los rasgos más generales de su aporte.

A partir de esta constatación, creímos conveniente comenzar este análisis preliminar haciendo una revisión de los modos en que la obra de Saúl Taborda ha sido recepcionada en nuestro medio, tomando como eje de análisis la concepción «facúndica» de la nación, la que parece constituir el núcleo duro de su pensamiento y traza también la línea divisoria que demarca el territorio de su recepción entre quienes aceptan y quienes rechazan sus ideas. También sobre este punto sucede con Taborda lo que sucede en general con nuestros pensadores: la recepción de su obra está fuertemente condicionada por un *a priori* valorativo más atento a la personalidad del autor que a la significación de sus ideas.

Por otra parte, si es verdad que el «facundismo» constituye el núcleo duro y persistente de su pensamiento, entonces habrá que ver cuánto de esta temática que Taborda desarrolla explícitamente a partir de los años treinta está ya presente en este texto de 1918[3].

La concepción facúndica de la nación

Para darle mayor precisión a este análisis, focalizaremos nuestra atención en el período que transcurre entre los años 1933 y 1944, el que Alberto Caturelli describe como tercera etapa de la vida intelectual de Saúl Taborda, etapa en la que el filósofo cordobés edita la revista *Facundo* y escribe los tomos II y III de sus *Investigaciones Pedagógicas,* editados posteriormente[4]. En la revista, Taborda plasma su concepción «facúndica» de la nación, mientras que en las *Investigaciones* desarrolla su particular visión de la política educativa en polémica, fundamentalmente, con la perspectiva racionalista y utilitaria del modelo sarmientino que rige la estructura el sistema educativo de esos años en función del centralismo estatal y una reconstrucción de la nación en términos liberales.

No resulta arbitrario ubicar nuestro abordaje de la problemática tabordiana de la nación alrededor de los sucesos de 1930. Se produce allí un punto de inflexión en el que se comienzan a mezclar las aguas de un nacionalismo entendido predominantemente en términos políticos y culturales con una conceptualización de la nación más atenta a los procesos sociales y económicos. En este punto de inflexión, de aguas todavía mezcladas, empieza a cobrar relevancia el debate acerca de la industrialización y el trabajo industrial, con sus concomitancias culturales y educativas.

Situado dentro de este contexto, el pensamiento de Saúl Taborda se destaca por su particularidad *sui generis*. Así plantea esa particularidad

uno de sus comentadores: «Un dilema ronda a quienes se acercan por primera vez al pensamiento de Saúl Taborda: ¿es nacionalista o liberal?¿Por qué lo alaban a la par un pensador liberal como Adelmo Montenegro y un historiador nacionalista como Fermín Chávez?¿Será contradictorio?»[5]. El dilema planteado por Cirigliano resulta útil para ahondar en el concepto de nación que se va configurando de manera sinuosa a través de la confrontación intelectual y política de los más diversos actores y protagonistas de nuestra historia. Digamos con Cirigliano, y para redondear, que las remisiones conceptuales que se pueden realizar en la obra de Saúl Taborda respecto del tema nacional se mueven dentro de los siguientes parámetros: «El comunalismo será su versión del nacionalismo. Y cuando critica al ciudadano nacionalista critica al que es formado para el Estado»[6]. Es decir que Tarborda piensa la nación fuera de toda referencia al Estado y, aún, en conflicto con éste[7]. A partir de allí, el término «nacional» adquiere en el uso tabordiano una significación equívoca; tendrá una significación como referente de la particularidad concreta y vivida de una comunidad histórica y otra significación como reconstrucción racional e institucional a través del proceso, también histórico, de consolidación del poder central del aparato del Estado. Entonces... ¿nacionalista o liberal?

En este mismo orden de ideas, se puede consignar aquí otro aspecto dilemático del pensamiento de Taborda que es el de su filiación ideológico política, polarizada por la crítica entre aquellos que la sitúan dentro del plano del anarquismo y aquellos que lo ven próximo al corporativismo[8].

Para desarrollar entonces la concepción facúndica de la nación presente en la obra de Saúl Taborda escrita en el período 1933-1944 procederemos a observarla desde el espejo de su recepción en la literatura que la crítica ha realizado sobre la obra del pensador cordobés. «Nacionalista», «liberal»; «anarquista», «corporativista»; el interés que la obra de Taborda despierta en los analistas está, en la generalidad de los casos, fuertemente determinado por la valoración que se hace de la condición *nacional* del autor estudiado, sin que el concepto que da sentido y significación a ese término resulte rigurosamente explicitado. Dicho de otra forma: el pensamiento de Taborda es considerado más por una, en general, vaga valoración de su adscripción ideológica al nacionalismo que por una intención auténticamente crítica del análisis de su pensamiento y de sus posiciones fundamentales sobre este tópico.

Importa sobre este punto ampliar un poco el abordaje del concepto de «nación» elaborado por Saúl Taborda, tomando como base uno de los temas más conocidos de su producción: la teoría pedagógica que desarrolla en oposición a la concepción sarmientina de la educación centrada en la formación del ciudadano «idóneo y nacionalista».

Educación, Estado y sociedad

En el capítulo XII, tomo III, de sus *Investigaciones Pedagógicas* («El ideal pedagógico de la política escolar argentina»)[9], Saúl Taborda retoma la disyuntiva planteada por Rousseau en el *Emilio,* según la cual es imposible formar a la vez al hombre y al ciudadano, para realizar, a partir de ella, un análisis crítico de las políticas educativas argentinas cuya orientación hacia la formación de ciudadanía les ha impedido ver los aspectos culturales que son inherentes a la formación del hombre en cuanto tal. Taborda concibe esta tarea educativa centrada en la cultura como una acción específicamente pedagógica –y no *política*- en términos de un proyecto político y antropológico que denomina, en polémica con Sarmiento, «facúndico».

Contrariando la *doxa* establecida y corriente sobre este punto[10], Taborda sostiene que la sanción de la ley 1420 constituye el punto de inflexión que, en sentido negativo, concluye con la concepción de una educación pensada como «función inherente a la vida de la comunidad» para inaugurar otra en donde prima el concepto de una *educabilidad* pasible de ser desarrollada por medio de la acción del educador en cuanto agente instrumental de una *currícula* supervisada por el Estado. Taborda atribuye a la antropología de la tripartición de las facultades humanas de Spencer (moral, intelectual y física)[11] la base doctrinaria de esta pedagogía positivista, que fundamenta el ideal del «tipo de hombre útil y benéfico a la sociedad» que constituye la meta del Estado docente. Observando sus aspectos *racionalistas*, Taborda afirma que las políticas educativas desarrolladas por los Estados nacionales apuntan a conformar *a priori* las subjetividades, de modo tal que la *currícula* fije de antemano cuáles serán las facultades morales, intelectuales y físicas que los hombres han de tener.

Los argumentos desarrollados por Taborda tienen como referente histórico la función primaria que la organización de los sistema educativos nacionales han cumplido en la consolidación de las estructuras políticas que surgen de la Revolución Francesa[12]; estructuras e instituciones que se apoyan sobre una adecuada y específica articulación de los ámbitos de la sociedad civil y el Estado en una pareja que Norberto Bobbio plantea como una de las grandes dicotomías que configuran el fenómeno político contemporáneo[13]. Veamos con un poco más detalle este punto que estimamos decisivo para la comprensión de la crítica tabordiana al proyecto pedagógico sarmientino.

Al establecer la genealogía del componente *sociedad civil*, Bobbio encuentra dos fuentes de significación: por un lado, la sociedad civil como sociedad *burguesa*; por el otro, la sociedad civil como sociedad *civilizada*. Para la primera significación, Bobbio remite a la tradición de la teoría política hegeliano-marxista de la *bürgerliche Gesellschaft;* para la segunda, a una

tradición antropológica que arranca en Adam Ferguson y toma cuerpo en Rousseau. La raíz común de ambas interpretaciones de la sociedad civil es el término latino *cive* que reúne las significaciones de una determinada forma de organización social y política, heredera de la tradición aristotélica de la comunidad política, y de una específica forma de evolución cultural según parámetros comunes y universales de modernización y progreso industrial. Ambas significaciones están claramente presentes en la disyuntiva sarmientina de *civilización y barbarie.*

Tal y como ha sido puesto de manifiesto a través de la prédica política, legislativa y ensayística, y pese a las diferencias de opinión sobre aspectos parciales del programa, como las que pueden observarse entre Sarmiento y Alberdi[14], la civilización del bárbaro ha sido el propósito manifiesto de la acción educativa desarrollada por los gobiernos de la organización nacional a partir de 1853[15]. En este sentido, y como testimonio de la función política y social que, en términos de formación de ciudadanía se le asigna a la educación, el artículo 14º de la Constitución Nacional sancionada en esa fecha, consagra el derecho a la educación en términos que los constitucionalistas caracterizan hoy como perteneciendo a la vez al ámbito de los derechos *civiles* – que son los «referidos a relaciones privadas que protagonizan los habitantes»- y al de los derechos *cívicos* – que son los que constituyen «un ejercicio preparatorio de los derechos políticos»[16]; es decir, una *educación* funcional a la integración de la *sociedad civil* y a la institucionalización del *Estado*.

Sobre este punto es importante destacar que uno de los principales motivos de cuestionamiento de Taborda a las concepciones educativas que Sarmiento presenta en *Educación popular*[17] es que no tienen por base y fundamento los hechos educativos en su especificidad sino la doctrina política de la igualdad proclamada por los ideólogos y doctrinarios de la Revolución Francesa. Es decir, su punto de partida no son los principios educativos sino los principios políticos. Del principio político de la igualdad se siguen -de acuerdo con la crítica que Taborda dirige a Sarmiento- los postulados de la idoneidad y del nacionalismo, cuyos presupuestos antropológicos son, respectivamente, el *homo faber* y el ciudadano. Ambos postulados son funcionales a la constitución de los nuevos ordenamientos políticos; el primero, porque permite superar el carácter hereditario de los cargos públicos, propio de la sociedad estamental; el segundo, porque impulsa la formación de los espacios políticos nacionales, más allá de los localismos feudales. Taborda destaca el giro que estos postulados presentes en la concepción educativa de Sarmiento tomarán más adelante con la reelaboración hecha por Ramos Mejía de la *educación patriótica*[18]. Coherentemente con estos señalamientos, Taborda afirma estar en desacuerdo con el optimismo pedagógico de las concepciones sarmientinas

de la educación, en cuanto le atribuye a ésta un rol importante y, en algunas de sus versiones, *decisivo* en su capacidad de promover la movilidad y la integración social. Sobre este punto, Taborda afirma que las «escisiones sociales» constituyen una «nota peculiar de la vida moderna y expresan modos existenciales de su esencial estructura» a cuya superación difícilmente pueda contribuir la educación. Para evitar una mala comprensión del pensamiento de Taborda sobre estas cuestiones, hay que tener en cuenta que, para él, la educación tiene por objeto la formación de la personalidad individual en relación con la comunidad, mientras que la constitución de la comunidad misma y su justo ordenamiento es el objeto de la política, y no de la educación.

De acuerdo con estos presupuestos, la acción educativa que los nacientes Estados nacionales realizan sobre la población con la finalidad de consolidar una sociedad civil que permita la gobernabilidad democrática a través de organismos políticos, puede resumirse en los términos de un conjunto de operaciones de ingeniería social –integración y cohesión, identificación cultural, formación de nacionalidad, legitimación ideológica del dominio, etc.- orientadas hacia la formación del consenso[19]. La formación del consenso es inherente al funcionamiento de los sistemas políticos democráticos, en la medida en que posibilitan una acción del Estado no centrada en su constitutivo poder de mando a través de los aparatos represivos[20]. Ahora bien, la formación del consenso supone la previa formación de *lo consensuable*, del mismo modo en que la democracia representativa supone la existencia previa de *lo representable*. Este *a priori* de la gobernabilidad democrática de los sistemas políticos –lo *consensuable* y *representable*- es la esencia misma de la sociedad civil, a cuya constitución contribuyen los sistemas educativos de manera fundamental.

Dicho en otros términos, la gobernabilidad democrática de los sistemas políticos que son funcionales a las estructuras de poder que se constituyen como Estados nacionales, tiene como precondición la posibilidad del consenso como forma de la tramitación de la conflictividad social y la de la representación como mediación eficiente para la realización del consenso. Ahora bien, los conceptos de *lo consensuable* y *lo representable* implican una operación reductiva y restrictiva del ámbito cultural a la esfera de lo que es, precisamente, consensuable y representable; operación que supone una determinada antropología filosófica y se vale, fundamentalmente, de los sistemas educativos en cuanto aparatos de socialización *unilateral* que, al formar al ciudadano, no pueden formar a la vez al hombre (Rousseau *dixit*).

Hechas estas aclaraciones, tal vez un poco extensas pero necesarias para reseñar los temas tabordianos que nos parecen centrales en la problemática que estamos presentando y, a la vez, para explicitar nuestro propio interés

en el autor, pasaremos a establecer un panorama general sobre la valoración que la crítica ha realizado en torno de su concepción facúndica de la nación.

La recepción de la obra de Saúl Taborda

El primer registro relevante de la obra de Saúl Taborda que vamos a reseñar es el que hace Fermín Chávez en *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*[21]. El texto, cuya primera edición es del año 1956, responde a una intención polémica en un momento particularmente crítico de la historia argentina (nos referimos a la crisis institucional desatada con el golpe militar de 1955), fácil de advertir en la enunciación misma de su título: se trata de confrontar con la fórmula sarmientina «...que trastorna los supuestos culturales de la Argentina [...], trae aparejada una concepción naturalista de la sociedad bajo la cual han de sucumbir el ethos de nuestro pueblo y nuestra incipiente generación espiritual»[22]. Sorprende a primera vista la adjudicación del carácter *naturalista* del concepto de sociedad presente en la fórmula de Sarmiento. Para comprender mejor esta referencia, habrá que tener en cuenta el doble sentido que Chávez le da al término «civilización», el de progreso material, ligado –en el siglo diecinueve- a la civilización maquinista y el positivismo racionalista, por un lado, y el de perfección en la conducta moral y en las relaciones humanas, por el otro. «Sarmiento –dice Chávez- identificaba entre nosotros *civilización* con *progreso material* y actualizaba así en su tiempo una vieja dicotomía conceptual en torno a la noción de civilización»[23]. Es decir que, la fórmula sarmientina encubre y distorsiona los términos de lo que debería ser una disyuntiva axiológica, al plantearla en términos de una opción abstracta entre modelos de desarrollo productivo sin tener en cuenta los supuestos sociales y culturales que los sustentan. Para mayor precisión, Chávez desarrolla este tema un poco más adelante, haciendo un comentario de la fórmula «salvajes unitarios», explicitada por Pedro de Angelis en 1843, dos años antes de la primera edición del *Facundo*, como una expresión de contenido moral. De acuerdo con esta interpretación, así como hay hombres y pueblos civilizados (en sentido material) cuya conducta puede ser calificada de salvaje (en sentido moral), podría plantearse también la posibilidad de hombres y pueblos bárbaros de conducta civilizada: el progreso material no implica *per se* progreso moral.

Hecha estas aclaraciones y breves referencias a la intencionalidad polémica, a la oportunidad histórica y al marco teórico general en el que Cháves compone su texto, pasaremos a reseñar el capítulo IV: «Apuntes sobre la pedagogía argentina de Saúl Taborda», para buscar allí las claves del concepto de «nación» a cuya luz realiza el abordaje de nuestro autor.

Un primer punto a destacar es la ubicación histórica que Chávez hace de Taborda: «...un hombre de la generación de la Reforma que se entrega al país real, a la 'patria carnal'...»[24], ignorado , olvidado o silenciado por el propio movimiento reformista a partir de su adscripción, después de 1933, a posiciones definidamente «nacionales»[25]. Como se ve, Chávez hace funcionar un concepto de «nación» cuyo significado de *país real* y *patria carnal* se entrevé a la luz del rescate de los supuestos culturales ocultos por la fórmula sarmientina.

El primer aspecto de la obra de Taborda analizado por Chávez –»El racionalismo y la escuela argentina»- confirma esta afirmación. Allí, Chávez realiza el análisis del tomo III de las *Investigaciones*, deteniéndose especialmente sobre dos puntos: el cuestionamiento que hace Taborda de «...aquellos pueblos que quieren definir la nación por el Estado...»[26] y la insuficiencia de una doctrina pedagógica carente de autonomía que subordina los principios de su accionar al cumplimiento de los fines políticos del Estado: pretendiendo formar a la vez al hombre y al ciudadano, termina formando al hombre dentro del molde del ciudadano[27].

En el apartado siguiente –»Los caudillos y el genio nativo»,- Chávez termina de redondear la caracterización que Taborda hace de la «falsa tradición pedagógica nacional» que subordina la acción educativa al objetivo político de «...la unificación escolar del poder central, que trata de educar para el sufragio universal, alejado de toda consideración que se funde en una ciencia de la educación digna de tal nombre»[28]. El tema es retomado en el apartado «Nada se crea *ex nihilo*». Allí, comentando la presentación que hace Taborda del sistema educativo colonial comunal en el que se formaron las generaciones independentistas y el propio Sarmiento, tal y como éste lo describe en *Recuerdos de Provincia*, Chávez plantea el problema de los motivos que habrían llevado al sanjuanino a modificar su valoración positiva de este orden educativo por el programa transformador que presenta en *Educación Popular*. La respuesta que Taborda ofrece a este problema es sintetizada por Chávez en estos términos: «lo que importa es, por una parte, la *educación del elector* para que pueda ejercer derechos políticos; por otra, la preparación de los individuos para el trabajo, el comercio, la industria y otra actividades legales»[29]. Anteponiendo el objetivo político de consolidar el Estado, la política educativa sarmientina pierde de vista la «filiación espiritual» que constituye la nacionalidad y se expresa en la tradición como continuidad de «la estirpe progenitora» (la expresión es de Taborda). Fiel a la intención polémica planteada, Chávez concluye este apartado oponiendo –junto con Taborda- las pedagogías de Mariano Cabezón –»representativa del genio nativo y de nuestra vocación facúndica»- y la de Sarmiento –«imitador de la escuela francesa de 1833»[30]. Finalmente, en el último apartado que Chávez dedica a la reivindicación del pensamiento de Taborda

– «Lo facúndico: nuestra fisonomía»- se presenta la tesis central: «el fondo perviviente y esencial de la voluntad de Mayo es la autodeterminación de las comunidades existentes en esta demarcación territorial llamada Argentina»[31]. Con estos términos, que reproducen más o menos literalmente afirmaciones del propio Taborda, Chávez redondea una concepción historicista de la nacionalidad que la sitúa más allá -y aún en contraposición y conflicto- de las formas que fue adquiriendo su organización institucional estatal centralizada. Así, el concepto de nación que Chávez encuentra en Taborda remite a polarizaciones entre lo real (el país real) y lo ideal (racionalismo, iluminismo); lo propio (patria) frente a lo extraño (extranjero).

Un abordaje similar a éste por su intención polémica y resultados es el que ofrece Arturo Jauretche en *Los profetas del odio y la yapa*[32]. La primera edición de la obra corresponde al año 1957 y las referencias a Taborda fueron incluidas en la «yapa», conjunto de textos que Jauretche dedica a la colonización pedagógica, diez años después. Allí, con mayor rigor conceptual que en el trabajo de Chávez, Jauretche retoma la idea crítica central de Taborda de considerar la política educativa sarmientina dirigida a formar ciudadanos antes que hombres y el peculiar nacionalismo que la caracteriza (en función de un ideal formativo que sintetiza «el productor idóneo y el ciudadano nacionalista», Taborda *dixit*) para detenerse en el concepto de «nación», en la medida en que el pensador cordobés plantea una crítica *nacional* al carácter *nacional* de la política educativa liberal. Jauretche argumenta lo siguiente : «...este nacionalismo eventual y que eventualmente fue útil (se refiere a su eficacia como «instrumento de nacionalización de los descendientes de inmigrantes») está condicionado, más allá de su efecto inmediato, a una desnacionalización cultural, porque no integró lo nacional en fines culturales propios sino en una idea de lo nacional que no resulta de la nación como vida, sino de una concepción ideológica de la nación»[33]. Prosigue Jauretche preguntándose por el concepto de nación implícito en esa política educativa –que ubica en un horizonte de sentido significado por los términos «civilizador», «intelligentzia», «ilustración» y «liberal»- y se responde que «no la concibieron como un fin en sí misma, sino como medio»[34].

Tenemos aquí una interesante complejización del esquema empleado por Chávez, para quien el significado de «nación» se ubicaba en la contraposición, tal vez demasiado simple, entre lo real y lo ideal. A ello se agrega ahora la contraposición entre medios y fines que complementa lo anterior. La nación sería aquello *real* que, por serlo, se constituye como un *fin en sí mismo*, mientras que el sistema institucional, en cuanto producto *ideal*, sólo podría ser un *medio* para la realización de aquella. «Así se explica –afirma Jauretche- que la enseñanza primaria no haya estado dirigida a la

formación de hombres sino a la formación de ciudadanos. No se ha querido formar hombres para la patria, sino ciudadanos para las instituciones, que son el fin de aquélla, pues la Argentina no es una continuidad en devenir histórico, sino el inmóvil punto de apoyo de las instituciones inmovilizado en el ideario que las creó»[35]. La disyuntiva aquí planteada podría formularse en términos de la oposición liberal-republicana, por un lado, y democrático-social, por el otro. De acuerdo con la primera de esas opciones, la acción política estaría orientada hacia la consolidación de los moldes institucionales a los que deberán adaptarse los pueblos; de modo inverso, la segunda opción plantea una acción política que, partiendo de los pueblos tal y como son, busca los modos de encauzar institucionalmente su proyecto histórico.

Desde un horizonte ideológico diferente al de Chávez y Jauretche, Santiago Montserrat –que perteneció al círculo tabordiano y trabajó en la edición de 1951 de las *Investigaciones*- publica en 1956 un artículo en la revista de la Universidad Nacional del Litoral[36] en el que rescata otros matices de la concepción «nacional» de Taborda.

En primer lugar, Montserrat ubica la definición ideológica de Taborda en términos de «liberalismo profundo», «liberalismo henchido de espíritu social»[37]; «hombre de izquierda, Saúl Taborda figura entre los grupos liberales del país. Pero enjuicia al liberalismo, no para alejarse de él a instancias de una actitud reaccionaria, sino en oposición dialéctica con el ideario liberal, a fin de superarlo dentro de una continuidad histórica de filiación progresista»[38]. Un poco más adelante, Montserrat ubica «las instancias rectoras del pensamiento político de Taborda» en cierta afinidad de «inspiración crítica» o de «actitud de comprensión de la realidad del país», aunque no «por su contenido», con la «prédica y la voluntad de los jóvenes de la *Asociación de Mayo*»[39]. La observación es interesante porque, aún con las salvedades con las que Montserrat ubica esta filiación ideológica de Taborda, la referencia está en las antípodas de la que realizan Chávez y Jauretche. En efecto, comentando el proceso de desnacionalización cultural operado por vía de la supresión física del caudillo y la liquidación de su régimen político, señalado por Taborda, afirma Chávez: «es cuando los mentores de nuestro racionalismo señalan la necesidad de extirpar al caudillo, tipo representativo del espíritu comunal[...] Marca nuestro pensador, de esta manera, la responsabilidad de la generación del 37 y sus legatarios...»[40]. Por su parte, Jauretche grafica lo que él entiende –en consonancia con Taborda- como inversión de una correcta relación entre medios y fines a la que hicimos referencia, con la afirmación de Echeverría «*la Patria no se vincula a la tierra natal*, sino al ejercicio de los derechos ciudadanos»[41].

En este mismo orden, mientras que, como vimos, Chávez y Jauretche caracterizan la *posición* nacional y la *concepción* de la nación de Taborda enfatizando la línea divisoria que lo separa y distingue del ideario sarmientino, Montserrat establece cierta continuidad entre ambos. «Su humanismo –dice, en referencia a Taborda- es activo, polémico, de combate. Tiene mucha semejanza con el humanismo de Sarmiento y Unamuno», y agrega más adelante, como para precisar mejor el vínculo con el sanjuanino, «Sarmiento alentó la enorme esperanza de liquidar la barbarie por medio de la educación»[42]. Aunque resulta difícil compatibilizar esta afirmación con las críticas expresas de Taborda al ideal político educativo sarmientino, creemos que la diferencia de enfoque respecto del sostenido por Chávez y Jauretche resulta sugestiva para ahondar dentro de los términos del dilema que planteaba Cirigliano páginas más arriba.

Situado en una perspectiva ideológica afín a la de Monteserrat, Horacio Sanguinetti ubica -sin demasiada explicitación que lo fundamente- el pensamiento político de Taborda dentro del nacionalismo de izquierda, reiterando el tópico de la incomprensión por parte de liberales y nacionalistas de derecha[43].

Por su parte, Roberto Ferrero, en un texto publicado en 1988[44], realiza un amplio, detallado y original análisis del conjunto de la obra de Taborda, coincidiendo en este tópico de la dificultad de ubicar al autor dentro del espectro ideológico reconocido de izquierdas y derechas, ya que fue rechazado o impugnado tanto por el nacionalismo cuanto por el reformismo de izquierda[45]. Reproducimos unos párrafos que ilustran con información histórica la ubicación política de Taborda en la década del treinta: «...mientras que el nacionalismo de derecha se atrincheraba en sus pequeños círculos políticos y editaba sus ácidas y poco leídas publicaciones, adhiriendo entusiastamente a la doctrina del fascismo, el neo-nacionalista Saúl Alejandro Taborda –anclado en las convicciones que habían nutrido su juventud reformista- se arrimaba al ala popular y democrática del radicalismo: el sabattinismo cordobés»[46]

Es interesante también la evaluación que realiza Ferrero de la propuesta de *comunalismo federalista* con la que Taborda formula en términos de proyecto político su concepción facúndica de la nación. Luego de emparentar doctrinariamente la propuesta tabordiana con la que noventa años antes presentara Esteban Echeverría (Ferrero remite a las *Cartas a Don Pedro de Angelis*, especialmente a la carta segunda, de 1847), Ferrero evalúa como *utópica* la propuesta de Echeverría y *nocivo* para el país el proyecto de Taborda: «la pulverización del poder central que él implica, en efecto, dejaría indefensa a la nación frente al enemigo imperialista. Su gigantesco poder

sólo puede ser enfrentado por la potencia centralizada del Estado nacional y no por la resistencia dispersa de una multitud de ciudades y pueblos débilmente ligados. Una cosa era el federalismo histórico como resistencia espontánea al avasallamiento de la metrópolis porteña en el siglo XIX, y otra es el 'federalismo' contemporáneo esgrimido por poderes locales frente a un gobierno popular que defiende el interés general [Se refiere al gobierno de Yrigoyen]»[47]. El comentario de Ferrero es interesante y oportuno porque introduce una mirada de valoración estratégica sobre el pensamiento tabordiano y sus posibilidades, mirada que, en términos generales, está ausente en los analistas que se limitan usualmente a realizar consideraciones más bien abstractas.

De similar valor respecto del análisis de Taborda es un texto reciente de Jorge Dotti[48], en el que pasa revista de la relación entre las ideas del pensador cordobés y la doctrina política de Carl Schmitt. Dotti sitúa la producción intelectual de Taborda dentro de los siguientes parámetros:

> «Sin abandonar nunca los ideales anarquistas y socializantes de su juventud, Taborda encaró en su madurez la tarea de pensar (o ficcionalizar) lo específico de la nacionalidad argentina, acentuando la continuidad con una hispanidad enraizada en lo nativo americano, por un lado; y, por otro, denunciando el sometimiento de esta argentinidad a un modelo civilizatorio forzada y artificialmente impuesto, en la forma de una constitución de tipo anglosajón, un ideal educativo francés y una ideología liberal del 'progreso', a partir de nuestra independencia y sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado. Frente a la sociedad civil utilitaria e individualista, corporizada en el dominio centralizador de Buenos Aires sobre el interior del país, Taborda reivindicó un comunalismo federativo, que intentó legitimar filosóficamente»[49].

Y, un poco más adelante, Dotti, agrega las siguientes precisiones respecto de la posición nacionalista de Taborda:

> «Su producción intelectual y el conexo compromiso práctico lo ubican en el campo del nacionalismo popular, *sensu lato*, aunque sus posiciones teóricas mantienen tanto fuertes divergencias, como puntos de claro contacto con no pocas doctrinas de los habitualmente considerados como *los nacionalistas argentinos*. Síntoma de este entrecruzamiento es la fundación en 1932 del FANOE (*Frente de afirmación del nuevo orden espiritual*), de breve vida, ciertamente, pero donde participaron muchos intelectuales significativos, que luego tomarían caminos radicalmente antitéticos: José Luis Romero, Juan Mantovani, Francisco Romero, Jorge Romero Brest, Jordán Bruno Genta, Luis Aznar, Aníbal Sánchez Reulet, José Babini, Carlos Astrada, entre otros»[50].

Con esta referencia –que Dotti toma del texto de Ciria y Sanguiinetti, *Los Reformistas*- se pone en evidencia la naturaleza de la crisis ideológica de los años treinta, capaz de amalgamar durante un lapso personalidades del campo intelectual que tomarán luego trayectorias muy diferentes, a la vez que, el campo intelectual se recompone en líneas de posicionamiento ideológico más definidas, cerradas y excluyentes.

Dotti, aceptando la periodización del pensamiento de Taborda hecha por Caturelli[51], distingue una primera etapa de su producción intelectual caracterizada por el clima cultural de insatisfacción que domina el mundo espiritual de la primera posguerra. En esta etapa, Taborda realiza una critica de la decadencia espiritual de Occidente en la que se plantea con claridad la perspectiva americanista. Sin embargo, destaca Dotti que «...la reivindicación de lo autóctono y de la tradición hispano-americana, cuestión que será desarrollada en escritos de los años treinta, cede aquí el primer plano en las consideraciones tabordianas a una crítica -[...] a la democracia electoralista, el parlamentarismo y los partidos políticos»[52]. Es decir que, no habría en esta etapa juvenil una preocupación expresa por la cuestión nacional. Dotti destaca en Taborda la composición intelectual de un planteamiento que, partiendo de una posición anarcosocialista, asume una posición antiliberal a partir de raíces precapitalistas que encuentran en la España premoderna (de la colonización americana) un modelo de socialización antitético de la deshumanización y empobrecimiento que produce el desarrollo capitalista[53]. Es a partir de este sustrato doctrinario que Taborda ingresa en aquella tercera etapa de su pensamiento señalada por Caturelli, la que corresponde a la interpretación facúndica de la nación. Lo facúndico plantea la comuna como un ideal de convivencia del que forman parte «...la herencia utópica de las comunas anárquicas y socialrománticas, pero también se presenta como resultado de una comprensión de las historias española, colonial americana y argentina, de la cual toma -con un alto grado de creatividad literaria- las características que le permiten construir su modelo, que es menos una descripción histórica que una ficción práctica, y como tal legítima en su rol animador de un proyecto político y cultural»[54]. La génesis de la comuna responde a la vitalidad conquistadora española y tiene por sustancia a la nación impulsada por un voluntarismo místico que el constitucionalismo anglosajón desvirtúa planteando la dinámica histórica centralismo portuario/federalismo provinciano[55]. Así, la concepción facúndica de la nación supone, de acuerdo con la interpretación de Dotti, un fundamento sustancial cuyo sentido y significación remiten sin embargo, a la polarización de términos que parecen poner en movimiento y relativizar ese fundamento. «En Taborda -prosigue Dotti- , la práctica política tiene un doble valor (digamos: positivo o negativo), que califica los modos antitéticos en que puede articularse institucionalmente (mediante lo que él llama la

'constitución política') la vitalidad existencial de un pueblo en la multiplicidad de sus facetas laborativas, culturales, etc., o 'constitución social'. En el caso argentino, y a la luz de la dualidad tabordiana (que reproduce la conocida distinción entre constitución real y formal), serán políticamente valiosas las acciones que obedezcan al comunalismo democrático, pero han sido altamente negativas las que impusieron artificiosamente -desde el poder soberano- un sistema constitucional extraño a la argentinidad»[56].

El concepto de lo político elaborado por Saúl Taborda a lo largo de las diferentes etapas que recorre su biografía intelectual se extiende, pues, entre una primera adhesión juvenil a los valores e ideas que representan y expresan los movimientos políticos, sociales y culturales anarquistas y socialistas de la primera posguerrra, los acontecimientos de la revolución del diecisiete y la reforma universitaria del dieciocho y, en el otro extremo, un planteamiento de la especificidad nacional oculta y deformada por la imposición de un modelo civilizatorio extraño a la evolución histórica del país. Entre ambos extremos, Dotti encuentra más *continuidades* que *saltos* o *rupturas* conceptuales y teóricas («sin abandonar nunca los ideales anarquistas y socializantes de su juventud…») y presenta el sustrato que permite esa continuidad en términos de una concepción orgánica de lo político en la que el ideal de un *comunalismo federativo* se ve obstaculizado por la constitución de una *sociedad civil* «utilitaria e individualista». La esfera de totalidad a la que Taborda remite su «ficción» política se encuentra problemáticamente *antes* del proceso histórico de disgregación capitalista (en la España premoderna) y *después* de ese proceso, como un impulso vital que irá tomando forma conceptual en términos de *facundismo* y se presenta, a través de esas diferentes etapas de la producción intelectual de Taborda, como una fuerza operante en la historia, orientada hacia la constitución de una totalidad orgánica que es continuamente vulnerada por el antagonismo social promovido por las fuerzas económicas desatadas por el capitalismo y las instituciones políticas que el Estado, tanto en su formato liberal cuanto en sus formatos dictatoriales de izquierda y derecha, intentan oponerle sin éxito[57].

En discusión con Carl Schmitt, Taborda plantea dos argumentos fundamentales en *El fenómeno político*[58]*:* por un lado, rechaza el criterio amigo/enemigo como criterio distintivo de lo político para postular la *filía*, entendida en términos de vínculo amoroso, como principio impulsor de toda sociabilidad y politicidad. Así entendida, la *filía* expresa una pulsión vital que entra en conflicto con los sistemas legales que intentan encauzarla. Por otro lado, Taborda afirma que, al privilegiar el momento de la enemistad como constitutivo de lo político, Schmitt piensa la política desde el Estado y pierde de vista la relación entre política y comunidad, tanto desde el punto de vista digamos «afirmativo» que tendría como fuerza configuradora la

filía, cuanto en sus aspectos relativamente «negativos», en la medida en que la comunidad políticamente organizada no es una totalidad homogénea que expulsa el conflicto hacia el exterior sino que lo contiene en términos de pluralismo[59].

En síntesis, Dotti nos presenta un Taborda nacionalista, que navega más o menos exitosamente por las oscurecidas aguas doctrinarias de las posiciones antiliberales de los años treinta, sin caer en las tentaciones totalitarias en boga.

Por su parte, Hugo Biagini en *Historia ideológica y poder social*[60] hace referencia al pensamiento de Saúl Taborda dentro de la parte cuarta de su texto – «La educación argentina»-, apartado 19 – «Formación sistemática e identidad nacional»-. Allí, sitúa el aporte del pensador cordobés dentro de la «variación antipositivista» que crea el clima intelectual posterior al Centenerio. Biagini sintetiza el aporte de Saúl Taborda a la indagación de la identidad nacional en los siguientes «puntos esenciales»: «identificación entre filosofía y pedagogía para el estudio y la génesis de la personalidad; asimilación del ser humano ideal con un prototipo anterior al capitalismo; oposición a la europeización y a la yancofilia, exponentes de un colonialismo cultural y económico; exaltación del sistema calificado como 'democracia funcional'»[61].

Establecidos estos ejes fundamentales, Biagini explora las principales afirmaciones con las que Taborda caracteriza la argentinidad. Así, pone de relieve que, para el cordobés, la argentinidad emerge «de un estatuto que precede a los mismos episodios rupturales de 1810, remontando nuestra más prístina nacionalidad al sentimiento y al alma castellana»[62]; es en esta tradición facúndica donde Taborda ubica el origen de nuestra organización política comunitaria y caudillesca. Biagini concluye que «la solución esbozada radica en volver al fenómeno originario, reinstalando el pensamiento nacional, la tradición anterior al siglo XIX, con su fondo místico y heroico que subordina los bienes terrenos»[63].

El aspecto más interesante -para la reseña que estamos presentando- del texto de Biagini es su valoración final. Allí, éste presenta sus críticas al esquema identitario planteado por Taborda

> «...con su espiritualismo tecnófobo y pre-industrialista, con sus equívocas alusiones al alma, la sangre, la raza y el genio como aspectos determinativos. Una postura idealista regresiva lo hace abjurar por entero del capitalismo para refugiarse en una época arcádica previa donde no predominan los intereses materiales, donde la filosofía se impone a la ciencia y la educación resulta incontaminada por la política. Este prodigioso marco, en el cual impera un liderazgo caudillesco reñido con las actividades partidarias, sirve de parangón a la nacionalidad argentina. Esta es concebida

de un modo estático, con visos aristocratizantes y chovinistas que exaltan, p. ej., la enseñanza discriminatoria del coloniato y repudian el triunfo del radicalismo por incorporar a la masa extranjera»[64].

La valoración no podría ser más clara y concluyente.

Desde otro enfoque ideológico, Alberto Caturelli le ha dedicado diversos trabajos al análisis del pensamiento de Saúl Taborda. En su *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000*[65], Caturelli asume el análisis crítico bajo el sugestivo título de «El vitalismo filosófico de Saúl Taborda y el reencuentro de la tradición nacional». Allí, luego de pasar revista a la etapa juvenil, sintetiza el planteo vitalista de Taborda en los siguientes términos: «partidos políticos, sufragio universal y constitución, instalados contra el *substractum* de la vida» para, más adelante, cerrar esa síntesis con un señalamiento crítico: «...habría sido inútil pedirle a Taborda que al menos nos diera un indicio acerca de la naturaleza de la vida como *substractum* de la realidad social. Es el supuesto afirmado como un primer principio»[66]. Sobre esta base, Caturelli concluirá su trabajo con un cuestionamiento: «el pensamiento filosófico de Taborda mantuvo a lo largo de su vida la afirmación de una realidad primera, originaria, que es el substractum del todo, la *vida* [...] Ni Taborda, ni los vitalistas definen qué entienden por 'vida'; pero de lo que no cabe duda es que Taborda fue siempre vitalista»[67].

En el apartado cuatro – «Lo facúndico y la tradición nacional»-, Caturelli delinea con precisión los principales rasgos de esa concepción vitalista que Taborda aplica a su interpretación facúndica de la nación. De acuerdo con la presentación hecha por Caturelli, el comunalismo federalista planteado por Taborda resultaría de la convergencia de la «...tesis de una *democracia funcional* sin partidos políticos ni parlamento sufragista, lo *político* concebido con Carl Schmitt, como fenómeno originario anterior a la democracia y el *comunalismo federalista* [...] Y algo así como el fondo del fondo de esta convergencia es esa realidad vital primera que Taborda llama lo *facúndico*»[68]. El vitalismo facúndico es capaz de animar fenómenos sociales y políticos tan heterogéneos como la comunidad bakuniniana y la comunidad federalista hispánica, ya que se trata de un «plasma vital» cuyas concretas posibilidades de realización no están adecuadamente definidas[69].

Finalmente, Caturelli valora el legado intelectual de Taborda en los siguientes términos: «...el último Taborda significó simultáneamente una afirmación de la dimensión religioso-mística del hombre, profundamente influido por los místicos españoles, y un redescubrimiento de la auténtica tradición argentina en cuanto prolongación vital de la hispanidad»[70]. Como puede observarse, estamos en las antípodas de la valoración hecha por Biagini.

En un trabajo de mayor alcance y extensión, *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983*[71], publicado con anterioridad –en 1993-, Caturelli sintetiza, en el capítulo V, «Reflexiones críticas», su interpretación del legado intelectual de Taborda en los términos del vitalismo que ya habíamos anticipado[72], de una insuficiente fundamentación de ese vitalismo[73], de una idea de nación como «forma de vida», para redondear su planteo de la siguiente manera:

> «de esta postulación básica de la vida, dependen sus ideas pedagógicas acerca de la 'totalidad humana', de la identificación entre vida y cultura y la idea de nación como 'forma de vida'. Precisamente la superposición de una constitución y de instituciones liberales a la verdadera realidad del país, significa superposición de artificios no-vitales sobre la vida viviente de la nación; dicho de otro modo, racionalismo y positivismo (liberalismo siempre) son contrarios a la vida»[74].

A partir de este señalamiento, indicativo de una particular recepción de Taborda respecto de otras interpretaciones de su nacionalismo en términos de esta polarización real/artifical como, por ejemplo, la que realizan Chávez y Jaretche, Caturelli fija su posición crítica respecto de las ambigüedades[75] del «nacionalismo» tabordiano: «lo más probable –comenta Caturelli- es que un lector de orientación realista y tradicionalista, se sienta atraído por las conclusiones de Taborda, pero se pregunte, algo perplejo, por los fundamentos, desde el momento que Taborda no ofrece una fundamentación rigurosa de un vitalismo meramente supuesto»[76]. Finalmente, Caturelli remata estas observaciones críticas señalando cierta falta de *cientificidad* como característica de la pedagogía tabordina y, por extensión, del conjunto de su proyecto político[77].

La observación más explícita de Caturelli respecto de la filiación ideológica de Taborda es la que la sitúa en coincidencia con Ramón Doll, Carlos Ibarguren y el pensamiento nacionalista católico, con la siguiente salvedad: «sin embargo, Taborda no pareció darse cuenta que su doctrina política tenía coincidencias esenciales con el corporativismo católico de la *Rerum Novarum* de León XIII y la *Quadragessimo anno* de Pío XI. No obstante, Taborda nunca abandonó ni su vitalismo irracionalista ni su agnosticismo metafísico»[78].

Las conclusiones de Caturelli que acabamos de reseñar son el resultado de la exploración llevada a cabo a lo largo de los capítulos III y IV de su *Historia de la Filosofía en Córdoba.* Pondremos de relieve algunas de las ideas principales con las que Caturelli caracteriza la compresión tabordiana de la nación.

El capítulo III, «La filosofía pedagógica», abre a la consideración del período de madurez de Taborda, que Caturelli ubica entre los años 1934 y

1944. Allí, en el apartado 3.a. «El ideal pedagógico y la nación como forma de vida», Caturelli realiza un importante señalamiento: «ni la actividad nacionalista ni el mero gobierno constituyen la nación, sino, ante todo, indica una comunidad política» y, agrega más adelante, «...para él, la nación preexiste en el etnos, porque es una 'real y concreta forma de vida' que, en cuanto tal, escapa a las ciencias del *logos* por tratarse de una realidad vital...»[79].

Dentro de este mismo capítulo, en los apartado 3.b. «La dialéctica de los ideales» y 3.c. «El ideal pedagógico argentino», Caturelli explora un tema poco presente en los comentadores y que hubiera merecido un desarrollo más extenso: se trata del advenimiento del ideal del trabajo, como principio vital organizador de la nacionalidad en un tiempo histórico que dejaría atrás el ideal teocéntrico medieval[80]. Digamos que, en esta concepción tabordiana del trabajo pensada en términos del ideal del trabajador, está presente la discusión entre cultura humanística y cultura técnica que teñirá los debates educativos a lo largo del siglo veinte. Caturelli destaca particularmente la afirmación hecha por Taborda del trabajo como eros epocal: «el acto del trabajo es el 'acto revelador del eros divino de la esencia del hombre'»[81], aunque le reprocha algunos malosentendidos respecto de su interpretación de la concepción bíblica del trabajo como castigo divino.

Finalmente, en el capítulo IV, «El fenómeno político. Lo facúndico. La ciudad», Caturelli desarrolla los principales lineamientos de la concepción tabordiana de lo político como fenómeno originario en el que se concreta la idea de nación ya esbozada.

En síntesis, Caturelli valora positivamente las críticas que Taborda dirige al liberalismo y observa como insuficientemente fundada la perspectiva teórica y política desde la que esa crítica podría sustentarse y ser llevada a mayor profundidad. De manera más o menos explícita, Caturelli sostiene que una mayor proximidad teórica y política de Taborda con las posiciones doctrinarias de la Iglesia Católica le habría dado esa fundamentación[82].

Francisco Leocata[83], por su parte, ubica el abordaje de la obra de Taborda dentro del capítulo XI «Historicidad y forma vital» del segundo tomo de su historia de las ideas filosóficas en la Argentina, en el que analiza el período 1910-1943. Allí, Leocata coincide con Caturelli en adscribir el pensamiento de Taborda al vitalismo : «es de hecho el primer pensador argentino en el que se detecta una asimilación de primera fuente de la filosofía alemana, sobre todo en su vertiente historicista-vitalista»[84]; aunque, a diferencia de Caturelli, Leocata no realiza una valoración negativa de las insuficiencias epistemológicas del vitalismo. Leocata indaga sobre los aspectos antropológicos de la obra de Taborda y, fundamentalmente, sobre los temas referidos a su concepción de la cultura. En este sentido, Leocata encuentra

que «...el historicismo de Taborda tiene el importante antecedente, salvadas las distancias cronológicas y filosóficas, del *Fragmento preliminar* de Alberdi, y de varias de las manifestaciones del romanticismo de la generación del 37...»[85]. Este entronque con las fuentes del historicismo alemán responde, de acuerdo con la interpretación de Leocata, a la necesidad de encontrar una vía hacia la unidad en nuestra cultura, poniendo remedio «...a la dispersión creada por el utilitarismo»[86]. No encontraremos en el texto de Leocata referencias explícitas al concepto de nación en la obra de Taborda; sin embargo, la ubicación del pensador cordobés dentro de una tradición intelectual crítica del utilitarismo le lleva a presentar con alguna distorsión sus ideas respecto del trabajo. En el apartado cuatro «La crítica al homo faber», Leocata nos presenta un Taborda decididamente crítico del primado de la praxis instaurado por la filosofía moderna[87]. Las fuentes en las que se apoya son pasajes tomados de *Investigaciones Pedagógicas,* tomo IV. Sin embargo, una lectura atenta y contextualizada de esos pasajes revela una valoración tabordiana del trabajo diferente a la enunciada.

Con una intencionalidad más claramente polémica, Alfredo Mason[88] asimila el *vitalismo* tabordiano con su concepción de lo *facúndico* en términos de *voluntad de poder:* «cuando lo facúndico acontece –afirma Mason-, el hombre asume el poder y lo asumirá con tanta mayor decisión y eficacia cuanto más claramente constata y afirma las virtudes de aquellos elementos que le dan conciencia de su personalidad, que lo identifican como una singularidad»[89]. Esta interpretación es interesante, porque sitúa la producción intelectual de Taborda dentro del contexto de temas y problemas referidos a la crisis que se manifiesta en Europa durante el período de entreguerras; contexto temático y problemático que tiene en el pensamiento de Nietzsche su ineludible punto de referencia[90]. En esa encrucijada, Europa consuma su proyecto mientras que Hispanoamérica tiene la oportunidad de emprender su propia historia. Es aquí donde interviene lo facúndico planteado en términos de voluntad de poder.

Mason refuerza su interpretación mediante el argumento –tomado de las observaciones críticas que Taborda le hace al concepto de lo político de Schmitt- de que «...la mentalidad europea generará conceptos jurídicos totalmente marcados por la impronta del Estado y presupone a éste como modelo de la unidad política»[91]. Sobre esta matriz *estadocéntrica* Mason ve confluir el formalismo europeo y el racionalismo occidental para dar nacimiento al «...más extraordinario de todos los monopolios de la decisión política...»[92]. Es allí donde se genera una tensión entre el elemento facúndico y ese modelo de organización política configurado por el Estado.

A partir de este punto, Mason presenta la concepción tabordiana facúndica de la nación en términos no del todo claros. Explicitando las

características del pueblo en cuanto sujeto de la nacionalidad, por un lado, afirma que «...el pueblo supone una unidad étnica...» y, aunque más adelante Mason aclara que esa unidad no se realiza a partir de «una determinación biológica» sino que responde a «la necesidad de otorgar una identidad común en un país en donde cerca del 50% de su población es extranjera», prevalece aquí el elemento de unidad. Por otro lado –prosigue Mason- «esa identidad se expresará en la conciencia de integración que una voluntad de poder actuante sellará sobre las generaciones conformando un pueblo», con la importante característica de ser «una voluntad capaz de integrar sin uniformar»[93]. Se trata, pues, de la difícil conciliación entre unidad y diversidad como principio organizador de la identidad nacional. Lo que resulta poco claro de esta caracterización es que no permite diferenciar adecuadamente el *nacionalismo facúndico* de Taborda del *nacionalismo estatalista* de la modernidad europea. Sobre el final de su artículo, Mason presenta el tema del trabajo al que hacíamos referencia y, aunque no llega a desarrollarlo, sugiere que es a partir de allí que podría pensarse con mayor claridad el concepto de nación que está presente en el pensamiento de Taborda: «...el advenimiento del ideal del trabajador que permite la integración del cuerpo, el alma y el espíritu, pudiendo integrar la técnica con un sentido otorgado por ese mismo sujeto y encarnando, precisamente, lo facúndico»[94]. Sin embargo, no parece que Taborda haya sido plenamente conciente de las novedades culturales que el desarrollo de la sociedad industrial capitalista basado en el trabajo como articulador del vínculo social y promotor de nuevas formas de mediación política traían aparejados. Podríamos plantear, como una suerte de juego mental, que, así como Caturelli conjetura que, de no haber muerto prematuramente, el pensamiento de Taborda podría haber evolucionado hacia un encuentro con las posiciones doctrinarias de la Iglesia Católica, también podría haberlo hecho en la dirección de un modelo más próximo al que plantearía el peronismo del cuarenta y cinco.

Como último testimonio de la recepción que Taborda ha tenido respecto de la problemática de su peculiar nacionalismo, en su presentación a una selección de sus textos publicada por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba[95], Silvia Roitenburd realiza un análisis crítico del concepto tabordiano de tradición. En esta perspectiva de análisis, lo facúndico es presentado, por un lado, como «...la memoria de un hispanismo ligado a la tradición humanista y la democracia de las comunas castellanas recreadas por el genio nativo» y, por otro lado, como aquello que «evoca la memoria de las deudas pendientes de un Estado centralizado, europeizante, reacio a incorporar las diferencias regionales y de la consecuente resistencia del Interior a someterse a su dominio»[96]. Situada dentro de este esquema interpretativo, Roitenburd realiza algunas oportunas

observaciones críticas. Califica como «ambigua» la comprensión que el concepto de lo facúndico permite respecto del fenómeno inmigratorio[97] y señala con acierto lo llamativo que resulta «...el escaso lugar que [Taborda] otorga a la población nativa –el indio- en la totalidad de su creación»[98]. De esta manera, Roitenburd presenta una versión de la concepción tabordiana en la que lo facúndico –que es calificado de «controvertida síntesis» y «condensación de múltiples significados»- se inscribe en el contexto polémico de las discusiones contra la apropiación conservadora de la tradición tanto como contra la subordinación a que someten la problemática de la tradición –y los aspectos culturales de la estructura social y la cuestión nacional- las diferentes versiones que configuran la ortodoxia marxista de los años veinte y treinta. Dentro de este contexto polémico, «lo que ponía en cuestión con su versión facúndica –aún en sus elementos discutibles- era la forma en que las raíces hispánicas podían ser resignificadas, rompiendo el molde dogmático que la sujetaba»[99]. El mérito que Roitenburd encuentra en la concepción facúndica de la tradición –y, por extensión, de la nación- es el de mantenerse a distancia tanto de «una identidad cristalizada en un pasado inmutable» cuanto de «un futuro sin lazos con la tradición local»[100]; aunque también se advierte en su reseña algunas dudas respecto de las posibilidades de esa concepción en las condiciones de producción del discurso de la década del treinta.

Damos por finalizada en este punto la reseña de la recepción de la obra de Saúl Taborda, hecha de acuerdo con los parámetros de la interpretación de su peculiar «nacionalismo», para considerar a continuación el sistema de ideas presentes en *Reflexiones sobre el ideal político de América*. Intentaremos ubicar allí algunos elementos relevantes para la conceptualización de su facundismo.

América como ideal político

Las *Reflexiones*, publicadas en 1918, corresponden al primer período de la biografía intelectual de nuestro autor, anterior a su viaje formativo por Europa (1922-1926). Se trata de su primer ensayo y fue precedido por la publicación de obras de carácter literario de fuerte contenido doctrinario y moralizante, en las que Taborda realiza una crítica ilustrada y entusiasta del tradicionalismo cristiano[101]. En *La sombra de Satán* (drama, 1916), ambientada en la Córdoba colonial, Taborda contrapone la *pulsión desbordante de la vida* con la *tiranía del deber* que intenta encauzarla de acuerdo con «la visión cristiana de la sociedad»[102]. La muerte triunfa en esta confrontación. En *La obra de Dios* (drama, 1916), ambientada en un hogar burgués de Adrogué hacia comienzos del siglo veinte, el conflicto se plantea en términos

de la contraposición entre *sistema social* y *vida.* En este escenario, el deber se impone sobre la vida a través del conjunto de la trama social –con su doble moral, su legislación conservadora y su cultura política restrictiva de una auténtica participación popular- que impide el libre desarrollo de la vida en las personas, cuyo único deber es «ser lo que la vida quiere que seas»[103]. *Julián Vargas* (novela, 1918) presenta ya una perspectiva más política que organiza el espíritu crítico de Taborda en torno del problema social con afanes claramente redentores. El *deber* que tiraniza a la *vida* toma aquí nuevas formas: Dios, Estado. Pero, no sólo las formas contrapuestas han cambiado sino la naturaleza misma de una conflictividad que preludia las ideas que serán desarrolladas en las *Reflexiones* referidas a la necesidad de un nuevo ideal político. En su lecho de moribundo, libre de ilusiones, Vargas encuentra que, detrás de ellas no hay nada, para descubrirse, en esa repentina lucidez, como libertad creadora: «soy la libertad suprema...Nada existe fuera de mí; nada hay más allá de mi persona. Yo soy Dios!»[104].

Por su parte, Ferrero ubica la obra literaria de Taborda dentro del clima de renovación estética inaugurado por el modernismo hacia fines del siglo diecinueve. Su primer libro, *Verbo Profano* (1909), que reconoce desde el título mismo la inspiración en Ruben Darío (sus *Prosas Profanas*), fue bien recibido por la crítica periodística. Instalado en la capital cordobesa, Taborda continúa su labor literaria dentro de ese clima espiritual de renovación estética que presenta, de acuerdo con los términos de Ferrero, una faz contradictoria: por un lado, expresa la forma más acabada de nuestra colonización cultural que toma de Francia los valores de su vanguardia estética; por el otro, favorece «una saludable renovación de las anquilosadas formas del castellano literario, prisionero aún de su barroquismo y su solemne retórica». *El Mendrugo* (drama, 1916), *El Dilema* (comedia, 1916) y *La Obra de Dios* (1916) fueron representadas con éxito en salas de Córdoba y Rosario, en un clima cultural en el que «era intensa la actividad teatral en aquellos años de vísperas reformistas en Córdoba». Taborda ocupa un lugar destacado dentro de esa actividad: en 1916 preside el Círculo de Autores Teatrales, constituido en 1914[105].

En ese mismo año de 1916, Ferrero registra el paso por la ciudad de Córdoba de Ortega y Gasset como exponente de las nuevas filosofías espiritualistas que, desde Alemania, venían renovando un panorama cultural que, en mayor o menor grado, estaba hegemonizado por el positivismo[106].

Su primera novela, *Julián Vargas*, expresa un clima cultural compartido por otros intelectuales argentinos contemporáneos: «la inquietud por la rápida desaparición de los valores de la cultura tradicional, avasallada por la inmigración, el cosmopolitismo y el afán europeizante, frutos todos de la

consolidación de la nueva Argentina oligárquica y agroexportadora»[107]. Como dato curioso, cabe acotar que Taborda dedica la novela a Osvaldo Magnasco, de quien recibirá un elogioso comentario respecto de las *Reflexiones* publicadas en el mismo año[108].

Como acotación final respecto de la evolución de las ideas políticas que el joven Taborda sostiene en esos años, Ferrero reivindica como más afín con la posterior trayectoria «nacional» de nuestro autor los argumentos y valores presentados en *Julián Vargas* que muchas de las opiniones vertidas en las *Reflexiones* -que fueron compuestas con posterioridad a la novela, aunque publicadas con anterioridad-.[109]

Respecto de la ubicación de Taborda dentro del movimiento reformista cordobés, Ferrero destaca su participación como inspirador y orador de gran repercusión. Integró junto con otros destacados intelectuales (Enrique Martínez Paz, Arturo Orgaz, Deodoro Roca, Arturo Capdevila) el *Comité Córdoba Libre*, de gran influencia sobre la juventud reformista[110]. La publicación de las *Reflexiones* constituye un aporte a ese mismo propósito reformista: «Aprovechando que desde el 21 al 31 de julio estaba sesionando en Córdoba el Primer Congreso Nacional de la Federación Universitaria Argentina, Taborda reunió en una cena en su casa a varios congresales y les repartió el libro, recién editado, que sintetizó verbalmente para ellos en la ocasión»[111]. La afinidad de ideas entre los temas desarrollados en las *Reflexiones* y los ideales programáticos reivindicados por los reformistas puede ilustrarse, por ejemplo, en las palabras iniciales del *Manifiesto Liminar* dado a conocer el 21 de junio de 1918: «…estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana»; como se verá más adelante, esta tesis americanista es ampliamente desarrollada por Taborda en el capítulo *Rectificar a Europa* de sus *Reflexiones*; del mismo modo, el insistente llamamiento de la hora –»América, la hora!»- aparece con la frecuencia de un ritmo combativo a lo largo del primer capítulo. Como se sabe, la redacción del *Manifiesto* se atribuye a Deodoro Roca, con quien Taborda tenía una estrecha relación. Coincidentemente con esta tesis americanista, la Federación Universitaria de Córdoba proclama el 23 de junio: «…el nuevo ciclo de civilización que se inicia, cuya sede radicará en América porque así lo determinan factores históricos innegables, exige un cambio total de los valores humanos y una distinta orientación de las fuerzas espirituales…»[112]

El punto de partida de las *Reflexiones* está determinado por el acontecimiento de la guerra del catorce como puesta en escena de los antagonismos de todo tipo que configuraron a lo largo de veinte siglos el proyecto civilizatorio europeo. A partir de allí, «una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido», misión histórica que

corresponderá a América cuyo deber es «rectificar a Europa». Tal es, en apretada síntesis, el argumento de nuestro libro. No pretendemos ahorrarle al lector la lectura del texto[113] en el que podrá encontrar, convenientemente explicitada, esta síntesis; nos limitaremos en esta presentación a poner de relieve las ideas políticas contenidas a lo largo de sus diferentes capítulos y lo haremos, en primer lugar, enumerando las principales notas con las que Taborda alude a lo político y lo caracteriza.

En el capítulo primero - *Una voz*- aparece claramente señalado el carácter capitalista de la estructura social que debe ser superada de acuerdo con un imperativo de la propia vida histórica. Hay aquí una concepción de la historia – «la historia es el recuento de las fórmulas sociales inventadas por el genio de la raza para afirmar su condición...»-, una caracterización del capitalismo – «Plutus, dios de la riqueza nos invade»- y una apreciación de los modos en que el capitalismo produjo el colapso espiritual de Europa – «la sombra del dios áureo es sombra de manzanillo para toda belleza y todo ideal»-. En el capítulo siguiente - *La enseñanza del positivismo*- Taborda avanza con trazos más precisos en su descripción: presenta, como dos tendencias antagónicas, lo que debería ser el curso ideal de la historia; esto es, la marcha de la historia conforme al *ideal* que le da sentido –»el proceso de civilidad es, por su esencia, el esfuerzo realizado por el instinto de la especie para hacer efectiva la convivencia cordial y solidaria de los hombres»- y lo que es su curso *real* – «los pueblos europeos...levantaron su edificio sobre la base deleznable y transitoria de la desigualdad en el reparto de los bienes»-. De la comprobación de este hecho, que da título a este capítulo, surge lo que Taborda conceptualiza como una contradicción: «el hombre contra el hombre». Dicho en otros términos, en la medida en que el concepto de «hombre» implica la universalidad no sólo *esencial* sino *existencial* del ente significado -¿estaría pensando Taborda en el *ser genérico* del hombre enunciado por el Marx juvenil?- el antagonismo implica una doble contradicción, *real* (de los hombres entre sí) y *lógica* o *metafísica* (entre la idea de hombre y su realidad). Un paso más en esta dirección lleva a Taborda, en el tercer capítulo - *El Estado*-, a realizar una reseña histórica sobre el origen de esa peculiar forma de organización política en la que resuenan tópicos difundidos –y también vulgarizados- de las teorías políticas comunes al marxismo y al anarquismo: el Estado tiene su origen y fundamento en la propiedad privada y en el antagonismo del hombre contra el hombre[114]. Sin embargo, podríamos destacar dos notas originales en la reconceptualización que Taborda hace de estos tópicos: *una*, el Estado como sinergia más que como estructura institucional – «el Estado no viene a ser, en último término, mas que una totalidad de fuerzas sociales coordinadas, disciplinadas y dirigidas hacia una finalidad»-; *dos*, la mala comprensión del Estado como fin en sí mismo, que tiene en la realidad alemana y en su filosofía su más

clara manifestación – «el Estado para el Estado; el Estado como un fin definitivo: he ahí el dogma que se deduce de la realidad germánica»-. Ahora bien, reunidas ambas notas, resulta que el Estado existente y pensado como fin último impide que las sinergias sociales realicen el hombre universal en los términos que planteábamos al comienzo de este párrafo.

En el capítulo cuarto - *La escuela de Maquiavelo*- Taborda dirige su mirada sobre la naturaleza misma de lo político. Si el Estado no es más que «el adueñamiento de las fuerzas sociales en beneficio de un interés determinado», entonces «nunca, en ningún momento el mundo ha conocido una política objetiva», puesto que «la actividad política y el juego de las fracciones cívicas no puede ser otra cosa que una continua manifestación del empeño de los unos de vivir a costa de los otros». Aunque no es muy clara ni explícita la referencia de Taborda a una *política objetiva,* podemos suponer que se trataría de aquella que permita la realización del hombre universal, en cuanto realización objetiva de su plena subjetividad. Siendo así, está claro que la actividad política como *actividad partidaria* a la vez que supone la *fragmentación* del todo, la produce y refuerza. La actividad política como particularización de la universalidad y no como universalización de la particularidad. «La revolución de 1789 es el origen de los partidos políticos» que no son más que «sindicatos organizados para la conquista del poder». Del mismo modo en que el Estado se presenta e impone como un fin en sí mismo, los partidos «aspiran a imponerse ellos; postergan al pueblo». Y esto vale también para el partido socialista, pese a que se presenta como el «representante declarado de las más profundas tendencias innovadoras» y, particularmente en la coyuntura argentina, para el radicalismo gobernante – «una oligarquía de tendencia plebocrática»-. En una frase: «en todas las naciones modernas la lucha de los intereses se intensifica por medio de los partidos políticos que emplean como arma el sufragio, más o menos restringido». Y esto es así porque «la política no se ha basado nunca en el ideal»; Maquiavelo manifiesta en su *realismo* una filiación aristotélica y, en este sentido, es preferible a quienes ocultan sus intereses subjetivos mediante la apelación a valores falsamente universales aunque, como veremos luego, está por debajo del *idealismo* platónico.

En los capítulos siguientes, Taborda completa su esquema general de abordaje de lo político. En *La justicia,* nos recuerda que, tras el triunfo revolucionario de 1789, la burguesía francesa «dictó un código civil para declarar sagrada la propiedad y un código penal para resguardarla de acechanzas»; en el mismo sentido, los pueblos americanos, al emanciparse a partir de 1810, se dieron una constitución política que organizó el Estado tomando el modelo de otros pueblos, en disonancia con su constitución social – «aplicaron...a la botella un rótulo que no ha correspondido jamás al contenido»-, y así ocurrió con el resto de la legislación civil, comercial,

educativa, laboral – «los pueblos americanos solo han sabido intoxicarse de leyes extrañas»-. Taborda encuentra la causa de este procedimiento imitativo en «una finalidad unilateral, evidentemente contraria al destino americano», que pone trabas a «nuestro mesianismo consagrando instituciones que lo niegan y traicionan». En una palabra, así como el conjunto de la legislación burguesa sanciona la escisión social que viene desde el fondo mismo de la historia, su aplicación imitativa y acrítica en América impide la realización de un destino histórico superador del antagonismo. En *La política agraria*, este Taborda juvenil pinta un cuadro de situación que sorprenderá a quienes conocen su obra posterior: reivindica la ley de enfiteusis rivadaviana; cuestiona el «sistema feudal legado por España»; afirma que «Rosas fue España»; elogia a Lavalle y, finalmente enuncia un principio metodológico de análisis social y político: «la constitución política de un pueblo deriva en línea recta de la situación jurídica de la tierra». En la misma línea, *La política docente* también sorprende por el cuestionamiento que dirige a la educación colonial: establecida la premisa «todo régimen político tiene también su sistema cultural», Taborda se detiene en el análisis del Estado autocrático, del monárquico y del democrático; distingue el modelo francés de democracia –que «se caracteriza por la relativa libertad con que se desarrollan sus fuerzas»- del español –que «se caracteriza por su obstinada resistencia al libre juego de las corrientes que actúan en su seno»-; y concluye en que «la política docente de España respecto de sus colonias americanas se redujo a consolidar el estado de cosas clérico-monárquico». Taborda reivindica la labor civilizatoria que, en materia educativa, realizaron Rivadavia y Sarmiento y apostrofa de «tiranía gaucha» la acción política del sistema rosista. También las universidades son objeto de la crítica en el estilo y el tono en que por los días de la publicación del texto lo hacían los estudiantes reformistas, crítica a la que habría que agregar la ausencia de finalidad espiritual en la formación universitaria –que empujan a sus egresados hacia «actividades que carecen de todo contenido y de toda idealidad»- que da por consecuencia el incremento de las huestes de la «politiquería verbal» y esto vale para las universidades, tradicionales como la de Córdoba y también para las nuevas universidades supuestamente organizadas de acuerdo con pautas más racionales, científicas y democráticas; en todas ellas Taborda advierte un idéntico divorcio entre la institución y el pueblo. De la misma manera, en *Las instituciones eclesiásticas,* Taborda encuentra una correlación funcional entre el poder eclesiástico y el poder político – «la función real y efectiva de las instituciones eclesiásticas coloniales se redujo a preservar el orden de cosas implantado por la conquista»- cuyo éxito está determinado por la capacidad cohesiva que tiene el sentimiento religioso en las «comunidades simples».

Una consideración más detenida merece el capítulo *La moral.* Allí Taborda realiza la interesante observación de que «por lo mismo que el trabajo es riqueza y la riqueza elemento de independencia, las normas de conducta lo han degradado siempre para degradar y debilitar a los vencidos que lo realizan»; por su parte, «el industrialismo moderno ha continuado la obra de envilecimiento de las antiguas sociedades». Sobre esta base, los sistemas morales son necesariamente *duales*, es decir, en última instancia *amorales* y, tal vez, también *inmorales*: hay una moral de amos y una moral de esclavos, como corresponde a una sociedad constituida sobre la base del antagonismo, pero no una moral social basada sobre un concepto común de justicia, al modo en que lo plantea la *Politeia* platónica.

El título del capítulo siguiente, *Rectificar a Europa,* expresa con claridad la intención del texto: debemos a Europa las bondades de su proyecto civilizatorio; sin embargo, junto con él nos impuso su «fórmula social». Entonces, la tarea es «revisar, corregir o trasmutar, según sea conveniente, los valores creados por Europa». Podríamos preguntarle a Taborda por los motivos que le permiten abrigar esperanzas ante tamaña tarea; y, tal vez, Taborda podría respondernos que «la ciencia, observada en su íntimo proceso, no es más que una constante y reflexiva rectificación de la experiencia». Dicho en otros términos, la *rectificación de Europa* en y por América no sólo es posible sino que se impone en razón de que sus valores son «inaptos para realizar las nuevas concepciones del espíritu»; resultan «incompatibles con las más altas aspiraciones de la especie». Seguramente parecerán un tanto insuficientes estas razones, tal vez excesivamente idealistas, pese a que le dan al texto fuerza dramática y potencian su intencionalidad retórica puesta al servicio de un programa de acción política más o menos inmediata («América, la hora», repiqueteaba al comienzo del texto); como contrapeso, Taborda ofrece una argumentación más «consistente», precursora, en cierta medida, de las ideas que desarrollarán luego los pensadores de FORJA: debemos a Europa el tesoro de la civilización, pero, junto con él, como decíamos, Europa nos ha legado su sistema social hecho de antagonismo y, además, no podemos ignorar el motivo poco «espiritual» y más bien mercantil que estuvo detrás de la empresa civilizatoria. Entonces, en la medida en que «la cultura americana no sea más que un pálido reflejo de la cultura europea», América no dejará de ser una colonia, mera factoría de productos primarios, incapaz de responder a los designios espirituales que trae la historia. Si América es capaz de «romper el compromiso que liga su cultura a la cultura europea», entonces la ciencia podrá realizar su obra de rectificación. Digamos que el nacionalismo que Taborda exhibe en estas conceptualizaciones parece estar en las antípodas del *facundismo* que elaborará en los años treinta: aquí prevalece la opción por la continuidad de un linaje civilizatorio de corte más bien ilustrado y

racionalista que germinó en Europa y que, dadas ciertas características de su humus social, no puede desarrollarse allí. América podría ofrecer un nuevo suelo.

En *Los síntomas del mal*, la tarea de trasmutar los valores europeos adquiere mayor consistencia. Por un lado, manifiesta su urgencia: el mal que bate a Europa, la guerra, comienza a presentar sus síntomas en suelo americano – «un viento de locura belicosa y criminal está soplando sobre nosotros desde hace mucho tiempo». Por otro lado, expone con mayor claridad cuáles son los valores que deberían ser trasmutados en un ambiente cultural y propagandístico de gran confusión en el que no dejará de llamar la atención la temprana alusión de Taborda a «los discípulos de Nietzsche que adoran al maestro sin entenderle y le siguen con la docilidad con que sigue a un amo». Taborda denuncia el reduccionismo biologicista en la interpretación de los fenómenos sociales[115] en el que caen los apologistas de la guerra y traza una clara línea de demarcación dentro el campo nacional: «la aristocracia de la sangre y del derecho divino confisca en su provecho el amor y la justicia. Es preciso suprimir el altruismo. La guerra es un estado natural; es necesario preparar los músculo para ella; es necesario endurecer la voluntad». A despecho de esta interpretación biologicista que Taborda condena no sólo por su carácter reduccionista sino por ser científicamente errónea – «las hipótesis de Darwin y Lamark no conducen a la guerra y al aristocratismo; conducen a la paz y a la democracia»- Taborda concluye que la razón científica muestra una natural tendencia a «la armonía de los hombres». Por otra parte, está claro para Taborda que lo que está por debajo del clima cultural beligerante y lo alimenta no es una disputa teórica en torno de la interpretación del sentido y significados biológicos de la naturaleza humana sino «los ingentes intereses materiales de las clases gobernantes».

Párrafo aparte merecen las consideraciones críticas que, en este capítulo, Taborda dirige a la fórmula alberdiana «gobernar es poblar». Poblar sin un ideal que dirija la acción de gobierno es «hacer agregaciones de personas» donde «el extraño no nos trae nada nuevo y solo aspira a integrar la minoría que acapara la riqueza». La alusión, aunque breve, resulta elocuente para explicar la valoración que Taborda sobre el rol que los sectores medios, resultantes de esa política inmigratoria, han tenido en la historia argentina sobre todo en relación con los sectores populares.

En *La beligerancia americana*, Taborda continúa y completa el desarrollo del tema de la guerra saliendo al cruce de la disyuntiva planteada entre neutralistas y aliadófilos y afirma que «el mesianismo histórico de América no está, no puede estar ni con Alemania ni con la Entente: está consigo mismo».

La democracia americana, merece un análisis más detenido. Aquí aparecen temas que serán retomados luego en *La crisis espiritual y el ideario argentino*. Taborda comienza por la pregunta acerca de qué entendemos por «democracia» para proponer una «noción corriente» de la democracia como «función electoral» en cuya base están los principios de libertad (de sufragar) y de igualdad (cada ciudadano un voto) que «la política teórica ha tomado en préstamo a la teología» (todas las almas son iguales ante Dios). Ahora bien, en la medida en que el sufragio se rige por la regla de la mayoría, Taborda advierte que resulta ineficiente para lograr el punto de vista de la totalidad. A partir de esta «noción corriente», Taborda concluye que «el pensamiento americano no puede ver en tales nociones una definición de su ideal» porque la función electoral desnaturaliza el mecanismo del sufragio en «el único concepto en que es aceptable» que es en cuanto «expresión de la opinión pública» e «índice de la capacidad del pueblo para el gobierno propio». Para redondear la idea, el sufragio en cuanto se reduce a la función electoral, supone la existencia de partidos, fracciones y clases que compiten por obtener la representación mayoritaria y esto va en contra del ideal de la democracia que, entendida como democratización de todas las esferas de la vida en común, aspira a la supresión de tales divisiones y antagonismos.

Respecto de la soberanía popular, Taborda la define, sin rodeos, como «la autonomía de la comunidad para la realización de su destino» en reemplazo de la concepción de la soberanía como «fundamento de la libertad del sufragio». Ante semejante objetivo sucumben el principio de la igualdad («solo es igual el punto de partida»), el carácter representativo de la democracia (origen de «la demagogia, la concupiscencia y la corrupción de las costumbres políticas») y la doctrina de la división de los poderes (que resultó históricamente ineficaz para asegurar la democracia).

La democracia americana se nutre «del pensamiento y de la vida»; no es «una fórmula elaborada por el cerebro de tal o cual pensador» sino «la expresión sensible de un estado de simbiosis» que Taborda presenta en un conjunto bellamente logrado de adjetivaciones vitalistas que podrían referir a cierta vaguedad conceptual, como señalaba Caturelli[116], o a la clásica concepción griega de la comunidad política como destinada a la *vida buena*[117]; preferimos esta segunda opción. Así, en la línea de la fórmula aristotélica, Taborda plantea la superación de sus limitaciones: la democracia es *expansión de la vida buena*: «llenar al mundo con un círculo infinito: eso es la democracia».

Una formulación más concreta de esta idea de democracia es la de «estado social cooperativo». Contra esa concepción *cooperativista* atentan el *individualismo* tanto como el *colectivismo*. En el capítulo siguiente, *El ideal político de la filosofía*[118], Taborda avanza sobre este tema: «el hombre es el sujeto de la vida» y «el hombre es el fin de la democracia». Sigamos a nuestro

autor a lo largo de este capítulo para ver en qué términos explicita esta concepción del hombre no individualista ni colectivista.

Analizando la concepción platónica del Estado, Taborda encuentra que «el individuo se despoja de su autonomía al penetrar en él, como el creyente oriental se quita las sandalias en el umbral de la pagoda»; a partir de allí, «el Estado ... realizaría la justicia en beneficio del hombre». A esta realización de la vida comunitaria se oponen como obstáculos insalvables la *propiedad* y la *familia*, instituciones que Platón disuelve en la comunidad ordenada conforme a la justicia. Taborda valora positivamente esta fórmula política: «el Estado de Platón no es ...despótico y autoritario ... es el medio, es el recurso destinado a asegurar al hombre su desarrollo total»[119]. Por si los argumentos platonizantes en contra del individualismo no hubiesen sido del todo convincentes, Taborda presenta una interesante explicación psicológica: la actitud individualista es «la manifestación más alta de un anarquismo aristocrático que, habiendo intuido ...el advenimiento del hombre, se exaspera y ataca sin piedad a todo aquello que considera el motivo de su postergación». Ahora bien, si el individualismo pone de manifiesto un anarquismo aristocrático, la democracia, entendida como advenimiento del hombre, termina suprimiéndose a sí misma en cuanto forma de gobierno: «la aparición del hombre será ... el punto final de la democracia». Si aquél era un anarquismo aristocrático ¿podríamos calificar a éste como anarquismo democrático?

En el capítulo siguiente, *El programa de la democracia,* Taborda enfatiza el carácter *unilateral* del Estado existente – «aúna y dirige las fuerzas sociales en un sentido favorable única y exclusivamente a determinados intereses»; frente a él, «la democracia americana es la integración del Estado». Habrá que observar con atención en estas páginas las consideraciones que Taborda hace respecto del Estado en la democracia americana, ya que parecen desmentir en parte las afirmaciones reiteradas por los analistas de su obra respecto de su *anarquismo juvenil*: «lejos de repudiarlo, lo socializa»; «no lo concibe como resultado de la lucha del hombre con el hombre, sino como un fenómeno de conciencia colectiva»; «la voluntad de la nación entera»; «no es su manual el de Maquiavelo; su manual es el pensamiento de los filósofos que fracasaban en la realidad que ahora sucumbe». Presenta aquí Taborda una concepción hasta ese momento utópica del Estado que podría encontrar en suelo americano su posibilidad de realización. Se trata, en una palabra, del triunfo del platonismo: la democracia americana, en cuanto gobierno de la opinión pública que es «volición social consciente e ilustrada», atribuye a «los sabios la dirección de los negocios públicos». Dentro de este esquema más principista que programático e institucional, Taborda reubica el rol de los partidos políticos, el sufragio y la soberanía; lo mismo hace con la justicia, el régimen de propiedad de la tierra, la cultura y la educación, las iglesias y

la moral. Tal vez sea en este último punto dónde Taborda realiza las propuestas más originales e interesantes: «moral es ... el acto o la cosa que sabemos aprovechar en obsequio de la adaptación»; la moral de la democracia americana es «todo aquello que facilita la integración del hombre»[120]. Esta moral de *lo bueno para* la integración de la especie concluye con la revalorización del trabajo: «la moral americana es la norma de conducta que emana del Esfuerzo. El trabajo asegura la simbiosis; luego su moral es la que emerge del trabajo».

Finalmente, en *Las ciudades,* Taborda presenta un relato alegórico que, al modo de los mitos a los acude Platón para dar relieve a su utopía, recorre los diversos senderos de la historia para llegar a un presente en el que se consuma el ciclo que abre la oportunidad de América.

Nos detenemos en este umbral. Lo que sigue es la lectura de las *Reflexiones sobre el ideal político de América.*

CRONOLOGÍA

1885- Nace en Córdoba, el 2 de noviembre, en "Chañar Ladeado", estancia propiedad de la familia paterna, ubicada en el departamento San Justo.

1913- Obtiene el doctorado en Derecho en la Universidad de La Plata. Previamente había cursado estudios secundarios en la Escuela Normal en Córdoba, los continúa en el Colegio Nacional Oeste de Buenos Aires y los termina en el de Rosario, en 1906.

1910-1922- Desarrolla actividad profesional como abogado en la ciudad de Córdoba; participa de la vida cultural, publica sus primeras obras literarias y ensayos; se dedica a la docencia en La Universidad del Litoral y ejerce el rectorado en el Colegio Nacional de la Universidad de La Plata (1920-1922). Tiene activa participación en los sucesos de la Reforma del 18. Profesor de Sociología en la Universidad del Litoral, en 1920.

1922-1927- Viaje de formación filosófica por Europa (Marburgo, Zurcí, Viena, París).

1927- Regresa a Córdoba, reabre su estudio de abogado y codirige la Revista *Clarín* junto con Carlos Astrada.

1930-1933- En 1930 publica *Investigaciones Pedagógicas. Bases y proposiciones para un sistema docente* (que integrará luego el tomo IV de sus *Investigaciones Pedagógicas*, publicadas póstumamente en 1951) y en 1933 *La crisis espiritual y el ideario argentino*, obra en la que desarrolla con amplitud las bases de su filosofía política ya esbozadas en *Reflexiones*. En 1932 promueve el FANOE (Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual).

1933-1944- Edita la revista *Facundo* (entre 1936 y 1939). Intenta crear el primer Instituto Pedagógico de Córdoba (1935) y, en 1942, es nombrado, *ad honorem*, su director. Muere en Unquillo, en donde residía, el 2 de junio de 1944.

BIBLIOGRAFÍA DE SAÚL TABORDA

—-*Verbo profano,* La Plata (Argentina), 1909.
—-*La eximente de beodez en el Código Penal,* Córdoba (Argentina), Cubas, 1915.
—-*La obra de Dios,* Córdoba, 1916.
—-*La sombra de Satán*, Córdoba, Cubas, 1916.
—-*Julián Vargas*, Córdoba, La Elzeviriana, 1918.
— «La representación promiscua», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba,* III, 3, Córdoba (Argentina), 1916, pp. 39-49.
—*Reflexiones sobre el ideal político de América*, Córdoba (Argentina), Elzeviriana, 1918.
— «El ideal político de la filosofía», *Revista de Filosofía,* IV, 6, noviembre de1918, pp. 454-460.
— «La Sociedad de las Naciones», *Nosotros,* XIII, 118, 1919, pp. 149-177.
— «El problema agrario», *Nosotros,* XIII, 124, 1919, pp. 38-70.
— «Bienvenida al Doctor Susini», *Revista de Filosofía,* VI, 1, enero de 1920, pp.35-36.
— «Casa del estudiante en La Plata», *Revista de Filosofía,* VII, 1, enero de 1921, pp. 121-129.
— «La nueva conciencia histórica», *Humanidades,* I, Universidad Nacional de La Plata, 1921, pp.94-106.
— «Despedida a Eugenio D'Ors», *Revista de Filosofía,* VIII, 1, enero de 1922, pp. 84-86.
— «Chinchigasta y yo. Respuesta al Dr. Alejandro Korn», *Nosotros,* XXV, 266, 1931, pp. 310-312.
—-*Consideraciones en torno a los proyectos de ley universitaria,* Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba, 1932.
— «Niñez-Juventud», *Nosotros,* XXVI, 276, 1932, pp. 19-30.
—-*La crisis espiritual y el ideario argentino*, Universidad Nacional del Litoral, 1933 (reeditado en 1942 y 1958).
— «Meditación de Barranca Yaco», *Facundo,* I, 1, febrero, 1935.
—- «La unificación de los impuestos», *Facundo,* I, 1, febrero, 1935.
— «Dos líneas a Doll», *Facundo,* I, 1, febrero, 1935.
— «En torno al '90», *Facundo,* I, 1, febrero, 1935.
—- «Esquema de nuestro comunalismo», *Facundo,* I, 2, junio, 1935.
— «Tribulación ministerial», *Facundo,* I, 2, junio, 1935.
— «Comuna y federalismo», *Facundo,* II, 4, mayo, 1936.
— «América y el destino de la civilización occidental», *Nosotros,* 2º época, I, 4, 1936, pp. 401-403.
— «El fenómeno político», en *Homenaje a Bergson,* Universidad Nacional de Córdoba, 1936, pp.65-95.

— «Sarmiento y el ideal pedagógico», *Facundo,* 5, septiembre y octubre de 1938.
— «La Declaración de Lima», *Facundo,* 6, enero, febrero y marzo de 1939.
— «Comunalismo y justicia», *Facundo,* 7, diciembre de 1939.
— «La política escolar y la vocación facúndica», *Sustancia,* II, 6, marzo de 1941, pp. 186-223 (reeditado en *Investigaciones Pedagógicas,* vol.2, cap. XII).
— «Jorge Manrique and de cult of death in the cuatrocientos», *Sustancia,* II, 7-8, septiembre de 1941, pp. 617-620.
— «Pedagogía y Sociología», *Humanidades,* XXIX, 1944, pp. 93-101.
— «Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad», *Tiempo Vivo,* I, 1, enero-febrero de 1947; I, 2, marzo-abril de 1947; I, 3, mayo-junio de 1947; I, 4, julio-agosto-septiembre de 1947.
— *Investigaciones Pedagógicas,* 4 tomos, 2 volúmenes, Córdoba (Argentina), Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951.
—-*La Psicología y la Pedagogía,* Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1959.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE SAÚL TABORDA

BARREIRO, J.P., «Una crisis espiritual argentina: la transición de Saúl Taborda», en *Revista Sagitario,* Bs. As., nº 1, enero-marzo 1955.
BIAGINI, H.E., *Historia ideológica y poder social/3,* Bs. As., CEAL, 1992.
BIAGINI, H.E., «El movimiento reformista y sus mentores», en BIAGINI, H. (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930,* La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 1999.
BIAGINI, H.E., *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* Bs.As., EUDEBA, 1989.
CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000,* Bs.As., Universidad del Salvador, 2001.
CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983,* tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET, 1993.
CIRIA, A. y SANGUINETTI, H.J, *La Reforma Universitaria/1 (1918-1983),* Bs.As., CEAL, 1983.
CHÁVEZ, F., *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina,* Bs. As., Theoría, 1974.
CHÁVEZ, F., *La argentinidad preexistente*, (selección de textos y estudio preliminar), Bs. As., Docencia, 1988.
CIRIGLIANO, G.F.I., prólogo a Saúl Taborda, *Investigaciones pedagógicas (selección)*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
DEL BRUTTO, B., «La idea de Nación como ideal pedagógico y el lenguaje educativo como accionario humanista en Saúl Taborda», en http://www.kult.lu.se/latinam/virtual/historia/taborda.htm: octubre 2004.
DOTTI, J.E., «Filía comunitarista versus decisonismo. Saúl Taborda y los comienzos de la recepción de Carl Schmitt en la Argentina», en *Prismas. Anuario de historia intelectual,* nº 2, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
DOTTI, J.E., «Filía comunitarista versus estatalismo schmittiano», en DOTTI, J.E., *Carl Schmitt en Argentina,* Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2000.
FARRÉ, L., «Saúl Taborda», en *Cincuenta años de Filosofía en Argentina,* Bs. As., Peuser, 1958.
FERRERO, R., *Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional,* Córdoba (Argentina), Alción, 1988.
FOURCADE, H.A., *La Pedagogía argentina de Saúl Taborda (Apuntes para una monografía),* Paraná (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Ciencias de la Educación, Cuadernos de Historia de la Educación, nº 4-004, 1971.
JAURETCHE, A., *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica),* Bs.As., Peña Lillo, 1982.

LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II,* Bs.As., Estudios Proyecto nº 12, Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco», 1993.
MASON, A., «Saúl Taborda: la reflexión sobre la cultura y el poder», en *Disenso,* nº 1, primavera de 1994.
MONSERRAT, S., *El humanismo militante de Saúl Taborda,* Santa Fe (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social, Publicación de «Extensión Universitaria» nº 86, 1956.
MONTENEGRO, A.R., *Saúl Taborda y el ideal formativo argentino*, Tucumán (Argentina), Apartado de la Revista *Sustancia* nº 18, 1947.
MONTENEGRO, A., *Crisis del hombre y de la educación,* Bs. As., EUDEBA, 1987.
MONTENEGRO, A., *La Educación argentina. Reforma y fines,* Bs. As., EUDEBA, 1987.
MONTENEGRO, A., *Saúl Taborda,* Bs. As., ECA, 1984.
N'HAUX, E., *Saúl Taborda*, Córdoba (Argentina), Agencia Córdoba Cultura, Dirección de Letras y Promoción del Pensamiento, Programa Celebración del Pensamiento, 2000.
OVIEDO, G., *Saúl Taborda,* inédito, 2004.
PUIGGRÓS, A., «Espiritualismo, Normalismo y Educación», en PUIGGRÓS, A. (direcc.), *Historia de la educación en la Argentina VIII. Dictadura y utopías en la historia reciente de la educación argentina (1955-1983),* Bs.As., Galerna, 1997.
PUIGGRÓS, A., *El lugar del saber,* Bs.As., Galerna, 2003.
RODEIRO, M., «Saúl Taborda», en *Revista de la Universidad de Córdoba,* 2º serie, Año VIII, nº 3-4-5, julio/diciembre 1967.
ROITENBURD, S.N., «Saúl Taborda: la tradición entre la memoria y el cambio», en *Estudios*, Revista del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, nº 9, julio 1997-junio 1998.
SANGUINETTI, H.J., «Saúl Taborda o el nacionalismo izquierdista», en CIRIA, A. y SANGUINETTI, H.J., *Los Reformistas,* Bs. As., Jorge Alvarez, 1968.
SANGUINETTI, H.J., «La parábola de Saúl Taborda», en *Todo es Historia,* XVII, nº 207, julio 1984.
VÁZQUEZ, J. A., «Saúl Taborda», en *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Bs. As., Eudeba, 1965.

NOTAS

[1] SANGUINETTI, H.J., «Saúl Taborda o el nacionalismo izquierdista», en CIRIA, A. y SANGUINETTI, H.J., *Los Reformistas,* Bs. As., Jorge Alvarez, 1968, p. 286.

[2] Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000,* Bs.As., Universidad del Salvador, 2001; *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983,* tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET, 1993; FERRERO, R., *Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional,* Córdoba (Argentina), Alción, 1988; DOTTI, J.E., «Filía comunitarista versus estatalismo schmittiano», en DOTTI, J.E., *Carl Schmitt en Argentina,* Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2000.

En el mismo sentido, quienes busquen información biográfica sobre nuestro autor y una reseña completa sobre su producción teórica publicada o inédita, podrán encontrarla en los textos de los dos primeros, de manera que nos eximimos aquí de referenciar de segunda mano esos temas.

[3] Caturelli afirma claramente que «...sus reflexiones de la madurez, aunque tomaron una dirección diferente, no se comprenden sino en continuidad con sus primeros escritos juveniles y éstos, a su vez, constituyen una permanente 'búsqueda de lo argentino'», CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983,* op. cit. p. 193.

[4] Cfr. CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000,* op.cit., p. 581. Digamos, para presentar sumariamente un esquema biográfico de nuestro autor que permita situarlo con mayor precisión, que la primera etapa que distingue Caturelli, la formativa, transcurre entre su nacimiento en 1885 y el año 1922, en que realiza un viaje de estudios por Europa. Escribe y publica en esta etapa novelas y obras de teatro y su primer ensayo, *Reflexiones sobre el ideal político de América.*

La segunda etapa transcurre entre los años 1922 y 1933. Viaje de formación filosófica por Europa (Marburgo, Zurcí, Viena, París); regreso en 1927. En 1930 publica *Investigaciones Pedagógicas. Bases y proposiciones para un sistema docente* (que integrará luego el tomo IV de sus *Investigaciones Pedagógicas*, publicadas póstumamente en 1951) y en 1933 *La crisis espiritual y el ideario argentino*, obra en la que desarrolla con amplitud las bases de su filosofía política ya esbozadas en *Reflexiones*. Finalmente, la tercera etapa recorre los años que van desde 1933 hasta 1944 en que muere en Unquillo en donde residía. A este período pertenecen los tomos II y III de sus *Investigaciones Pedagógicas* (N.B. que, erróneamente, Caturelli incluye también en esta etapa el tomo I, que había sido publicado en 1932) y la revista *Facundo* que edita entre 1936 y 1939.

[5] CIRIGLIANO, G.F.I., prólogo a Saúl Taborda, *Investigaciones pedagógicas (selección)*, Bs.As., Secretaría de Cultura de la Nación, 1994, p. 8.
[6] CIRIGLIANO, G.F.I., *op.cit.*, pp. 11-12.
[7] «Desde antes de 1810, las Provincias constituían una *nación*, un fenómeno vivo y espontáneo de sociedad [...]; pero, ilusionados y ganados por la solidez discursiva de la ideología importada [...] nos entregamos a la extraña e inmotivada tarea de mutilar nuestra *nación* para arquitecturar 'desde arriba', desde el dogma *racionalista*, una *nacionalidad* al servicio de un Estado centralizador adueñado de todos los resortes vitales», TABORDA, S., *Investigaciones Pedagógicas,* Córdoba, Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951, vol. II, p. 204.
[8] Cfr. CATURELLI, A., op.cit., p. 586 y FERRERO, R., op. cit., pp. 129-137.
[9] TABORDA, S., *Investigaciones Pedagógicas,* Córdoba, Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951.
[10] Cfr. BRAVO, H.F.(comp.), *A cien años de la Ley 1420,* Bs.As., CEAL, 1985.
[11] SPENCER, H., *Sobre la educación intelectual, moral y física,* 1861.
[12] Cfr. DE PUELLES BENÍTEZ, M., «Estado y educación en el desarrollo histórico de las sociedades europeas», en *Revista Iberoamericana de Educación,* nº 1, Madrid, OEI, 1993.
[13] Cfr. BOBBIO, N., *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política,* México, FCE, 1989, cap. II, pp. 39 y ss.
[14] Nos referimos a la discusión en torno del rol de la *instrucción* y la *educación* en la transformación económica, social y política y, particularmente, a la escasa confianza que Alberdi manifiesta en la capacidad de los sistemas educativos para operar la formación del ciudadano frente a las posibilidades que brinda el trasplante cultural que produciría una sostenida política de fomento de la inmigración, en contraposición con el optimismo que postula Sarmiento respecto de la instrucción pública como agente de la modernización social. Cfr. ALBERDI, J.B., *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* Bs.As., EUDEBA, 1984, cap. 13.
[15] Cfr. WEINBERG, G., *Modelos educativos en la historia de América Latina,* Bs.As., A-Z, 1995, cap. 6.
[16] Cfr.QUIROGA LAVIÉ, H., *Constitución de la Nación Argentina*, Bs.As., Zavalía, 1997, p. 59.
[17] Cfr. SARMIENTO, D.F., *Educación popular,* Bs.As., Lautaro, 1948.
[18] Cfr. ESCUDÉ, C., *Realismo periférico. Fundamentos para la nueva política exterior argentina*, Bs.As., Planeta, 1992.
[19] Cfr. OSSENBACH SAUTER, G., «Las transformaciones del Estado y de la educación pública en América Latina en los siglos XIX y XX», en AA.VV., *Escuela, historia y poder miradas desde América Latina,* Bs. As., Novedades Educativas, 1996.

[20] De acuerdo con la conocida caracterización de Weber de la institución estatal en referencia al monopolio del uso de la fuerza física y la legitimidad de su uso: cfr. WEBER, M., «La política como profesión», en WEBER, M., *Ciencia y política,* Bs.As., CEAL, 1980, p. 66.
[21] CHÁVEZ, F., *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina,* Bs. As., Theoría, 1974.
[22] CHÁVEZ, F., *op.cit.,* prólogo a la primera edición, p. 11.
[23] Ibid., p. 27.
[24] Ibid., p. 99.
[25] Horacio Sanguinetti hará referencia posteriormente (en 1968) a esta recepción de Taborda, señalando que «solamente conocemos un escritor de la 'izquierda nacional', Fermín Chávez, que haya intentado valorar a Taborda, aunque tardíamente y en forma superficial», SANGUINETTI, H.J., op. cit., p. 288, n. 4. En la reelaboración posterior de este texto, Sanguinetti matiza un poco su opinión respecto de la calidad del aporte de Chávez y lo califica de «positivo esfuerzo», cfr. SANGUINETTI, H.J., «La parábola de Saúl Taborda», en *Todo es Historia,* XVII, nº 207, julio 1984, p. 38. En ambos casos, sin embargo, Sanguinetti cuestiona a Chávez su injusta acusación de que los compañeros reformistas de Taborda lo habrían abandonado. Sobre el rol que jugó Saúl Taborda dentro del movimiento reformista, cfr. BIAGINI, H., «El movimiento reformista y sus mentores», en BIAGINI, H. (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930,* La Plata (Argentina), Universidad Nacional de La Plata, 1999. Biagini se detiene especialmente en la consideración del conflictivo rectorado de Taborda en el Colegio Nacional de La Plata.
[26] CHÁVEZ, F., op. cit., p. 101.
[27] Cfr. ibid., pp. 102-104.
[28] Ibid., p. 109.
[29] Ibid., pp. 113-114.
[30] Ibid., p. 115.
[31] Ibid., p. 117.
[32] JAURETCHE, A., *Los profetas del odio y la yapa (la colonización pedagógica),* Bs.As., Peña Lillo, 1982.
[33] JAURETCHE, A., *op.cit.,* p. 175.
[34] Ibid., p. 176.
[35] Ibid., p. 177.
[36] MONSERRAT, S., *El humanismo militante de Saúl Taborda*, Santa Fe (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, Instituto Social, Publicación de «Extensión Universitaria» nº 86, 1956.
[37] MONSERRAT, S., *op.cit.,* p. 16.
[38] Ibid., p. 18.
[39] Ibid., p. 21.

[40] CHÁVEZ, F., *op.cit.,* p. 118.
[41] JAURETCHE, A., *op.cit.,* p. 176.
[42] MONSERRAT, S., *op.cit.,* p. 39.
[43] Cfr. SANGUINETTI, H.J., «Saúl Taborda o el nacionalismo izquierdista», op. cit. Los mismos conceptos son reiterados luego en CIRIA, A. y SANGUINETTI, H.J, *La Reforma Universitaria/2 (1918-1983),* Bs.As., CEAL, 1983 y SANGUINETTI, H.J., «La parábola de Saúl Taborda», en *Todo es Historia,* XVII, nº 207, julio 1984.
[44] FERRERO, R., *Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional,* Córdoba (Argentina), Alción, 1988.
[45] FERRERO, R., *op.cit.,* p.11
[46] Ibid., p. 151.
[47] Ibid., pp. 166-167.
[48] DOTTI, J.E., «Filía comunitarista versus estatalismo schmittiano», en DOTTI, J.E., *Carl Schmitt en Argentina,* Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2000; es reelaboración de DOTTI, J.E., «Filía comunitarista versus decisonismo. Saúl Taborda y los comienzos de la recepción de Carl Schmitt en la Argentina», en *Prismas. Anuario de historia intelectual,* nº 2, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
[49] DOTTI, J.E., *op.cit.,* p. 43.
[50] Ibid., p. 43.
[51] Cfr. nota 4 de este trabajo.
[52] DOTTI, J.E., *op.cit.,* p. 45.
[53] Cfr. ibid., p. 49.
[54] Ibid., p. 50.
[55] Cfr. ibid., p. 50.
[56] Ibid., p. 51.
[57] Cfr. ibid., p. 46.
[58] TABORDA, S.A., «El fenómeno político», en *Homenaje a Bergson,* Universidad Nacional de Córdoba, 1936, pp.65-95.
[59] Cfr. DOTTI, J.E., *op.cit.,* pp. 50-58.
[60] BIAGINI, H., *Historia ideológica y poder social/3,* Bs. As., CEAL, 1992. Cfr. también BIAGINI, H.E., *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* Bs.As., EUDEBA, 1989, en donde se hacen breves referencias a Taborda.
[61] BIAGINI, H., *op.cit.,* pp. 307-308.
[62] Ibid., p. 308.
[63] Ibid., *op.cit.,* p. 309.
[64] Ibid., *op.cit.,* p. 313.
[65] CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en la Argentina 1600-2000,* Bs.As., Universidad del Salvador, 2001.
[66] CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 583.

[67] Ibid., p. 591. La misma adscripción de Taborda a supuestos organicistas o vitalistas realiza H. Biagini, cfr. BIAGINI, H.E., *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino,* Bs.As., EUDEBA, 1989, p. 215.
[68] CATURELLI, A., *op.cit.,* pp. 588-589.
[69] Cfr. ibid., p. 589.
[70] Ibid., p. 591.
[71] CATURELLI, A., *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983,* tomo III, Córdoba (Argentina), auspicio del CONICET, 1993.
[72] «Todo el pensamiento de Saúl Taborda, desde sus juveniles obras literarias hasta sus últimos escritos facúndicos, aparece como atravesado por un radical vitalismo», CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 258.
[73] «…es imposible encontrar en todos los escritos de Taborda una fundamentación de su posición vitalista, la que se comporta sólo como un supuesto», ibid., p. 258.
[74] Ibid., p. 258.
[75] Cfr. el comentario de Cirigliano respecto del carácter dilemático del pensamiento de Taborda en las primeras páginas de este estudio preliminar.
[76] CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 258.
[77] Cfr. ibid., p. 260. En este aspecto, Caturelli parece coincidir con las observaciones hechas por Biagini. No estará de más recordar sobre este punto la interpretación de Dotti respecto de la «cientificidad» del discurso tabordiano: «que es menos una descripción histórica que una ficción práctica, y como tal legítima en su rol animador de un proyecto político y cultural», citada más arriba.
[78] Ibid., p. 263. No obstante, habría que tomar con recaudos estas afirmaciones de Caturelli, que se contraponen con observaciones expresas del propio Taborda claramente críticas de las concepciones políticas formuladas en ambas encíclicas: «Ceñidos al criterio valuativo que les impide ver el contenido espiritual que discurre en el ideal del trabajador, con todo y estar a la vista, los jerarcas de la Iglesia fían todavía en el paliativo de la caridad, en cuyo nombre la doctrina de un Donoso Cortés propone a los ricos que hagan a los pobres el don de lo superfluo, la *Rerum Novarum* aconseja al Estado que desangre el socialismo en el parlamento mediante una legislación obrera...», *Investigaciones Pedagógicas*, III, p. 108.
[79] CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 233.
[80] Cfr. ibid., pp. 234-236.
[81] Ibid., p. 235; la remisión a Taborda corresponde a *Investigaciones Pedagógicas*, III, p. 110.
[82] «Señalar todos los prejuicios que Taborda padecía respecto del Catolicismo y de la Iglesia, sería tarea sencilla y para nada necesaria, sobre todo porque manifiestan una ignorancia enorme acerca de la historia de la Iglesia y de su contenido doctrinal», ibid., pp. 260-261. En el mismo sentido, Caturelli da a

entender que la muerte prematura de Taborda impidió el desarrollo de una temática política que lo iba llevando del comunalismo bakuniano al tradicionalismo facúndico y que debería haber culminado en un mayor acercamiento con esas posiciones doctrinarias, ya que «la hispanidad» y «la auténtica tradición nacional» son incomprensibles «sin su savia vivificante que es el Cristianismo católico», ibid., p. 262.

[83] Cfr. LEOCATA, F., *Las ideas filosóficas en Argentina. Etapas históricas II,* Bs.As., Estudios Proyecto nº 12, Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco», 1993.

[84] LEOCATA, F., *op.cit.,* p. 281.

[85] Ibid., pp. 290-291.

[86] Ibid., p. 291.

[87] Cfr. ibid., pp. 291-295.

[88] MASON, A., «Saúl Taborda: la reflexión sobre la cultura y el poder», en *Disenso,* nº 1, primavera de 1994.

[89] MASON, A., *op.cit.,* p. 37.

[90] Cfr. ibid., p. 34.

[91] Ibid., p. 38.

[92] Ibid., p. 38

[93] Ibid., pp. 39-40.

[94] Ibid., p. 44.

[95] ROITENBURD, S.N., «Saúl Taborda: la tradición entre la memoria y el cambio», en *Estudios*, Revista del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, nº 9, julio 1997-junio 1998.

[96] ROITENBURD, S.N., *op.cit.,* pp. 165-166.

[97] «Respecto de la población inmigratoria [...] podemos decir que su síntesis facúndica es un tanto ambigua», ibid., p. 165.

[98] Ibid., p. 165.

[99] Ibid., p. 167.

[100] Ibid., p. 172.

[101] Seguiremos en esta reseña la presentación y comentarios que hace Caturelli en su *Historia de la Filosofía en Córdoba 1610-1983.*

[102] CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 187.

[103] Ibid., p. 189; los términos citados corresponden a Taborda.

[104] *Julian Vargas,* p. 316; en CATURELLI, A., *op.cit.,* p. 193. Afirmaciones que tienen claras resonancias nietzschenas en los tópicos de «la muerte de Dios», «el nihilismo» y «el último hombre».

[105] Cfr. FERRERO, R., *Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional,* Córdoba (Argentina), Alción, 1988, cap. 3 «El período literario», pp. 19-25.

[106] Cfr. ibid., cap. 4 «La visita de Ortega y el ocaso del positivismo», pp. 27-30.

[107] Ibid., p. 35.

[108] «América no contaba desde hace un cuarto de siglo con una obra de tal envergadura, trascendencia y significado histórico», citado por SANGUINETTI, H.J., «Saúl Taborda o el nacionalismo izquierdista», op. cit.. No encontramos en las publicaciones que recogen los escasos datos biográficos sobre Taborda ninguna información sobre la relación con Magnasco, salvo la referencia de Ferrero de que habría sido alumno suyo. Magnasco, al igual que Taborda, según lo que llevamos expuesto, resulta una personalidad difícil de catalogar dentro del panorama intelectual argentino. Como Ministro de Instrucción Pública de Roca intenta transformar la orientación enciclopedista del sistema educativo hacia fines prácticos, mediante la transformación, entre otras medidas, de los colegios nacionales creados por Mitre. Su proyecto dio lugar a un interesante debate en el Congreso de la Nación en el que se enfrentan posiciones liberales y republicanas, en la línea del mitrismo, con un proyecto de desarrollo capitalista más utilitario y concreto. Tal era la posición ideológica y doctrinaria de Magnasco hacia el 1900, cuando tuvieron lugar esos debates. Ignoramos cuáles pudieron haber sido sus ideas hacia 1918 (Magnasco muere en 1920). Sobre estos temas, cfr., TEDESCO, J.C., *Educación y sociedad en la Argentina (1890-1945),* Bs.As., Solar, 1986; DUSSEL, I., *Currículum, humanismo y democracia en la enseñanza media (1863-1920),* Bs.As., UBA-CBC-FLACSO, 1997; DOMINGORENA, H.O., *Osvaldo Magnasco. El mejor parlamentario argentino,* Bs.As., Docencia, 1993; IRAZUSTA, J., *Osvaldo Magnasco y su denuncia de los abusos cometidos por el capital británico,* Bs.As., Esquile, 1959.

[109] Cfr. FERRERO, R., *op.cit.,* cap. 7 «Militancia y docencia reformista», pp. 47-52. Ferrero se refiere, fundamentalmente, a sus concepciones historiográficas que no escapan a «…los cánones del más ortodoxo y sarmientino liberalismo», p. 49; su rechazo de Rosas y su reivindicación de Rivadavia, que lo muestran prisionero de «…las categorías de la historiografía mitrista…», p. 50; su rechazo del radicalismo yrigoyenista y el antihispanismo que destila a lo largo de toda la obra.

[110] Cfr. Ibid., pp. 44-45.

[111] Ibid., p. 48. La misma consideración hace Biagini (tomando la referencia, presumiblemente, del mismo Ferrero); cfr. BIAGINI, H.E., «El movimiento reformista y sus mentores», en BIAGINI, H. (comp.), *La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil;* op. cit., p. 184.

Dejamos constancia también del comentario hecho vebalmente por Sergio Díaz respecto de la relación entre el movimiento reformista del '18 y la publiciación de las *Reflexiones*: «Tres causas posibilitaron la Reforma Universitaria en Córdoba: 1.-se reunió una masa crítica de jóvenes profesionales y estudiantes avanzados dispuestos a impulsar un proyecto cultural con centro en el Alma Mater; 2.- la presencia en 1916 de José Ortega

y Gasset en Córdoba, que erosionó la influencia de José Ingenieros; 3- el presidente Hipólito Yrigoyen, luego de una compleja gestión, logró sumar a los jóvenes cordobeses al espíritu nuevo que impregnó su primer gobierno. Como consecuencia de la vivificante visita de Ortega surgieron las *Reflexiones sobre el ideal político de América*, de Saúl Alejandro Taborda. Escrito que a la postre quedó inédito hasta la víspera del 'Primer Congreso Nacional de Estudiantes'. Entonces, apresuradamente, ordenó una breve edición que vio la luz el 28 de junio de 1918. Con el libro recién salido de prensa, Taborda invitó a su casa de la calle Sucre 56 (una de las casas desde donde se dirigió la Reforma Universitaria del '18) a un reducido y selecto grupo de congresistas, a quienes les comentó el sentido del trabajo y les entregó un ejemplar autografiado a cada uno. Curiosamente, el autor dedicó la obra a Ingenieros, como marcando la reciente divisoria de aguas».

[112] Citado por CIRIA, A. y SANGUINETTI, H.J, *La Reforma Universitaria/1 (1918-1983),* Bs.As., CEAL, 1983, p. 30.

[113] Lectura que exige cierto esfuerzo dado el estilo «...a veces barroco y grandilocuente...» que emplea nuestro autor. Cfr. FERRERO, R., *op.cit.,* p. 48.

[114] El lector encontrará aquí muchas resonancias temáticas y argumentativas con el *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado* de Federico Engels.

[115] Curiosamente denuncia aquí la actitud de Ingenieros a quien, sin embargo, dedica el libro.

[116] Cfr. aquí nota 64.

[117] ARISTÓTELES, *Política,* 1252 b 30; 1280 a 31.

[118] El texto de este capítulo se corresponde con el publicado más tarde en forma independiente en la revista de Ingenieros, *Revista de Filosofía,* IV, 6, noviembre de 1918, pp. 454-460.

[119] He aquí *in nuce* el concepto del *comunalismo federalista* que Taborda planteará en los años treinta.

[120] Taborda reduce aquí el concepto metafísico del *bien* a lo *bueno*, no en el sentido utilitarista de la tradición inglesa sino en consonancia con las pulsiones vitales autoafirmativas planteadas por Nietzsche en la *Genealogía de la moral.*

Reflexiones sobre el ideal de América

Saúl Taborda

* Para la presente edición de las *Reflexiones sobre el ideal político de América* se tomó como base uno de los dos ejemplares que posee la Biblioteca Nacional. Esta edición se mantiene fiel a la original de 1918 y la reproduce íntegramente. Sólo se introducen algunas modificaciones formales referidas a corrección de erratas de imprenta evidentes, actualización ortográfica y ocasionales variantes en los usos de los signos de puntuación. En los casos dudosos, el texto se mantiene sin variación o se introduce alguna advertencia entre corchetes.

La edición original de 1918 fue hecha en Córdoba por La Elzeveriana y presenta un listado con las obras que el autor había publicado hacia esa fecha:

Verbo profano (prosa y verso);
La eximente de beodez en el Código Penal;
EL mendrugo (drama);
El dilema (comedia);
La obra de Dios (drama);
La sombra de Satán (episodio novelesco);
Julián Vargas (novela inédita). (La obra lleva una dedicatoria a Ingenieros).

ÍNDICE

Una voz 57
La enseñanza del positivismo 63
El Estado 65
La escuela de Maquiavello 72
La justicia 82
La política agraria 92
La política docente 111
Las instituciones eclesiásticas 118
La moral 121
Rectificar a Europa 124
Los síntomas del mal 134
La beligerancia americana 142
La democracia americana 146
El ideal político de la filosofía 155
El programa de la democracia 161
Las ciudades 167

UNA VOZ

I

Cuenta Demetrio de Merejkoswski que un faraón del Egipto legendario poseía una manada de monos amaestrados en el arte del baile. Protegidos por máscaras de hierro y ataviados con púrpura suntuosa, los simios del relato ejecutaban en presencia de su amo y de la corte, con eximia maestría, la danza guerrera de los epirianos. Pero una vez alguien tuvo la ocurrencia de arrojar un puñado de nueces al tablado, y fue lo suficiente para que perdieran la ficticia compostura y se tomasen a golpes y a mordiscos mientras rodaban las máscaras envueltas en jirones de púrpura real.

Ha bastado que la mano impaciente del capitalismo extendiera, a la manera de tentáculos de pulpo gigantesco, la sombra de sus garras sobre los mercados del mundo para que las naciones europeas que hasta ahora ejecutaban a compás inimitable la danza de la civilización repitieran la mueca de los simios de que habla Merejkoswski.

Las coronas y los cetros que viejos pergaminos hacían derivar en línea recta de la potestad divina; la púrpura imperial de Carlomagno que durante tantos siglos ornamentó el festín de Belsasar de los mediocres coronados, deslumbrando con su fausto la imaginación del vulgo; los infolios en que graves y sapientes doctores del derecho expusieron las fórmulas abstractas de la convivencia elaboradas en la alquimia de una inútil tortura espiritual; los jirones de papel de las convenciones internacionales al pie de cuyas líneas las manos de discípulos refinados de Maquiavelo y von Bernhardi suscribieron la astucia, la deslealtad y la mentira, han rodado envueltos, confundidos en cieno, en lágrimas y en sangre, sobre el tablado de Arlequín, en el sainete más bárbaro y siniestro que registran las edades.

Veinte siglos de valores feudales se liquidan sobre el campo de batalla que otrora pisotearon los corceles de los hunos; veinte siglos de civilización europea edificados en mampostería cristiana se derrumban con estrépito

sonoro. Ciego y fatal, el Sansón de la barbarie ha derribado el templo. De debajo de las ruinas de sus artesonados sale un grito, un aullido salvaje de dolor; las columnas truncadas por el golpe, han abatido el orgullo de sus fuertes elegancias. No queda nada en pie. Y una ráfaga helada de exterminio avienta a todo rumbo el polvo de la antigua grandeza.

II

El régimen social consagrado por Europa ha carecido de eficacia para hacer efectiva la paz y con la paz el bienestar del mundo. Nacido en el momento que le determinó el proceso de la Historia, desarrollado sobre los mismos cimientos fundamentales que sirvieran de sostenes a las formas precedentes, desaparece ahora como todas las cosas condenadas desde *ab-initio* a una existencia precaria y transitoria. Desaparece como desaparecieron los regímenes de la India, de Grecia, de Roma; como desaparecieron todos los regímenes ensayados por la civilidad indioeuropea en el transcurso de dos mil seiscientos años.

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. La historia es el recuento de las fórmulas sociales inventadas por el genio de la raza para afirmar su condición; y el genio de la raza no duerme ni claudica. Activo, diligente, atento a todo sigilo, dominado por el afán incontrastable de levantar la vida a su expresión más alta y más augusta, no ha asistido jamás al derrumbe de una fórmula sin haber concebido con anticipación la que debe reemplazarla. Es sólo comparable al fénix de la fábula que recobraba de las cenizas de su cuerpo la existencia renovada y pujante, la sagrada e irreductible obstinación que le infunde inesperado vigor y nuevos bríos después de su derrota. Inquieto, movedizo y mutable, como el agua de un río, como ella ha resbalado en sucesión interminable y múltiple de aspecto; sin agotar por ello la fuente originaria. Ora idealista, teorizando desde los siete firmamentos de la imaginación; ora materialista, aferrándose a la noción inmediata del sentido, su planta peregrina, en busca de una ruta imprecisa, ha señalado el polvo de todos los caminos y ha brillado en sus ojos la luz de toda aurora. Un problema resuelto ha sido siempre para él otro problema: la esfinge derribada, la esfinge destruida es todavía un enigma insoluble para Edipo transeúnte en los propileos de Tebas...

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¿Sobre qué piedra miliaria se erguirá? ¿Qué valores vitales le infundirán aliento? Nada viene de la nada; nada se crea *ex nihilo*. La idea es hija de dos conocimientos en íntimo consorcio, y las fórmulas sociales no escapan al imperio inflexible del principio. No rige para ellas la generación espontánea, ni menos todavía la escisiparidad: lo que es tiene su origen en lo que ya no es. El ojo atisba entre las sombras que obscurecen en la noche los espacios el

arribo del alba que debe iluminarlos; sobre las ruinas del alcázar abatido el ave da a los vientos sus notas de cristal: la más alta función del pensamiento es la de ser ojo en los instantes supremos de la historia y es también la de cantar sobre los escombros de todo lo caduco la perenne canción de la esperanza.

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¡América, hazte ojo! ¡América, hazte canto!

Quedarnos impasibles delante de tan alto sagrado cometido, a cuya obra nos invita y nos obliga este instante inexorable de la historia, es incurrir en el crimen de lesa humanidad que los pueblos y las razas expían con la pena infamante del escarnio de Sodoma, del desprecio de Persia, del olvido de Cartago.

En la vida de las razas, como en la de los pueblos, como en la de los hombres, un momento misterioso hay que decide el derrotero en el oscuro laberinto de las encrucijadas; una hora sin retorno pone sus vibraciones en el reloj del tiempo señalando el minuto de la acción; un horóscopo secreto mueve el signo del supremo destino; una estrella visible sólo para el espíritu ilumina el sendero de Belén.

¡América, la hora!

III

El hallazgo milagroso de Colón carecerá de importancia y trascendencia por los siglos de los siglos si la historia ha de juzgarlo como un hecho inopinado, sin influencia decisiva en el destino de la raza.

Para el anhelo milenario que finca todo esfuerzo en la esperanza de una vida mejor y más perfecta; para esa honda e indestructible intuición que ha dirigido los pasos de la estirpe en su perpetuo rodar del mediodía al septentrión y de oriente a occidente, de nada servirán nuestras llanuras coronadas de mieses y pobladas de ganados; de nada servirán los tesoros de Aladino conservados en las arcas de los Andes, si América no sabe, si no puede, o no quiere levantar en la cumbre de su vida el oriflama del ideal.

Es que para ese sueño de un destino más noble y superior vale más una idea filosófica de la India que toda la riqueza de la China enclaustrada en su atrofia cerebral; vale más que los cálculos fenicios y que el genio mercantil de los cartagineses un sólo código de Roma porque puso una sanción al servicio de la conciencia de lo justo; vale más que el tintineo del oro de los persas una estrofa, una tan sola, de aquellas con que Grecia levantara su copa cincelada en el festín de la Belleza.

Al templo de la gloria sólo se entra por la puerta del ideal. El ideal es la moneda de ley con que el genio de un hombre, de un pueblo y de una raza adquiere aquella persistente proyección en el tiempo y el espacio que no

pudo conseguir ni el demente incendiario de la maravilla de Delfos, ni el megalómano monarca que para contemplar la Eternidad hizo construir con el esfuerzo esclavizado la pirámide de Keops.

IV

¡América, la hora!

No basta proclamarse libre para serlo; como no basta atribuirse cualidades para poseerlas.

Un examen de conciencia severo y riguroso ha de probarnos que aún no ha concluido la obra comenzada un siglo atrás con la declaración de la independencia americana. Puestos en condiciones de crear una cultura genuinamente nuestra, por obra de la gesta que cortó de un solo tajo el cordón umbilical que nos ligara al capricho de los conquistadores, dependemos todavía de la civilización transitoria elaborada por Europa. A despecho de una extraña ceguera colectiva que afianza sus alardes de superioridad en la creencia inmotivada de un próximo destino de grandeza y esplendor, estamos hoy donde estábamos ayer. Don Quijote caballero en Clavileño ha recorrido más distancia que nosotros. De tal modo se dijera que el esfuerzo inicial de la jornada ha agotado la potencia creadora de la estirpe.

V

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade!

Aherrojado, escarnecido, relegado al miserable cubil del usurero y al establo de Job, por la Edad Media, no tardó en ser coronado por los detentadores de Milán y de Florencia primero y después por los de Génova. Alemania le exaltó en la persona de los amos de la banca; Francia lo hizo ministro y estadista; Inglaterra y Holanda lo elevaron a príncipe, a rey, a parlamento; la Revolución Francesa lo hizo dueño y señor de toda Europa. Desde entonces Plutus llena, informa y domina su civilización. Dicta su ley.

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade! Sus barcos depositan diariamente en las playas americanas los caudales de Shylock y Turcaret y la carne del placer de Polonia y de Lutecia. Ha suspendido por breve tiempo las baratijas de los *junkers* y los cañones y fusiles de Schneider y de Krupp.

Jhon Bull es, a la vez, comerciante y diplomata: posee la balanza que registra el valor de toda honra, y conoce el extraño sortilegio que tiene para los Sanchos más o menos jabonados de las ínsulas de América, la canalla canción de los treinta dineros.

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade ! Vivimos de su empréstito. Le hemos hipotecado el porvenir. Somos sus tributarios. Todo fruto presente y

todo fruto futuro es para él. Para él son nuestras mieses; para él el ganado que puebla nuestras pampas. Y en tanto que el esfuerzo americano se aplica a acrecentar sus beneficios, una orden de Londres o de Berlín decide de nosotros, de nosotros los americanos que hace un siglo nos proclamamos libres. La única libertad que poseemos es la de fusilarnos con las armas que Plutus ha puesto en manos del bandido de Méjico, del esclavo de Santo Domingo, del populacho centroamericano, del indio levantisco del Paraguay, del gaucho peleador del Uruguay; la única libertad es la de entretenernos en el juego indecente y deshonesto de nuestra politiquería de tahures; pero ¡guay de nosotros si, hiriendo sus derechos, provocamos la cólera del amo!

Su industria y su comercio no ha traído solamente el beneficio de la tela que cubre nuestras carnes, del pan que es bienestar de los hogares, de la luz que los alumbra, del calor que los conforta, de la locomotora que anula las distancias, del telégrafo que une y que vincula: ha traído también el proceso doloroso de la producción capitalista a estilo europeo, con el séquito obligado del vicio y la miseria. América, que tiene territorios suficientes para dar alojamiento a todo el género humano y que posee las riquezas necesarias para hacerle posible una vida más digna y superior, presa de hondas y pavorosas inquietudes, ha tiempo que se afana en resolver idénticos teoremas de ceros que los que han provocado la bancarrota irreparable de veinte siglos de cultura europea.

¡Plutus, dios de la riqueza, nos invade! Nos conquista, nos manda, nos gobierna y nos explota. He ahí la realidad. Es preciso confesarlo. La verdad es buena, es santa, es saludable. El cauterio es doloroso, pero cura. De más está engañarse con ilusiones sobre todo ahora cuando no existe un sólo espíritu verdaderamente americano que no se inquiete y no sienta gravitar sobre su sensibilidad esta tiranía cauta y silenciosa.

VI

¡América, la hora!

La sombra del dios áureo es sombra de manzanillo para toda belleza y todo ideal. Desde el día que Europa, colmados sus arcones, levantó, como por obra de encanto, los talleres de su industria y su comercio, ha dejado de pensar y se contenta con roer las migajas de su antiguo festín espiritual. No la agitan las quimeras gloriosas de otros tiempos; sus ojos se han cegado para las albas del espíritu, y, como si pesara sobre su materialismo la bíblica condena de la esterilidad, se han agotado sus entrañas para la concepción del ideal. Francia misma, Francia que es la exaltación más augusta y más gloriosa de la estirpe, se torna comerciante por obra de las mentes burguesas que rigen sus destinos y es así cómo, en su hora de dolor y de zozobra, en lugar de venir a confundirse en el abrazo solidario de amor y de esperanza

que le estaba ofrendando el espíritu de América, sólo ha venido a regatear en el mercado por el valor de la carne y de los trigos. La mala escuela hace prosélitos. El tío Sam es ya una personificación: personifica la estulticia del yanqui advenedizo y millonario y realiza con una exactitud desesperante el coloso de pies de barro de la leyenda hebraica.

VII

¡América, la hora!

El dilema de hierro del príncipe de Shakespeare es también el dilema americano. *To be or not to be*. Ser, o no ser. Estamos en el punto en que se cruzan los senderos. La mano del destino ha renovado el trazo de la espada del conquistador. ¡Ahora o nunca! ¡Ahora o nunca más!

A cien años de distancia del heroico gesto de nuestros antecesores, el homenaje más grande que podemos y debemos tributarle es confirmarlo de modo indestructible en esta hora de suprema incertidumbre, de angustia universal. Nunca instante más propicio que el presente para afirmar ante la faz del mundo que si Europa ha llenado veinte siglos de la Historia, el Futuro pertenece por entero a la gloria americana.

Cien años hace que nos dijimos libres: ¡comencemos a serlo! Seamos americanos. Seamos americanos por la obra y por la idea. ¡Ahora o nunca! ¡Ahora o nunca más! O simples factorías al servicio de Europa, o pueblos independientes al servicio del ideal. He ahí la alternativa.

¡América, la hora!

LA ENSEÑANZA DEL POSITIVISMO

I

El proceso de la civilidad es, por su esencia, el esfuerzo realizado por el instinto de la especie para hacer efectiva la convivencia cordial y solidaria de los hombres. Pero los pueblos europeos, que no supieron substraerse a la influencia de los valores sustanciales de los regímenes antiguos, levantaron su edificio sobre la base deleznable y transitoria de la desigualdad en el reparto de los bienes, sin atender a que ella provoca en el seno de toda colectividad -tribu, clan, ciudad, nación- grupos definidos y caracterizados por especiales condiciones morales y materiales y los coloca frente a frente en un estado de guerra tenaz e irreductible.

De ese duelo contrario, atentatorio al designio supremo de la vida, absurdo en la medida en que para subsistir aprovecha de manera negativa la inteligencia humana, se derivó en lo antiguo el privilegiado frente al paria, el eupátrida frente al perieco y el ilota, el patricio frente al plebeyo, el señor frente al siervo y al esclavo, y en los tiempos modernos, el patrón frente al obrero: ahora, como antes, el hombre contra el hombre.

De nada sirve negar esta verdad cuya prueba radica en su enunciado. Los sociólogos que la han desconocido, casi todos impulsados por el móvil secreto e inconfesable, y desde luego ajeno a los designios de la ciencia, de que ella procede de las doctrinas revolucionarias gestadas en las entrañas madres de las masas populares que trabajan, que crean y que sufren, no han encontrado hasta ahora una explicación más apodíctica y científica de la historia que la del determinismo histórico-económico, cuya raigambre se hunde en lo más hondo de la filosofía biológica. Ni la teoría que concede importancia capital al fenómeno religioso, ni la que se la asigna a la lucha de razas, ni la que sólo atiende a la evolución jurídica, ni ninguna, en fin, de todas aquellas que se adjudican la verdad, han logrado satisfacer, como ha satisfecho aquél, las exigencias del espíritu en el afán de conocer las causas inmanentes de los fenómenos políticos, religiosos, artísticos, jurídicos y morales.

En la India, en el Egipto, en Grecia, en Roma, en los pueblos medioevales, fue el antagonismo irreductible de las castas y de las clases lo que imprimió fisonomía, lo que dio relieve y colorido a las estructuras sociales. La existencia real y efectiva en el seno de la sociedad ateniense de tres clases definidas: la de los sabios, la de los guerreros y la de los ricos, dio materia a la teoría de Platón. Por la dinámica de las clases sociales hizo Taine su estudio maestro de los orígenes de la Francia contemporánea. Guizot pudo afirmar con raro acierto que la Europa moderna ha nacido de la lucha entre

las distintas clases. Y Arturo Baüer ha dicho de éstas que sus actividades constituyen una fuente inagotable de fenómenos exactamente determinados por el modo de actuar de cada una.

El Cristianismo y la revolución de 1789 expresaron dos reacciones de los oprimidos en procura de una vida mejor y más humana afianzada en una fórmula integral, sin vencedores ni vencidos; pero ambos movimientos fracasaron, el primero desde que sentó a sus dirigentes en el solio de San Pedro, y el segundo desde que, desviado de su fin por la clase media, rica e ilustrada, acabó por reducir la Declaración de los Derechos del Hombre a la expresión metafísica de una idea democrática imprecisa e instintiva, impotente por sí sola para evitar que el industrialismo que la ahogara y la bastardeara diera origen a la burguesía y la colocara en franca guerra con el proletariado.

No hay un hecho social de más graves consecuencias ni de proyecciones más universales que esa lucha. El pensamiento de todos los tiempos y de todas las latitudes se ha debido concretar a resolverlo; la filosofía y el derecho de estos últimos años no han adquirido nada que no se refiera a él de modo directo. El capital, en cuya designación se puede comprender el sistema económico feudal basado en la apropiación privada de la tierra y el producto de la supervalía de los valores creados por el esfuerzo individual y colectivo -para emplear la expresión consagrada por el marxismo- intensifica día a día el martirio de la clase proletaria, la maniata por el hambre, especula sobre su tiempo de trabajo y expolia hasta la exageración su capacidad productora de mercancías. La historia no registra una explotación más inicua y criminal del hombre por el hombre; la historia no registra un sacrificio más consciente y deliberado en la lucha interna de las agrupaciones humanas.

Plutus, adueñado del Estado, dirige el campeonato. Nada comprende del ideal; nada comprende de la salud y la belleza de la raza. Dicta códigos civiles y ampara «sus» derechos con cárceles, polizontes y leyes punitivas; inventa religiones y morales según sus conveniencias y las hace enseñar en sus escuelas; y, propietario exclusivo de la tierra, la llena de vasallos y abona su labor con la moneda de la bienaventuranza en el mundo ultraterreno.

EL ESTADO

I

Expresión, suma y compendio de esa lucha secular es el Estado, organismo que corona y gobierna las diversas manifestaciones que la integran.

Su existencia, que se remonta a las épocas lejanas de las comunidades primitivas, es la síntesis más fiel del proceso negativo de la lucha del hombre contra el hombre.

En el clan -cuerpo gregario originado por la natural necesidad de defender la propiedad común- se insinuó como poder en el Consejo de los Ancianos. Los éxitos guerreros lo afianzaron, más tarde, en la mano del jefe militar, y fue adquiriendo, desde entonces, un carácter cada vez más absoluto y absorbente a medida que el agregado desaparecía junto con el motivo puramente defensivo que le diera nacimiento. Con la transformación de la propiedad común en propiedad privada dejó de ser posible la familia gentilicia, y entonces hubo ricos y hubo pobres. Los primeros se agruparon alrededor del jefe y reforzaron su poder con la mira de proteger sus personas y sus bienes de las acechanzas de propios y de extraños. El poder del jefe se convirtió desde ese momento en poder «político». Nació con ello la «ciudad».

Cuerpo organizado para defender el privilegio, la guerra de conquista le sirvió de suerte maravillosa no sólo para acallar con el procedimiento que comprende al propio tiempo que el botín de la victoria la sangría colectiva, las protestas, a menudo peligrosas, de las clases sojuzgadas, si que también para aumentar el poderío de los sojuzgadores y con él el suyo propio. La guerra proporcionóle territorios tan ricos como aquella Mesopotamia de la mazorca de trigo de trescientos granos, para la agricultura y la ganadería, y esclavos para que trabajasen para los vencedores, de modo más diverso y en cantidad cada vez más abundante a medida que el perfeccionamiento de la técnica verificaba la división del trabajo. El poder político presidió desde el primer instante hasta en su más íntimos detalles ese proceso de opresión, que de cooperación obligatoria y coercitiva tiende a tornarse voluntaria y contractual.

Cualquiera de las comunidades antiguas comprueba el desarrollo señalado. La *marca* germánica de comunismo agrario, la *gens* iroquesa, la *gens* griega, prueban hasta la evidencia que el fenómeno que denominamos Estado es el producto de la propiedad privada, que comenzó en aquel momento de la historia en el que Spencer observara que la sucesión creó la primera diferencia entre el gobernante y el gobernado, entre el *basileus*, o el *camachic* o el *saquem* y el resto de los hombres.

Roma da todavía una prueba más fehaciente. Desde el día conocido en que una turba aguerrida y numerosa socavó en las ásperas colinas tiberianas los cimientos eternos de la urbe romúlea, la primera medida de su jefe, de su *rex*, fue la de guerrear con los pueblos circunvecinos para despojarlos de sus bienes y convertirlos en vasallos. ¿Afán de conquista proveniente de irreductible inclinación? ¿Ejercicio natural provocado por un exceso de potencia? No, sin duda. La guerra obedeció al propósito deliberado de mantener el orden y la paz entre patricios y plebeyos, enemistados y colocados frente a frente por el desigual reparto de los bienes.

Pero la función beligerante de la dinastía no resolvió el conflicto; antes, por el contrario, lo agravó. La conquista que, por una parte, dio más oro y más esclavos a los *patres* aumentó, por la otra, el ejército ululante de la chusma. Cuando el *rex* se decidió a oír el lamento de las turbas y ensayó para satisfacerlas, delante de los *patres* el gesto soberbioso de Tarquino, era ya tarde; la reyecía cayó envuelta por el poder de la república patricia. La plebe derrotada en una lid de cinco siglos fue a refugiarse en el Aventino. Para saldar sus deudas y para abolir las sanciones penales que las acompañan; para que pudiera adquirir la capacidad ciudadana y para que estuviera en condiciones de tener derecho a una parcela del latifundio patricio, el apólogo de Menennio Agrippa -viejo cuento que repiten ahora las oficinas de conciliación- la sacó un día de su reducto y la lanzó a la conquista universal. He ahí toda la política que creó la grandeza de Roma. Sus ejércitos recorrieron victoriosos el mundo conocido, sus juristas consagraron con sus leyes la propiedad adquirida a golpe de lanza quiritaria: *jus utendi*, el *fruendi*, el *abutendi*. La *nobilitas* aseguró para sí los territorios patrimoniales, y la plebe resultó legalizada y liberada por el producto del pillaje. Llegó así para los antiguos contendores, reconciliados en la fortuna, la hora del sosiego adquirido a tanta costa; y fue entonces la paz de Roma sobre el mundo. A su sombra, mientras el siervo adscrito a la gleba labra y fecunda el agro del señor, la mano temblorosa de Lúculo borracho levanta en el festín la copa de Falerno...

Atenas sufrió idéntico proceso. Mucho antes de Solón la disolución de la comunidad gentilicia había puesto en manos de una aristocracia omnipotente toda la tierra del Ática y había convertido en sirviente de aquella clase al resto de la población. La legislación soloniana reaccionó, alta y serenamente, contra la tiranía de los eupátridas, levantó la condición de los sojuzgados mediante una sabia política que contempló en primer término la situación agraria, y dio a Atenas un ideal de justicia que sólo pudo ser aceptado y practicado por un pueblo educado en la creación de la belleza.

La tiranía de Pisístrato no favoreció el retorno de la aristocracia. Exponente mental de la clase media, cuya próspera existencia se debió al comercio y a la agricultura favorecidos y fomentados por la política

soloniana, antes que el retorno de los eupátridas, favoreció el advenimiento de la democracia, fórmula social que las guerras médicas fortificaron y confirmaron como un ideal definitivo. Desde entonces la lucha interna, a lo menos hasta el golpe de mano de los Cuatrocientos, se concretó al juego de los partidos políticos, y esa actividad dio relieve y fisonomía al Estado ateniense.

II

Militar, sacerdotal, aristocrático, feudal, burgués, según sea la clase que lo asuma, nacido de la agresión y vigorizado por la agresión, el Estado es, por su origen, un instrumento de lucha y de dominación.

Destinado a asegurar a los que mandan la obediencia pasiva de los súbditos, se ha desligado con el tiempo de la inmaterialidad del pensamiento y, en un extraño afán de despotismo, se ha convertido en un Moloch insaciable que lo sacrifica todo en su exclusivo beneficio. Con la misma disposición con que el hombre primitivo personificó en el Jehová bravío y pendenciero de la leyenda, el hondo e inefable sentimiento religioso con que supo llenar el infinito, el nacionalismo febril y delirante del siglo XIX ha colocado al Estado por encima de toda realidad y le ha dado una fisonomía monstruosa y teratológica que no conoció ni la Esparta de Licurgo ni la Roma cesárea.

Ha adquirido de esta suerte una naturaleza imperialista. Imperialista es el Estado de Inglaterra; imperialista era el Estado de la Rusia de los zares; imperialista es el Estado de Alemania, y el de Austria, y el de Italia y aún el de la misma Francia.

Por lo mismo que el imperialismo supone la noción de la omnipotencia, tal Estado es amoral; es incivil y carece de la facultad inhibitoria que fija y determina el límite ético más allá del cual concluye el derecho y comienza la barbarie.

Para tal Estado el llamado derecho internacional es una ingenuidad que sólo puede compararse con el empeño candoroso de codificarlo de Dudley Field y de Bluntschli. Relaciones de amo a amo como son las que mantienen los Estados entre sí, tal derecho carece de fondo ético; varía con el capricho, el interés, o el deseo de los que mandan y corre, de consiguiente, la suerte de las cosas nacidas para un fin inmediato y utilitario como cumple a la doctrina política del Príncipe.

III

De todos los pueblos europeos, Alemania es el que ha extremado hasta lo superlativo la insanía colectiva que comienza divinizando la idea del Estado

y concluye convirtiendo en sus esclavos a los hombres. El kaiser ha adoptado frente al mundo una actitud de iluminado, y su pueblo se considera de elección, especie de elección laica que lo destina a realizar sobre la tierra un mesianismo impreciso y nebuloso que debe principiar con el exterminio de sus enemigos por el sable y el cañón, mediante la ayuda de Dios, presto siempre a detener el curso del sol para iluminar la obra de los Josué de cascos con águilas bifrontes.

Es así cómo el Estado alemán, que podría describirse con aquellas palabras que Romain Rolland aplica a uno de sus personajes -«tipo de fariseo presumido, impecable y duro que adora su propia imagen ante la cual no teme sacrificar todas las demás»-, se ha superado hasta crearse la obsesión de la potencia. A fuerza de exaltar su misión providencial ha absorbido sus propios pensamientos y aspira a sacrificar y absorber el mundo entero ¡Extraña autosugestión de Buda que se ha contemplado el ombligo hasta devorarse las entrañas!

Nada podrá detenerle en su carrera frenética y mortal. Sobre su ingénito misticismo favorecido por las ideas prácticas, por las concepciones biológicas extraídas de los laboratorios y por la ebriedad de sus victorias mercantiles e industriales, el virus de las doctrinas maquiavélicas se ha desarrollado en su organismo con todos los caracteres de una fobia agresiva y destructora. Desde 1866 un pensamiento florentino llena e informa las ideas de Alemania y exalta hasta la exageración la bondad del Estado potencia de dominación. Prusiano-florentino es Federico, cuando afirma que «la guerra abre el campo más fructífero a todas las virtudes porque en todo momento lucen en ella la constancia, la piedad, la magnanimidad, el heroísmo...» Prusiano-florentino es Moltke, cuando exclama desde el fondo de los cuarteles que «La guerra es santa y está instituida por Dios». Prusiano-florentino es Klaus Wagner, cuando escribió que «Un gran pueblo necesita tierras nuevas» y «debe extenderse por las tierras extranjeras y con las armas arrojar de ellas a quienes las ocupan». Y lo es, asimismo, cuando añade: «Si queremos desenvolvernos y crecer, es preciso reconocer la necesidad de la guerra, convertirse en creyente de la guerra eterna». Prusiano-florentino es Clausewitz, cuando enseña «que un gran pueblo no puede llegar a ocupar una firme posición en la política del mundo sino cuando el carácter nacional y la tradición militar actúen y reaccionen entre sí». Prusiano-florentino es von Bulow, cuya fórmula política se resume: «El fanatismo, cuando están en juego la prosperidad y el interés del país, la razón de Estado; el idealismo, cuando se trata de determinar los fines; el realismo en la práctica política; el escepticismo, en cuanto se trató de los hombres, de la confianza que debe tenerse en ellos, y de su reconocimiento». Prusiano-florentino es Oswald, aplicando el cientificismo a reforzar la tiranía estadual.

El Estado para el Estado; el Estado como un fin definitivo: he ahí el dogma que se deduce de la realidad germánica. El espíritu de von Treitskchke no pudo substraerse a su seducción y se dedicó a alentarlo concibiendo un Estado cuya tarea se concretaría a este enunciado: con el exterior, la guerra; con el interior, el orden jurídico. El militarismo y la justicia constituirían sus funciones permanentes. Apurando las conclusiones de esta fórmula se llega presto a advertir que en realidad la única misión del Estado es la conquista, puesto que el militarismo implica la ausencia de toda idea de moral y de justicia. Roto el freno inhibitorio, el Estado se prusianiza; su fuerza no reconoce más límites que los que le determina la energía de los demás Estados, y así queda reducido a un monstruo de acción continua y febril de prepotencia.

El Estado como fin definitivo: he ahí el dogma irreductible de filósofos, políticos y pensadores alemanes. Detrás de él está vibrando, presto a restallar, el látigo del *junker* de idéntica manera que otrora detrás de la verdad infalible del concilio estuvo ardiendo el brasero de la Inquisición. Sólo falta una palabra, una señal de la casta gobernante para que los súbditos se lancen a la guerra, al pillaje, a la conquista, a la anexión.

IV

Pero -conviene advertirlo porque en ello se resume la enseñanza que la experiencia ajena nos ofrece- el Estado divinizado, el Estado desligado del hombre y de su condición no es obra única y exclusiva del espíritu prusiano aún cuando éste, en virtud de especiales condiciones psicológicas e históricas, lo haya exaltado de un modo extraordinario. De su misma filiación fue el cesarismo de los emperadores romanos que rigieron con puño de hierro todas las manifestaciones de la vida; de su misma filiación fue la convicción expresada en las palabras de Luis XIV «L'Etat c'est moi»; de la misma filiación fue aquella que instituyó en «único y verdadero representante del pueblo» a Napoleón; de la misma filiación fue aquella creencia del político inglés de nuestros días que proclamó, en pleno Parlamento, que su patria tenía la misión providencial de dirigir la marcha y los destinos del mundo.

Fenómeno constante y universal, una causa eficaz y persistente lo origina. No está ella en la voluntad de un hombre así se llame kaiser, rey, zar, o presidente, sino en el apoderamiento por parte de una exigua minoría de aquellas manifestaciones que lo integran. Donde quiera que predomine un interés hasta el punto de informar el «poder publico de coerción que dicta la ley cobra el impuesto», sea en Europa, sea en América, la persona que lo ejerza sólo a título de representante de ese interés, podrá llamarse con

legitimidad «un yo publico», aplicando a su situación colocada por encima de la realidad la definición consagrada de Izoulet.

V

Enseña Arturo Baüer que la actividad humana se reparte en tres grandes grupos principales: el Estado, las potencias económicas y las fuerzas morales. El Estado dicta las leyes, afianza las decisiones de carácter jurídico, imparte órdenes y las hace ejecutar por sus agentes, mantiene el orden y provee a todo cuanto se relaciona con la defensa del pueblo. Las potencias económicas facilitan la satisfacción de las necesidades de orden físico. Y las fuerzas morales se refieren a la conciencia individual por medio de la religión que le habla de lo suprasensible, por medio de la filosofía que le expone sus verdades racionales, por medio de la ciencia que le muestra conclusiones positivas comprobadas, por medio del arte que le hiere la imaginación y el sentimiento con la contemplación de la belleza.

Considerada estáticamente y en conjunto, esta división puede aceptarse como síntesis de la actividad social; pero cuando se estudia con detención la manera como actúa cada uno de esos grupos en relación a los demás, se percibe sin esfuerzo que, no obstante la correlación que los vincula y en virtud de la cual cada uno es causa y es efecto de los otros, el que ejerce la dirección del movimiento es el Estado. Podrá quedar alguna duda en el espíritu que se empeña en encontrar el nexo común que los hermana, o la causa originaria de la serie interminable de fenómenos sociales; la crítica podrá detenerse perpleja y vacilante en presencia de las conclusiones diferentes, contradictorias muchas veces, de las escuelas positivas; pero lo que puede considerarse incuestionable es la función preponderante del Estado en el movimiento de las fuerzas psíquicas, morales y económicas de los pueblos.

Si ha de considerarse al Estado como un fenómeno social, forzoso es referir sus causas al propio desenvolvimiento de las fuerzas colectivas. Y así es, en efecto. Fruto de un momento determinado de la evolución de un pueblo, según se ha visto, esa entidad se afianza en el misterioso consorcio de las fuerzas políticas, geográficas, religiosas, económicas y psíquicas que cohesionan y uniforman a los grupos étnicos. A expensas de esas fuerzas opera su desarrollo y determina su actuación de suerte tal que, por su, naturaleza, el Estado no viene a ser, en ultimo término, mas que una totalidad de fuerzas sociales coordinadas, disciplinadas y dirigidas hacia determinada finalidad.

El Estado que se afirma y se consolida se apresura a apoderarse sistemáticamente de las tendencias comunes que le dieron origen, con el propósito de manejarlas en obsequio de los intereses que lo informan: protege

sus aspiraciones y sus ambiciones económicas con leyes apropiadas; se vincula con el clero que propaga las creencias religiosas del gran número; emplea a sus filósofos y a sus sabios en los institutos de enseñanza; estimula y alienta a los artistas; en suma, para asegurar una situación favorable a su existencia, el Estado trata por todos los medios a su alcance de formar un ambiente en el que no sean posible los individualismos extremados; en el que, en cambio, predominen aquellas concepciones que en la masa popular se consideren como la encarnación real y viviente de la nacionalidad o de la raza, y en el que un vínculo común aúne y estreche las voluntades y las haga vibrar corno el alma única, fuerte e indestructible del conjunto.

Examínese en la realidad europea-americana el dinamismo de los valores sociales y se constatará de suerte definitiva que está regido y determinado por la finalidad que imprime al poder público el interés que lo detenta y lo gobierna.

Tal empeño probará que todas las fallas de la presente organización social, que culmina en el Estado como potencia de dominación, tienen su origen en el régimen ficticio y artificial de la lucha del hombre contra el hombre; pondrá de manifiesto el peligro que radica en el afán inmoderado de pagarse de los valores creados por la civilidad antigua; y, al hacer tal capítulo de cargos para un examen de conciencia colectivo, orientará también una reacción, que ya demora, por el único camino viable para realizar con exactitud el mesianismo histórico de América.

Saúl Taborda

LA ESCUELA DE MAQUIAVELO

I

Al Estado que deriva históricamente del acaparamiento de la riqueza por una minoría, al Estado que opera por el adueñamiento de las fuerzas sociales en beneficio de un interés determinado, no puede corresponder otra política militante que no sea la de clase. Si reducido a sus términos biológicos el Estado es el resultado de la lucha por la posesión de los elementos vitales de la naturaleza, la actividad política y el juego de las fracciones cívicas no puede ser otra cosa que una continua manifestación del empeño de los unos de vivir a costa de los otros.

La realidad no desmiente la inferencia. Nunca, en ningún momento, el mundo ha conocido una política objetiva; desde los tiempos más remotos, el interés que se vincula de inmediato a las ventajas materiales la ha dominado siempre. Lo enseña así la historia, según lo va a probar una somerísima revista.

Muerto Ciro, la fracción que respondía a Cambises dio muerte al heredero del trono y se apoderó del mando. Los magos que aspiraban al poder y a sus beneficios, hicieron creer al pueblo que el heredero estaba vivo, y, dando su nombre a uno de entre ellos, depusieron a Cambises. La casta militar conoció el ardid y lo castigó matando a los magos y ocupando el trono.

Celosos de la realeza, los jefes militares impusieron a Darío la obligación de hacerles sátrapas, esto es, gobernadores de provincias; y sátrapas fueron, tan fuertes y poderosos como el gobierno central. Pero sus rivalidades y sus vicios los debilitaron en tal grado que Alejandro los venció con toda facilidad.

Con una sangrienta y larga lucha de fracciones, se señaló el advenimiento de la monarquía hebrea. Saúl vivió en guerra constante con la clase sacerdotal; David afianzó su poderío con las turbas de deudores y miserandos cuyo odio concitó contra los ricos a los que amenazó con un movimiento análogo al de los *ilotas* de Esparta y al de los *pauperes* de Roma; y Salomón vistió la púrpura manchada con la sangre del homicidio. Después de él, Roboam y sus sucesores sólo han dejado un recuerdo de cismas, de usurpaciones, de revueltas y de crímenes. Tan siniestra ha debido ser la lucha de las fracciones hebreas que todo el velo que se ha tendido sobre ella por historiadores interesados y complacientes no ha bastado para ahogar el grito atenaceado y dolorido que trasciende de las páginas del *Libro de los Reyes*. De los eupátridas hebreos, temerosos de la suerte de sus bienes debió ser la tremenda profecía: «He aquí, dice el Señor, cuál será el derecho del Rey que os gobernará. Tomará a vuestros hijos para conducir seis carros; hará de ellos caballeros para que corran delante de sus carros. Hará de vuestras

hijas perfumadoras, cremeras y panaderas. Tomará lo mejor de vuestros campos. Tomará vuestros servidores y vuestros criados... y el diezmo de vuestros ganados. Gritaréis entonces contra vuestro Rey, a quien vosotros habéis elegido, y el Señor no os escuchará».

La fortuna de la reforma que va ligada al nombre de Sakia Muny no se debió, sin aluda, a la simple exposición de las «cuatro verdades sublimes del maestro»; se debió, ante todo y sobretodo, a que entrañaba una reacción de las clases oprimidas contra el poder de la casta sacerdotal adueñada de los bienes del cielo y de la tierra, como lo fue también, seiscientos años más tarde, la doctrina de Jesús. Al proclamar que «no hay entre un brahmán y otro hombre cualquiera la diferencia que existe entre la piedra y el oro, entre las tinieblas y la luz», Sakia Muny proclamó la libertad religiosa de las almas y eso solo entrañó una revolución política de oprimidos contra opresores en un país, como la India, donde siempre se han desconocido las virtudes civiles y los derechos del ciudadano.

Desde la legislación soloniana, que apareció tiempo después que la diferenciación de los intereses determinara la diferenciación de clases, la historia de Atenas es el recuento de la lucha de los partidos políticos. Disconforme la aristocracia con la constitución democrática que le arrebatara sus privilegios y sus prebendas, trabajó incesantemente, con un tesón extraordinario, por derrocarla. Se organizó, formó sus clubs y tuvo sus jefes. No pudiendo vencer en el comicio, llamó en su apoyo a la Lacedemonia imperialista: procedimiento símil al que adoptan actualmente las monarquías cuando la república las destrona. La revuelta de los Cuatrocientos fue un éxito pasajero. Convicta de impotencia después de la amnistía de Trasíbulo, la aristocracia se convirtió en un partido político constitucional, circunspecto y moderado bien que deseoso siempre de recuperar la perdida supremacía. «Es preciso convenir –dice Croisset hablando de la política ateniense- en que el espíritu de partido era una forma detestable de lucha de clases y en que los aristócratas no tenían respecto de sus adversarios ninguna superioridad moral».

Filipo de Macedonia subió al trono a virtud de la violencia de la fracción que encabezaba en franca guerra con otros bandos. Toda la habilidad de que dio pruebas para mantenerse en él fue la de guerrear con los pueblos circunvecinos, acallando las protestas y las amenazas de sus opositores con el peligro común que reclamaba para la defensa el concurso de todas las fuerzas de la nación. Los gobiernos contemporáneos que aplican aquel recurso cuando se saben inseguros o temen a las violencias populares, deben, a lo menos un recuerdo de gratitud al déspota macedón...

Suerte distinta a la de los eupátridas de Atenas correspondió a la aristocracia romana. Desde el establecimiento de la república sobre las ruinas de la monarquía amparadora de la plebe y divorciada de los intereses

patricios, la vida entera de Roma se repartió entre las guerras de conquista y la lucha de partidos. De un lado la aristocracia, rica, fuerte e inteligente; del otro la plebe, numerosa, pero inorgánica y pobre. Cinco siglos duró el empeño. Mucho más hubiera durado de no reconocerse al pueblo la igualdad política, civil y religiosa y si, al mismo tiempo, no se hubiere hecho un reparto más justo y equitativo de la riqueza.

La evolución política de Esparta y de Cartago robustece la deducción de que allí donde el Estado es, por su origen, la resultante del antagonismo, la actividad política, lejos de ser una cooperación en el ideal o en la consecución de un destino determinado, es un signo de la querella en que forzosamente los unos triunfan en detrimento de los otros.

Las naciones comprendidas bajo la designación común de Austria-Hungría, deben su situación actual a la imposición del partido centralista sobre las fracciones adversarias. De ahí es que, no obedeciendo la unión de aquellos pueblos a una causa más honda y eficaz que la violencia, estén prestos a separarse a la primera oportunidad que se presente.

La lucha de partidos y de clases no se atenuó en los pueblos de la Edad Media con todo y vivir ligados a preocupaciones escolásticas. La nobleza estuvo en guerra perpetua con la burguesía. La vez que los contenedores conseguían acordarse era para luchar, aunando sus esfuerzos, contra las clases inferiores. La asunción al mando de tal o cual fracción ponía a su merced a las contrarias. La piedad era entonces para el vencedor una palabra sin sentido. Maquiavelo ha descrito aquel estado de cosas, que conoció en mucho por la percepción directa de los hechos, y no ha podido menos de lamentar con amargura tantos crímenes tan bárbaros corno estériles.

A fines del siglo XVIII, sobre una población de veinte y seis millones de habitantes, doscientas setenta mil personas constituían, en Francia, el clero y la nobleza, las dos clases detentadoras de la mitad de la riqueza del reino. La otra mitad se repartía entre la Corona, la clase media y una pequeña parte de la población rural. Los palacios, los castillos, los conventos, las catedrales, las obras de arte, los metales, todo eso era de propiedad de los privilegiados. Hablando de Versalles, escribe Taine: «Se dice que cien mil rosas son necesarias para hacer una onza del único perfume usado por los soberanos persas; igual sucede con ese salón regio: es el frágil pomo de cristal y oro que contiene la esencia de una vegetación humana. Para llenarle ha habido que trasplantar toda una aristocracia a un invernadero haciéndola estéril para flores y frutos, y luego concentrar en el alambique real toda su savia en unas cuantas gotas aromáticas. El precio es excesivo, pero sólo a ese precio pueden fabricarse los más delicados perfumes».

Acicateado por el hambre, el pueblo llamó a las puertas de Versalles y reclamó el derecho de mejorar por medio de la política su condición social y material. El clero y la nobleza, entorpecidos por el placer y la molicie, menos

hábiles que los patricios romanos, le desdeñaron sin oírle. Cien apólogos de Mennenio Agrippa no les hubieran salvado del gesto de rebelión con que el Estado Llano les arrojó de la mesa del festín.

Revolución realizada por el pueblo en procura de beneficios para aliviar su precaria situación de eterno desheredado, la de 1789 no dio al pueblo resultados apreciables. La burguesía inteligente y adinerada, que desde hacia mucho tiempo esperaba la hora de ocupar el sitio de los privilegiados, dirigió y aprovechó con maestría consumada aquel esfuerzo popular, tumultuoso e irresistible. Mientras el pueblo le daba soldados para el ejército, mientras el brazo de los *sans culottes* liberaba de gravámenes feudales el territorio de Francia sin sospechar que lo liberaba para que pasara a engrosar el patrimonio burgués y que preparaba el advenimiento del agio y de la especulación, ella halagó sus esperanzas redentoras con los ideales de la constitución de 1793; pero tan pronto como se sintió consolidada en el poder, tan pronto como se vio dueña de todas las tierras y de las demás fuentes de riqueza, se apresuró a asegurar sus privilegios colocándolos bajo el amparo de instituciones civiles semejantes a aquellas que elaboraron los juristas romanos para asegurar el dominio obtenido por la conquista.

La libertad de tránsito, la libertad de trabajo con la correlativa prohibición de ligas y coaliciones obreras, fue el resultado del liberalismo económico y político que Inglaterra elevó a la categoría de doctrina tan presto como su industria alcanzó un grado de desarrollo superior al que habían alcanzado las de los países continentales. Adueñados del poder, los capitalistas se dieron a la faena de explotar a la clase proletaria, tan miserable y tan desmedrada entonces como antes de la Revolución. Para ello establecieron el sufragio indirecto y calificado por la renta y el impuesto. Con tan sencillo procedimiento, toda la actividad política perteneció a los privilegiados que únicamente luchaban entre sí cuando el interés los dividía, como ocurrió de ordinario, en Inglaterra en los primeros tiempos, con los *tories* y los *whigs* y después con los liberales, los unionistas y los laboristas.

Pero los principios proclamados en 1789, que las empresas guerreras difundieron por toda Europa, y el desarrollo cada ver más vertiginoso de la industria influyeron con eficacia en el quebrantamiento del poder de la burguesía. Con mayor o menor esfuerzo, al llegar el año 1848 todos los pueblos civilizados tenían adoptado el régimen parlamentario. Rusia manumitió sus siervos y Estados Unidos dio libertad a sus esclavos. Se han formado así, en el transcurso del proceso, dos clases definidas: de un lado están los privilegiados que luchan por mantener sus privilegios; del otro están los desposeídos que bregan por la conquista de los bienes.

El titular de la soberanía, desengañado de la revolución de 1789, apeló a la violencia en 1848; pero era tarde. Convencido de que sus sacrificios no han tenido en todo tiempo otro resultado que el de abatir un amo para

entronizar otro amo fluctúa ahora en la indecisión y tan presto preconiza la rebelión, como se organiza y disciplina para conquistar el poder público por medio del sufragio. La revolución de 1789, que no se hubiera producido si se hubiese concedido al Estado Llano los derechos que reclamaba, es, pues, el origen de los partidos políticos cuya existencia actual llena de satisfacción a los escritores de derecho público.

Si se exceptúa algunos pueblos atrasados sometidos al despotismo, en todas las naciones modernas la lucha de los intereses se intensifica por medio de los partidos políticos que emplean como arma el sufragio, más o menos restringido.

Organizada como Estado en 1803, Suiza vio aparecer los partidos cuando la diferenciación de los intereses operó en su seno la diferenciación de clases. La clase media, esquilmada por la burguesía que unas veces se impuso a la nobleza y otras se alió con ella y con los jesuitas, se organizó y conquistó por medio de la violencia la libertad de sufragio. El establecimiento de un estado de cosas parecido a la democracia, no fue sin embargo, en Suiza, la obra de la actividad política. Sin desconocer en absoluto la influencia de esta actividad, cabe afirmar que él se debió, después de 1874, al hábito de la cooperación que da carácter inconfundible a la estructura social de los pueblos federados. A virtud de ese hábito espontáneo de cooperar, Suiza no tuvo problemas sociales hasta la época en que la competencia industrial de Inglaterra, Holanda, Francia, Bélgica y Alemania la determinó a sacrificar la pequeña industria en obsequio de la grande. Es, pues, la gran industria la que ha agrupado en aquel país a la clase capitalista en lid política con la clase trabajadora. Ésta se ha organizado y reclama una legislación constructiva dentro de la cual comprende el impuesto progresivo sobre el capital y la renta, la instrucción pública gratuita, laica y obligatoria, la creación de un banco único, los seguros federales por accidentes y enfermedades, el salario mínimo y la jornada normal.

Alemania no ha conocido otra política que la que emerge de los intereses particulares. Políticamente Alemania pertenece a Prusia. Los terratenientes y conservadores prusianos, que suministran miembros a la nobleza y jefes al ejército, han sistematizado sus intereses en un partido político que dirige los destinos alemanes. Frente a esa fracción el partido industrialista, que aspira vagamente a derribar las instituciones feudales de Prusia para someter a sus propósitos la riqueza de este Estado, y el partido socialista que aspira a una renovación de carácter democrático que le permita alguna vez apoderarse del poder, son enemigos que abdican sin ambages o transan por pequeñas concesiones y aún aceptan una alianza para emprender una política de conquista. Bethmann Holweg ensayó alguna vez una rebelión contra la influencia de Prusia, auspiciando una política objetiva que

colocase el gobierno por encinta de los partidos, pero fue llamado al orden por los conservadores y obligado a someterse a sus determinaciones.

En Estados Unidos, al gobierno teocrático de los terratenientes de los primeros tiempos sucedió el gobierno parlamentario a base de sufragio, en 1850. Pueblo de negociantes, no tardó en hacer de la política un negocio, uno de los tantos grandes *business*. Hasta no hace mucho tiempo el prestigio de un escritor famoso dio éxito extraordinario a la novela de la democracia norteamericana. Se la creyó un modelo, más concluido todavía que el de Suiza y el de Francia, y no fueron pocas las naciones latinoamericanas que pagaron tributo a aquella invención copiando al pie de la letra su carta fundamental. Hoy conocernos la verdad porque nos ha sido revelada por los extraños y por los propios y conviene difundirla *urbi el orbi* por vía de advertencia de lo que ha de ser la democracia americana si no nos apresuramos a depurarla de sus vicios. El «caso norteamericano» es la prueba más rotunda de que si la nueva civilidad ha de asentarse sobre las bases en que asentó la suya, la civilidad que ahora fracasa en el horror de la tragedia la especie humana no tiene nada que esperar de los pueblos americanos.

Los partidos políticos de Norte América han adoptado como lema y como objetivo la grosera frase de Jackson: «Los despojos pertenecen a los vencedores». Han hecho del comicio un mercado y del sufragio una mercancía con valor venal. Los cuarenta mil votos flotantes de Nueva York, que hasta no hace mucho se cotizaban en las bolsas de los comités, indican a las claras que la ciudad que ha levantarlo a la entrada de su puerto la estatua de la Libertad no comprende su sentirlo de una manera más alta y significativa que los traficantes nómades que venden esclavas en las ferias de Murza. El fraude, la inmoralidad, la astucia y el engaño elevan al gobierno a los mediocres que dirigen las fracciones políticas. Los puestos públicos y las coimas los mantienen. El presupuesto da tanto o más que las minas de hulla que explota Rockefeller. Las concesiones, los fallos de los jueces, la propiedad, el honor, la vida misma de los ciudadanos, depende, en Norte América, de los partidos políticos.

El Brasil, Venezuela, Méjico, el Uruguay, la Argentina y las naciones del Pacífico tienen desde hace tiempo el antagonismo de las fracciones cívicas. Las corrientes inmigratorias y la formación del proletariado han dado origen en muchas de ellas al partido socialista, representante declarado de las más profundas tendencias innovadoras. Sin embargo, es evidente, y los hechos así lo prueban, que el desarrollo general de esta actividad no difiere ni diferirá, con el andar del tiempo, de la posición que ha adoptado en las naciones de Europa y en Norte América. De consiguiente, le es aplicable todo cuanto queda dicho sobre este punto.

II

De lo expuesto resulta claro que la política no se ha basado nunca en el ideal.

Se ha disfrazado a veces con la piel de oveja de doctrinas calculadas para halagar los ensueños hedonísticos florecidos en el rigor de las tiranías, pero la realidad ha probado siempre que debajo del disfraz estaba el lobo. La superchería de la herencia politeísta colocó en el trono de los epirotas a los tiranos que se dijeron descendiente de Aquiles, y en el de Corinto a los tiranos que se dijeron descendientes de Baco; el cuento de la gracia de Jehová, predestinando a Saúl con el signo de la belleza corpórea, dio comienzo a las desventuras de Israel; la venerable soberanía del pueblo que al nacer suscitó tan largas esperanzas, guillotinó las testas coronadas por la delegación divina, y allanó el camino a la ambición de la burguesía.

El éxito perdurable de Maquiavelo -que es tanto como decir, el éxito de todas las doctrinas de filiación aristotélica- radica en que su política guardó siempre una estrecha relación con la realidad. Cuando todos los estadistas contemporáneos del florentino pretendían engañar a todo el mundo con doctrinas sentimentales destinadas a disimular propósitos arteros; cuando de una y otra parte se reprochaba su conducta en nombre de una moral con sanciones unilaterales -tal como ahora mismo lo hace un Lloyd George, refiriéndose a las cínicas declaraciones de un Hertling- Maquiavelo fue el único hombre lógico y sincero. Lógico y sincero porque, derivando su posición política de la lucha de las fracciones cuyo proceso histórico conocía a fondo, se concretó a explotarla (como la explotan hoy todos los estadistas del mundo, aunque no lo confiesen); sin empeñarse en desviarlo o detenerlo; lógico y sincero, porque aplicó a sus actos un Aristóteles desligado de la teología y de los dogmas con que habitualmente lo disimula Europa; lógico y sincero, en fin, porque si la guerra del hombre contra el hombre conduce de modo directo a la formación de un poder público de coerción y de conquista, el político que le sirve, si no quiere verse arrebatado por la corriente, debe orientar su práctica en el sentido que le determinan los designios estaduales.

El ideal como expresión suprema del espíritu de un pueblo no ha sido nunca patrimonio de la política militante, ni lo será hasta el día que la política militante adquiera una verdadera función social, hasta el día que, dejando de ser un recurso en manos de las fracciones, se identifique con el pueblo en la práctica y en el fin.

Tal circunstancia ha limitado el ejercicio de los derechos cívicos a las agrupaciones formadas para escalar el poder y para defender intereses inmediatos y utilitarios y ha excluido de su participación a los hombres de pensamiento. Ha facilitado, en suma, el triunfo de los mediocres.

La Atenas de la legislación soloniana constituye, sin duda alguna, uno de los momentos políticos más felices que se hayan conocido, tanto que cada vez que se piensa en la democracia la mirada se vuelve a ella por imperiosa asociación de ideas; y, sin embargo, aún aquellos de sus admiradores que desearían con toda el alma que se la tomase como concluido modelo, saben bien que la constitución ateniense no entrañó nunca la exaltación de los mejores.

El desconocido autor del *Libro de los Jueces* nos ha dejado el apólogo de los árboles que resolvieron darse un rey. Se dirigieron al olivo, pero el olivo les respondió que no abandonaría el cuidado de su aceite, tan suave para los hombres y para los dioses, para gobernar entre ellos. La higuera les dijo que prefería el cuidado de sus higos a los cuidados del poder. Respuesta igual les dieron otras plantas productivas, hasta que, por último, el cardo, que no ha servido nunca para nada y que tiene espinas para dañar, aceptó el cargo y se hizo rey. Desde entonces la política es el triunfo de los cardos...

En todos los tiempos la política ha dado origen a la oligarquía. Las agrupaciones que la han ejercido, inclusive aquellas que derivaron de la Revolución Francesa y que se conocen con el nombre de partidos, no han sido ni son, en el fondo, otras cosas que sindicatos organizados para la conquista del poder, con mira directa a su explotación. Antes que la realización de un propósito gubernativo de alto vuelo, desinteresado en la medida en que podría beneficiar a todos, solo procuran alcanzar el vellocino de oro del presupuesto. Bien se comprende que faltando en ellas el designio que emerge de una ideación, les sean indiferentes los medios y los recursos y que así apelen a la libertad de sufragio como al fraude, la astucia, la mentira y la perversión. El fin corona los medios, según la máxima del maestro repudiado pero seguido. En consecuencia, el tipo del hombre político es aquel personaje de Díckens que, respondiendo a la observación de que en vísperas electorales la muchedumbre estaba dividida en dos bandos hostiles, se apresuró a responder: —»Pues bien, grita con la más numerosa».

Como si la realidad se empeñase en suministrar pruebas diarias de la afirmación según la cual la victoria de una fracción determinada es el comienzo de un despotismo, la Argentina, cuya evolución incompleta sino embrionaria, no conoció en los primeros tiempos, otra cosa que bandos que fueron restos de la organización feudal legada por España, está sintiendo ahora el peso de una oligarquía de tendencia plebocrática, que usufructúa la cosa pública sin otra finalidad intrínseca que la que mide la eficacia de un malón por la riqueza del botín.

No será, sin duda, el último ejemplo. El partido socialista, que está basando su prédica en el antagonismo de las clases y que progresa, día a día, en la misma proporción en que éstas ahondan sus diferencias, no tardará en apoderarse del poder. El triunfo ya obtenido en Italia, en Francia y en

Alemania, permite asegurar que no llegará con él la democracia sino aquel estado de cosas preconizado por las palabras de Kautsky: «Un régimen realmente parlamentario puede ser el instrumento de dictadura del proletariado como lo ha sido de la burguesía». Diferentes los amos; idéntico el despotismo.

Señálase así, sintéticamente, el peligro de los partidos: aspiran a imponerse ellos; postergan al pueblo. Ya lo tenía observado Spencer: «Si es cosa averiguada –dice- que los propietarios de inmuebles y los capitalistas de la generación anterior usaban de los poderes públicos que ejercían recargando indebidamente el resto de la sociedad, también lo es que en la actualidad los artesanos y los obreros, obrando por medio de sus representantes, están en vías de refundir nuestro sistema social según un modelo que asegurará el triunfo de sus intereses, en detrimento de los demás ciudadanos».

La política ha fomentado, en todos los tiempos, un falso nacionalismo cuyo resultado morboso es el odio al extranjero.

Al Estado potencia de dominación del imperio alemán le estaba reservado la misión de levantar, a la categoría de una religión el «*Gott straffe England*». Debía ser el kaiser quién premiase el himno al odio del mediocre Lissauer. Y el odio «conducido por la mano maestra de la clase gobernante», según escribe un diplomático norteamericano, ha entrado a formar parte del espíritu germánico.

La política ha significado siempre una agresión constante en el orden internacional.

Hace poco tiempo, Lloyd George, hablando desde la más alta tribuna de Inglaterra, lanzó al mundo esta terrible interrogación: «¿Quién provocó la guerra?»; y, menos vacilante que aquella asamblea de los Campos Elíseos que, según Anatole France guardó silencio eterno cuando una voz desconocida conmovió las sombras y las nieblas preguntando: «¿Qué es la muerte?», Lloyd George se respondió enseguida: «La arrogancia incesante del militarismo prusiano». No estaba del todo fuera de la verdad. Era el tiempo en que el ministro Czernim declaraba que la Alsacia y la Lorena no serán libertadas; que Bélgica no recibirá reparación; que el Trentino no será redimido; y que Alemania establecerá libre la «Mittel Europa» con la dominación en Oriente para arruinar al imperio británico. Era también el tiempo en que, mientras el pueblo alemán pedía la paz, la burguesía la deseaba de compromiso, y las organizaciones pangermanistas, los grandes industriales y los elementos conservadores con los militares dirigiendo la política nacional, ponían en juego sus poderosas influencias para seguir la guerra de conquista y de anexión. No estaba, pues, fuera de la verdad. Pero para haberla dicho toda, sin ambages y sin reatos, hubiera sido menester que modificara la pregunta en la forma en que la formulará la justicia de la

historia: ¿Qué es lo que provoca la guerra? Entonces la respuesta hubiera atribuido la tremenda responsabilidad no sólo a la Alemania manejada por una casta bárbara sino a la Inglaterra, que ha usurpado un pedazo de territorio a cada nación y que, aún durante la guerra, ha conquistado las colonias alemanas; a la Francia, que se ha empeñado siempre en tener política de colonización; a España, que con cerca de 30 millones de hectáreas abandonadas se empeña en la conquista de África; a Italia, que arrebató Trípoli a sus dueños; al Japón, que ha entrado en esta guerra al solo objeto de apoderarse de Kiao-Chac; a Estados Unidos, en fin, que para satisfacer a una minoría de terratenientes e industriales despojó a Méjico, se anexionó el Hawai, se adueñó de la aduana de Santo Domingo y dio el zarpazo de Panamá. Se hubiera planteado así, en sus términos, la cuestión y la respuesta definitiva hubiera estado a cargo de la angustia trágica e inenarrable que atenacea el alma de los pueblos, convictos como están de que el eterno enemigo de la paz es la política militante y nadie más que la política militante.

LA JUSTICIA

El llamado derecho público es un titulo cuyo objeto es asegurar el usufructo del Estado. De la misma manera, el llamado derecho común es el medio por el que se asegura la relación inmediata del hombre con las cosas. De ahí que el derecho público sólo exista para aquellos que detentan el poder; de ahí también que el derecho civil sólo exista para aquellos que están ligados a la riqueza por el vínculo de su posesión.

No bien triunfó la burguesía francesa con el movimiento revolucionario de 1789, se apresuró a dictar una carta constitucional restringiendo la libertad del sufragio con el objeto de impedir que el Estado Llano, postergado y defraudado en sus esperanzas, le arrebatara en el comicio el fruto de sus artes. No fue menos avisada en orden al derecho común: liquidó los bienes de la nobleza y los del clero, los adquirió a vil precio; y dictó un código civil para declarar sagrada la propiedad y un código penal para resguardarla de acechanzas.

Actitud humana, sin duda alguna, no debe verse en ella una novedad. Al obrar así, no hizo otra cosa que recurrir a un expediente usado de una manera tradicional por todos los regímenes antiguos sin excepción, así los sacerdotales como los guerreros, los aristocráticos y los populares. Recurrió a él la legislación soloniana, escrita «para el pobre y para el rico», cuando al impedir que el acreedor vendiera como una cosa a su deudor insolvente, cuando después de impedir el acaparamiento de la tierra más allá del límite necesario para la formación de la clase media y del progreso de la agricultura, cuando después de destruir el privilegio de nacimiento finiquitando el dominio de los eupátridas en una admirable revocatoria de Dracón, afianzó los derechos de la cuarta clase en instituciones políticas y civiles y los amparó en la fuerza de las armas y en la potencia, más grande todavía, de los Heliastas. Recurrió a él el patriciado romano desde la reacción de 509 y lo utilizó de una manera tan eficaz que, a partir de aquella fecha, la historia de Roma no pudo ser y no fue más que la contienda de la plebe, despojada y oprimida, con la nobleza, enriquecida y opresora, por la conquista de los derechos políticos y civiles, desde el más ínfimo al más grande, desde el *jus connubii* al veto sacro. Recurrieron a él, en fin, aquellos pueblos que, habiendo recibido de inmediato la influencia de la Revolución Francesa, no se preocuparon con más afán ni más entusiasmo de los principios proclamados por los enciclopedistas y de la Declaración de los Derechos del Hombre que de los intereses materiales de las clases que se impusieron por la pujanza de las armas al romperse la vieja estructura feudal: tal Holanda, tales los pueblos del Rhin, tal Italia, tal España, tales muchos otros en los que todavía imperan las cartas constitucionales de carácter restringido.

II

Emancipados por la gesta revolucionaria que dio comienzo en 1810, los pueblos americanos necesitaron, al organizarse, una carta fundamental para el Estado. No la plasmaron en sus propias condiciones, no la hicieron «carne de su carne y alma de su alma», sino que fueron, en pos de «los principios eternos e inmutables del derecho», a solicitarlas a otros pueblos que se habían dictado las suyas atendiendo a sus situaciones históricas y mesológicas, a sus usos y costumbres y, acaso, a una determinada concepción de la justicia. De este modo, olvidando su persona y su idiosincracia y, lo que es más grave, su posición en el proceso de la civilidad, aplicaron luego a la botella un rótulo que no ha correspondido jamás al contenido, y pagaron la sugestión imitativa con largas y cruentas disensiones internas en los primeros tiempos, con graves y continuas violaciones de la ley misma en la era de la paz. A causa de ello y no obstante la práctica reiterada de los recursos legados por la ciencia de Maquiavelo, la historia que nos ofrecen se puede resumir como una pugna interminable de la constitución política con la constitución social.

Sobre el pecado capital del primer paso, hizo muy pronto su camino la costumbre. Para afianzar los intereses que triunfaron con la revolución emancipadora se dieron códigos civiles que no difieren más que en detalles de carácter formalista del que se dio Francia bajo la influencia de Napoleón. Necesitaron otro código cualquiera, el de comercio, para nombrar alguno; mandaron a buscarlo a otros países; y ahora están ocupados en el juego de paciencia japonés de entenderle a las leyes incoherentes e inapropiadas que rigen sus relaciones mercantiles. Necesitaron un plan de educación, y enseguida fueron a ver cómo se enseña en las escuelas francesas, inglesas, alemanas; se llenaron las bibliotecas de informes tan abultados como costosos, y ahora resulta que se está todavía en el comienzo de la política docente y cultural. Circunstancias conocidas exigieron, en la Argentina, la creación del Departamento del Trabajo: enseguida se supo lo que se había hecho al respecto en Norte América, en Australia, en Nueva Zelandia, en Dinamarca, en todas partes; la oficina: se instaló hace ya algunos años, pero hasta hoy no conoce ni su jurisdicción ni sus funciones. Aún cuando desde 1810 la tarea de sus legisladores se ha podido concretar con eficacia suma a un mero reflejo consciente de la realidad -tal como las aguas de un lago copian embelleciendo el paisaje circundante-, aún cuando desde 1810 han tenido en sus manos elementos genuinamente propios para elaborar instituciones americanas por el contenido y la realidad, los pueblos americanos sólo han sabido intoxicarse con leyes extrañas, casi todas extraídas de los archivos de Europa.

¿Es sólo una sugestión de carácter pasajero la que ha de verse en tan anómala actitud? ¿Es el resultado de una incapacidad nativa para crear y para innovar? ¿Es que todo esto puede y debe atribuirse a una falta de tino y de experiencia para el gobierno propio? En cualquiera de tales casos la cuestión quedaría reducida a una minucia sin importancia. La obra del legislador es, en gran parte, obra de adaptación; y el remedio consistiría en prevenirse del afán y del exceso que lo acompaña. Porque cuando la adaptación se hace con previo conocimiento de las condiciones propias; cuando para realizarla se poseen de antemano las causas determinantes de una necesidad, de un fenómeno, o de una aspiración, la adaptación operada por un proceso depurativo ha de resultar inteligente y ha de producir por ende, leyes sabias para llenar la necesidad, para corregir el fenómeno, o satisfacer la aspiración que dio origen al empeño. Pero no se trata de eso aquí; bien vistas estas cosas, observadas en su móvil hondo y determinante, este trabajo legislativo persigue, bajo las apariencias de transporte pueril e inofensivo de normas exóticas, una finalidad unilateral, evidentemente contraria al destino americano. No lo determinan ni lo guían los propósitos superiores que influenciaron la prédica de un Alberdi, seducido por el brillo de las doctrinas filosóficas de su siglo; al traer a América las instituciones de derecho público y derecho común de los pueblos de Europa, que son los signos de la lucha secular de intereses, de prevenciones y de odios que se finiquita en la tragedia del presente, sólo se procura apurar un proceso en cuya virtud los pueblos del nuevo mundo concluirán por adquirir la estructura íntima, de los pueblos europeos. El caballo de Troya se ha introducido al parlamento. Hijos espirituales de la Revolución Francesa, no hemos sabido o no hemos querido determinar y hacer nuestro, en los códigos y en las leyes, el ideal de justicia que emerge de los principios que dieran alma y relieve a aquella gesta. Imitando a la burguesía que se sentó en el trono de Luis XIV después de 1789, sólo hemos sabido dificultar nuestro mesianismo consagrando instituciones que lo niegan y lo traicionan. Hemos invocado a Rousseau para declararnos libres y nos hemos sometido voluntaria y deliberadamente a Maquiavelo.

III

De aquel propósito se ha derivado un *criterium* para afrontar los problemas provocados por la consolidación, cada vez más sensible, de la estructura social de filiación europea.

Cada vez que se ha intentado estudiar y resolver las cuestiones que se relacionan con la pavorosa contienda entre el capital y el trabajo, cada vez que algún espíritu generoso y previsor ha insinuado, más o menos francamente, la necesidad de dictar una legislación constructiva destinada

a proteger al proletariado, que es ya legión, los intereses creados, parapetados en los reductos de los códigos, se han, apresurado a responder, desde la banca parlamentaria, desde la tribuna popular, desde las columnas de la prensa, con la fórmula invariable de que tal legislación es extemporánea e inoportuna, porque en América no existe la llamada cuestión social como se encontraba planteada hasta poco antes de la guerra en las naciones europeas. «Aquí –dicen- no tenemos ni castas, ni privilegios, ni clases cerradas, ni complexión feudal, ni injusticias históricas, ni sedimentos seculares que impidan las libres expansiones individuales, y la elevación de cada uno hasta la esfera que le corresponda de acuerdo con sus aptitudes, su actividad, su inteligencia y su trabajo. De ahí que no existan ni puedan existir reivindicaciones ni odios de clase donde no existen las clases». De ahí también que no tenga razón de ser el socialismo, entre nosotros, a menos de encarnar esa tendencia radical que acusan sin mayores pretensiones los partidos políticos de oposición en todos los países.

Tales palabras definen el criterio de nuestros hombres de gobierno. Lo que se desprende de ellas, de inmediato, es la negación de que la tarea del hombre de gobierno debe ser la del observador paciente y desinteresado que sigue paso a paso el desenvolvimiento de los fenómenos sociales, investigando las causas más o menos permanentes que los originan -ya que parece ser una verdad incuestionable la de que el espíritu no procede por caprichos- y aprovecha el instante en que se ha consolidado la conciencia colectiva en tal o cual sentido o dirección para plasmar sobre ella la sanción destinada a estimularla; es, en suma, la negación de que, así como el esfismógrafo señala las palpitaciones corporales, así como el microsismógrafo señala las trepidaciones de la tierra, así también la ley debe marcar en la historia de la conciencia jurídica de un pueblo cada uno de los ritmos de su vida.

Preocupados con la conquista del poder para asegurarse el usufructo de las posiciones oficiales sin otro fin que el lucro mismo, desdeñando por sistema la política de amplios horizontes y de designios superiores que podría imprimir un sello de suprema nobleza a las actividades cívicas, la hora del derrumbe de las formas inferiores del pasado, les ha sorprendido en pleno afán politiquero y por eso, al empuje de las nuevas e imperiosas manifestaciones de la conciencia colectiva, han respondido con la negación y, en ocasiones, también con la violencia. Por la una se oponen tenazmente a reconocer la existencia de la cuestión social; por la otra se recurre a la coerción para concluir con lo que llaman los gérmenes nocivos. Aquí no existe el *chômage*; aquí no existen ni castas, ni clases, ni privilegios, ni injusticias históricas; aquí no existe ninguna cuestión social...pero ¿qué significa entonces la actitud de las multitudes proletarias que golpean, desde hace tiempo, a las puertas de los Congresos demandando medidas que atenúen los rigores del régimen capitalista? ¿ Por qué si la cuestión social no

existe un distinguido jurisconsulto argentino hubo de reconocer que fueron las agitaciones de la clase trabajadora las que originaron la redacción del Código del Trabajo, el esfuerzo mental más apreciable en la materia que se haya hecho en los pueblos americanos? ¿Por qué si no existe este problema, la prensa de todas las tendencias y matices reconoce «que la huelga y demás agitaciones obreras no son, casi siempre, sino el estallido trágico de males permanentes y arraigados que sólo una acertada legislación obrera puede corregir?» ¿Por qué esa misma prensa, que es el reflejo fiel de la vida continental, nos relata diariamente actos de violencias tales como las huelgas sangrientas de Norte América, el del ejército chileno ametrallando a las muchedumbres en las calles de Iquique, el martirologio llevado a cabo por las empresas de Matto Grosso y por los negreros del Acre y por los señores feudales de los obrajes del Chaco y de Misiones y de los ingenios de Tucumán y Salta? ¿Por qué, si no tenemos el *chômage*, el Departamento del Trabajo informa con una regularidad desesperante que tiene siempre más ofertas que demandas de brazos? ¿Por qué el gobierno de Tucumán, presidido entonces por un estadista de nota, al elevar a la legislatura el mensaje proponiendo la creación de la Oficina del Trabajo se vio en la necesidad de reconocer, bien que con ciertos circunloquios, que la situación del obrero, en aquella provincia, es de las más abyectas que pueda darse?

Son, pues, los hechos de la vida real que viven y palpitan en los talleres, en las fábricas, en las calles, en los campos, las que demuestran con elocuencia que existe en la sociedad un fenómeno anormal, un problema a resolver, una idea de justicia que aplicar. Frente a ellos, la opinión de nuestros hombres de gobierno en cuya virtud la sanción de las leyes protectoras del obrero debe estar en razón directa de las proporciones que adquiera la cuestión, no resiste al más rudimentario discernimiento crítico. Esperar a que nuestra cuestión se torne semejante a la que preocupa a las naciones más viejas y adelantadas, puede ser una buena táctica para aquellos que se dedican al aprovechamiento fácil de la labor ajena, pero nunca una razón plausible para no abordar el estudio del contrato del trabajo, de su naturaleza, de la jornada de labor, de los seguros, de los salarios, de la situación legal de los sindicatos... Nada hay que justifique la expectativa inerme que se preconiza, como no sea el designio, ya señalado, que se persigue por medio de la legislación. Si el problema no existe, porque no existe y conviene prevenirlo; si existe, porque existe y conviene resolverlo.

IV

El derecho es un fenómeno que se renueva y se transforma diariamente en el *substratum* proteico de la vida. No existe para él, como no existe para los demás fenómenos sociales, la solución definitiva. Las múltiples y variadas

relaciones interpsicológicas, especialmente aquellas que derivan de las condiciones económicas e históricas de los pueblos, lo modifican y lo crean diariamente para facilitar el juego de la actividad humana. Empresa absurda, empeño peligroso es pretender, como pretenden muchos de nuestros hombres de gobierno, que continuemos rigiendo nuestras complejas relaciones jurídicas con aquellas normas que codificaron los romanos en situaciones tan distintas de las contemporáneas.

Se ha podido decir con toda la justicia que se quiera que la legislación romana es «la razón escrita»; para quien adopte en el estudio de estas cosas un método científico dicha frase, si no carece de sentido, no tiene más alcance que el de un elogio contenido en la exactitud de una metáfora. Las leyes ya no nacen de la razón, a menos de que se entienda por razón la facultad de conocer los fenómenos sociales y la certeza de dictar normas que sean el reflejo de los mismos; o, por mejor decir, el alma del momento histórico del pueblo. Entendida de otro nodo, aquella frase es la negación de todo criterio positivo, porque suplanta la observación directa e inteligente de la vida por el trabajo de alquimia de preocupaciones apriorísticas.

«Periódicamente -escribe Edmond Picard- con una abundancia siempre creciente, la legislación elabora esa renovación jurídica... *Novus ordus nascitur*, un nuevo orden de cosas surge y va a regir el mundo, el nuestro, por lo menos, el mundo europeo-americano». Destacado exponente es, en el orden civil, el código de la materia dictado, no hace mucho por Alemania, cuerpo de leyes que ha creado instituciones desconocidas hasta la fecha de su aparición. La movilidad del derecho, que no se ha detenido nunca, se ha expresado además en múltiples manifestaciones: tal la del riesgo jurídico, para citar alguna. Según «los principios eternos e inmutables del derecho romano» es un axioma que no hay responsabilidad donde no hay culpa; que el culpable es el único que debe reparar el daño íntegramente; que la prueba de la culpa corresponde a quien afirma; y que ella debe ser eficaz y decisiva. Mas, he aquí que, por obra de las nuevas condiciones de la vida, surge la teoría del riesgo jurídico que prescinde de toda idea de culpabilidad, de la integridad del daño y de la prueba misma, y que coloca por encima de toda otra consideración, la idea de justicia que exige reparación para los damnificados y que impone esa reparación a todos aquellos que participaron del estado de cosas en que el daño se produjo. Mas, he aquí que la doctrina se propaga y acrecienta sus consecuencias haciéndose extensiva a múltiples situaciones de la vida, entre ellas la del amor. El contrato colectivo del trabajo, no consignado en los códigos civiles, sin duda alguna, porque no lo estuvo en la fuente común que es el Digesto, ha entrado en la órbita del esfuerzo de renovación. El concepto mismo de la propiedad privada y aquellas instituciones que se derivan de ella- desde la indisolubilidad del vínculo matrimonial al adulterio calificado como delito para conservar la línea de

filiación -están sufriendo notorias y fundamentales rectificaciones. De más en más la propiedad privada deja de definirse como la facultad de usar, gozar y abusar de las cosas, para definirse por la función social que las cosas desempeñan; de más en más esa función social entraña la guerra al latifundio y al acaparamiento, para intensificarse como beneficio rendido a la sociedad.

¿Qué han hecho los pueblos americanos en presencia de ese movimiento de innovación jurídica? Han aplicado a esta actividad el mismo criterio que los hombres de gobierno aplican de ordinario a las creaciones de derecho público. Para sus juristas antes que para los europeos, cuya labor se ha encontrado siempre dificultada por antecedentes históricos invencibles, parecen escritas las palabras de Menger «A causa de la educación y de sus intereses los jurisconsultos de todos los países se sienten inclinados a considerarse exclusivamente como servidores y representantes de las clases pudientes... la mayor parte de ellos siguen a los ricos y a los poderosos. El antagonismo social, que cada vez divide y separa más a los ciudadanos de los Estados civilizados en dos campos, que se contemplan con creciente hostilidad, débese en gran parte a la indicada parcialidad de los juristas».

V

Las colectividades americanas tienen, pues, una serie de grandes intereses antagónicos perfectamente definidos. Las pocas iniciativas oficiales que en orden al derecho público y al derecho privado se han referido a ellas, con el propósito de armonizarlas en la medida en que pueden hacerlo las normas positivas que no llegan a las causas fundamentales del antagonismo, se han reducido a tanteos vacilantes y anodinos; sin plan preconcebido, sin norte determinado.

Una de las más eficaces funciones de los institutos oficiales ha sido la de dirimir con altura los conflictos originados, en el campo económico, por el choque de los intereses de patrones y obreros, por medio de intervenciones amistosas, o de tribunales de conciliación y de concordia. Ha sido precisamente un bien organizado sistema de arbitraje el que ha hecho decir de Nueva Zelandia que es el «paese dove non si sciopera». Por eso pudo creerse que, cuando a raíz de las exigencias de la clase trabajadora, la Argentina creó el Departamento del Trabajo éste había de desarrollar la influencia que ha desarrollado la oficina similar de Massachussets, creada en 1869; la de Pensilvania, creada en 1872; la de Conecticut, creada en 1875; la oficina federal norteamericana (*Bureau of Labor*), creada en 1874; la de Francia, creada en 1895; la de Alemania, creada en 1902; la de Italia, creada en 1903; la de España, la de Inglaterra, creada en una fecha en que un partido poderoso sostenía todavía el *laissez-faire* proclamado por toda una escuela

filosófico-económica; debió esperarse eso y mucho más; pero, en realidad, no ha hecho nada en consecución de los fines que le dieron vida. Aislado, desvinculado por completo de las entidades en lucha, cuando se ha resuelto a ejercer su cometido se ha encontrado circunceñido y obligado a concretarse a la tarea teológica de preparar proyectos de leyes inadaptables al medio nacional. Falto de la confianza y el prestigio que necesita para obrar una institución destinada a conciliar intereses contradictorios y a dirimir contiendas, repudiado por tirios y troyanos, ha quedado reducido «al papel de tribunal destinado a otorgar el *exequatur* de los recursos de fuerza promovidos por los patrones», según la frase de *La Nación*.

Hasta en la aplicación misma de las leyes sancionadas por el Congreso Nacional ha demostrado su ineficacia. Ejemplo de ello es lo ocurrido con la ley 5291. Aún cuando uno de los artículos del decreto reglamentario establece con claridad lo que, para el cumplimiento de la misma, incumbe al Departamento de Higiene, a la municipalidad y a la policía, el Departamento del Trabajo ignoraba si debía intervenir o no en aquello que no correspondiese a las reparticiones mencionadas.

Numerosas agencias y oficinas pagadas por los Estados americanos fomentaban en Europa, hasta poco antes de la guerra, la inmigración de gentes de una y otra parte. ¿Qué alta finalidad gubernativa preside esa propaganda de tanta trascendencia para estos pueblos en formación? No se sabe. Más exacto es decir que no hay ninguna finalidad. Porque de haberla, Chile y el Perú no tendrían el problema que les ha planteado la inmigración de chinos y japoneses; el Brasil, no tendría el problema que le ha creado la inmigración alemana, problema que no resolverá, sin duda alguna, con su declaración de guerra; y la Argentina no tendría las cuestiones de que son síntomas las incidencias con los galeses del Chubut, con la colonia judía de Entre Ríos, colonia que es al medio nacional lo que es el vidrio al organismo biológico, y con los pobladores árabes y turcos que se dedican a un comercio parasitario, denunciado diariamente como fraudulento y deshonesto. Los centros urbanos más poblados de la Argentina, principalmente Buenos Aires, tienen cifras elevadas de obreros sin trabajo; son, en su mayoría, muebleros, ebanistas, mecánicos, albañiles, carpinteros, que ambulan por las calles sin saber en qué ocuparse. En cambio la campaña carece de los brazos necesarios para las faenas agrícolas. ¿A qué se debe esta anomalía? Las estadísticas demuestran, desde luego, que en las abigarradas corrientes inmigratorias vienen muchos manufactureros y poca gente apta para las tareas agrícolas. Aquéllos permanecen en las ciudades procurando un trabajo en consonancia con sus aptitudes; pero al hacerlo así producen plétora, aumentan la medida de la oferta y provocan con ello la baja del salario y la escasez de los valores de consumo.

De la falta de finalidad gubernativa en materia inmigratoria deriva otro problema de importancia: el peligro que entraña para el idioma, lazo poderoso de cohesión social, el cuidado, consciente y deliberado, con que los gobiernos extranjeros mantienen siempre vivo el sentimiento de la patria lejana en el seno de los hogares americanos por el cultivo de su lengua. Ya han demostrado los trabajos de Lolié que el avance de los idiomas extraños es una de las maneras más eficaces de la lucha por la hegemonía universal.

Nada acusa tampoco una reacción tendiente a relacionar las instituciones jurídicas con un concepto americano de la justicia. Mientras Estados Unidos mantiene una judicatura salida de los comités de sus fracciones políticas; mientras sus jueces que «no dejan de ser hombres bajo la toga», según la frase intencionada del diputado George, se convierten en rompe-huelgas y colocan las *injuctions* de los tribunales de equidad al servicio de los *trusts*, hasta el punto de responsabilizarse de atentados tan graves como aquellos que dieron éxito a los monopolizadores del petróleo, la Argentina y los demás pueblos americanos, llevados de un exceso de celo por el capital extranjero, elevan a ministros y a presidentes a Berniks menos disimulados que el personaje de Ibsen. Mientras la labor de estadistas como Waldek-Rousseau en Francia, Canalejas, en España, Lloyd George, en Inglaterra, se ha concretado al problema de la liberación de la tierra «enfeudada, vinculada, aforada, latifundiada» desde épocas remotas, el Brasil se dicta un código civil cuyas instituciones fundamentales se dirían escritas para ser puesta al servicio de la burguesía que triunfó con la revolución de 1789.

Código redactado bajo la sugestión de intereses determinados, con prescindencia casi absoluta de la experiencia ajena, el brasileño retorna a la enfiteusis de origen feudal, y estatuye la libertad de testar hasta la mitad de los bienes. El móvil no puede ser más claro y más preciso: tiende, sin duda alguna, a perpetuar el latifundio impidiendo la subdivisión de la «*fazenda*».

La libertad de testar, que algunos sociólogos sólo consideran en relación con la legítima de los herederos forzosos proveniente de la copropiedad familiar, no puede juzgarse, desde el punto de vista de la democracia americana, sino con relación a la función social de la propiedad inmobiliaria. Desde el punto de vista americano, para el cual la tierra es antes que nada la fuente prima de toda riqueza y el medio eficiente de todo ideal, poco importa que la copropiedad familiar no exista para que convenga instituir la libertad de testar. La indivisión del patrimonio, que es a lo que dicha libertad conduce de modo directo, según lo prueba la experiencia universal, tuvo, en Roma, por principal objeto dar unidad y solidez a la familia patricia y para el mismo fin se la adopta en todas partes. En cambio la legítima forzosa, que en la legislación de algunos pueblos es el arma destinada destruir la influencia del mayoritazgo feudal, divide la tierra y facilita su adquisición.

Los jurisconsultos brasileños no se han equivocado, pues; han visto tan claro como el *monsieur* Cloucier de «El Cura de Aldea», de Balzac, quien expresó con términos inequívocos lo que aquellos procuran evitar: «La causa del mal –decía- estriba en el capitulo de Sucesiones del Código Civil que ordena el reparto por igual de los bienes. Ese es el mortero que desmenuza el territorio, que individualiza las fortunas quitándoles una estabilidad necesaria y que acabará por matar a Francia». Los jurisconsultos brasileños no han querido suspender el mortero de la legitima forzosa sobre la «*fazenda*» y han recurrido para ello a la filosofía del oscuro y casi ignorado personaje de Balzac. . .

Saúl Taborda

LA POLÍTICA AGRARIA

I

Desde la época en que la propiedad común se transformó en propiedad privada, la suerte de los pueblos se ha vinculado en íntima relación de causalidad con la situación jurídica de la tierra. La agudeza de Rousseau ha expresado esta verdad con insuperable exactitud al afirmar que «el primero que cercando un terreno dijo: 'esto es mío', fue el verdadero fundador de la sociedad civil».

Medio biológico esencial, esencial cono el aire, como la luz, los más diversos regímenes sociales han adquirido de su situación su fisonomía distintiva, y a ella se han referido, en término último, los más abstractos sistemas concebidos por el espíritu para resolver el problema del dolor universal.

Tan presto como se disolvieron las primitivas comunidades áticas, casi la totalidad del suelo quedó «en manos de una pequeña minoría», según permite afirmarlo el testimonio fehaciente de Aristóteles. Los jefes de los antiguos clanes se adjudicaron los territorios que otrora fueran patrimonio de la colectividad, los declararon su propiedad privada, y, como a tal, los dedicaron a su único y exclusivo beneficio. No fue común que los cultivasen ellos mismos, a ejemplo de aquellos fuertes y sobrios reyes homéricos que presidían en persona las faenas rurales; de ordinario los entregaban a los clientes de la familia patriarcal y a los miembros nómades y errantes de las extinguidas corporaciones gentilicias, y éstos los trabajaban percibiendo en retribución una ínfima porción de la cosecha, la sexta parte, a estar a lo que dicen los historiadores. Los labriegos llenábanse de deudas; no las podían satisfacer con la exigua y miserable aparcería, insuficiente, desde luego, para subvenir a las necesidades más apremiantes de la vida; y era entonces cuando la justicia, ejercida por sus amos, los ávidos y codiciosos eupátridas, solucionaba la situación, bien constriñéndoles a un sobre esfuerzo extenuador, bien condenándoles al destierro, o sometiéndoles a definitiva esclavitud.

Tal estado de cosas trajo consigo la revuelta. Estallaron las «jacqueríes» y las rebeliones, acaso con la misma intensidad con que estallaron las precursoras de la gesta de 1789; y al mismo tiempo, los intereses en pugna colocaron frente a frente a fracciones determinadas, de un lado a los pedidos conservadores apegados a sus privilegios hereditarios, y del otro a los montañeses y a los paralianos, polarizados por necesidades comunes y por idénticas tendencias innovadoras. Examinando esta situación de guerra y de permanente disputa por la propiedad del suelo, cuyo eco, atenuado por

el tiempo y la distancia, trasciende de las obras que nos ha dejado el espíritu griego, es que un pensador moderno ha podido decir, en síntesis, que «todas las querellas de la política interior de Atenas reposaron esencialmente sobre la oposición de los ricos y de los pobres».

La medida de salvación fue aquella en cuya virtud los contendientes, deponiendo sus rencillas en obsequio al bienestar común, sometieron sus dificultades al laudo de Solón.

El primer cuidado del sabio legislador se refirió a la tierra para libertarla de la esclavitud a que se hallaba sometida. Sin alterar el principio de la propiedad privada, sin aludir a su fundamento, ligado íntimamente a las creencias religiosas, limitó el acaparamiento de la tierra, facilitó su división e hizo posible la existencia de la pequeña propiedad. Completando el plan de reformas iniciado de modo tan eficaz con la política agraria, Solón despojó a los eupátridas de aquellas prerrogativas que les habían conferido una dictadura irresponsable, abolió las deudas de los trabajadores de la tierra, hizo retornar a sus hogares a aquellos a quienes la justicia había condenado a destierro, y declaró libes a los que habían sido reducidos a la esclavitud.

Una era de grandeza y de prosperidad se inició con tales medidas. Con la liberación de las fuentes de la vida, comenzó a elaborare aquel momento de la historia señalado con el signo inconfundible de la civilidad ateniense. Causas diversas y complejas facilitaron el desarrollo de la política de Solón. Estaban entre ellas la esclavatura que, reduciendo el número de trabajadores, quitaba intensidad y eficacia a las exigencias de éstos; la suavidad del poder público; el sistema impositivo que afectaba con habilidad al peculio de los ricos, ora fuese por medio directo, ora fuese por medio de las liturgias; el hábito de repartir tierras a los pobres fuera del territorio ático; y, sobre todo, la existencia de la clase media cuya principal función fue la de mediar con todo el tacto del espíritu griego entre los intereses más opuestos de la sociedad.

Pero el dolor social no se extinguió definitivamente. Atenuado, postergado por el paliativo de una legislación que no atacó las causas fundamentales y permanentes de los conflictos, el retorno al monopolio y al acaparamiento de la riqueza agraria lo exacerbó de nuevo. Los historiadores no se han detenido a ahondar las causas de ciertas costumbres de los pueblos griegos con cuyo recuerdo matizan sus relatos; pero; a, poco que el espíritu se detenga sobre ellas al evocarlas, se comprende que todas, sin excepción, tenían sus raíces en el régimen económico imperante. Así, las fidicias, instituidas en Creta, en Lacedemonia y en otros pueblos, no tenían por exclusivo objeto el acercamiento de los miembros de la sociedad, como se ha dicho, sino que eran algo semejante a nuestros asilos para pobres vergonzantes, y realizaban la función de mitigar el hambre de los desheredados. Las comidas en común se instituyeron en Esparta en aquella época en que, según Aristóteles, una minoría propietaria de casi todos los

fundos, detentaba el poder público y lo aprovechaba para reducir hasta lo exiguo los tributos debidos al Estado. Así, el aislamiento de las mujeres calculado para evitar todo contacto con los hombres, y la deliberada propagación de las aberraciones sexuales, que practicaron los cretenses -precursores de las doctrinas malthusianas-, no obedecieron precisamente a un relajamiento de la moral sino al propósito expuesto y debatido en las doctrinas políticas de entonces, de limitar el número de habitantes a la cantidad de alimentos disponibles. Así el sistema de los ejércitos mercenarios fue el resultado de la esterilidad genésica que las leyes favorecían y premiaban en tiempo de escasez para evitar que los *pauperes* aumentasen.

El sueño comunista de los pitagoricianos, las concepciones ecualitarias de Sócrates y Platón, y los sistemas propuestos por Faleas de Calcedonia e Hippodamos de Mileto, son pruebas ilevantables de que la disensión y el malestar minaban las sociedades griegas. Por una coincidencia singular y sugestiva, todas las doctrinas de aquellos filósofos se referían, de una manera u otra, al régimen de la tierra. Todas ellas coincidían sobre este punto y aún parece que algunas se ensayaron en los tiempos de Dión y de Diofantes. Una posición doctrinaria que no renuncia a ver en la propiedad privada el elemento fundamental de todo progreso, a despecho de la experiencia universal, atribuye las ideas de los filósofos griegos a designios aristocráticos y no ve en ellas otra cosa que una reminiscencia del hábito en cuya virtud los dorios conquistadores se repartieron la tierra en lotes iguales.

Ello no explica, empero, de qué propósito nacía el anhelo unánime de la reforma agraria y la aspiración al retorno a los tiempos del primitivo reparto. Y puesto que nada viene sin una causa, puesto que las más altas especulaciones del espíritu no pueden achacarse sino a la solución de un problema de la vida, forzoso es creer que aquellas concepciones filosóficas respondieron al deseo de remediar los males de la organización social. Aristóteles, genio realista, considerado como la antítesis de Platón, a quien una leyenda que no ha de tardar en destruirse ha convertido en el arquetipo del pensamiento abstracto y apriorista, no buscó la solución de los problemas políticos solamente en el estudio de los hechos sino en las constituciones de su tiempo alabadas por su sabiduría «y en las imaginadas por los filósofos para procurar el bienestar de los hombres». De donde se desprende que los empeños de aquellos espíritus griegos que, por una explicable incomprensión, se nos presentan ahora como los primeros utopistas del mundo, eran el reflejo consciente de una realidad tan amarga como la que atenacea a las sociedades contemporáneas.

Con el retorno al monopolio acostumbrado en el tiempo de los eupátridas, los pueblos griegos se debilitaron y no supieron oponer la heroica resistencia de Leónidas al ataque de los conquistadores.

Proceso semejante al de los Estados griegos fue el de la grandeza y decadencia del imperio romano. En los primeros tiempos, cada hombre tenía su parcela de tierra en la que levantaba su hogar bajo la protección de los dioses. Al lado de aquel dominio privado existía el *ager publicus*, tierras de pan llevar destinadas al cultivo común. Poco tardaron los patricios en apoderarse de ellas para incorporarlas a su patrimonio, de modo semejante a la apropiación que hicieron los eupátridas. En el siglo IV sus latifundios habían absorbido la pequeña propiedad, convirtiendo en vasallos incondicionales a sus antiguos dueños, y se habían extendido por Sicilia, donde ochenta y tres personas eran dueñas de la casi totalidad del territorio, por el África, propiedad de once personas, por España, por las Galias y por el Asia.

El trabajo de la tierra se degradó. Como en el Ática, fue encomendado a colonos expropiados y a los esclavos. Unos y otros, agobiados por los impuestos y por la usura, trabajaban bajo el látigo de la justicia, a cuya merced les sometían las deudas y las gabelas. Una fiebre de oro devoraba a los detentadores del suelo. El romano sobrio y frugal de los primeros tiempos, se aficionó al lujo y al derroche. Dominado por el afán de las riquezas, se hizo infecundo por los medios puestos en práctica por los griegos, instituyó el divorcio que fue recurso fácil para prostituir el matrimonio, y envenenó con sus aberraciones y sus vicios las antiguas concepciones morales.

El *jus comercii* fue el corolario del latifundio. Privilegio de unos pocos, él les colmó de bienes.

Con la desaparición de la pequeña propiedad apareció, pues, en el orden social, de un lado una minoría de enriquecidos y del otro una inmensa mayoría de miserandos. En tiempo de Julio César, sobre 450 mil ciudadanos, 320.500 vivían de limosnas. A esos 320.500 mendigos debía añadirse una multitud más grande todavía de esclavos y de libertos. En el orden político asomó la tiranía, la tiranía que medró a expensas del trabajo esclavizado y envilecido. El latifundio perdió a Italia -dice la profunda frase de Plinio- . Y así lo fue, en efecto. Pueblo enervado por los vicios, pueblo debilitado por las exacciones de una minoría que empobreció la agricultura despoblando la tierra o abandonándola a manos mercenarias, no pudo resistir el zarpazo de los bárbaros.

Una civilización nueva nació con éstos. Sus ideas respecto de la tierra fueron una mezcla de los conceptos comunistas con las nociones de la jurisprudencia romana.

Mientras en algunas partes, como en Inglaterra, en Rusia y en Servia, perduraron los residuos de la propiedad común según el tipo germánico, en los pueblos occidentales aquella mezcla dio nacimiento a la estructura feudal. La influencia bárbara hizo primar, en un principio, el comunismo agrario. En su virtud la tierra pertenecía al Estado; el señor feudal usaba de ella

como si fuera su dominio absoluto; pero tenía obligaciones anexas al usufructo. Poco después apareció la herencia, no como medio de perpetuar la propiedad del feudo sino en substitución del sistema que lo entregaba mediante una elección. Para cumplir las obligaciones que suponía el feudo era menester la designación de una persona determinada y esa persona fue el tutor, el primogénito y el vínculo. La renta de la tierra era, pues, la materia apropiable en aquel sistema. Al lado de los feudos usufructuados por los señores, estaban las tierras de la Corona que solventaban la lista civil, las de la Iglesia que mantenían el culto y las tenencias militares que sufragaban los gastos del ejército.

Con el andar del tiempo cada señor se tornó rey y aún dio en considerar su feudo como un dominio de carácter romano. Al aumento de la riqueza, correspondió un aumento del poderío. Algunos de ellos se coaligaron, y en ocasiones pretendieron imponerse al poder central, o establecer alianzas con el mismo. El sistema de la apropiación privada comenzó de nuevo y adquirió proporciones considerables en aquellas naciones donde el poder del rey no fue suficiente para impedirlo. Al mismo tiempo los señores adquirían privilegios y prerrogativas que los hacían omnipotentes. Y de esta suerte es que, poco antes de la Revolución Francesa, Europa ofrecía el espectáculo de tres clases elegidas detentadoras de la riqueza, viviendo cómodamente del esfuerzo creador de una población debilitada y empobrecida.

La Revolución Francesa fue, en este orden de ideas, la victoria de Roma. Destruyó la comunidad feudal de la tierra y la asimiló a la de los bienes inmuebles. Desde entonces la tierra pudo ser y fue susceptible de monopolio, como en Grecia y como en Roma. La Revolución habló al pueblo de igualdad y de libertad; pero tan luego como triunfó expropió la tierra en beneficio de unos pocos y la aseguró con el candado de la constitución. Ella le dijo por boca de Rousseau: «¿Queréis dar consistencia al Estado? Pues acercad los extremos opuestos todo lo que sea posible; no consintáis que haya opulentos ni miserables. Estos dos estados por naturaleza inseparables son igualmente funestos al bien común: del uno salen los fautores de las tiranías, y del otro los tiranos; siempre es entre ellos que se hace el tráfico de la libertad pública; uno la compra y el otro la vende». Y sin embargo ella permitió que la burguesía, triunfante en 1789, hiciera suyo el territorio europeo mientras volcaba las multitudes proletarias en los talleres, en las fábricas y en las minas. «Aunque parezca paradójico -escribe George- la aparición de la libertad, después del cautiverio feudal, ha ido acompañada de una tendencia a mirar la tierra bajo la forma de propiedad que origina la esclavitud de las clases trabajadoras, y que ahora empieza a sentirse fuertemente en todo el mundo civilizado por la presión del yugo férreo, que no se puede dulcificar sea cual fuere la extensión del poder político o de la libertad personal, y que

los economistas confunden con la presión de las leyes naturales, y los trabajadores con la presión del capital».

Desde la Revolución Francesa un proceso incontenible y sin tregua sometió la tierra a la propiedad privada. Las constituciones francesas dictadas después de afirmarse el triunfo de la Revolución afianzaron la propiedad rescatada al clero y a la nobleza con prescripciones extraídas de los digestos romanos. La burguesía y los propietarios campesinos se la adjudicaron bajo el amparo de la ley que la declaró sagrada e intangible. Política agraria simultánea con el desarrollo de la industria, coadyuvó a un rápido progreso mercantil y demográfico. El trigo, la papa, la viña, el lino, la remolacha, todo nació en el territorio francés operándose, como consecuencia inmediata, un bienestar común. Los problemas sociales llegaron más tarde, cuando todo el suelo entraba al patrimonio privado y a medida que las generaciones sucesivas iban encontrando los sitios ocupados.

En Inglaterra el suelo no tardó en quedar en manos de una minoría que, no contenta con apropiarse la tierra cuya renta se destinaba a los servicios religiosos, usurpó también las de uso común. Como el dominio privado contiene en sí el goce exclusivo de la renta, la aplicación del concepto romano cargó sobre el pueblo las contribuciones que antes pesaban sobre los feudos. Desde entonces el pueblo pagó los gastos de la familia real y los que demandaba la clase sacerdotal. La tierra acabó por pertenecer a un pequeño número de personas. Los antiguos dueños de los clanes británicos fueron desalojados por los latifundistas, que utilizaron sus propiedades para guardar ovejas, como sucedió en Escocia, o como parques de caza. La población desposeída hubiera sido lo que fueron los miembros nómades de las familias gentilicias de Grecia y Roma a no haber aplicado sus aptitudes en los talleres y en las fábricas que la burguesía inglesa levantó con el prodigioso desarrollo del comercio y de la industria. En Inglaterra, como en la Atenas posterior a la legislación soloniana, fue la aparición de una clase media, activa y emprendedora, lo que postergó el estallido de las escisiones sociales. Esa clase media quebrantó virtualmente el poder de los barones y, al dar ocupación al grueso de la población, desvió el problema que en los países sin industria se refirió a la tierra. Así se explica que hasta estos últimos tiempos toda la actividad inglesa se haya concretado a la producción en gran escala y que las disensiones se hayan referido a las relaciones del capital y el trabajo. Al monstruoso desenvolvimiento comercial de Inglaterra correspondió un abandono completo de la agricultura. Los útiles de labranza fueron guardados en 1846; el trigo y la carne llegaban de países extranjeros, de Estados Unidos, de Rusia, del Canadá, de Australia, de la Argentina. Las comunicaciones marítimas prolongaban las islas británicas y aseguraban la subsistencia de la población.

Los talleres y las fabricas no han sido nunca aptos para la salud y la inteligencia de la raza. Con el abandono de la tierra coincidió un comienzo de decadencia física y mental del pueblo inglés. Apareció entonces «una reacción sentimental y moral contra el industrialismo dominante, con su sequedad, su pesadez, sus efectos contrarios a la salud de la raza», según escribe Cazamian. Al mismo tiempo los espíritus más avisados, no satisfechos con la superioridad naval afianzada día a día por una celosa competencia con Alemania, clamaron por el resurgimiento agrario. El liberalismo, cuyas veleidades intervencionistas tendieron un puente al Labour Party, se decidió en la Cámara de los Comunes por una política contraria a los privilegios de los lores. Desde 1906 hasta 1914 preconizó un más equitativo reparto de la riqueza, especialmente de aquella que derivaba del régimen feudal. El presupuesto de Lloyd George estaba destinado a solventar con la riqueza de los potentados un renglón principal de las cargas públicas.

La guerra ha postergado aquella política. Los partidos se han coaligado contra el peligro común. Y si bien es cierto que en el momento actual los «landslords» han cedido a la presión de las circunstancias entregando parte de sus tierras al cultivo, nada permite presumir el rumbo que tomará el problema al terminar la guerra. Todo dependerá de su resultado. El triunfo de Inglaterra importará, sin duda, la exaltación del unionismo, que favorecerá desde el gobierno una febril concurrencia industrial y comercial y una expansión imperialista a estilo alemán, si es que consigue asimilarse la organización de aquel pueblo. En consecuencia, la cuestión social se agudizará y las tendencias innovadoras se estrellarán, como poco antes de la guerra, contra el reducto del privilegio, sin probabilidades de éxito por el debilitamiento operado por la sangría. He aquí cómo el éxito guerrero interesa antes que a nadie a la clase privilegiada; he aquí cómo la victoria inglesa importará la derrota del proletariado inglés.

Sea como sea, desde que el submarino ha destruido la omnipotencia del navalismo británico, a una más fuerte concurrencia industrial y comercial, deberá corresponder un más grande desarrollo de la agricultura para bastarse a sí misma y consolidar la seguridad nacional. Inglaterra acaba de reconocer esta verdad y está ya convencida de que el verdadero poderío de un pueblo reside en el más amplio aprovechamiento de su tierra.

Se refiere que en los suburbios de Berlín vive un anciano que hasta el estallido de la guerra se dedicaba al cultivo de un rosal. Sus rosas eran el encanto de su vida; ellas le aseguraban también el pan de cada día. Una mañana le visitó un emisario del gobierno. -¡Qué hermoso es vuestro rosal! -le dijo. -Es todo mi orgullo- le respondió el anciano. -¿Y si el Estado os pidiese en nombre de la patria que en vez de rosas sembraseis papas? -Lo haría sin vacilar, respondió el anciano. Poco después desaparecía el rosal y la parcela de tierra está ahora colmada de legumbres. El buen anciano no ha

olvidado las rosas que encantaban su existencia. Cuando sus ojos fatigados recorren aquel campo una lágrima doliente los empaña. . .

Inglaterra, que ha aprendido a costa de severísima lección que, según la frase de Lloyd George, «no puede causarse daño más grave a una nación que destruir su agricultura», no ha de tardar en convertir en campos de labranza los parques y los prados que hasta ahora se destinan al recreo de los magnates. Porque razón de vida para un pueblo es saber sacrificar a tiempo en beneficio de todos, la hermosura de un rosal.

Como en Inglaterra, como en la generalidad de los países europeos, en Alemania el industrialismo favorecido por la teoría manchesteriana, no tardó en atacar las instituciones de filiación feudal. Con excepción de Prusia, su actividad triunfó sin mayores dificultades en las naciones confederadas. En ellas creó un comercio cada vez más fuerte, implantó sus sistemas legislativos, y al mismo tiempo puso en práctica una política internacional de pacífica expansión mercantilista. La oposición que desde el primer momento le presentó el Estado de Prusia fue tan firme y tan eficaz que ha debido transar con sus intereses. Prusia está manejada por los terratenientes germanos; de consiguiente, sus instituciones son feudales; pero de modo alguno permitirá que se las toque. Este compromiso entre los intereses del industrialismo y los de los propietarios de la tierra prusiana ha dado fisonomía a la constitución política del Estado. Prusia está en la confederación; pero conserva una gran independencia; ella domina al imperio entero; el emperador de Alemania es su propio rey; ella dirige, ella manda, ella ejecuta la política alemana. Aparte de esto, el ejército le pertenece porque, según se ha dicho, toda su oficialidad se recluta entre la clase de terratenientes, que es también la que provee de miembros a la nobleza. Un episodio anterior a la guerra pone de relieve la influencia de Prusia: la Dieta prusiana, que es un cuerpo de privilegiados, se obstinó en no aumentar las facultades del Reichstag a fin de que éste no restringiera los gastos militares y consiguió su objeto.

Las ideas revolucionarias, por un lado, y por el otro la influencia del industrialismo que, al mismo tiempo que forma un proletariado, cada vez más fuerte y organizado, exige tierra para desarrollarse, promueven y fomentan ideas de democracia. ¿Qué hacer entonces? Prusi,a que es enemiga natural de la democracia y que ve en su avance el peligro más serio para sus instituciones y para sus intereses, ha explotado toda clase de recursos para detenerla. Ha mejorado notablemente la suerte de sus obreros para que no protesten; ha dado zarpazos a las naciones circunvecinas arrebatándoles jirones de territorios para satisfacer a los industriales, ha aumentado sus colonias, y ha amenazado a todo el mundo con una política imperialista y conquistadora. Más eso no basta: la industria alemana llena todos los mercados mundiales; exige más; nada la satisface; y, por otra parte, el

socialismo golpea con apremio las puertas del Bunsderath. ¿Qué hacer en tal apretura? No queda más recurso que la guerra. Y la guerra estalla.

Ella debilitará al pueblo y traerá territorios, o Prusia perecerá. La derrota alemana no será, sin duda, la derrota de su industria, que todavía podrá sobrevivir si se resigna a usar la *politesse* empleada por las demás industrias extranjeras, sino la derrota de Prusia. La paz sin anexiones será para este Estado peor que una derrota, porque entonces será mutilado por la propia industria alemana. La paz prusiana debe ser de anexión. Ya lo deja ver el tratado que acaba de celebrar con Rusia. Los terratenientes alemanes de las provincias rusas del Báltico han sido los más ardientes paladines de la anexión de éstas a Alemania. «Lo que nos interesa, más que las anexiones, son las ventajas económicas. Después de la guerra poseeremos los mejores graneros de Europa», ha dicho recientemente un conocido político de los imperios centrales.

Ukrania es otro ejemplo de palpitante actualidad que robustece la interpretación de los hechos de la historia que vincula la estructura social al régimen de la tierra. República socialista, Alemania la consintió y aún la ayudó en sus primeros tiempos a condición de que le asegurara para ella su producción de trigo. El espíritu revolucionario que imperaba en el nuevo Estado no fue óbice para su existencia en los límites mismos de los imperios centrales, mientras éstos, especialmente Alemania, pudieron manejar a su antojo el régimen de su tierra. La desavenencia vino después, cuando Ukrania resolvió aplicar sus cosechas a las propias necesidades de su pueblo. Entonces Alemania la intervino por medio de la violencia, devolvió las tierras a los terratenientes expropiados por la revolución, y puso a su frente a una dictadura militar que le responde. La tierra hizo la independencia política de Ukrania; y la tierra es la que la acaba de perder.

Norte América, que edificó su estructura política en un inmenso territorio, da la prueba más acabada de que el régimen de la tierra determina las condiciones políticas y sociales de las naciones.

A la libertad del suelo que se observó en los primeros tiempos, correspondió un concepto realmente democrático de la vida política. La idea de la independencia y de los derechos del hombre, a cuyo amparo aquel pueblo joven rechazó la aristocracia y la monarquía y en cuyo nombre combatió el acaparamiento del suelo del Sur y de Virginia con la esclavitud, su obligado complemento, era hija de la tierra a cuya amplitud daba al espíritu la noción de la libertad con más justeza que todo los tratados de ciencia política escritos en Europa. Fue también la tierra libre la que hizo del *pionner* un hombre enérgico, activo y emprendedor, apto para luchar con la naturaleza y someterla, a sus designios.

Los latifundios -que los monarcas ingleses se empeñaron en crear concediendo enormes extensiones de tierra por conceptos graciables a una

aristocracia feudal- no fueron obstáculos para la democracia naciente mientras tuvo para desenvolverse grandes comarcas libres y condicionadas para las faenas agrarias. Lo que la ha detenido y pervertido es el acaparamiento de todo el territorio de la república, ahora, cuando la pueblan más de cien millones de habitantes. El monopolio ha llegado hasta el Pacífico; de ahí se ha corrido hacia el Sur y hacia el Norte; el Colorado, el territorio de Washington, Nuevo Méjico y el Arizona, todo está ya ocupado a excepción de los sitios yermos y de los eriales inhóspitos. Periódicamente se declara libre una porción de los territorios reservados a los indios. «Las tribus se retiran -dice Rousiers- llevándose los pocos duros que se le dan como precio de su Reserva, y una multitud exótica de aventureros y cultivadores se precipita sobre aquel suelo virgen para erigir ciudades y labrar los campos». En ella van los colonos que fecundarán el surco de las parcelas que les otorgue el derecho de primer ocupante y los *land agent* que especularán con la reventa. Pronto, dentro de un plazo cercano, no quedará tierra libre. Entonces se apelará al recurso, ya puesto en práctica en casi todos los Estados, de venderla a precios exorbitantes o arrendarla en condiciones cada vez más exigentes.

Paralelamente a este proceso de apoderamiento de la tierra, la república del Norte ha visto aparecer e intensificarse día a día las disensiones sociales. Al aumento desmesurado de la industria y del comercio, a una acumulación de oro comparable únicamente a la de los cuentos orientales; a un florecimiento apreciable de las ciencias y las artes; y a un notorio refinamiento de la vida ha correspondido también la aparición de la miseria. De 1881 a 1886 veintiséis mil huelgas y *lock-outs* perturbaron las poblaciones industriales de la Unión. En 1887 Massachussets tenía un asilado por cada diez y nueve habitantes. Son famosos los *tenement houses*, conventillos estrechos e insalubres donde se agota, sacrificada por el hambre, la miseria y los vicios, una considerable población. Es solo semejante a la miseria de Londres y de París la miseria de Boston y Nueva York. «Roturamos campos- escribía George antes de 1880-, abrimos nuevas minas, fundamos nuevas ciudades; arrojamos a los indios, y exterminamos al búfalo; cruzamos la tierra de caminos de hierro, y orlamos los aires con alambres telegráficos; añadimos conocimientos a los conocimientos; utilizamos invento tras invento; edificamos escuelas y dotamos colegios; y sin embargo no resulta más fácil a las masas ganarse la vida. Por el contrario, cada día les es más difícil. La clase rica, acrecienta su riqueza pero queda más sujeta la clase pobre. El abismo que separa al amo del empleado es cada vez más ancho; los contrastes sociales son más extremados; aparecen al mismo tiempo que los cocheros con librea los muchachos descalzos». ¿Qué causa es la que opera tan grave anomalía?. Él mismo nos lo dice: la negación del derecho igual al suelo importa negar en último resultado igual derecho a la vida y a la libertad.

Apercibidos de esta verdad y escarmentando en cabeza ajena, Australia y Nueva Zelandia se apresuraron a rescatar el suelo del poder de los especuladores por medios diversos; entre otros el de la contribución progresiva y el de la concesión de tierras por largo tiempo. Con estas medidas diez y ocho mil propietarios se vieron obligados a vender sus dilatados dominios, y las crisis se han resuelto sin agitar más a aquellas sociedades.

Desde la época feudal el suelo de Rusia pertenecía a una aristocracia parasitaria que vivía a expensas del trabajo de millones de siervos apegados a la gleba. La reciente revolución, que hizo astillas el trono de los Romanoff, fue la reacción de aquel estado de cosas en procura de la liberación de la tierra. Comprendiendo sus dirigentes que para vencer a la autocracia era menester destruirle el fundamento económico, se propuso alterar el régimen agrario. Era esto, por lo demás, lo que exigía a voz en cuello el pueblo ruso. Los propietarios de los latifundios comprendieron el propósito e intentaron traspasar sus propiedades por contratos simulados, o constituyendo prendas a favor de sociedades anónimas y bancos extranjeros; pero el gobierno provisional, tras ardua discusión con los representantes de los intereses creados, dictó un decreto prohibiendo todo acto de disposición respecto de la tierra. El maximalismo no ha alterado esta política; la ha ratificado, añadiendo desembozadamente que la revolución tiene por objetivo fundamental el reintegramiento de la tierra al pueblo ruso y al mismo tiempo un ecualitario reparto de la riqueza.

El problema fundamental que ha preocupado y preocupa a España es también el que se relaciona con la propiedad inmobiliaria. A pesar de la influencia bárbara que determinó la existencia de un régimen feudal, la doctrina romana acabó por imponerse en las instituciones españolas, y tan luego como se impuso, para España, como para la Atenas anterior a Solón, como para Roma, la propiedad privada ha sido y continúa siendo la manzana de las discordias sociales.

Cerca de cinco mil «Estados» de origen feudal tenía España, incluyendo los archipiélagos adyacentes, en el tiempo de la invasión napoleónica. En 1811, al discutirse la expropiación de los señoríos jurisdiccionales y su incorporación a la nación el proyecto fue resistido con tenacidad por los privilegiados, en nombre de la estabilidad de la monarquía afianzada, según decían ellos, en la obediencia del pueblo. Pero la conciencia colectiva, aguzada por seculares tiranías y por necesidades nunca satisfechas, no se detuvo en la objeción del privilegio. Los conquistadores cristianos vencedores de los muslimes no habían obrado como los visigodos, que al apoderarse de la península repartieron el territorio de conformidad a sus usos primitivos; la fatiga y el riesgo y el sacrificio de sangre habían sido para el pueblo, y el provecho, las tierras conquistadas, para la clase privilegiada, como lo observa Costa; y la idea de esta injusticia, corroborada y confirmada por la

realidad, dio fuerzas a los representantes populares para insistir en el ataque contra las prerrogativas feudales, en 1820 y 1821, y en 1855 embistiendo directamente contra los bienes de manos muertas.

La ley de amortización, dictada en la última de aquellas fechas, no proporcionó a las clases necesitadas el alivio que se esperaba. Las teorías que la fundaron expresaron con fidelidad un estado secular de la conciencia colectiva y guardaron una íntima relación con la experiencia histórica; pero la ley fue frustrada en sus altos y generosos designios. Rechazada la idea de repartir las tierras expropiadas de acuerdo al régimen colectivista practicado con éxito, desde 1571 a 1797, en el reino de Granada, y en cuya virtud el Estado propietario del suelo lo entregaba a los moradores por un término fijado, ellas pasaron, de uno o de otro modo, al dominio particular de los adinerados. El pueblo quedó burlado, y refiriéndose a él, un alto espíritu de la época, que se compenetró de la injusticia, se preguntaba, según Costa, cuál no podía ser el sentimiento de los propietarios cuando los Gracos y los Babeufs dijeran a los demócratas del porvenir: « El estado social que tenéis delante se fundó sobre la expropiación del pueblo: las tres quintas partes del territorio de España pertenecieron al dominio público cuando salieron del dominio de las clases privilegiadas y de las corporaciones locales, y todo ha quedado en manos de los ricos; nada os han dejado, ni un pedazo de tierra al que pueda aspirar, como antiguamente podía, el infeliz obrero».

Desde entonces y a medida que todos los patrimonios, desde el condómino de partes, el derecho real representado por el diezmo eclesiástico, el usufructo de las heredades de iglesias y monasterios, los bienes de propios y los de aprovechamiento común, pasaron a poder de los magnates para convertirse en latifundios de vasallos o en parques de recreo, la población de España fue rodando a la más espantosa miseria moral y material. El empobrecimiento fue tan grande que ahora Extremadura, la Litera, Lérida, la Mancha, Aragón y Andalucía están diezmados por el hambre, y un viento de desolación obliga a emigrar en masa a poblaciones enteras.

La revolución de 1873, que en cuanto tuvo de popular se relacionó con las necesidades de los oprimidos y expoliados, sólo se preocupó de dar a España declaraciones jacobinas de igualdad, libertad y fraternidad y de dictar leyes de sufragio universal y de juicio por jurado, sin percatarse de que un régimen social, cualquiera que éste sea, no existe por la mera voluntad de que exista, o porque se le escriba en un libro o en una carta política sino cuando su existencia es determinada y consolidada por la constitución social. Faltos de asidero real, sus planes y sus proyectos se agostaron en el vacío, como esas plantas cuyas raíces permanecen en el aire. Para triunfar, para vivir, le hubiera sido necesario hundir su voluntad en la tierra española. Se malogró porque sus hombres «no vieron que la libertad sin garbanzos no es libertad», como lo enseña Costa. «No vieron que por encima de todas las

constituciones y de todos los derechos individuales y de todas las urnas electorales, el que tiene la llave del estómago tiene la llave de la conciencia, y, por tanto, que el que tiene el estómago dependiente de ajenas despensas no puede ir adonde quiere, no puede pensar como quiera, no puede el día de las elecciones votar a quien quiera».

Perdido aquel movimiento, los intereses creados se han robustecido y afirmado, de tal suerte que los expedienteos de la política de partidos no serán capaces de renovar el orden de cosas español en un sentido favorable a los designios de la vida. Canalejas acarició un momento la ilusión de que podía alterar aquella situación y tuvo la valentía de atacar en su reducto el privilegio y el monopolio y así hizo de su gestión en el gobierno una política tendiente a rehacer la constitución biológica y económica del factor humano nacional. «Porque está yermo la mayoría del territorio nacional; -dice en su memorable discurso de junio de 1910-, porque está sin cultivar la mayoría del cerebro español; porque está sedienta la tierra, porque está improductivo el suelo, porque está enfeudada, porque está vinculada, latifundiada (permitidme el neologismo) la tierra española, y hay que atender con una política intensa al país». Más he aquí que el privilegio se puso en guardia y desbarató la empresa. Una orden de Roma levantó el fantasma del carlismo y ante la amenaza de la revuelta se prefirió salvar una monarquía mediocre en detrimento de la salud y del bienestar del pueblo, que así deberá resignarse a esperar el advenimiento de tiempos mejores y más propicios a sus anhelos. El carlismo es, por lo pronto, su enemigo visible. El espantapájaros enclavado en la injusticia de los señores y en las manos muertas del clero.

España trasladó su régimen agrario a las colonias americanas. Desde Méjico al cabo de Hornos y desde el Pacífico al Atlántico, los territorios conquistados se entregaron en feudos y en mercedes a una reducida minoría. Tres siglos duró el imperio del sistema, dando aquí peores frutos que en la Península. El espectáculo de entonces era el de un pequeño grupo de soldados aventureros, hidalgos arruinados y monjes acostumbrados a la ociosidad eclesiástica, medrando a expensas de los indios esclavizados y constreñidos a recoger los productos del suelo y de las minas para rehabilitar la bolsa de sus amos.

Así siguieron las cosas hasta que llegó la revolución de la independencia. Realizada por comerciantes y estancieros bajo la dirección espiritual de cerebros imbuidos de las ideas de los enciclopedistas, ella no alteró de manera fundamental el régimen de la tierra y se concretó a seguir en todos sus puntos la política de Francia. Sobre aquel molde se organizaron después las repúblicas americanas. En su virtud la tierra de todo Sur y Centro América pudo ser y fue sometida al patrimonio particular.

Tal sistema jurídico ha producido sus resultados en muchas partes. En la República del Uruguay, que es la nación sudamericana más adelantada

en legislación obrera o constructiva, setenta personas son dueñas de la mitad del importante departamento de Paysandú, cuya superficie es de 1.325.000 hectáreas. Los fundos de Chile son de propiedad de una aristocracia improvisada que vive del trabajo de una población miserable y analfabeta. La Constituyente de Querétaro acaba de dictar una carta fundamental para Méjico, cuyo primer propósito es el de destruir el latifundio señalado como causante de las revoluciones que han agitado y convulsionado a aquel país. Solicitada por la precaria situación de la clase trabajadora, ha dictado medidas de protección y al mismo tiempo ha contraloreado la influencia del capital extranjero. En suma, el congreso de Querétaro, ha declarado la verdadera independencia de Méjico, que hasta no hace mucho dependía de la voluntad del presidente de la «Harvester Company». El Brasil está plagado de latifundios y el privilegio acaba de consolidarse con la codificación civil.

La Argentina está en vías de ver toda su tierra en el patrimonio privado. Desde el año 60, esto es, desde la fecha de su organización institucional, toda la política agraria ha consistido en fomentar la especulación, favorecida en un principio, por el oro brasileño que nos llegaba en pago de las provisiones para la guerra del Paraguay. «Por el más imprevisor sistema de colonización que haya enseñado pueblo alguno -decía Sarmiento en 1868- la parte más poblada de la república está ya poseída, sin que el inmigrante encuentre un palmo de superficie exento de las trabas que a su adquisición opone la propiedad particular.»

Las crisis económicas que soportó el país como consecuencias de aquella especulación, y, fuera de ello, la experiencia universal respecto del régimen del suelo, no impidieron que los cuarenta millones de hectáreas que ingresaron al patrimonio del Estado con la campaña de 1879 se enajenaran con inconsciencia, tanto más imprudente y delictuosa cuanto que quienes la determinaron lo hicieron a sabiendas de que comprometían el destino de la nación. Una parte de aquella tierra se dio en premio a los expedicionarios, siguiendo el mal ejemplo de Roma, y éstos la enajenaron a vil precio a los acaparadores. El resto se enajenó a razón de cuatrocientos pesos la legua. Los latifundios quedaron así, al margen del progreso. Los ferrocarriles, los diques, la explotación agrícola, el comercio, el esfuerzo social, en suma, elevó de la noche a la mañana la renta del suelo, le dio un valor asombroso y sus propietarios quedaron convertidos en millonarios sin haber realizado para ello el menor esfuerzo, como no sea el de dirigir nuestra vergonzosa politiquería hasta convertirla en una verdadera timocracia.

Como en Estados Unidos, la tierra de las provincias y territorios agrícolas -Buenos Aires, Córdoba, Santa Pe, La Pampa, Río Negro, etc.- entraron pronto al peculio particular. Se abrieron nuevas tierras en los territorios del Sur, y no tardaron en abrirse cuando fueron substraídas al patrimonio

público sin que el gobierno se diera cuenta del gravísimo desacierto que importaba esa substracción. En tiempo de guerra se considera un crimen de lesa patria la más leve deslealtad y falta de patriotismo; en tiempo de paz, con el criterio más sereno, no se ha juzgado una traición la actitud de los ladrones de levita que robaron el único medio posible de hacer efectivo el destino de la república...

Las tierras públicas del Sur, que entregadas a la colonización con un sistema de enfiteusis podrían descongestionar los núcleos de población hacia aquellas regiones haciendo efectiva nuestra mentida fórmula federativa de Estados que no tienen fondos para pagar el sueldo de sus maestros, haría desaparecer también el malestar de la clase trabajadora y las huelgas agrarias, y resolvería con más eficacia que cien tratados diplomáticos el problema de la Patagonia rica y despoblada frente a Chile acuciado por la necesidad y la pobreza. Convertidas en latifundios, terminarán pronto por adquirir una fisonomía jurídica semejante a la de Santa Fe, que pertenece a una exigua minoría; a la de Misiones, cuyo territorio es de once personas; a la de la provincia de Buenos Aires, que pertenece o poco más de mil propietarios.

Sociedades y bancos extranjeros se ocupan desde hace tiempo en gravar al suelo argentino con hipotecas que garantizan préstanos usurarios, y, al igual que los antiguos genoveses con el territorio de España, no tardarán en apropiárselo por medio de las ejecuciones. Mientras tanto, por una y otra vía, en menos de 65 años, la república ha visto cumplirse el vaticinio de Sarmiento. Las generaciones no tendrán hogar, a menos de que lo adquieran a precio de oro.

Dos tendencias perfectamente caracterizadas aparecieron en los primeros tiempos de la independencia en el escenario político argentino. La una respondía a los beneficiados por el régimen hispano: los dueños de la tierra y demás fuentes de riqueza. La otra respondía a los más esclarecidos espíritus de la época, que pretendían legislar en la Argentina de acuerdo con las teorías más avanzadas que se sustentaban en Europa. Era este último un grupo poco numeroso, pero selecto. Había llegado hasta sus miembros el dolor de la antiguas civilizaciones; comprendían todos ellos con mayor o menor exactitud la causa del malestar de las naciones, a través de los utopistas franceses, y estaban convencidos de que para hacer efectiva la democracia era menester consolidarla con una constitución económica correlativa.

Uno de ellos, Rivadavia, se destacó de los ideologismos y tuvo entonces el chispazo genial. Mientras se hallaba atareado en combatir los privilegios eclesiásticos; en rebajar los derechos aduaneros sobre los productos alimenticios, los vestidos, los útiles de labranza y los materiales de construcción; mientras imponía las herencias y meditaba en la supresión de las aduanas y en la empresa de un canal que uniría los Andes con el Plata (la concepción económica y política de más fuste que haya tenido un estadista

argentino), culminó su magna obra con la legislación agraria y aventajó de un solo golpe a todos los Solones de la tierra.

En virtud de su enfiteusis de 1826 se arrendaban las tierras por un término de veinte años, renovable de modo indefinido. Al Estado correspondería el 4 % anual del valor del suelo agrícola y el 8 % del suelo de pastoreo, según tasación decenal; y sólo se eximía de tales cánones a aquellos enfiteutas que se instruían en los métodos científicos de cultivar la tierra. No renovándose el contrato, el Estado abonaba las mejoras a su dueño con un espíritu de justicia por cuyo retorno está clamando ahora mismo más de una voz autorizada en el Congreso.

Se ha dicho que aquella ley fue un expediente que no tuvo otra finalidad que solventar la deuda pública contraída en 1822, que había comprometido en caución el área comprendida entre el centro de las provincias de Buenos Aires, Córdoba, San Luis y Mendoza, y el Cabo de Hornos, los territorios nacionales del Norte y mitad de las actuales provincias de Santiago, Santa Fe y Salta; y se ha dicho también que sus autores carecieron de la visión profética del porvenir de la república. Pero bien fuese cierto que la medida procuraba una salvación en un momento difícil de las finanzas públicas, es inexacto que Rivadavia y su ministro no comprendieran en todas sus consecuencias y proyecciones el propósito de la ley. «Es preciso forzar el tiempo -decía Agüero- y que las autoridades nacionales no se libren solamente a lo que los años puedan dar, y esperar del tiempo las mejoras que los pueblos puedan recibir». E imputado al progreso del país el ascendente valor del suelo que había permitido a muchos «levantar fortunas gigantescas en cuatro días» por medio del latifundio, la ley rivadaviana se propuso combatirlo, confiscando la renta no ganada por el esfuerzo personal. Se adelantó a Henry George y le superó en la concepción. Aleccionado por la historia de aquella Roma que pereció bajo el latifundio, y de Irlanda esclavizada por sus terratenientes, sentó con una precisión genial el principio de la socialización de la tierra, «porque la apropiación de la tierra -decía el estadista- en vez de ser un derecho del hombre en sociedad debe reservarse al Estado».

Desgraciadamente la reacción hispano-colonial desbarató el proyecto. Rivadavia y su constitución no fue vencido por los habitantes del campo en lucha con los hombres de la ciudad; fue vencido por el sistema feudal legado por España. La gauchocracia que poco después se apoderaba del poder público, derivaba de los conquistadores hispanos. Rosas fue España. La tiranía nació del latifundio bonaerense en complicidad con el feudalismo provinciano. El federalismo fue su fruto; fruto sin sazón que no hemos podido madurar en el transcurso de 65 años de constitución política. Lavalle, que no conocía ciencias sociales pero que tenía una delicada sensibilidad, intuyó el advenimiento de nuestros males y creyó conjurarlos, como Hércules con

la hidra, fusilando a un caudillo; pero no hizo cosa distinta que la que hacen los anarquistas, asesinando un rey para abatir un régimen social. Para evitar que Rosas llegara desde el fondo de la Pampa y se afianzara en la tiranía hubiera sido menester fusilar a todos los estancieros de la provincia de Buenos Aires. No era, pues, como dice Sarmiento la lucha de la campaña contra la ciudad; en el fondo, era la lucha de dos sistemas económicos; feudal, el que combatía desde la estancia; revolucionario, el de la ciudad.

II

De la somera reseña que antecede se desprende que la constitución política de un pueblo deriva en línea recta de la situación jurídica de la tierra.

Esta aseveración no importa convertir el sistema agrario en una hermenéutica de la historia, ni en una teoría sociológica unilateral de concepción general de la vida. Conviene reconocer que hay fenómenos sociales que no se explican solamente por las condiciones económicas en medio de las cuales se produjeron y que, seguramente, debieron su existencia a causas de índole diversa, jurídicas, morales, políticas, artísticas o religiosas. Pero, puestos en el afán de descubrir una causa eficaz, invariable, persistente y universal, es innegable que no existe otra tan eficaz, tan persistente, tan invariable y tan universal como la situación de la tierra. Ella dio fisonomía a la constitución ateniense; ella presidió la grandeza y la decadencia de Roma; ella informó la civilidad de la Edad Media; ella determinó la revolución de 1879; ella da la norma del desarrollo de Norte América, de las repúblicas de Hispano América y de Australia y de Nueva Zelandia; y en fin, ella se liga de tal suerte a la vida social que por su influencia podemos saber si un pueblo está gobernado por una tiranía o por una democracia.

La única democracia que ha conocido el mundo es la del Landgemeinde de ciertos cantones suizos. Una mañana diáfana y transparente, exornada por las nieves eternas del Glarnysch el valle del Linth comienza a poblarse de animados rumores. Por las hondonadas y por los riscos van apareciendo ancianos que se apoyan en rústicos cayados, jóvenes llenos de vigor y lozanía, mujeres y niños que cantan y que ríen. Todos se juntan en un lugar propicio, se reconocen, se saludan, y corean al compás de músicas sencillas los aires de la tierra. De pronto guardan silencio. Una señal anuncia el comienzo del acto plebiscitario. Mil manos aplauden; mil bocas aclaman. El acto ha terminado. Los concurrentes se despiden, se abrazan, se envían mensajes y salutaciones, y se dispersan por los senderos de los montes, alegres con alegría de corazón, cantando al compás de músicas humildes los cánticos nativos que despiertan mil ecos en los ámbitos de los valles con las armonía errante del alma nacional. He ahí la democracia. ¿Queréis hallar

su fuente? Buscadla en el *allmend*, buscadla en la tierra libre que asegura a cada hombre del cantón el pan y el hogar.

Cada vez que el dolor ha atenaceado el espíritu de un pueblo y lo ha impulsado a reflexionar en medidas salvadoras, ha fiado sus esperanzas de redención al retorno de la primitiva comunidad; no a la comunidad de los fueguinos, pero sí a la comunidad de los cantones suizos. Desde Faleas de Calcedonia hasta Henry George; desde Solón hasta Rivadavia, el pensamiento no se ha detenido nunca ni ha dejado de reclamar la liberación de la tierra. Teorías sobre teorías han pretendido disuadirle de su designio. Los atenienses, como los hebreos, los indios, los sabinos, los etruscos y los romanos de los primeros tiempos, afianzaron la propiedad del suelo en el sentimiento religioso. La religión era su fundamento. El lote donde estaba el hogar era la propiedad de una familia. El dios Término lo guardaba. Era inalienable; era sagrado; en penas terribles incurría quien violaba la propiedad. El hogar no podía trasladarse, salvo fuerza mayor. Ligado por una relación misteriosa como lo estaba el hombre a la tierra, los eupátridas, para ejecutarle por deudas, solo podían desapoderarle mediante el destierro de su dueño o su reducción a esclavitud.

Desde la Ley de las Doce Tablas Roma cambió el fundamento religioso y lo reemplazó por la idea del poder. El poder fue la medida del derecho. La propiedad pudo dividirse y pudo venderse. El *peculium castrense* se ensanchó. Se conoció el *peculium cuasi castrense* constituido por los bienes adquiridos en servicio del Estado, o de la religión, y las dotes de las mujeres.

España atribuyó, en 1811, la propiedad del suelo a la conquista sobre los moros, es decir, le reconoce un fundamento militar. Pero se objetó a ello que la propiedad de aquellos fue perdida por la invasión de los franceses, y el pueblo la había reconquistado; luego, era suya.

El privilegio se percató de que el razonamiento, abarcando en las tenazas de un silogismo irreductible toda propiedad, la hería de muerte, y arguyó entonces que, siendo la nación el conjunto de españoles congregados y formando sociedad, su deber consistía en asegurar a los españoles su libertad y propiedad defendiéndola de la agresión exterior. Entonces sus adversarios replicaron que, de acuerdo a aquella proposición, el legislador tenía el derecho de legislar sobre la propiedad y modificarla según la salud pública lo exigiese. Otros avanzaron más, definiendo en términos precisos el dominio eminente y aún afirmaron con Flores Estrada, «que el suelo no es susceptible de propiedad privada» y que «los que se lo han apropiado cometieron una usurpación». En 1855 la doctrina fue consagrada por la ley al aceptarse la idea de González, quien afirmó, según la cita de Costa, que «la nación tiene sobre toda la propiedad privada del país un dominio eminente, al cual se subordinan todos los de los particulares y de las corporaciones».

El afán reiterado y secular de los privilegiados de convertir la situación de la tierra en un problema filosófico ha fracasado por completo. Desaparecieron por inconsistentes el fundamento griego, el romano y el español, y desaparecieron también apenas nacidos el comunismo individualista de León XIII y el fideicomiso sin sanción ni responsabilidad del millonario Carnegie; y sólo ha quedado la certitud de que todas aquellas cerebraciones no tuvieron más objeto que el de cohonestar el hecho de la apropiación del suelo por unos pocos.

Ya no se trata de saber cuál doctrina de las tantas que se han inventado para justificar el despojo es la más hábil e ingeniosa. El colectivismo ha atacado el derecho de propiedad que considera un hecho sujeto a las modificaciones que quieran darle las relaciones de la producción y no el resultado de un pretendido derecho natural; ha dicho que el usufructo, la hipoteca, la patria potestad, la anticresis, la sucesión, el matrimonio, son frutos de la estructura económica de un pueblo y que no es cierto que el derecho de propiedad sea el más fecundo de los hechos; y, aún cuando se afirme en todos los tonos que tal doctrina es falsa, de nada vale considerarla en su contextura y no en cuanto ella significa. A veces la expresión de una doctrina no responde al fondo que la anima; no importa; para el sociólogo lo fundamental no es la expresión sino la necesidad que se encuentra detrás de ella. La teoría roussoniana del contrato social es una prueba. Sea George, sea Costa, sea el colectivismo, la verdad es que el monopolio de la tierra ha entrado de manera inconcusa a la categoría de las injusticias sociales. Cientos de doctrinas no han convencido al pueblo de lo contrario. Han desaparecido todas y sólo ha quedado en pie en el transcurso de dos mil seiscientos años una que no se ha escrito en libros ni expresado el lenguaje: la Necesidad.

LA POLÍTICA DOCENTE

I

Todo régimen político tiene también su sistema cultural. Los institutos de enseñanza son el crisol en que se plasma y se modela la contextura psíquica y afectiva de los pueblos; ellos suministran al espíritu del hombre que se forma el acervo de nociones religiosas, científicas, artísticas, políticas, comunes al conjunto; ellos encadenan el alma del pasado con el alma del presente. Conocedores de las fuerzas biológicas o naturales, adormecen los instintos egoístas, los rectifican y reforman, los encauzan y los dirigen, de una manera calculada para asegurar la existencia de la forma consagrada, del Estado que se ha impuesto, de la casta, de la clase o de la agrupación que gobierna por medio del Estado.

A la existencia de Estados autocráticos corresponde una educación correlativa. En vez de dirigir los sentimientos en determinada dirección, la autocracia los anula, los aniquila y siembra, en cambio, la ignorancia, siempre fácil de inculcar en el hombre, en cuyo espíritu la experiencia milenaria no ha podido afianzar hasta hoy más que un sentido social rudimentario. Lo han hecho así las sociedades bárbaras de antaño, y lo hacen así muchas de las semicivilizadas del presente que envían delegados a los congresos de derecho. La escasa minoría que hasta hace poco tiempo usufructuaba la riqueza material del pueblo ruso impedía por sistema la apertura de institutos de enseñanza y se contentaba con tener el noventa y siete por ciento de la población en estado de analfabetismo.

Bajo el régimen monárquico, las clases dominantes, o el Estado, para considerar únicamente la forma política o jurídica en que aquéllas se presentan, la enseñanza se dirige a adocenar el pensamiento popular, procurando su unidad y su adhesión incondicional al régimen vigente. Su designio no va derechamente a anular las corrientes de opiniones, las modalidades, los deseos, los intereses colectivos: pretende uniformarlos, y, uniformados, los vincula estrechamente a su sistema político social. En la edad contemporánea Alemania es el más alto exponente de ese régimen; de tal suerte ha conseguido unificar las voluntades de su pueblo que cada uno de sus hombres puede considerarse una suma y un resumen de la vida integral de la sociedad. Inglaterra, que debe su poderío, en gran parte, a que su analfabetismo apenas afecta al 6 % de su población, «Ha emprendido la obra magna de la unificación imperial -observa Joaquín V. González-, no ya por los cañones de sus buques sino por las cátedras de sus universidades».

Finalmente, en los Estados de estructura democrática la función de su enseñanza es ya distinta. Como en ellos la idea dominante es la de la

participación de la mayoría -nominalmente, del gran todo- en la formación del poder público, la enseñanza no tiene, a lo menos en teoría, determinados y excluyentes intereses que defender y proteger y, en consecuencia, el designio del Estado es el de ampliar o facilitar el juego rítmico, armonioso de las fuerzas que constituyen la esencia de su pueblo. De este modo los fenómenos sociales se desarrollan con relativa libertad y entre ellos, lo que se llama opinión pública actúa con relativa eficacia en la dirección de los intereses colectivos. De más en más, el individuo es una entidad que en virtud del desarrollo coordinado de su espíritu coopera con el esfuerzo de su crítica en la elaboración de destinos superiores.

De la libertad que concede la forma democrática para la amplia discusión de las cuestiones que interesan a la masa se aprovechan muchas veces no sólo las tendencias más o menos reformistas, sino también aquellas que son enemigas declaradas del régimen vigente y que aspiran a sustituirlo por cualquiera de los otros. Recordemos como prueba de este aserto la querella que en Francia suscitara la caída del imperio. Establecida la república, la medida principal de sus hombres dirigentes fue la de inculcar en la masa popular la fe republicana. Los monárquicos reaccionaron con toda rapidez y procurando que Francia continuara siendo, como otrora, la hija predilecta de la Iglesia, intentaron apoderarse de la escuela. Trabajaron con toda actividad sin conseguir el fin propuesto. Esperando que un proceso de resonancia que agitó en su hora a la conciencia nacional fuera propicio a sus designios, provocaron la revuelta; pero el espíritu francés, sabio y prudente, puso en salvo una vez más a la república.

Las fuerzas reaccionarias no se dieron por vencidas. Redoblaron sus esfuerzos, trabajaron sin tregua ni descanso procurando vincularse íntimamente con el alma popular por medio de la escuela; enseñaron en las fábricas, en las plazas, en los campos; enseñaron con textos elaborados al efecto; mas he aquí que, cuando creyeron próximo el momento de poner contra la Francia republicana y democrática la Francia monárquica y teocrática, el gobierno separó la Iglesia del Estado. La república se afianzó con ello; pero comprendiendo que no estaría libre de enemigos mientras no sustrajera la juventud de la férula de aquellos, recurrió a la medida de alejar a todo el clero -por lo menos al que no era francés y republicano- de las escuelas. Así se finiquitó aquella campaña cuyo origen aparente fue la ruptura del antiguo concordato y el desconocimiento de la personería internacional del Vaticano, pero cuyo fin íntimo no fue otro que el de suplantar la fórmula política vigente.

La lucha no ha terminado aún. El obispado, tesonero como siempre, se apresta a un nuevo esfuerzo. Intenta provocar la formación de un partido que defenderá los intereses de la Iglesia por medio de la acción política; acusa de sectaria e irreligiosa a la enseñanza que se da en los institutos

oficiales; y, obedeciendo órdenes de Roma, pone en el Index los textos didácticos de la enseñanza laica y aún llega hasta negar los sacramentos a los padres de los hijos que se educan en las escuelas del Estado. ¿Cuál será el resultado de esa lucha? Francia ha de darnos a su tiempo la respuesta. Apunto el hecho como un dato de los tantos que se desarrollan diariamente, porque considero que es del seno fecundo de la vida misma de donde deben extraerse las conclusiones sociológicas.

La notoria diferencia estructural de Francia con España evidencia más, si cabe, la exactitud de esta manera de juzgar el dinamismo de las fuerzas colectivas en relación a sus respectivos regímenes políticos. Mientras Francia como democracia se caracteriza por la relativa libertad con que se desarrollan esas fuerzas, España se caracteriza por su obstinada resistencia al libre juego de las corrientes que actúan en su seno. Cuando por algo se esperó que la crítica, honda y decisiva, de la política docente se haría al tratarse el problema relativo a la enseñanza religiosa en las escuelas españolas, bastó la indicación del Vaticano y la influencia de sus huestes para que de repente todo se acallara y la resuelta actitud de Romanones se tornase el obsecuente homenaje del vasallo.

II

Siguiendo la tradición del cónclave salmantino que negó la sabiduría intuitiva de Colón, la política docente de España respecto de sus colonias americanas se redujo a consolidar el estado de cosas clérico-monárquico.

Para ello se valió de la ignorancia popular, que es el corolario obligado del monopolio económico. La ignorancia llena de prejuicios y de groseras supersticiones fue un recurso de gobierno en manos de los conquistadores: se la buscaba, se la quería; se la fomentaba desde las esferas gubernativas al mismo tiempo que se impedían los adelantos de la técnica y se cegaban las fuentes de la riqueza. Así se explica que la revolución de 1810 sólo encontrara 54 escuelas en todo el inmenso territorio que pertenece ahora a la República Argentina.

Las universidades respondían a aquella táctica de gobierno. Preparaban los espíritus destinados a manejar el régimen vigente de acuerdo a los intereses de la monarquía y de la Iglesia. Tal propósito les dio carácter distintivo. Sarmiento las ha descrito con rasgos vigorosos. «La universidad -dice, hablando de la de Córdoba; lo que es tanto como referirse a las demás- es un claustro en que todos llevan sotana, manteo; la legislación que se enseña, la teología, toda la ciencia escolástica de la Edad Media es un claustro en el que se encierra y se parapeta la inteligencia contra todo lo que salga del texto y del comentario». «El peripato disciplinaba las cabezas para evitar toda idea innovadora».

En su virtud las fuerzas sociales que, robustecidas y concitadas por las especulaciones filosóficas del siglo XVIII, provocaron la ruptura del coloniato, debieron encontrar y encontraron en ellas enemigas decididas de la causa de la revolución.

Establecidos los nuevos Estados americanos sobre la base teórica de la democracia, cupo esperar que la función de las instituciones educativas se ampliara en el sentido de formar la mentalidad de los hombres destinados a vivir y a realizar la nueva fórmula social; pero lo cierto es que tal cosa no ha ocurrido, a lo menos en el grado en que lo exige la práctica de la democracia. Mientras los dos primeros grupos de la recordada síntesis de Baüer, es decir, el Estado y las potencias económicas, tienden a adquirir un señalado carácter nacional, -descontando, desde luego, la notoria influencia londinense- las instituciones docentes se nos presentan sin rumbo determinado y sin un propósito que guarde relación con los principios que presidieron el nacimiento de la nacionalidad.

Rivadavia, cuyo nombre, como el de Sarmiento, aparece siempre ligado íntimamente a las iniciativas que en nuestra historia expresan una orientación de alta política americana, comprendió, aleccionado por el ejemplo de los primeros pobladores de Norte América, que al régimen de la tierra libre correspondía un sistema educativo que difundiera la educación por todos los ámbitos del país; y bajo su influencia, la educación, cuya agonía se prolongaba, desde el coloniato al año 20 en cuyo tiempo por cada 17 analfabetos sólo había un niño que supiese leer y escribir, se levantó robustecida y alentada, y corrió pareja con la creciente grandeza material.

Pero la barbarie que estaba en acecho en el latifundio inhóspito y desolado, no tardó en lanzarse sobre la constitución del año 26 y para destruirla en sus raíces mismas borró la ley de enfiteusis y cerró todas las escuelas.

La ignorancia colonial reapareció otra vez como un germen virulento. De tal modo se acentuó durante el período de la tiranía gaucha que en 1863, es decir en el comienzo de la organización institucional, Córdoba, la ciudad docta y universitaria, sólo tenía en sus escuelas 46 educandos, y el censo de 1869 arrojaba un 83 % de la población en la más completa miseria espiritual. «Esta forma en que se halla distribuida la educación -decía Avellaneda, en esta última fecha- no puede ser más perniciosa y si se perpetúa contribuirá poderosamente a constituir clases sociales, dejando, con la ilustración de los unos y la ignorancia del mayor número, ahondado el abismo que separa las condiciones y los rangos».

Advertencia profética de un estadista de alto vuelo, ella no ha sido tomada en consideración por incapacidad o por sistema, por los gobernantes posteriores, puesto que desde aquella fecha hasta el presente las escuelas están en manos de una politiquería subalterna y puesto que el congreso

argentino que vota fondos para comprar acorazados ha rechazado el proyecto Justo, cuyo designio superior era el de que no hubiese un niño sin escuela en el país.

III

Incorporadas al Estado americano por la revolución emancipadora que se apropió los bagajes del régimen caduco con el propósito de asimilárselos, las universidades coloniales han demostrado una incapacidad irreductible para facilitar la evolución de estos pueblos hacia la forma de vida más amplia y más humana que persigue la democracia.

La algarabía del elogio desmedido las presenta como el molde de las nacionalidades americanas; pero la verdad es otra; la verdad comprobable por un análisis sereno de la historia, es que lo único que han hecho es producir dogmáticos y ergotistas amasados con pedantería legalista y aberraciones canónicas. Nunca han orientado al pueblo hacia un ideal determinado; es el pueblo quien las lleva a remolque en las corrientes de su vida. Nunca han abierto el libro de la historia para enseñar al pueblo a manejar las fuerzas de la dinámica social; las obras de los enciclopedistas penetraron a sus aulas y a sus bibliotecas por el agujero abierto por el cañón revolucionario.

Ahora mismo laUniversidad de Córdoba, por cuyos claustros yerra en la soledad de la noche la sombra de fray Fernando, y en cuyo frontispicio la democracia no ha borrado aún el signo de la realeza, se niega obstinadamente a oír la voz de una juventud que está pegando recios aldabonazos para que abra sus puertas y sus ventanas al ideal del siglo.

El plan de enseñanza de una universidad americana debe ser ante todo un programa de democracia. Y sin embargo, a poco que se observen los que ahora rigen en los institutos de origen colonial, se advertirá que al lado de una asignatura que hace derivar el régimen político de la soberanía del pueblo coexiste otra que lo hace emanar del derecho divino, de acuerdo a las concepciones de San Agustín y a la sabiduría de la *Summa*; y que, al lado de una asignatura que vincula el origen de la vida a las investigaciones científicas, coexiste otra disciplina que la refiere a las leyendas de la Biblia. De esta suerte, lo que debiera ser un camino abierto hacia la verdad es un laberinto que aprisiona la mente en el engaño; lo que debiera ser claridad es oscuridad; lo que debiera provocar el desarrollo armonioso del espíritu es causa de confusión y desconcierto. Quienes hayan experimentado ese proceso que comienza en el pupitre de la escuela primaria y termina cuando la universidad lanza a sus educandos camino de la vida constituyen, sin duda alguna, la prueba más elocuente de la aseveración. Corno a las algas juguetes del flujo y del reflujo de las ondas marinas, tironean el espíritu

juvenil, en un vaivén de pesadilla, el afán proselitista de los credos, las logomaquias filosofantes, las consecuencias doctrinarias de las hipótesis, lo físico y lo moral, lo abstracto y lo concreto, lo humano y lo divino, hasta que, fatigado y maltrecho, se abandona a la comodidad enervadora de la fórmula ya hecha, de la receta consagrada, y se encastilla, como la fiera perseguida, en el baluarte del dogma.

No se quiere comprender que la enseñanza «dirigida» por un credo, cualquiera que este sea, es imposición y no enseñanza; no se quiere comprender que la verdad no consiste en la tiranía de una idea o de una creencia por buena que parezca, sino en la libre y sincera investigación de la verdad; no se quiere comprender que, desde que la democracia no tiene un dogma determinado, la universidad de la democracia debe referirse al conocimiento de la vida, identificándose con ella, aclarándola, iluminándola, dondequiera se manifieste, en la calle, en la plaza, en el taller; en las ciudades y en los campos.

La consecuencia inmediata de la atrofia espiritual que ocasionan las universidades americanas -así las antiguas como las nuevas, porque también éstas tienen orientaciones unilaterales- es la de empujar los hombres que conforman hacia aquellas actividades que carecen de todo contenido y de toda idealidad. Incapacitados para las especulaciones filosóficas, científicas y artísticas, sus discípulos se dedican por entero a los afanes de la politiquería verbal que agobia a las repúblicas americanas, constituyen la categoría de politicantes encerrados en la estrechez de un egoísmo de clase, y lejos de preocuparse de la cultura general del pueblo, el pueblo sólo les interesa en cuanto es medio para escalar las posiciones burocráticas.

IV

El divorcio de la cultura con la democracia no deriva solamente de la anacrónica posición de las universidades de antigua data; la adhesión a la verdad obliga a advertir que las de reciente fundación tampoco han entendido en su integridad el pensamiento democrático. Si es cierto que han renovado textos, rectificado planes, ampliado en todo sentido el estudio de las ciencias naturales y ampliado la autonomía espiritual de sus educandos, también es cierto que no han sabido substraerse a los intereses particulares y que los defienden y protegen por medio de la enseñanza.

En casi todas las naciones hispanoamericanas y en Estados Unidos se está acentuando la formación de una clase universitaria en estrecha alianza con los detentadores del poder. De ahí el cuidado de no averiguar el origen de las desigualdades sociales; de ahí el empeño de justificar el acaparamiento y el monopolio, convirtiendo en derecho lo que en realidad es un despojo; de ahí el afán de convencer al pueblo de que vive en el mejor de los mundos

según la filosofía de Pangloss. Cabe imaginar lo que puede enseñar en economía política la universidad de Chicago, donde el estudio del *truts* se practica con catorce millones donados por Rockefeller. El presidente de la universidad de Yale no ha tenido inconveniente en confesar que para obtener el dinero suficiente para realizar investigaciones científicas es menester que «a los dueños de la propiedad no se les de motivos para creer que los derechos ya creados serán puestos en tela de juicio». Y en seguridad de ello debe ser que las universidades del continente han puesto siempre especial cuidado en no enseñar las nuevas corrientes de economía política, o en enseñarlas mal. ¡Con qué exactitud decía Rousseau que «la verdad no conduce a la fortuna y que el pueblo no da embajadas, ni cátedras, ni pensiones»!

Para reforzar con toda eficacia la función unilateral, y desde luego antidemocrática, de las universidades americanas se ha fomentado el espíritu de clase. Mientras en Norte América se distingue la «clase inteligente» de la «clase ignorante», los argentinos llamamos a los universitarios «clase gobernante», cabe pensar que por oposición a «clase gobernada»; y los académicos se cuidan de recordar en sus discursos a los graduados que constituyen la «élite social y que su principal e irrenunciable tarea es la de ser conductores de hombres». Tal espíritu de cuerpo, cuyo resultado práctico es el de alejar del pueblo al universitario, se ha exteriorizado ya en groseras manifestaciones en Norte América, convirtiendo en rompehuelgas a los estudiantes, y en la Argentina, en las vergonzosas manifestaciones del centenario de la independencia.

Así, pues, con la simple observación de la realidad resulta evidenciado que la actual política docente es unilateral; que las universidades de origen colonial no se han asimilado aún el ideal de la democracia; y que, tanto éstas como las nuevas, bien que en diferentes condiciones, favorecen intereses distintos a los del pueblo.

Las universidades antiguas enseñaban «el derecho» del rey y de la Iglesia; las de hogaño enseñan «los derechos» de una clase. ¿Cuándo vendrán las que enseñen los derechos del pueblo?

LA MORAL

I

Las concepciones morales, como las jurídicas, las religiosas y las artísticas, han reflejado en todos los tiempos y en todos los países, ese estado de beligerancia social que acaba de examinarse. Ha bastado que una parte de la población sometiera a la otra parte a su servicio para que las doctrinas morales se apresuran a cohonestar el régimen creado por la violencia y la coerción.

Por lo mismo que el trabajo es riqueza y la riqueza elemento de independencia, las normas de conducta lo han degradado siempre para degradar y debilitar a los vencidos que lo realizan. Los hebreos lo envilecieron con la bíblica mancha del castigo, y la India lo envileció relegándolo a los siervos. En la teoría de Aristóteles su ejercicio corresponde a los esclavos; la política y la guerra corresponde a los ciudadanos. Platón sostuvo que la práctica de la virtud es incompatible con los trabajos mecánicos y que, por lo tanto, los comerciantes, los agricultores y los obreros carecen de los derechos del ciudadano. La legislación soloniana sólo obtuvo una relativa rehabilitación. Roma afianzó su civilidad sobre la explotación de los vencidos. La sociedad feudal vivió a expensas del *ruptarius*, el que rotura la tierra. Los conquistadores de América la llenaron de esclavos traídos de África y los hicieron trabajar en provecho de los señores. El esclavo era una cosa: en Estados Unidos su liberación dio lugar a una guerra sin cuartel. El industrialismo moderno ha continuado la obra de envilecimiento de las antiguas sociedades. No satisfecho con que los productores de la riqueza se resignen a la injusticia que les priva de lo que ellos crean, los succiona todavía para que le den el máximo de valores de uso, aún cuando esto sea a expensas de la salud y la belleza de la raza.

De esta actitud universal, consciente y deliberada, han nacido dos morales, la una para los amos, la otra para los oprimidos. Mientras la una enseña la manera de redimir los pecados y los vicios con moneda corriente, la otra instruye de la manera de conseguir «la vida verdadera» con moneda de martirio; mientras la una enseña que una minoría del pueblo ha nacido para mandar; la otra enseña que la organización social es la más perfecta y la más justa. Aquélla se prédica en el gran mundo; ésta se predica y se impone en las escuelas que las clases dirigentes abren en beneficio de las masas. «Aprovechándose de la resignación cristiana del siervo y del villano en la Edad Media -decía Agustín Álvarez- la nobleza y el clero les adjudicaron todos los trabajos y las penalidades y se reservaron el reposo y los esparcimientos de la vida social o conventual, elaborando la doctrina

eclesiástica de la predestinación por el nacimiento para mandar y disfrutar los unos, para sudar y obedecer los otros con cargo de resarcimiento en el más allá».

De esta tradición no alterada en ningún momento de la historia, ni aún por la Grecia misma con todo y haberse desligado tan a tiempo de las sugestiones eclesiásticas, se han alimentado y se alimentan todavía las doctrinas morales. A causa de ella el pasado es un lastre que gravita sobre los destinos del presente. El culto de los prejuicios es un corolario de ella. El afán de riqueza por la riqueza misma es una aberración del anhelo natural de la autonomía; es la impaciencia que no se siente satisfecha con el producto del esfuerzo, tanto más menospreciado cuanto más rudo y más honesto, y que se desborda por encima del dique levantado por las normas de conducta. «No robarás» dice la máxima creada probablemente por algún receloso propietario; pero la experiencia prueba que quien viola el precepto y se pone fuera del alcance del código penal se redime por el rango y el poderío. La riqueza es la más rígida preceptora de moral.

Los males domésticos de que adolecen los pueblos americanos son frutos morbosos de las costumbres europeas, sedimentadas por las corrientes inmigratorias. Las multitudes de hidalgos aventureros y arruinados que engallaban el hambre en el lejano solar con trapisondas y expedienteos, y de ascetas hipócritas y estériles, nos trajeron el acervo de preocupaciones, de mentiras y de fealdades de la Europa medieval y lo hicieron fructificar en el terreno propicio de una sociedad compuesta de zánganos ociosos y engreidos, aureolados por el oro y el blasón, y de protervos condenados a las faenas miserables. La inmigración abigarrada y confusa que nos llegó después de la independencia nos trajo, a un mismo tiempo, al *pionner* y a Carlos Lanza. Y Carlos Lanza, influenciado por los prejuicios ya existentes se dedicó por entero a enriquecerse para injertar su rastacuerismo en el tronco carcomido del abolengo. De tan extraño concúbito ha nacido la doctoromanía, cuyo único designio es fijar placas en las puertas de los necios en vez de fijarlas en la puerta de la granja de Washington, y ha nacido también la creencia de que las personas distinguidas sólo son aptas para vivir del presupuesto, creando un fenómeno morboso más grave que aquellos que desaparecieron con el descubrimiento del jabón, ya que contra él nada ha podido hacer la influencia de las escuelas industriales. De allí procede, asimismo, remozado, con más fuerza y más pujanza que antaño, el prejuicio de que los sexos no son para el amor y para la persistencia de las más nobles cualidades de la especie, sino para las conveniencias mercantiles.

La moral convencional de origen europeo, al excitar el ansia de riquezas como medio de «ser algo» y de llegar a la falacia dorada de las cumbres, no solo ha relajado los resortes más firmes de la actividad humana sino que ha tenido la virtud de crear y oficializar en los pueblos americanos la institución

del robo. Por culpa de ella es que no hay una empresa ni una obra pública cuya historia no esté ligada a un latrocinio. El escándalo de Panamá es un caso típico. El más grave resultado de todo esto, en orden al ideal de la democracia, no es tan luego la corrupción de las costumbres; estriba en que el afán de la riqueza para el poder ahonda y acentúa la división de clases y de rangos y perpetúa, al lado de una mayoría empobrecida y exacerbada por el bienestar ajeno, una minoría de enriquecidos ahítos y satisfechos cuya tendencia definida es la dominación aristocrática.

RECTIFICAR A EUROPA

I

Quedan expuestos de una manera sintética los valores creados o adoptados por la civilización que ahora cierra un ciclo de la historia. Inaptos para realizar las nuevas concepciones del espíritu, empeñándose a todo trance en sostener y cohonestar un orden de cosas anacrónico, su Estado, su política militante, su justicia, su régimen agrario, su ilustración, su Iglesia y su moral de clase, estarán de más en más fuera de su órbita y de su tiempo porque de más en más serán incompatibles con las más altas aspiraciones de la especie.

La consecuencia decisiva que emerge de su conocimiento es la que fija y determina el ineludible deber americano: rectificar a Europa.

A despecho de una extraña palingenesia que se obstina en negar valor y eficacia a la rectificaciones aconsejadas por la ciencia; a despecho de la noción científica según la cual la evolución ontogenética reproduce en el hombre la evolución filogenética que un organicismo fatalista aplica negativamente a la vida de los pueblos, las antiguas colonias americanas pueden y deben rectificar a Europa.

Europa ha fracasado. Ya no ha de guiar al mundo. América, que conoce su proceso evolutivo y así también las causas de su derrota, puede y debe encender el fuego sagrado de la civilización con las enseñanzas de la historia.

¿Cómo? Revisando, corrigiendo, depurando y trasmutando los valores antiguos, en una palabra, rectificando a Europa.

II

No entraña un desconocimiento deliberado de nuestra filiación; no es vano empeño o soberbioso desplante de mal entendido americanismo la idea de que América debe desligarse de una vez de la tutela varias veces centenaria de Europa.

Europa descubrió, conquistó y civilizó el continente que habitamos. Fueron suyas las naves que surcaron el piélago sombrío y trajeron a estas playas la expresión de una cultura superior. Fueron sus hijos quienes levantaron los brazos de la cruz sobre la roca ensangrentada de Huitziloptli y sobre los altares groseros de Pillán. Fueron sus hijos, quienes sembraron nuestro suelo de ciudades y las ciudades de colegios y universidades. Fueron sus hijos quienes nos enseñaron a arar nuestras llanuras, a cuidar nuestros ganados y a sangrar las arterias de oro y plata de los Andes. Fueron sus hijos quienes nos trajeron la industria y el comercio y con ellos la conciencia

de nuestra personalidad y el designio seguro de afirmarla en el tiempo y el espacio. Fueron sus hijos quienes nos dieron el tesoro inapreciable del idioma, Santo Grial en cuyo cáliz América ha bebido el licor maravilloso del arte y de la ciencia. Justo es reconocer el beneficio recibido y justo es agradecerlo con el hondo y solidario sentimiento de unánime adhesión y de cariño infinito que llena el alma de América y la exalta en el trance de angustias indecibles que ponen tan sombrías perspectivas en el hogar antiguo.

Pero si es cierto que Europa nos ha dado todo lo bueno que podía darnos también es cierto que, al imponernos su fórmula social, nos endosó sus vicios y sus fallas. Cerraríamos los ojos a designio, como el torpe que se esfuerza en engañarse, si al fijar y orientar el porvenir ajustáramos el pensamiento a otro orden de consideraciones que aquel que nace con espontaneidad de los acontecimientos de la historia. Antes que nada, Europa nos descubrió movida por el anhelo de satisfacer necesidades materiales de sus pueblos, debilitados por guerras seculares, empobrecidos por las gabelas del fisco, avasallados por monopolios y latifundios, acicateados por el hambre que los hacía exaltar como en el delirio de una fiebre la visión del vellocino de oro del Cipango, remoto y legendario. Tiende un velo de piadosa mentira sobre la realidad, mezquina pero humana, de los hechos quien afirma que la empresa del descubrimiento fue el fruto de una honda exigencia espiritual. *Primo vivere deinde philosophare*. Europa necesitaba colonias abundantes en productos y riquezas, y colonias abundantes en productos y riquezas fuimos hasta hoy y seguiremos siendo mientras la cultura americana no sea otra cosa que un pálido reflejo de la cultura europea.

Ajena por completo a la idea de que con el correr del tiempo América pudiera dar origen a una manera de ser distinta de aquellas que se han sucedido en el proceso de la civilidad, Europa se dedicó a expoliarla según sus métodos usuales, sin más finalidad que el aprovechamiento inmediato de los cueros de Buenos Aires, del oro de Méjico y de la plata del Perú. Le dio sus usos y costumbre y, al mismo tiempo, le impuso las instituciones políticas y civiles elaboradas por ella en muchos siglos de una lucha constante y dolorosa de potentados y serviles, de vencedores y vencidos, sin sospechar que alguna vez América podía concebir un derecho más alto y más sagrado que el derecho divino, un ideal más noble que el de los dogmas legislados por los magnates del concilio de Trento, un régimen de propiedad más justo y más humano que aquel que consagraron las concepciones jurídicas de Ulpiano. Careció en todo momento de la intuición de que el nuevo continente, libre de los reatos y de las trabas ancestrales que a ella la maniatan y condenan a una perpetua esterilidad, podía resolver, tarde o temprano, los problemas pavorosos que ahora la han forzado a la liquidación de una hecatombe y malogró las nuevas fuerzas vivas atosigándolas con sus valores feudales.

De este modo, por avaricia, por inepcia y por inopia espiritual, la influencia europea sobre América, durante el coloniato y después de él, ha hecho y está haciendo perder para la raza el momento más feliz y oportuno de la historia.

He ahí por qué América, que puede realizarse, que debe realizarse según el categórico imperativo de su sino, necesita romper el compromiso que liga su cultura a la cultura europea; he ahí por qué es urgente hacer de modo que la manía furiosa de europeización que nos domina no nos impida ser originales, esto es, americanos por la creación de instituciones civiles y políticas que guarden relación con nuestra idiosincrasia; he ahí por qué es urgente hacer de modo que América no esté circunceñida a pensar, a sentir y a querer como piensa, siente y quiere Europa. La ciencia, observada en su íntimo proceso, no es más que una constante y reflexiva rectificación de la experiencia; y si América quiere edificar su porvenir sobre los sólidos y firmes cimientos que aquélla proporciona, es preciso apurarse a revisar, corregir; desechar o trasmutar, según sea conveniente, los valores creados por Europa. Revisar, corregir, desechar o transmutar los valores europeos,así cueste lo que cueste, por el hierro y por el fuego si fuere menester, es, a mi juicio, la misión que nos compete en este instante decisivo de la historia.

Saúl Taborda

LAS INSTITUCIONES ECLESIÁSTICAS

I

Organizadas sobre el sentimiento religioso, que tan eficaz suele ser a veces en las colectividades simples como fuerza de cohesión, las instituciones eclesiásticas, al igual que las instituciones militares, han sido siempre un poderoso apoyo del absolutismo laico al que han absorbido en muchos casos constituyendo a su vez un absolutismo teocrático. «Las creencias religiosas en la India -dice Lebon- son la base de todas las instituciones sociales; éstas no son apenas en realidad sino instituciones religiosas».

Desde el *ouganga* del Gabon salvaje y primitivo hasta el sacerdote de los pueblos civilizados de nuestros días la historia de las instituciones eclesiásticas es la de una tiranía subjetiva destinada a apuntalar los regímenes políticos derivados de la lucha del hombre contra el hombre. Aquél defiende el comunismo rudimentario que no reconoce más imperio que el del jefe; éste defiende la noción del gobierno que proviene de la diferenciación de los intereses.

En las Islas de la Sociedad, en el antiguo Méjico, en el Egipto de los primeros tiempos, en el Israel nómade y teocrático, en el Tibet de todas las edades, en la Edad Media, en todas las comunidades primitivas, para decirlo de una vez, los ministro del culto -hechiceros, brujos, magos, bonzos, pastores, sacerdotes- son eficaces sostenedores del orden de cosas imperante.

Cuando la diferenciación de los intereses trajo consigo la diferenciación de grupos sociales en el recordado proceso disolutivo de la *gens*, ellos se decidieron, no por los vencidos como parecería lógico en personas dedicadas por entero a las prácticas de la virtud y la piedad, sino por los detentadores de la riqueza. Desde entonces la historia de las instituciones eclesiásticas se identifica y solidariza con la del Estado, de tal suerte que con frecuencia, en los primeros tiempos sobre todo, el Estado y las fuerzas que lo integran no son sino una forma de aquellas instituciones. La tiranía deja entonces de ser laica para tornarse religiosa. Los misterios sobrenaturales se usufructúan únicamente por la clase sacerdotal. ¿De qué manera? Lo dicen las palabras de Lucrecio:

«El género humano helado de terror
Arrastraba vergonzosamente el yugo del terror
Y la Religión mostraba desde lo alto del cielo
A los oprimidos mortales su espantosa cabeza».

La India de los brahmanes es el arquetipo de esta dominación. Vencedora de los guerreros, la casta de los brahmanes se dio el Código de Manú con el fin de concretar sus derechos de una manera positiva. En su virtud el brahman es el único y exclusivo dueño de todo cuanto existe: seres y cosas. Todo debe su existencia a los brahmanes y, por lo tanto, ellos pueden destruirlo todo. Un sello inconfundible les distingue: son algo así como divinidades en el mundo. La ciencia y la ilustración les pertenece por inalienable privilegio. El rey es vasallo de los brahmanes: debe rendirles pleitesía y al mismo tiempo proporcionarles riquezas y toda suerte de placeres. Debe también proteger con eficacia sus vidas y sus bienes. El Código de Manú lo prevé todo con minuciosidad. ¿Alguien osó ofender a un brahman? Que el rey le dé un castigo y que le imponga por el terror. ¿Alguien robó el oro de un brahman? Que el delincuente se prosterne delante del rey y exclame: «Yo he cometido el robo, castigadme». ¿Alguien se atrevió a dar consejos a un brahman? Que el rey le llene la boca o las orejas de aceite hirviente. Tan decisiva ha sido la influencia de la casta sacerdotal en la India que, para estudiar su historia, Lebon la ha dividido en cinco períodos de dominación teocrática: período védico, período brahmánico, período búdico, período neobrahmánico, período musulmán y período europeo. Renán no ha encontrado más fuentes de sus exégesis que los Vedas, especie de relicario del alma de aquel pueblo conservado a través de los tiempos.

Hasta nuestros días llega la influencia del clero que maneja las creencias orientales. Seis o siete años atrás los sacerdotes de Persia, lesionados en sus bienes y en sus privilegios por ciertas resoluciones del Shah, concitaron al pueblo en contra suya, en una revuelta formidable, acusándole de haber violado las prescripciones del Corán.

En las ciudades griegas de los primeros tiempos, es decir, en aquellas cuyo estado nos dejan entrever los poemas homéricos, las creencias religiosas no influyeron de suerte decisiva ni como instrumentos de dominación ni como fuentes de normas de conducta. Fueron simples interpretaciones antropomórficas de los fenómenos del mundo. Concebidas en una época en que el espíritu humano comenzaba a salir de los dominios del yo para buscarse en el infinito, se redujeron a la explicación somera de la naturaleza. Así nacieron los dioses semejantes al hombre, omnipotentes como reyes, que reyes fueron no de la tierra sino del cielo y de los infiernos. Su dominio de las fuerzas naturales les dio después el gobierno de las ciudades, en alianzas secretas con sus jefes. Imperaba entonces un interés único; el de la comunidad. Ellos lo defendieron; protegieron a los gobernantes y ampararon a Temis, esto es, al conjunto de las instituciones de la comunidad. Creaciones del espíritu humano al fin y al cabo, no le fueron ajenas las pasiones y las debilidades de los hombres. Amaron el oro, como Mercurio; y amaron los

placeres, como aquel Júpiter tenorio cuyas aventuras amorosas conoció el monte Ida.

Al diseñarse, tiempos después, la división de clases, las creencias religiosas de las ciudades griegas tomaron partido. Mil ejemplos lo comprueban. En «Los siete sobre Tebas» las vírgenes impetran la protección divina en favor de los cadmeos. Temeroso de que tal ruego enerve a sus soldados, Eteocles enseña a las vírgenes que supliquen en beneficio de sus huestes, prometiendo a los dioses para después de la victoria los trofeos de los vencidos. En «Los Persas» y en «La Ilíada» sucede cosa igual. No han inventado nada nuevo pues, los monarcas de Europa que en la contienda actual se atribuyen con exclusividad la protección de Dios...

Acentuada la división de clases, se definió el concepto de la moralidad y se vinculó a la creencia. Auxiliar decisivo de la ley para proteger el orden establecido, la moral dio al hombre normas de conducta impuestas por la divinidad. Sin duda alguna no adquirieron en Grecia el prestigio que tuvieron en Roma. En Atenas particularmente, a partir de la reforma soloniana, la religión perdió su influencia. No fue la religión de una clase; no descendió al pueblo para decirle: no matarás, no robarás; fue la religión de una democracia; fue una religión sin dogmas y de una moral tibia y benevolente, si en realidad la tuvo.

Casi podría decirse que la verdadera religión ateniense fue la de la belleza. El sueño de Guyau sobre la irreligión del porvenir debe haberse inspirado en aquella civilidad, que el filósofo conocía tan a fondo.

Las creencias religiosas y el *imperium* fueron los dos grandes poderes del patriciado romano. Por ellos gobernó desde el día del triunfo de la república; por ellos fue poderoso y dominó al mundo. Los patricios eran los únicos que conocían la ciencia de agradar a los dioses; ellos solos poseían el don de los auspicios inherentes a las grandes empresas, sin exceptuar las electorales. Tenían, pues, en sus manos el resorte más íntimo del alma romana, profunda y fundamentalmente religiosa.

El evangelio de Jesús, de igual manera que las concepciones religiosas de la India de los Vedas y de Buda; de igual manera que las de Persia anteriores y posteriores a Zoroastro; de igual manera que las de Roma; de igual manera que la dúctil religión mahometana, debió llegar y llegó también, malgrado los empeños en contrario de los santos y de los iluminados, a la poco digna pero fatal condición de instrumento burocrático destinado a conservar y defender los intereses de los príncipes.

Cohonestó su sumisión una pueril e infecunda teología. Ella tomó a lo serio, o lo aparentó al menos, el relato de Lucas según el cual los discípulos de Cristo presentaron al maestro dos cuchillos, de hierro el uno, de palo el otro, para significarle que poseía al mismo tiempo la potestad espiritual y la temporal, creadas por Dios; y, extendiendo el motivo en insolubles

malabarismos mentales, afirmó que el poder temporal fue recibido de manos del Maestro por San Pedro para transmitirlo al papa y éste, a su vez, a los reyes y a los emperadores bajo la condición de que lo emplearan en beneficio de la Iglesia. A despecho de la opinión de algunos santos -precursores casuales de los wiclefitas y de los luteranos- que sostenían que la claridad de las Escrituras las eximia de interpretaciones y comentarios, el esfuerzo espiritual de la época se concretó a llevar a su más último grado de desarrollo la empresa acometida por el filósofo de Licópolis. La obra de Tomás de Aquino es el exponente más alto de aquel empeño destinado a acordar con sutilezas y logogrifos los valores negativos suministrados por los hebreos con la filosofía de la Hélade, para favorecer las exigencias político-eclesiásticas del momento. El amasijo que dio por resultado la intentona conciliatoria es el que ha comunicado un sello inconfundible de oscuridad y de endeblez al ideal cristiano. «En vez de crear lentamente una filosofía propia -escribe Ganivet-, los nuevos filósofos retocaron la filosofía griega, cuyo espíritu era antagónico del espíritu cristiano; en vez de volar con las alas que le daba la fe, se arrastraron por las bibliotecas; en vez de ser cristianos filósofos fueron filósofos cristianos; en vez de crear con nuevo espíritu una filosofía nueva, comentaron con nuevo espíritu una filosofía vieja».

De qué modo favorecieron los príncipes en ejercicio del poder temporal a la iglesia romana da una idea el hecho de que no pocas veces fue el pontífice mismo quien concedió en feudo el imperio alemán a sus emperadores, previo juramento de fidelidad. La iglesia romana triunfó con una clase. Encaramada en un cristianismo cuya sustancia, cuya esencia íntima no ha sido nunca diversa de la que constituye el fondo de todas las creencias religiosas, sus instituciones organizadas por la obediencia, jerarquizadas como el poder político, no tardaron en aliarse con los detentadores de los bienes terrenos participando del usufructo. Los cismas, cuyo recuento constituye su historia toda entera, señalan el flujo y el reflujo de los intereses a los cuales sirviera y protegiera. Desde el cisma de Oriente que diferenció la iglesia griega de la romana, malgrado los esfuerzos conciliatorios de los propios intereses que le dieron origen, de los concilios de Ferrara y de Florencia, pasando por el escandaloso de Occidente y el de 1502 que dio por resultado la formación de la iglesia anglicana, hasta el de Rusia que dio nacimiento a la iglesia cismática, todos, todos sin excepción, han tenido por antecedentes el antagonismo de intereses materiales. La inquisición y las persecuciones bárbaras y sangrientas no fueron otra cosa que el código penal de la iglesia cristiana. Mientras los Borgias y los príncipes, ahítos de placeres y de licores, rodaban en las orgías mascullando una erótica de Anacreonte o un cuento de Apuleyo, los párrocos repetían a los humildes el consejo de la epístola a los efesios: «Siervos, obedeced a los que son vuestros señores según la carne con temor y temblor, en la integridad de vuestro corazón, como a Cristo».

II

Si trascendental ha sido el descubrimiento de América por haber resuelto a Europa el pavoroso problema del monopolio de los productos de la India y de la China; si trascendental ha sido por haber modificado el curso de la historia y renovado tan radicalmente las viejas concepciones económicas, sociales y políticas, trascendental ha sido también si se lo considera desde el punto de vista de las instituciones eclesiásticas.

Los monarcas españoles, que inmediatamente después del fausto acontecimiento se dirigieron a Alejandro VI solicitando un título sobre las tierras descubiertas hasta entonces, así como sobre las que en adelante llegaran a descubrirse por sus súbditos, hicieron producir en tierra americana los últimos frutos al principio de San Pablo: «Todo poder, cualquiera que sea, emana de Dios».

En aquellos tiempos el poder temporal que, según el razonamiento teológico, diera Jesús a San Pedro en potencia para que éste lo transmitiera al papa y el papa, a su vez, a los reyes y a los emperadores, había llegado en España a su más alta expresión con la vigorosa unidad económico-política realizada bajo los reyes católicos. Los príncipes europeos se habían convertido ya en propietarios de los feudos que otrora se les diera en comodato a cambio de un juramento de fidelidad y protección: no trataban ya con los pontífices de Roma como sumisos delegados suyos sino de potencia a potencia, por medio de los concordatos y las representaciones diplomáticas; no se ponían ya de pie en presencia del sacerdote, ni tributaban la pleitesía de vasallo que tributara Carlomagno al representante de Dios sobre la tierra conduciendo del cabestro el caballo de Silvestre; y era sólo con la anuencia de los dueños de la nación que los condes-obispos -servidores del rey en la paz y en la guerra, aún cuando dispusieran lo contrario los concilios- podían entrar en sus villas y ciudades luciendo el manto de púrpura y acicateando sus corceles con espuelas doradas.

En ese estado de su proceso evolutivo se encontraban las instituciones religiosas al practicarse la conquista del nuevo mundo. América no sólo las ha visto pasarse por entero al servicio del monarca hispánico, sino que ha apresurado el advenimiento de un estado de cosas en el que la Santa Sede ha perdido su decisiva influencia de otros tiempos para pasar a ser ante los Estados de derecho internacional algo así como lo que son en sociedad esas señoras ancianas hacia las cuales la cortesía y el don de gentes solicitan toda clase de respetos y consideraciones...

El título que los soberanos españoles solicitaron no se refería tanto al poder temporal como al poder espiritual. «Los términos de que se sirvió Alejandro VI -opina Fernández Prida- pueden interpretarse sin violencia

como plena concesión de la autoridad que correspondiese al papado en el orden puramente religioso o espiritual y no como donación de un supuesto y pleno derecho de propiedad y soberanía». Porque, en efecto, para obtener este último derecho bastaba a los reyes la fuerza de las armas. Toda una teoría jurídica, la teoría que consideraba *res nullius* los territorios indígenas, justificaba la bárbara conquista que comenzó con la exacciones de Maracapana y Cumaná y terminó cuando el martirologio dio cuenta de las razas autóctonas de América.

Circunceñido por múltiples y apremiantes circunstancias y sin encontrar un expediente salvador en la riqueza de recursos de su hábil diplomacia, el papado se vio en la necesidad de realizar una nueva transacción con la monarquía accediendo a su petición.

Estaba imposibilitado para emprender por cuenta propia la conquista espiritual de América; pero no porque él no pudiera lanzarse en empresa de tanta magnitud había de olvidar que en los nuevos países descubiertos vivían millones de seres fáciles de catequizar, por ser «ánimas tan tiernas y blandas como la cera blanda para imprimir en ellas el sello de cualquier doctrina católica o errónea», según la expresión de fray Jerónimo de Mendieta, como no podía olvidar tampoco que se trataba de un inmenso continente inmensamente rico destinado por muchas circunstancias, no sólo a reavivar a la Europa agotada por largas y sangrientas guerras, sino también a ser en tiempo no lejano el vasto escenario en que había de derramarse la actividad humana en sus múltiples y variadas manifestaciones.

La famosa bula de 1493 por la cual el papa encargó a los reyes de España el cuidado de la iglesia americana, fue, pues, dictada bajo la presión de motivos insalvables. Por ella los monarcas españoles se creyeron investidos de algo así como un patronazgo, y muchos de sus actos prueban con elocuencia que lo ejercieron. Un incidente nimio precipitó la bula confirmativa de 1508, paso decisivo dado por el pontífice romano en la senda abierta por el documento de Alejandro VI, que le llevara a despojarse de algo tan íntimo de la Iglesia, en obsequio de las buenas relaciones con la reyecía. Habiendo la reina Isabel solicitado, después del vicariato del padre Buill, la creación de dos iglesias catedrales y una metropolitana en Santo Domingo, la bula dictada por Julio II en 1504 creando dos obispados y un arzobispado *in partibus infidelium* en la Española, fue retenida por no consignar en ella la petición real, requiriéndose a la vez, por medio del embajador en Roma, el patronato definitivo de la iglesia americana.

Desde entonces los monarcas españoles lo ejercieron sin restricciones de ninguna especie. Unieron en sus planos los dos poderes, el temporal y el espiritual. Su patronato fue absoluto, omnímodo e imprescriptible. Así, decía la ley que lo rigió: «Ordenarnos y mandamos que dicho derecho de patronazgo único e insolidum en todo el estado de las Indias siempre sea

reservado a nos y a nuestra Corona Real sin que en esto ni en parte pueda salir de ella y que por gracia ni merced, ni por estatuto ni por otra disposición alguna que nos los Reyes, nuestros sucesores, hiciéremos no seamos visto conceder derecho de patronazgo».

Una conducta invariable en los monarcas de España, porque fue la fiel expresión de una corriente de ideas de que no ha podido apartarse nunca la política de aquel pueblo, tendió siempre al más estricto mantenimiento de dichos caracteres. Nombraron todos los prelados que existieron en América, no sólo antes sino también después del nombramiento de obispos y de la creación de iglesias catedrales: sucedía a menudo que, mucho antes de haberse comunicado al sumo pontífice el nombramiento de un obispo, éste se encontraba desempeñando en efectividad el cargo para el cual le designaba la Corona. Los soberanos proveían desde los más encumbrados puestos eclesiásticos hasta los de ínfima importancia; desde la elevada dignidad de arzobispo hasta la modesta mayordomía de fábricas de iglesias y de hospitales. Aun cuando la real cédula de 1621 dispuso que las decisiones del Concilio de Trento alcanzaban a la Iglesia del nuevo inundo, ellos crearon para esta todo un cuerpo de leyes excepcionales. Los detentadores de la riqueza material se habían apoderado del corazón humano por medio de las instituciones religiosas; «dirigían a la vez los negocios espirituales y los temporales; eran amos del cuerpo y del alma a un tiempo: de los pensamientos y de las acciones».

III

La función real y efectiva de las instituciones eclesiásticas coloniales se redujo a preservar el orden de cosas implantado por la conquista, orden de clase, de ricos y de pobres, de adinerados y de miserables. La encomienda, institución de origen medieval derivada de la imposibilidad de que el Rey, el clero y los señores cuidasen en persona de sus inmensas propiedades, tuvo un desarrollo sorprendente en el nuevo mundo, no sólo por su abundancia de riquezas como por la baratura de la mano de obra que la doctrina aristotélica de la esclavitud ponía al servicio de los amos. La religión, importada, convertida aquí en un paganismo vulgar y grosero, acaso por la ausencia de ideas morales, lejos de combatir el mal se alió con la casta opresora de propietarios, encomenderos y negreros, y mientras su complicidad le atiborraba de oro los bolsillos, acuciaba el esfuerzo del esclavo y del mitayo en nombre de la esperanza, la fe y la caridad.

IV

Cuando un cúmulo de causas físicas, geográficas, financieras y sociales, determinó el quebrantamiento de la máquina montada con tanta labor por los soberanos españoles las naciones americanas que acababan de obtener su independencia se apropiaron algunas instituciones anteriores, entre ellas la que ahora se designa con el nombre de patronato nacional.

Las disposiciones constitucionales que lo admiten -extraña transacción de la escolástica con las concepciones de la Revolución Francesa-, han otorgado pues, a los Estados americanos iglesias nacionales en relación directa con el Vaticano. Han hecho, en suma, respecto de ellos lo que hizo el cisma respecto de Rusia y de Inglaterra.

Su objetivo no ha dejado por ello de ser de clase, en América como en Europa.

La religión anglicana se halla tan íntimamente ligada a los detentadores de la riqueza inglesa que sólo la ceremonia del juramento y la unción del soberano inglés puede dar una idea de ello. Después de prestado el juramento al arzobispo de Canterbury, los miembros de la orden de la Jarretera le cubren con un palio de oro mientras el eclesiasta le unge en la cabeza, en el pecho y en las manos. Después el arzobispo toma del altar la espada de Estado, se acerca al rey, acompañado por el arzobispo de York y los obispos de Londres, Winchester, Durham y Bath y Wells, y se la entrega diciéndole: — «Recibid esta real espada que he tomado del altar de Dios y que os la entregamos, nosotros, obispos y servidores de Dios; si bien indignos».

El rey pasa la espada al lord gran chambelán, que la ciñe a su majestad, y el arzobispo continúa: «Con esta espada la justicia detiene el avance de la iniquidad, protege la sagrada iglesia de Dios, ayuda y defiende a las viudas y a los huérfanos, restaura las cosas que han decaído, mantiene las cosas restauradas, castiga y reforma lo malo, confirma lo bueno: que procediendo así alcancéis la gloria de todas las virtudes».

En seguida la espada es retirada al rey y devuelta al altar. En el acto es redimida a nombre de su majestad, mediante cien monedas de plata, y sacada de su rica vaina de terciopelo rojo bordado de oro, es mantenida desenvainada delante del rey durante el resto de la ceremonia.

Se pone después al rey el manto imperial y los brazaletes de oro. Después su majestad toma la esfera y le colocan el anillo en el dedo. La antigua ceremonia de la presentación de un guante para la mano del rey es realizada por el lord de Wockorp, después de lo cual la esfera vuelve al altar y se coloca en la mano derecha del rey el cetro con la cruz y en la izquierda la varilla que simboliza el poder.

Esto hace una iglesia aristocrática, que vive de la jerarquía y del principio de autoridad.

La reciente revolución de Méjico, que culminó en la constituyente de Querétaro, tuvo por enemigo al clero católico gravemente herido en sus intereses materiales.

Los concordatos, que recuerdan todavía la antigua alianza del papado con el imperio, están sufriendo ataques que se relacionan íntimamente con las alternativas de la política interna. El origen de la expulsión de las órdenes religiosas de Francia y la discusión del concordato español ha coincidido con el advenimiento al poder de partidos avanzados o que, por lo menos, tienen intereses en pugna con los de la Iglesia.

El caso más típico es, sin duda, el suscitado por el partido monárquico liberal en España, hace pocos años, al pretender reformar el concordato y dar nuevos y más vastos horizontes a la libertad de cultos. El Vaticano protestó enérgicamente de ello. Los obispos españoles le secundaron; veinte mil damas intercedieron por la causa del papa ante el poder español; y la población clerical en masa hizo acto de adhesión a la misma causa.

Ante la actitud serena y decidida de Canalejas los eclesiásticos apelaron al mismo recurso a que ya apelaron en 1901 contra las intentonas de Sagasta y en 1906, cuando se habló de la reglamentación de las congregaciones: el carlismo. El carlismo es el arma del Vaticano. Cada vez que un gabinete español se propone una reforma de aquellas que pueden lesionar los intereses materiales que la Iglesia posee en España, el Vaticano levanta el viejo fantasma del carlismo, al que va ligado todo el odio que el papa siente hacia la rama borbónica triunfante.

La inesperada circunstancia de que la cuestión con España coincidiese con la suscitada por la encíclica «Editae saepe Dei» pone de relieve, con elocuencia insuperable, la rigurosa exactitud de aquel aserto. Mientras el Vaticano calificaba de absurda la actitud del gobierno español y sostenía con acritud que la reforma era contraria al pacto concordatario, los diputados protestantes de Alemania censuraron aquella encíclica; millares de protestantes levantaron la voz contra ella en *metingues* ruidosos; el rey de Sajonia quiso quejarse al papa; en Hungría el Sínodo de la iglesia reformada prometió imitarle, y el emperador mismo movido «por conveniencias de política interior» pensó retirar su representante diplomático. ¿Qué hizo entonces el Vaticano? Reconoció su error y dio satisfacciones...

No es este el único hecho de reciente data que pruebe la estrecha vinculación de las instituciones eclesiásticas con los poderes adueñados del poder. La guerra del Riff ha sido mantenida contra los españoles por la ardiente prédica de los santones al servicio de los jefes moros. Durante la revolución turca anterior a la guerra, los sacerdotes animaron a los soldados ardorosamente en favor del sultán que, según decían, estaba protegido por

la religión y, no obstante ello, no tuvieron inconveniente alguno en cambiar de opinión con el jeque-ul-islam a la cabeza cuando triunfó el partido de los Jóvenes Turcos.

Necesitando Chile sustraer a Tacna y Arica del gobierno eclesiástico de Arequipa, hizo repetidas gestiones en ese sentido no sólo ante la Santa Sede, sino también ante el propio obispo peruano de aquella jurisdicción. Como resultaran infructuosos todas ellas por haber declarado el Vaticano que nada innovará al respecto hasta que no se defina la propiedad de aquellos territorios, las autoridades chilenas han procedido al cierre de los templos a fin de que no ejerzan sus funciones los párrocos peruanos que, según parece, se oponen a la chilenización de las provincias cautivas.

Este hecho indica con qué fines se aprovecha en América el patronato heredado de la madre patria. Las instituciones eclesiásticas coadyuvan a la consolidación del régimen vigente. Y como el régimen vigente es acusadamente un régimen de clase, lo es también la institución que lo protege y lo defiende aunando los anhelos y las aspiraciones religiosas de los pueblos y predisponiendo la psiquis colectiva en un sentido favorable a los que mandan.

Saúl Taborda

LOS SÍNTOMAS DE MAL

I

Es tanto más urgente y apremiante poner manos a la empresa de reducir «el enemigo» que llevamos con nosotros por obra de la herencia y del contagio, cuanto que, como ya se sabe y es notorio, los gérmenes del mal que ha abatido el orden de cosas europeo prosperan en el medio americano y adquieren día a día un desarrollo inesperado y sorprendente.

Las mismas causas producen resultados idénticos. Si América no expurga sus valores actuales, si los deja crecer hasta que adquieran su máxima eficacia, puede contar seguro con que, tarde o temprano, sufrirá las consecuencias de una guerra más bárbara y sangrienta que la guerra europea del presente.

Por lo pronto hay un anuncio de lo que ha de acontecer hoy o mañana, un síntoma del mal: la fiebre armamentista. Estados Unidos, ahíto con los áureos escudos de Tarpeya que ha engullido en su fúnebre comercio, adiestra sus legiones para sacudir guerreando la modorra del hartazgo; Chile calma los ayunos de su pueblo con sueños de conquista y afila diariamente sus espadas con una finalidad menos noble y menos alta que aquella, que radicaría en el propósito de acuchillar las entrañas de sus minas; el Brasil adquiere cada día una máquina de guerra, con el dinero con que debiera adquirir hachas para explotar sus selvas y útiles de escuela para redimir a sus habitantes de la espantosa indigencia mental a que se hallan sometidos; y la Argentina, donde no se piensa en sus territorios sino para ligarlos a la idea del pillaje de la acaparación, fuerza su presupuesto, al igual que las demás repúblicas americanas, para comprar acorazados, cuando lo que le falta son transportes para conducir sus trigos; para comprar cañones, cuando lo que le falta son arados para labrar sus pampas.

Un viento de locura belicosa y criminal está soplando sobre nosotros desde hace mucho tiempo. En el libro, en la tribuna, en la cátedra, en la prensa, en todas partes, los plagiarios de von Bernhardi, los discípulos de Nietzsche que adoran al maestro sin entenderle y le siguen con la docilidad con que se sigue a un amo, los escritores de botas con espuelas que adulan el despotismo de la fuerza y desprecian el derecho de los pueblos, los profesores de energía que han aprendido las doctrinas marciales expuestas en Europa poco antes de la guerra, bajo la gravitación de la tragedia inminente, y las propagan por el mundo con la inconsciencia con que se propaga el bacilo de una peste, todos claman a voz en cuello porque nos preparemos para la conflagración que ha de venir en un plazo no lejano. La guerra es para el hombre, según ellos, una «necesidad biológica», tan natural

como la de comer, tan natural que de seguro se extrañan de que a estas horas no hayamos enviado regimientos al Piave o a Verdun, o que, por lo menos, no hayamos adoptado, entre nosotros, la donosa actitud que proponía a Sancho el escudero del Caballero de los Espejos cuando los amos se aprestaban al combate. La aristocracia de la sangre y del derecho divino confisca en su provecho el amor y la justicia. Es preciso suprimir el altruismo. La guerra es un estado natural; es necesario preparar los músculos para ella; es necesario endurecer la voluntad. Conviene no pagarse de ilusiones. La fraternidad, el arbitraje, la concordia, los congresos pacifistas, son frágiles quimeras del ensueño, son estados morbosos de los pueblos. Todo progreso lleva una guerra en germen. ¡Esparta sobre Atenas! ¡Berlín sobre París!

Esto enseñan y predican en el libro, en la tribuna, en la cátedra, en la prensa los apóstoles de la fuerza, los que juzgan de la capacidad de un pueblo por el valor de sus arsenales y no por la aptitud para crear un ideal que lo vincule a destinos superiores. ¡Cuánto oro no han ganado los negociantes trasandinos con el fantasma de la guerra con la Argentina y con el Perú! ¡Qué filón el que Méjico contiene! Rinden más oro sus revoltosos que sus minas.

Para dar asidero de apariencia racional a su manera de decir, los neo-espartanos al servicio de la timocracia han recurrido a las ciencias naturales y han afirmado que la guerra es una variedad del darwinismo social. De este modo los trabajos de Darwin y de Lamark, que han destruido el dogma antropocéntrico de la misma manera que los de Newton y Kepler destruyeron el geocéntrico; las pacientes y fecundas investigaciones que, aun cuando nada dicen hasta ahora del origen de la vida ni de su naturaleza, nos permiten observar los fenómenos reales y conocer las leyes que presiden la conservación, el desarrollo y la muerte de los seres organizados, sólo servirían para justificar el crimen fatal e ineluctable de la guerra. «Ser es luchar; vivir es vencer», nos dice Le Dantec; y, en realidad, nada existe que no esté sometido y condenado a la prueba doliente e irreductible. Desde el fenómeno vital más simple al más complejo, desde la ameba al hombre, todo está gobernado por el equilibrio de fuerzas en perpetuo movimiento, todo debe su existencia a esa tragedia milagrosa que la fórmula de Spencer definió como «la adaptación continua de las relaciones internas a las relaciones externas», frágil Atlas que soporta la enormidad del Cosmos sobre la pequeñez exigua de sus hombros.

Culminación la más alta de la escala animal y del equilibrio anatomo-fisiológico, ser autónomo que resiste a la acción destructora de fuerzas antagónicas, unidad específica en la naturaleza, concierto prodigioso de trillones de células vivientes, unidas, hermanadas por un vínculo supremo y solidario, el hombre necesita luchar para adaptarse, para vivir y perdurar. Y lucha. Lucha por medio de su protoplasma con los cuerpos a quienes debe

vencer y asimilar, lucha por medio de sus fagocitos con el microbio que intenta destruirlo, lucha por la imposición de cualidades hereditarias en la cámara obscura de la génesis; y lucha con el medio que lo rodea: hace diques, tiende redes ferroviarias, borra pantanos, aprovecha el vapor, aclara el misterio de la electricidad, descubre el radio, corrige la configuración continental abriendo los canales de Suez y Panamá y agujerea, como, un cíclope, las moles del Simplón y el San Gotardo.

Pero este hecho, esta ley universal ¿justifica en modo alguno la doctrina de los campeones de la fuerza? El espíritu se siente deprimido, una congoja sin término le abate, ante la idea de que todos los siglos de trabajo paciente, tenaz y silencioso en la calma sagrada de los laboratorios no hayan conseguido otra cosa que tornarnos más bárbaros que nunca. Afortunadamente, es falaz y mentirosa la conclusión que pretenden proyectar sobre la vida aquellos que profanan y bastardean a designio los datos de la ciencia.

Las hipótesis de Darwin y Lamark no conducen a la guerra ni al aristocratismo; conducen a la paz y a la democracia. El régimen social a que estamos sometidos, juzgado a la luz de esas teorías, es una aberración. Fuera dado a todos los hombres de la tierra poder desarrollar sus facultades y capacidades en igualdad de condiciones y veríamos a donde iría a parar, por el imperio de la selección, esa miseria fisiológica y mental que se coloca coronas en las sienes; no se hubieran acaparado en pocas manos las riquezas y sus fuentes y se vería si son más aptos, más robustos y más hermosos los viciosos que la dilapidan o los obreros que las crean; no se hubiera mezquinado a los pueblos la luz de la cultura, como un fruto reservado a unos pocos elegidos por la gracia divina, y se sabría si es más capaz de hacer vibrar las cuerdas de la belleza Guillermo emperador o Cimabue el pastorcillo abandonado en la campiña italiana; no se hubiera apoderado una escasa minoría de los bienes terrenales prometiendo a la mayoría la ventura del cielo paradisíaco y veríamos si las informaciones de la ciencia sirven a los apóstoles de la guerra como un «estado natural» o si, por el contrario, justifican levantando a la categoría de un himno de amor y de esperanza la solidaridad y el mutuo apoyo de que nos habla Kropotkine.

El mismo Le Dantec, tan mal filósofo como excelente biólogo, enseña que la lucha en cualquiera de sus múltiples manifestaciones conduce antes que a la muerte de los seres o a la «paz armada», a la simbiosis. Si las hipótesis científicas pueden y deben referirse a las manifestaciones jurídicas, políticas, económicas, artísticas y religiosas de los pueblos, lo será, pues, para inferir que, antes que el sojuzgamiento de los unos por los otros, antes que la guerra como condición inexorable de la vida, la fórmula perfecta es la armonía de los hombres, la simbiosis social, la democracia. Las doctrinas belicosas que pretenden derivarse de ellas no tienen más valor que aquellas de los teólogos

romanos en cuya virtud se declararon *res nullius*, y por lo tanto buenas presas, las tierras de los indígenas de América. Pero a despecho de ellas, seguirá siendo un prodigio de la idea moderna la de habernos enseñado a referir a los datos cada vez más ponderados de las ciencias naturales, como a una clave positiva, los problemas del mundo y de la vida.

II

No confundamos, empero, la teoría con el deseo que la sustenta; no atendamos el grito sin averiguar qué boca lo profiere. El militarismo en sus múltiples manifestaciones no es nada más que un signo y se caería en error si se tomase el signo por la cosa significada. La cosa significada en este caso la constituyen los ingentes intereses materiales de las clases gobernantes, los ingentes intereses materiales acaparados por una exigua minoría que los detenta y aprovecha con desmedro de la raza. Por obra de ellos, los Estados americanos -a los que dan fisonomía y relieve- mantienen entre sí una interminable contienda de tarifas, con amenazas y coacciones, con acuerdos y equilibrios, con engaños y trapisondas, en cuyo arte la diplomacia secreta y misteriosa que los sirve es más versada que los tahures mismos, con relaciones que no se afianzan en el afecto sincero y espontáneo sino en las oscilaciones bursátiles, con rencores y prevenciones, en fin, que se suavizan o se enconan a voluntad de los que mandan; por obra de ellos, los Estados americanos no pueden dejar de ser una prolongación de Europa para cumplir su mesianismo; por obra de ellos, los Estados americanos dependen de la industria y del capital extraños, de tal suerte, que una empresa mercantil formada en la City puede estar, y está siempre, por encima de la soberanía popular; por obra de ellos, los Estados americanos pueden sufrir injustamente las consecuencias de la guerra cuyo advenimiento se profetiza y a cuya realización no los obliga ni la historia ni la ciencia. Hay que decirlo alto, muy alto para que lo sepa la conciencia universal: los intereses materiales de las minorías gobernantes que desde David acá se reputan los únicos llamados al banquete de la vida, son los dueños responsables y exclusivos de la doctrina de la guerra que propalan sus empleados a sueldo y que repiten los imprudentes que reeditan a von Bernhardi en playas americanas.

III

Ingenieros, que es sin disputa una de las más fuertes y robustas mentalidades del continente, no ha podido referirse a la política americana sin imbuirla de conclusiones biológicas. Para él, es evidente que «cada agregado social tiene que luchar por la vida con los que coexistan en el

tiempo y lo limitan en el espacio. Los más fuertes vencen a los débiles, los asimilan como provincias o los explotan como colonias». La potencia de un pueblo reside en su riqueza y en su fuerza. La consecuencia inevitable y necesaria de esta premisa es el imperialismo, que él define como una «función tutelar de las grandes naciones sobre sus vecinos pequeños».

Cierto es que esta concepción, no ajena desde luego a las influencias del matonismo naturalista estilo alemán, no se presenta con la crudeza con que Bunge ha expuesto su teoría del derecho; cierto es que en ella el imperialismo aparece con una función tutelar y no de conquista; pero también es cierto que, en el fondo, es de la misma filiación que las que han arrastrado a Europa a la tragedia.

La riqueza puede ser uno de los elementos de poderío de un pueblo; pero lo será siempre a condición de que la riqueza sea un recurso adaptativo de la totalidad de sus hombres o, por lo menos, de su inmensa mayoría. De lo contrario, si la riqueza pertenece, como hasta ahora, a una exigua minoría, la fuerza será de ésta y ésta podrá emplearla a su voluntad para el bien o para el mal, para la paz o para la guerra, sin sentirse más responsable de sus actos que el personaje del sainete que creía excusar los crímenes y las faltas de su torpeza limitándose a decir: «Yo he leído a Nietzsche».

Aunada a la riqueza como factor de poderío, la fuerza militarizada es quien ignora la palabra justicia; se burla de los débiles y es cómplice de los [errata: el texto original termina aquí en la pagina 160 y se repite idéntico en la página 161, mientras que la pagina 162 se inicia con «fuertes»] fuertes. Los pueblos europeos y Norte América, han ensayado ya una política tutelar; pero la práctica ha probado con ejemplos irrecusables que la tutela política no es menos conquistadora que la franca piratería. Nadie protege a nadie. Tutelar es conquistar.

Antes que el militarismo, cuya incivilidad es su condición ingénita; antes que el poder exacerbado, prusianizado, cuyas consecuencias la humanidad conoce con dolor, es preferible aunar a la riqueza como fuente de poderío el valor de la conciencia. La guerra actual, que es un formidable desmentido a todos los que han leído a Nietzsche, prueba con elocuencia irrefragable que el secreto de la victoria no está en la riqueza vinculada a la fuerza sino en la riqueza vinculada al ideal.

Alemania y Austria-Hungría, que son pueblos fuertes por la riqueza y por sus ejércitos, no han sido aptos para la paz, como lo ha sido Francia, que es pueblo fuerte por su riqueza y por su espíritu. Ha bastado la voluntad de un Hoenzollern o de un Habsburgo para que la guerra más sangrienta que registra la historia se desencadenase sobre el mundo. Los órganos populares, el Reichstag y el Reichsrat, se sometieron a la voluntad de aquéllos sin musitar palabra, como hacen los vasallos. Enver Pachá y Fernando de Coburgo pudieron arrastrar a sus pueblos a la tragedia, porque sus pueblos

no tienen conciencia o si la tienen no pudieron expresarla con eficacia en el momento decisivo.

Alemania y Austria-Hungría son pueblos fuertes por sus riquezas y por sus ejércitos y, sin embargo, no han sido capaces de aplastar a Francia, que sólo es fuerte por sus riquezas y por su espíritu. Las tropas de Hindemburg, con medio siglo de preparación guerrera, no han podido vencer a los soldados de aquella república, que sólo está asistida por el apoyo de la conciencia universal.

La guerra presente como choque de dos sistemas jurídicos, enseña, pues, que el poderío de un pueblo se mide por su oro y su ideal. Verdun es la prueba del fuego de la libertad.

IV

Llamémonos a juicio.

Cuando los pueblos americanos se erigieron en Estados autónomos -nominalmente, al menos- fue un afán inmoderado de sus hombres dirigentes, fue una preocupación dominante en sus juristas, pensadores y filósofos, la de abrir de par en par las puertas para que viniesen a trabajar al lado de nosotros todos los hombres libres de la tierra.

«Gobernar es poblar» enseñó Alberdi. Sarmiento trajo sabios; Rivadavia agricultores. Europa con su industria y su comercio se desbordó sobre nosotros y llenó nuestro desierto como una feria inesperada. Todos los gobernantes temían el anatema del alto pensador de 1853: « El ministro de Estado que no duplica el censo de estos pueblos cada cuatro años, es inepto y no merece una mirada del país; ha perdido su tiempo en bagatelas y nimiedades».

¿Qué ha resultado de ese empeño, satisfecho desde hace cincuenta años de diversas maneras por nuestros estadistas? Un siglo de experiencia nos permite afirmar que fue un error. La tragedia que da al traste con la civilidad del viejo mundo nos confirma: fue un error.

Antaño como hogaño, «gobernar no es poblar». Poblar, sobre todo de la manera insensata y sin cordura con que lo han hecho las repúblicas de América, es hacer agregaciones de personas, es formar cosmópolis sin alma y sin ideal; poblar no es gobernar, cuando la mira inmediata y primordial consiste en trasplantar en tierra virgen los males y los vicios de una sociedad feudal, decrépita y caduca; poblar no es gobernar, cuando el extraño no nos trae nada nuevo y sólo aspira a integrar la minoría que acapara la riqueza. Gobernar, en el más alto sentido del vocablo, en el sentido puramente americano, es innovar, es corregir, es depurar los valores sociales creados por las formas precedentes.

No es que nuestros hombres del pasado ignorasen y dejaran de prever el porvenir de grandeza extraordinaria que tiene deparado a los pueblos americanos su especial posición en el proceso de la historia; no es que no pensaran que para realizarlo convenía amplificar los moldes europeos de acuerdo a los principios proclamados por la Revolución Francesa; es que estaban demasiado imbuidos del ambiente en que se habían educado para que no creyeran con toda buena fe, con toda el alma, que para ello bastaba con traer al nuevo mundo el comercio, la industria, el arte y la ilustración elaborados en Europa; es que estaban demasiado pagados de que la historia no conocería una forma más concluida que la que Holanda, Francia e Inglaterra llevaban a su más alto grado de desarrollo para que América pretendiera crear una estructura más perfecta. Un solo espíritu, uno solo de aquellos robustos y serenos de la Organización, tuvo un instante en sus pupilas la visión del destino americano: Rivadavia. Su política agraria fue un chispazo genial y trascendente; de haberse realizado, de no haber sucumbido bajo el peso de la verdad jurídica de Roma; de no haber sido ahogada por el monopolio, el latifundio y la primogenitura que están matando de hambre y de miseria a la población de España, hubiera dado a la humanidad más luz que la que todas las ideas de la Revolución Francesa han sembrado por el mundo.

Llamémonos a juicio.

No tomemos las palabras por un juego armonioso de sonidos sino por la intención y por el alma que las mueve. Poblar no es gobernar; hoy menos que antes, poblar no es gobernar. Violento y doloroso es afirmarlo, sobre todo si con ello se lesiona toda una tradición sólo alterada por los déspotas, pero esa es la verdad y hay que decirla en homenaje al futuro que llama a nuestras puertas. Gobernar, antes que nada, es pensar en «nuestro» ideal; gobernar, antes que nada, es meditar en la forma que debemos consagrar; gobernar, antes que nada, para decirlo de una vez, es retornar el pensamiento a la gloriosa concepción rivadaviana de la democracia.

Planeado, proyectado el mesianismo, que venga el extranjero a compartir el pan de nuestra mesa; que venga Francia, e Inglaterra, y Rusia, y los países escandinavos, y el Japón, y el mundo entero a aprovechar nuestras riquezas con las faenas del amor y de la paz; que venga entonces la invasión que los órganos más altos de la prensa nos anuncian con ingenuo regocijo a explotar los robledales brasileños del Espíritu Santo para llenar de durmientes toda Europa, a solventar nuestras trampas con el oro acumulado en los bancos de Nueva York, a poblar nuestros océanos y ríos con los vapores construidos por el esfuerzo sueco, a extraer el petróleo argentino con las máquinas de Pittsburg, a enriquecer a Chile con los veneros de cobre de Calcú. ¡Enhorabuena! No vendrán a realizar una conquista, que es imposible cuando se encuentra por delante el reducto del ideal; no vendrán a

convertirnos solamente en «la tierra donde fluyen la leche y la miel»; vendrán a realizar con nosotros, para bien de las generaciones del futuro, ese estado de relativa, de humana perfección que concibió el espíritu milagroso de la Francia inmortal: la democracia.

Saúl Taborda

LA BELIGERANCIA AMERICANA

I

Llamémonos a juicio.

Mientras escribo estas líneas -que si no esbozan una orientación definitiva son, a lo menos, -estoy seguro de ello- una manifestación imprecisa de la conciencia americana que ha de irrumpir, tarde o temprano, obedeciendo al llamado inexorable del destino- la Argentina y, al mismo tiempo que la Argentina, toda América, se divide en dos tendencias que responden a propósitos distintos. Pensadores, sociólogos, poetas, estadistas, el pensamiento continental entero en su más alto y magnífico exponente, no ha encontrado otra solución satisfactoria al problema pavoroso de nuestra actitud internacional que la de colocarnos entre la espada y la pared con esta férrea disyuntiva: o neutralistas o aliadófilos. Para los unos, nada conviene tanto a los intereses americanos como la paz, la paz que es el sosiego de brazos cruzados; la beatífica paz, a cuya sombra el labriego siembra el grano por los surcos antiguos, el magnate cobra el rédito asegurado por el esfuerzo creador de los demás, y el espíritu divaga sin mayores y más urgentes inquietudes por los viejos y estrechos horizontes que descubrieron en un afán de siglos las generaciones del pasado. Para los otros, los que hablan con palabras altisonantes y rotundas, los que barajan los conceptos imprecisos que la Revolución Francesa ha legado a la humanidad para engañar la espera secular de una existencia más feliz que la presente, el deber de nuestra hora es salvar la dignidad de las naciones ofendidas al mismo tiempo que por el insulto de un grosero, por los actos de barbarie de vulgares piratas.

A influencias de esta lid, que se apasiona y se encona con el estéril bullicio de la calle y con el huero verbalismo de polémicas y discursos, los gobiernos -los gobiernos, no los pueblos que siguen siendo las plantas productivas del apólogo- definen sus actitudes y determinan sus manejos. Mientras Chile, Colombia, Venezuela y la Argentina se enclaustran y se aislan, como misántropos, como abúlicos incapaces para la acción o temerosos de las asechanzas de los vecinos, presentidas en los atisbos de recíprocos recelos, Norte América, el Brasil, el Perú y el Uruguay decretan la ruptura de sus relaciones diplomáticas con los imperios centrales de Europa y aún llegan a confiscarles los bienes que encuentran al alcance de la mano, cabe pensar que en nombre del derecho, la libertad y la justicia.

¡O con Alemania, o con la Entente! He ahí el desideratum del momento. Un mal extraño, una fiebre, un espanto colectivo parece arremolinar y empujar a las multitudes hacia las dos únicas puertas de salvación: ¡O con

Alemania, o con la Entente! Nadie escapa al imperio de esta fórmula terrible. A los mismos socialistas les comprende y les obliga. Ellos, que si buscaran el origen de la guerra la hallarían en determinados intereses dinásticos y en las rivalidades económicas de las clases dirigentes de las naciones europeas; ellos, que si la observaran en su propio desarrollo contemplarían aterrados el estéril sacrificio de millones y millones de seres humanos en beneficio de unos pocos; ellos, que si la juzgan en sus probables resultados convendrán en que sólo ha de conducir a la victoria de las castas cuyo poder se robustece a medida que la sangría inventada por Filipo el macedón vuelca la sangre de las clases oprimidas; ellos, en fin, que si consideran esta bárbara tragedia con el proceso de la historia reconocerán de inmediato que es el fruto monstruoso de la lucha del hombre con el hombre, que ha informado, que ha dado alma y fisonomía inconfundible a todo cuanto proviene de la civilidad antigua, ellos han sido dominados también por la común incertidumbre y han dado las espaldas al ideal en el instante preciso en que la historia de la humanidad va a dar comienzos. La voz que pudo ser un gran acento anunciatorio se ha diluido en la vacuidad espiritual de los prejuicios contenidos en el código del honor caballeresco, y se ha quebrado defendiendo intereses transitorios.

Llamémonos a juicio.

El mesianismo histórico de América no está, no puede estar, ni con Alemania ni con la Entente: está consigo mismo. Declararse neutral es lesionarlo y de la misma manera, declararse aliadófilo también es ir contra él. Lo uno es claudicar. La inacción no ha creado nada porque nada se crea sin el esfuerzo. Declararse neutral es declararse derrotado a mitad de la jornada, es rendirse, es suicidarse. No cabe duda de ello. La voluntad de ser, la divina voluntad de sellar con la personalidad todas las cosas no es compatible con el quietismo, que reduce toda empresa a la mera satisfacción de exigencias materiales. Lo otro es tornar imposible toda acción y toda obra genuinamente americana. Importa el compromiso de secundar a los pueblos de la alianza, reconociéndolos depositarios exclusivos del derecho y la justicia.

El criterio que divide a los pueblos europeos en pueblos bárbaros y en pueblos civilizados es para América tan arbitrario y tan injusto como es injusto y arbitrario el designio de que nos echemos con el alma y con el cuerpo en los brazos de aquellos a los cuales se llama civilizados. La cultura de Europa es una sola, indivisible y solidaria. La diferencia de matices que presenta no se refiere a su fondo íntimo, a lo que es su alma y es su esencia. Ella es una, indivisible y solidaria, como el icono egipcio de dos caras. La injusticia del criterio radica en empeñarse en no ver más que los actos de deslealtad y de violencia de los amos de Alemania y Austria-Hungría para justipreciar la labor de aquellos pueblos en beneficio de la especie; la injusticia

radica en condenarles al condenar a un emperador ebrio o demente de orgullo y de vanidad y no en examinar con seriedad la suprema aspiración del pensamiento de aquellos pueblos; la injusticia radica en considerarlos y juzgarlos por las obsesiones de los Oswald en estado de locura destructora y no en juzgarlos por las obras de un Erlich y de un Kant. No hay pueblos predestinados para el mal, como no los hay predestinados para el bien. No hay pueblos hechos, nacidos para funciones inciviles y negativas, como no los hay nacidos para funciones culturales y positivas. Ninguno mata y sacrifica por el prurito de matar y sacrificar: un trabajo secreto e incontrastable los dirige hacia la vida y los afirma por la vida. Si los pueblos de América aspiran a realizar el ideal de la justicia, comiencen por ser justos; si aspiran a la realización de la verdad comiencen por decirla con espíritu sereno y desligado de prevenciones.

El mesianismo histórico de América no puede estar ni con Alemania ni con la Entente: está consigo mismo. Una y otra actitud de las dos que se proponen, entrañan como inferencia necesaria no sólo la renuncia de atributos inalienables sino también una obsecuencia tributaria que es entrega de los bienes terrenales y es entrega sin condición del alma. América no está con la inacción de los neutrales que erigen en principio una negativa de nirvana, ni está tampoco con el impulso formalista y superficial de los que fincan todo esfuerzo en hablarnos de un honor decorativo y fetichista, de un honor acomodaticio que se siente lesionado con las depredaciones de las hordas germánicas pero que no reacciona o se juzga indemne cuando las sugestiones del acreedor británico le empujan a la guerra. El ideal americano está, pues, consigo mismo. No existe un solo ejemplo -¡uno tan solo!- de pueblo que teniendo un destino manifiesto haya necesitado para completarlo someterse a vasallaje o decidirse por un amo.

La verdadera beligerancia americana no consiste en recluirse, rehuyendo la responsabilidad aneja a todo empeño, ni menos en soñar con empresas heroicas, imposibles y ridículas. Ella consiste en apreciar la eficacia de los valores europeos para aprender a depurarlos en obsequio de la raza, consiste en darse cuenta consciente e inteligente de que la única manera de servir los designios de un ideal es proyectar y afianzar un nuevo régimen vital sobre las ruinas del caduco. De esta suerte, la actitud de la América joven frente a la Europa en quiebra se define como un examen de conciencia, como un aguzamiento hondo y sereno del espíritu sobre el abismo de los males para determinar las causas profundas del dolor universal. Sólo así ha de decir la buena nueva; sólo así ha de realizar en las condiciones propicias en que se halla, una revolución más grande y trascendental que la de 1789 porque estará destinada a fijar rumbos definitivos a la raza. He ahí la impostergable beligerancia americana.

La tragedia europea ha de concluir. Los pueblos están exhaustos; las coronas se bambolean sobre las testas inseguras; va en crescendo el rumor de una marea de pleamar, ya próxima a barrer con todo un ciclo de la historia. Europa entera retornará entonces a las playas americanas, a rehacerse de sus males como vino a rehacerse de sus males en el descubrimiento. Recordemos que conquistar no es sólo derrotar por el empuje de las armas; es también, es sobre todo, imponer instituciones. Forje América el escudo de su ideal para oponerlo al invasor esperado y presentido; forje América el escudo del ideal refundiendo en su crisol los valores ya caducos si no quiere sentirse sojuzgada. Roma no venció nunca a la Grecia de la belleza; Inglaterra no venció nunca a aquel puñado de boers que levantó en el asta de los puños el ideal de libertad. El ideal no se conquista. Y el ideal es el alma de los pueblos.

¡América, la hora!

¡América, la democracia!

Saúl Taborda

LA DEMOCRACIA AMERICANA

I

La democracia americana... Pero ¿qué cosa es la democracia americana? ¿Es un remedo del régimen político de Atenas? ¿Lo es acaso del régimen de Roma? ¿Es la forma consagrada por el cantón plebiscitario o por la Francia republicana? ¿Es la expresión de la voluntad de la mitad más uno, según la fórmula del filósofo de Estagira?

Las nociones corrientes de la democracia la refieren de ordinario a la función electoral. Por eso se dice que Suiza tiene el modelo de la democracia pura y Francia el modelo de la democracia representativa. Dentro de ellas el sufragio se identifica con la soberanía popular; es la soberanía misma en la plenitud de su ejercicio. De consiguiente, un pueblo en que no se reconozca la libertad del voto no es un pueblo regido por la democracia. Por lo mismo que los votos son iguales, la democracia es la realización del dogma de la igualdad de los ciudadanos, que la política teórica ha tornado en préstamo a la teología que proclamó la igualdad religiosa de las almas. Y por lo mismo que el voto vale por la cantidad y no por la cualidad, la democracia resulta, en suma, la decisión de la mayoría. «La ventaja real de la democracia -decía Tocqueville- no consiste, como se ha pretendido, en que ella debe velar por la prosperidad de todos sino por el bienestar de la mayoría».

El pensamiento americano no puede ver en tales nociones una definición de su ideal. La democracia es una concepción general de la vida y se refiere al proceso universal de la civilidad. Es, a la vez, la conciencia del esfuerzo continuado de la especie hacia la realización de su destino superior y el proyecto inteligente que rectifica el pasado para realizarlo sobre él en un momento próximo o remoto.

La democracia americana no se concreta a ser una función electoral; la comprende, como comprende también a la justicia, a la propiedad, a la educación, a la religión, al arte y a la moral. No está sólo en el comicio; está también en el pupitre de la escuela, en la oración del creyente, en la inspiración del poeta y en la canción del yunque.

La democracia concebida como mera función electoral desnaturaliza el sufragio en el único concepto en que es aceptable, que es como expresión de la opinión pública y como índice de la capacidad del pueblo para el gobierno propio. El *self goverment* requiere siempre la libertad de sufragio, pero la libertad de sufragio no es, por sí misma, suficiente para convertir en capaz a un pueblo que no lo es. La ley cívica que establece el voto obligatorio no conseguirá nunca, por su propia virtualidad, hacer comprender al elector el sentido profundo de un ideal. La política militante que conduce al comicio

a un ciudadano no mira ni defiende la libertad del sufragio -lo hemos visto- sino en cuanto es un medio que le permite apoderarse del poder. El turno de los partidos, de las fracciones y de las clases, es un convenio concertado en las ferias electorales que solo es posible por aquella libertad. Así el sufragio supone la existencia de los partidos, las fracciones y las clases, cuya. desaparición debe perseguir la democracia si ha de asentarse de verdad sobre la experiencia de la historia.

La concepción de la democracia como función electoral contiene todavía una grave inexactitud: la soberanía popular como fundamento de la libertad de sufragio. El artículo primero de la Declaración de los Derechos del Hombre estatuye que «la soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible; ella pertenece a la nación; ninguna sección del pueblo ni ningún individuo puede atribuirse su ejercicio». De ahí resulta que la soberanía del pueblo siendo, en el fondo, una proclamación teórica de que el rey no es el único llamado [¿errata por «soberano»?] sino el pueblo, es un equivalente de la soberanía del rey. O, si se quiere, es el reemplazo de un tirano por otro tirano. Y, si se tiene en cuenta que este último tirano no ha gobernado nunca en efectividad y se ha concretado a dictar a los Moisés de los partidos, de las fracciones y de las clases las tablas de la ley desde el Sinaí de la metafísica, se llega en último término a la conclusión de que su soberanía es un mito, en el sentido soreliano de la expresión.

La soberanía popular en la democracia americana que concibo no es, pues, igual a la que entraña la concepción de la democracia como función electoral. Mientras ésta estará siempre condenada a arrastrarse por los comités politicantes y a ser un huero verbalismo en boca de charlatanes, aquélla será efectiva a medida que el pueblo se capacite para pensar y expresar su pensamiento por los resortes del gobierno. Entonces la soberanía del pueblo -con sufragio y, sin sufragio- se definirá como la autonomía de la comunidad para la realización de su destino. Si el propósito ulterior de la democracia es el hombre, la soberanía del pueblo será cada vez más efectiva mientras más se acerque a la realización del hombre.

Para la democracia americana la igualdad es indiferente. En ella solo es igual el punto de partida. No es nivelación de capacidades y de estados; es simple posibilidad de desarrollo.

De la democracia considerada como función electoral derivan también todas las fallas que se advierten en los Estados representativos, entre otras la demagogia, la concupiscencia, la corrupción de las costumbres políticas y la politiquería vulgar y subalterna. Ya lo dice Rousseau: « La soberanía no puede estar representada por la razón misma de no poder ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; es la misma o es otra: no hay término medio».

La división de los poderes en que se reparte nominalmente la soberanía en una república, es una invención aristotélica tendiente a evitar otro de esos males. Hume y Montesquieu consideraron que esa división aseguraba la libertad. El segundo, para evitar lo que llamaba «el régimen turco», sostenía que la libertad política, «esa tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su seguridad», es una condición de la armonía de los poderes soberanos. La práctica de un siglo de pretendida democracia eleccionaria europea prueba, empero, que aquella invención no ha conseguido un solo designio de filiación demócrata.

Es que la democracia no nace del ingenio; se plasma sobre la vida. No ha de salvar su fórmula el gobierno de la multitud iletrada; ni ha de consistir tampoco en el simple «hábito de pensar». El hábito de pensar es de su esencia en cuanto crea la facultad inhibitoria del pueblo; pero antes de pensar es preciso «ser». La democracia americana, fórmula histórica superior a las antiguas, se nutre del pensamiento y de la vida. Es la integración de las fuerzas sociales por la trasmutación de todos los valores. No más Estado de clase, no más política de clase y de fracciones; no más justicia con distingos; no más propiedad monopolizada e inmovilizada; no más ilustración unilateral; no más instituciones eclesiásticas como elemento de dominación; no más moral de esclavos: la democracia americana es el fallo inapelable, irrevocable, que expropia en beneficio de los pueblos el Estado, la política, la justicia, la propiedad, la ilustración, la religión y la moral.

II

La democracia no es una fórmula elaborada por el cerebro de tal o cual pensador como la *mónada* de Leibnitz o el *noumeno* de Kant; es la expresión sensible de un estado de simbiosis. Responde a una realidad espiritual y no a una quimera. Hablar de democracia es significar el proceso adaptativo de la especie: es referirse al triunfo completo de la vida, de la vida no tan luego como feliz combinación físico-química, de la vida como órgano biológico, sino también de la vida que es fuerza y es medida, de la vida que es euritmia en el desarrollo corporal y es armonía en el cultivo del espíritu como en los púgiles del Ática, de la vida que se sabe afirmar por el esfuerzo y se proyecta por el alma; en una palabra, de la vida que es salud y es belleza. Desde el primer *basileus* aparecido sobre la superficie de la tierra hasta el último presidente del Landgemeinde suizo, el esfuerzo misterioso de la vida no ha cesado de extender, sin detenerse nunca, el número de los llamados a gozar de su banquete: eso es la democracia. Antaño fue uno solo, fue David, el elegido; después lo fueron varios, fueron muchos, fueron castas, fueron clases determinadas; hacer que sean todos: eso es la democracia. En el comienzo fue dado a pocos hombres el beneficio del sol, del aire y de la luz: hacer que

el sol brille en todas partes, hacer que el aire corra para todos, y que la luz inunde todas las pupilas: eso es la democracia. La mano se apoya sobre un punto, luego gira por el espacio y torna al punto de partida; llenar el mundo con un círculo infinito: eso es la democracia.

III

No se puede concebir la democracia americana sino como el signo de un estado social cooperativo.

Para que como tal responda a la realidad, para que no sea más que [posible errata: este «que» estaría demás] un mito, es necesario que la convivencia humana sea un hecho, es necesario que todos los hombres estén en igualdad de condiciones para invadir y conquistar los elementos vitales de la naturaleza, es necesario, en suma, que todos los hombres se encuentren en condiciones de desarrollar con libertad el espíritu y el cuerpo.

No es dable imaginar sino como un contrasentido, una constitución social regida por el ideal demócrata en la que los unos trabajen con el único fin de asegurar la existencia de los otros. La democracia es colaboración en el destino, y como tal requiere el esfuerzo solidario de todos en la elaboración de un máximo de bienestar,

Decir esto equivale a definirla como un medio biológico creado por la necesidad histórica para asegurar la vida de los pueblos y facilitar el advenimiento del hombre.

IV

La concepción que circunscribe la democracia a una función electoral ha originado una completa desorientación respecto de su finalidad y ha suscitado discusiones tan largas como estériles.

Ives Guyot ha escrito un libro entero para probar que la democracia es fundamentalmente individualista. Afirmando que la única entidad real y tangible es el individuo, examina su posición a través de la historia para demostrar que el derecho divino y el derecho feudal lo han aplastado y que es necesario liberarle por medio de la democracia organizada sobre la libertad. La Edad Media no fue una era individualista como se ha dicho. Su régimen era de enfeudamiento del individuo débil al más potente. No entrañaba un contrato porque los contratantes no eran iguales en libertad.

El rey que los legistas franceses opusieron al clero y a la nobleza feudal fue un Tarquino fuerte, a cubierto de la asechanzas patricias, un Luis XIV que proclamó sus derechos sobre los bienes del clero, que aceptó a medias la amistad preconizada por la política de Bossuet, que se hizo tirano y gobernó

con la policía erigida en ciencia gubernativa; que expropió, que ejecutó y aprisionó de acuerdo a los impulsos de su capricho.

Pero la reacción contra el despotismo no demoró. La comenzaron las teorías contractualistas de Hobbes y de Rousseau. La prosiguieron los escritores y los artistas en el renacer de la cultura pagana de la Grecia individualista; los filósofos del siglo XVIII y el mismo Locke; los religiosos como Lutero que promovieron la libertad de conciencia; los economistas que bregaron por el rescate de la tierra monopolizada por el derecho feudal; los industriales y los comerciantes que prepararon el advenimiento de la libertad de comerciar y de trabajar. Y estalló, por fin, de una manera universal en las Enmiendas de la Constitución norteamericana en 1789, en Inglaterra con el *Bill of Rigths*, y en Francia con la Declaración de los Derechos del Hombre.

El individuo recobró así su perdida autonomía. Asegurarla y confirmarla es progresar. Para ello el individualismo, cuya obra es de más en más «la substitución del contrato al derecho imperativo», debe vencer todos los ataques de que es objeto aquella conquista.

Debe luchar, desde luego, con los tortuosos designios de todos los gobiernos posteriores a la Revolución Francesa porque ellos solo aspiran a sojuzgar nuevamente al individuo con el despotismo de la demagogia.

Debe luchar también con las doctrinas socialistas contemporáneas que aspiran a «establecer la igualdad por la autoridad». El socialismo por lo mismo que entraña el sometimiento de todos a la voluntad de un poder director y una igualdad estricta en el esfuerzo de todos, carece de fundamentos científicos, es la religión de la utopía, es la supresión de la concurrencia económica a la que reemplazan con la concurrencia política, y conduce a las nocivas quimeras de los soñadores. ¿Prueba de ello? Ahí está la declaración del congreso del Havre, de 1880, según la cual el objetivo socialista es «la expropiación política y económica de la clase capitalista y el retorno a la colectividad de todos los medios de producción».

Contra las tendencias colectivistas que mantienen y prohijan la intervención del Estado como una supervivencia de la función del jefe de la tribu, Guyot opone su doctrina individualista y afirma que ella, lejos de ser una concepción a priori, es el resultado de la experiencia general de la humanidad.

A su juicio, la evolución humana está caracterizada por los resultados siguientes:

> el progreso político está en razón inversa de la acción coercitiva del hombre sobre el hombre; el estatuto está reemplazado por el contrato; limitación de las atribuciones del Estado; garantía de la libertad de acción del individuo, garantía de la seguridad de su persona y de sus bienes contra los ataques de los gobernantes;

libertad de pensar para cada individuo;
propiedad personal del individuo sobre sus facultades;
la concurrencia económica primando de más en más sobre la concurrencia política;
dominio moral de más en más extendido por encima del dominio jurídico;
imposibilidad de impuestos sin representación;
gobierno por delegación; responsabilidad allí donde hay autoridad;
y la función esencial del Estado reducido a garantizar la seguridad interna y externa.

V

Un primer reparo sugiere su doctrina. Él se refiere a la entidad Hombre que el autor pasea a través de la historia siguiendo su varia suerte, realizado antaño, rehabilitado después, amenazado hogaño malgrado la defensa de la doctrina individualista. El Hombre, el Hombre concebido como el fin de la vida ¿ha existido alguna vez? ¿Se ha realizado en alguna parte del mundo, en algún momento dado? Guyot, que habla con sorna de los «mitos», Guyot, que califica de metafísicas las nociones de sociedad y de nación ¿podría afirmar que el Hombre mismo no es un «mito» y al mismo tiempo el resultado de una abstracción?

«Más se alejan mis concepciones de mi individuo -exclama- y más vagas e indeterminadas se tornan ellas». Y esto, que es verdad en psicología, no lo es sino a medias respecto de las más grandes empresas humanas que se han llevado a cabo siempre en nombre de una entidad común y aún por el órgano de una colectividad.

VI

El elemento Hombre que se busca a través de las lucubraciones de Hobbes y Rousseau no tiene actualmente más realidad objetiva que una abstracción de las tantas que constituyen nuestro mundo espiritual.

Idea extraída sin duda alguna del derecho romano, el contrato civil aplicado a la vida política desde el siglo XVI no ha favorecido sino de modo indirecto al advenimiento del individuo y se ha reducido siempre a ser una manifestación intuitiva del sentimiento de la libertad.

Hobbes parte del principio para él inconcuso de que todos los hombres tienen un derecho igual sobre todas las cosas; consecuencia de ello es que los hombres deseen al mismo tiempo muchas cosas comunes: he ahí pues, un verdadero estado de guerra en cuyo descubrimiento el autor de «Leviathan» se adelanta a Darwin. En tales condiciones solo puede hacer la

paz un contrato social que entraña, desde luego, la entrega voluntaria, la delegación libre por parte del individuo de su derecho a todas las cosas en el Estado, en la República. El Estado aseguraría el cumplimiento de la convención social, lo que es, en suma, el cumplimiento de la justicia misma.

Bien vistas las cosas, en la doctrina de Hobbes -que es en su esencia la misma de Rousseau, que Beccaria aplicó al derecho penal- el Estado se identifica con el contrato, es el contrato mismo. Aspiró a ser la suma de las voluntades de todos los hombres de una colectividad y solo consiguió crear la tiranía del Estado al crear la tiranía del contrato.

Si Hobbes ideó el contrato como una consecuencia del derecho del hombre sobre todas las cosas con el propósito de evitar los conflictos de la concurrencia que tal derecho entraña, debió probar, no solo la existencia del hombre como entidad autónoma sino también su derecho sobre todas las cosas.

El error de su doctrina consiste en haber colocado sus factores esenciales fuera de la realidad universal cuyo examen prueba que los hombres no han sido ni son igualmente libres ni han dispuesto ni disponen de las cosas en igualdad de condiciones porque los unos se han apoderado de ellas en detrimento de los otros. Las consecuencias que emanan de esta realidad de todos los tiempos se determinan de inmediato:

no hay contrato en razón de que las partes que se supone contratando no son iguales en libertad;
no hay transacción desde el momento que los desposeídos carecen de bienes.

La doctrina que quiere evitar los conflictos de la concurrencia de los hombres sobre las cosas supone la posibilidad de esa concurrencia y tal premisa no es exacta; luego la doctrina resulta innocua.

Estando los bienes en manos de unos pocos el pretendido contrato regiría únicamente para los detentadores y no para los demás miembros de la colectividad. El Estado que emerge del contrato les pertenecería por derecho incuestionable. Ellos ejercerían el poder y administrarían la justicia *pro domo sua*, como los eupátridas de Grecia. Y de esta suerte la doctrina contractualista consagraría un régimen contrario por completo a la autonomía del hombre. Su consecuencia inevitable sería la timocracia.

El acto del soberano que, según Rousseau, constituye un contrato del pueblo con el individuo, esto es, del mandante con el mandatario, no solo es jurídicamente absurdo dentro de la teoría contractualista, sino que en la realidad es un acto de fuerza y de despotismo.

VII

El temor de que las doctrinas colectivistas se cristalicen en un propósito rebañego, ha movido, en todos los tiempos, a los individualistas, a declarar una guerra sin cuartel a todo cuanto signifique un gregarismo. Del postulado según el cual el hombre es la única realidad y el fin único de la política, se desprende que toda organización constituye un atentado contra el hombre. Si el hombre está realizado ¿qué acción puede tener sobre él la sociedad? ¿Se concibe el soberano de un soberano? La concesión más grande que podría hacerse a la sociedad sería la de un mínimo de gobierno. Y aún eso con un carácter transitorio y pasajero.

Entre nosotros, Leopoldo Lugones tiene afirmado que la democracia es «una aproximación de la libertad» que vale más por lo que tiene de absurdo que por ninguna otra consideración. A su juicio, ella pretende conciliar la libertad con la obediencia. Para ello requiere «ciudadanos libres, vale decir individuos capaces de conducirse sin otra guía que su razón». «Pero estos hombres -observa Lugones- no necesitarán ya gobierno, o resultarán enemigos naturales contra todo gobierno puesto que el objeto de dicha institución es precisamente la imposición de reglas de conducta por medio de la fuerza». Desilusionado porque hasta ahora la democracia de comité que él considera coercitiva solo ha exaltado a los mediocres y solo ha afianzado el triunfo de intereses particulares, le dirige acusaciones que, en suma, no son otras que aquellas contenidas en las palabras de Hobbes: «Quienquiera que represente la persona del pueblo representa al mismo tiempo su propia persona natural. Cualquiera que sea el cuidado que ponga su *persona política* en procurar el interés común no será mayor que el que ponga en beneficio de su interés privado, del de su familia, de sus parientes y de sus amigos. Si ocurre que el interés público está en contradicción con su interés privado, el da la preferencia al interés privado».

VIII

Los achaques contenidos en esta manera de discurrir -común a todos los individualistas- no puede referirse a la concepción de la democracia americana que se deduce de la experiencia de la historia. Concepción inseparable de la idea de un progresivo mejoramiento de la especie, su fin último es el hombre, sin vincularse de una manera fundamental ni a las fórmulas gregarias ni a las doctrinas individualistas.

El régimen colectivista no es por sí mismo una finalidad. El socialismo a quien los individualistas atacan tan rudamente, no puede hacer de él una finalidad puesto que su teoría admite la mutabilidad indefinida de las cosas. «Lo que constituye el objeto final perseguido por el socialismo -escribe

Vandervelde- es la apropiación colectiva de los medios de producción y de cambio; la organización social del trabajo, el reparto entre los trabajadores descontada la parte necesaria para satisfacer las necesidades generales de la sociedad». ¿Quiere esto decir que en una sociedad regida por tal designio el hombre como sujeto libre y autónomo no sea posible? La socialización de los establecimientos industriales, de los instrumentos de crédito, de los medios de circulación y de transporte ¿traería como consecuencia el aniquilamiento del hombre? Nada autoriza a creer que tal cosa sucederá. Los teóricos del socialismo afirman que éste tiene por objeto asegurar a todos los hombres el elemento económico para que puedan desarrollarse íntegramente; y si tal cosa consiguiese, sobran motivos para esperar el advenimiento de una individualidad armónica y robusta.

Pero si ocurriese -como también cabe en lo posible- que la lucha de clases, aconsejada como táctica de política militante por el congreso de Erfurt, condujera al mundo a un imperialismo colectivista que intentara perpetuarse como tal, es evidente que nunca sería capaz de detener el proceso de la historia hacia la exaltación del hombre.

EL IDEAL POLÍTICO DE LA FILOSOFÍA

I

El hombre es el sujeto de la vida. Las estructuras sociales que aspiren a perdurar, están obligadas a contemplarlo en término primero so pena de perecer como perecieron todas aquellas que se apartaron de él.

De consiguiente, el hombre es el fin de la democracia. Ésta no satisfaría el anhelo milenario de la raza si no hiciese tan categórica declaración. Anhelo histórico irreductible, en todos los tiempos ha florecido en las más altas especulaciones del espíritu. La filosofía entera no es otra cosa que el pensamiento humano proyectándose constantemente sobre la condición del sujeto de la vida.

Colocado en un medio social elaborado por una lucha constante de eupátridas y pobres, viviendo en la ciudad de los sofistas que consagraron la máxima de Protágoras según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas» y que derivaron sus teorías hacia una política de fuerza, Platón ideó el Estado de su filosofía como un medio eficaz de poner término a las discordias de las gentes realizando en la tierra el supremo bien de la justicia. Su Estado es el lazo supremo que vincula, que solidariza y que unifica a todas las clases. El individuo se despoja de su autonomía al penetrar en él como el creyente oriental se quita las sandalias en el umbral de la pagoda; se diluye en su organismo como la gota de agua en el océano; se sumerge en su ideal comunidad como el alma en el seno de la divinidad. El Estado así concebido para la paz realizaría la justicia en beneficio del hombre. Influenciado por las ideas de Sócrates, su maestro, Platón aspiraba como él a la realización de una política de persuasión, política a la vez humana y universal, regida y manejada por los sabios y para la cual el régimen carece de valor si [posible errata, omite «no»] consigue su finalidad. Vinculando la dificultad de llegar a ella, a la realidad de entonces -que es, en el fondo, la realidad de ahora- tropezó pronto con las dos rémoras terribles: la propiedad y la familia. Ya habían merecido de Sócrates estas instituciones aquel ataque -motivo más eficaz para su enjuiciamiento y ejecución que el menosprecio de los dioses- contenido en la afirmación de que «venga de donde quiera el orden, desde el momento en que está fundado sobre la fuerza y no sobre la persuasión, es un acto de violencia y no una ley». Platón descendió al fondo de las cosas y las señaló como fuente de los males. Bien pudo concretarse a la propiedad, pues, la familia es un corolario de ella; pero encontró en las dos el origen de las divisiones y de las luchas de clases, cuyo dinamismo determinó con maestría. Conocida la etiología, el remedio estaba hallado: tornar a la comunidad. Y así exclama: «Todo debería ser común a todos,

hasta los ojos, las orejas y las manos». El ideal de justicia que domina su concepción del Estado es para el filósofo el soberano bien, el soberano bien universal ya que, filosóficamente, no lo podía concebir como circunscrito a determinado pueblo.

El Estado de Platón no es, pues, despótico y autoritario; no es la creación de una entidad monstruosa y teratológica; es el medio, es el recurso destinado a asegurar al hombre su desarrollo total. Basta para probarlo su noción de la justicia, de la justicia mantenida como un fuego sagrado, por las más altas mentalidades en función gubernativa, en beneficio de todos. Por ella se haría la felicidad del Estado y también la de los hombres. La teoría organicista de nuestros días, en defensa de la cual Paulhan ha descrito con un vigor de novelista consumado el juego armónico de los hombres desarrollados en todas sus facultades, libres de tiranías, libres dentro del orden organizado, tiene en el filósofo de Atenas su primero y fundamental antecedente.

Menos dado a las ideaciones trascendentales, Aristóteles se inspiró en la realidad y edificó sobre ella su sistema. Genio naturalista, objetivo, precursor de las modernas doctrinas positivistas, se atuvo, antes que a nada, al examen de los hechos de la vida. Reconoció por ellos que el hombre está absorbido en el Estado; pero, lejos de considerar el Estado como un medio, como forma pasajera, y lejos de considerar el sometimiento del hombre como algo transitorio, vio en el Estado un fin definitivo, una asociación de individuos específicamente diferentes. Dentro de él, las clases existen porque deben existir. La naturaleza tiene dispuesto que unos sean libres y otros esclavos; la naturaleza tiene dispuesto que unos ejerzan las funciones de la inteligencia y otros ejerzan las funciones del trabajo; la naturaleza tiene dispuesto que unos sean ricos y otros sean pobres. Sobre esa ley, irreductible desde que emana de la naturaleza, está el Estado. Atacar a la propiedad, que es la causa originaria de la desigualdad, es ir contra el Estado. El comunismo es un sueño contra natura. Atacar a la familia también es ir contra el Estado. Se dijo que Platón ataca a la familia confundiéndola con el Estado; pero lo cierto es que el filósofo combate a la familia considerándola causa del despotismo estadual. Aristóteles debió comprenderlo así cuando negó a Platón la posibilidad de destruir aquella institución sin ir contra el mandato inexorable de la naturaleza.

Los doctores del cristianismo llevaron a sus últimos extremos la doctrina del filósofo de Estagira. Ninguna doctrina como la suya podía favorecer los intereses clérico-monárquicos y aún ir más lejos, fundamentar la imposición absoluta y exclusiva de los jerarcas de la iglesia. Los doctores del cristianismo la falsearon y bastardearon hasta la exageración; la vincularon en imposible maridaje con las creencias del Asia; y, al propio tiempo que apuntalaban a ciertas y determinadas castas en el dominio del mundo, se complacían en

explicar con charadas y silogismos los dolores, las injusticias y las miserias que soportaban los pueblos.

Pero a una necesidad no satisfecha con engaños y paliativos corresponde una inteligencia que trabaja sin detenerse para satisfacerla. A despecho de la imposición legal que condenaba como delito el pensamiento que concibiera una teoría distinta de la teológica; a despecho de la persecución de Pomponacio y de la muerte de Ramus, el ideal platónico trabajaba en la sombra y adquiría relieve de suprema verdad a medida que la injusticia apretaba el torniquete. El Renacimiento rompió el muro. Reacción contra la tiranía clérico-monárquica, él atacó con poder irresistible el amasijo espiritual de la Edad Media, esto es, la combinación de Aristóteles con la Escolástica. Por su brecha apareció La Boetie con su derecho natural. Locke enseñó enseguida que todo gobierno tiene por objeto defender al hombre con todo cuanto el posee: la vida, la libertad, los bienes. Montesquieu rehabilitó a Aristóteles. No creó nada sin duda; se limitó a definir la realidad. Así fue como nos legó aquel aforismo un tanto vago e impreciso según el cual «la ley es la relación necesaria que emerge de la naturaleza de las cosas». Asimismo su distinción de las formas políticas no entrañó una innovación. Pero tuvo la valentía de apartarse del maestro al reconocer como mala la desigualdad en el reparto de los bienes. Voltaire, que sin duda carecía de ideas fundamentales, intuyó que toda crítica política conduce a la innovación de la propiedad y el afianzamiento de la libertad. Rousseau exhumó de golpe el ideal platónico. Para él la fórmula social no puede ser otra que aquella que asegure a cada asociado, vale decir, a cada hombre una protección tan sabia que le permita desarrollarse hasta llegar a la libertad. Su concepción contractualista tendía a ello. No más división de pobres y ricos; no más desigualdades económicas. El Estado de su pacto es, como el de Platón, una comunidad en la que el hombre ha de sumergirse para salir de ella rectificado, depurado, libertado. Comte llegó después y podó del movimiento espiritualista con su positivismo frío y acerado como una daga, las preocupaciones de un derecho natural. Y al propio tiempo que Saint Simón negó la herencia, Proudhon clamó por un Estado que fuese una asociación de trabajadores sin gobierno político y sin clases parasitarias.

El Estado de Hegel, al igual que el del filósofo de Atenas, absorbe por completo al individuo. El individuo vive primero en medio de la naturaleza; en ella es libre, relativamente libre; pero concluye por advertir que todos sus semejantes lo son en igual grado que él y admite entonces que la autonomía de aquellos es el límite de la suya. De ahí que se someta al Estado, esto es la organización política del pueblo que determina y fija y ampara el derecho del individuo. Por la fuerza, por la mayor potencia de un Estado se mide su derecho, derecho que no se detiene en la más rigurosa absorción del individuo sino que va más lejos y comprende a la familia, y aún va más allá por la

conquista, hasta absorber a los Estados débiles. Si respecto del individuo el Estado hegeliano se crea un derecho ilimitado incluso el de privarlo de la vida, respecto de la familia la reglamenta con una mano de hierro y así entiende que el matrimonio está instituido únicamente en beneficio de los designios estaduales y que es sagrado e indestructible, y que respecto de los demás Estados tiene el derecho y aún la misión misma de sojuzgarlos por la guerra. El Estado más fuerte es el que obtiene la victoria.

De esta somera exposición se infiere que desde Platón a Hegel el esfuerzo del pensamiento humano en su manifestación más alta y universal se ha dirigido al hombre. El espíritu abre las páginas del libro de los filósofos, remonta las edades, las interroga y las ausculta; un rumor extraño llega entonces hasta él desde la selva estremecida de la historia y lo llena y envuelve de sugestión sagrada: es el eco de dos mil seiscientos años de aspiraciones irreductibles, de angustias inenarrables, de empeños renovados, recomenzados siempre por la raza para llegar a la cumbre más alta de la vida; dos mil seiscientos años hace que el espíritu de la raza trabaja por romper las ligaduras de sus males, de sus instituciones negativas y respecto de las cuales su criterio no está ni estuvo nunca en el error; dos mil seiscientos años hace que el empeño de la raza brega sin descanso, como Tántalo con su roca, para llegar al Hombre.

Injusticia manifiesta de necios incapaces de comprender en su integridad la aspiración universal de la filosofía o arrestos de ignorantes, es clasificar el mundo en pueblos civilizados y pueblos bárbaros. Se habla del pensamiento alemán del que Hegel es una cumbre y de las más altas por lo que han hecho con su doctrina las clases detentadoras del poder y no se mira que eso es tanto como condenar a Aristóteles solo porque su filosofía fue bastardeada por los doctores del Cristianismo.

No ver el sentido de la filosofía hegeliana es cerrar los ojos para no ver. A través de su absolutismo el hombre es su finalidad. Espíritus latinos que no admitimos la conquista; que fincamos el progreso en el respeto y en la libertad, no es [¿errata por «está»?] bien que nos obstinemos en no admitir en el absolutismo de Hegel otra finalidad que es la que nosotros perseguirnos y que es el hombre.

Cuando él decía que el Estado es la sustancia del individuo es porque creía que su Estado era la única forma que podía protegerlo con su armadura y asegurarle el desarrollo de sus facultades.

En Treitschke mismo el Estado es una comunidad moral calculada para realizar la educación de los pueblos. Su fin último es el *demos*. Aspira a que éste adquiera su verdadero carácter para que dé lugar a un Estado independiente, fuerte, poderoso, coexistiendo en el tiempo y el espacio en la comunidad de los Estados. ¿Pero importa esto decir que ese Estado ha de ser un fin histórico? ¿Importa esto decir que dentro de él el individuo solo ha de

ser una pieza destinada a una función especialísima dentro de una máquina gigante? Nada sería tan aventurado como una afirmación en tal sentido.

La guerra actual que ha trastornado tantos sistemas y tantas concepciones, mide el alcance práctico de las ideas de Hegel y de Treitschke. Ella se encierra en una sola palabra: organización. Inglaterra y Francia, pueblos de relativo individualismo como se sabe, acaban de comprender que el resultado real de la filosofía alemana no ha sido otro que el de conseguir una verdadera organización, y ahora se han dado a la tarea de imitarlo en todas sus parte; y es así como, mientras nuestros jacobinos se echan a las calles clamando por la ruptura de la neutralidad en nombre de los principios de la Enciclopedia, Inglaterra y Francia los desautorizan con los hechos. Cazamian, el fervoroso apologista de Inglaterra, acaba de reconocer que aquel país ha aprendido en los reveses de la guerra la verdad de la filosofía política, según la cual «el hombre libre encuentra el medio de su libertad en el sacrificio parcial que le somete con oportunidad a las condiciones generales y colectivas de toda verdadera independencia».

Colocar el esfuerzo de la filosofía en el lugar prominente que le corresponde, desligarla, rescatarla de los intereses materiales que la desnaturalizan, arrancarla de las manos de las clases que la detentan y bastardean en beneficio propio, es la obra que corresponde realizar a la democracia. Para afirmarse hasta ser el triunfo del pueblo ella debe quitar de las manos de los déspotas las obras de Hegel y de Aristóteles.

La democracia no teme, pues, al colectivismo por la misma razón que no teme al individualismo. Tanto el uno como el otro no llegarán nunca aunque caminen siempre por distintos senderos sino a un punto de destino común, el hombre, que es el sujeto de la vida doquiera que la vida se manifieste.

II

La actitud del individualismo tiene, por otra parte, una explicación psicológica. Es la manifestación más alta de un anarquismo aristocrático que, habiendo intuido por un fenómeno propio de sensibilidades exquisitas, el advenimiento del hombre, se exaspera y ataca sin piedad a todo aquello que considera el motivo de su postergación.

La historia registra una multitud de casos semejantes. La descomposición del hegelianismo fue una reacción individualista contra el despotismo político alemán aún cuando se refirió al comienzo a la religión: «La disputa disfrazada de controversia filosófica, -dice Engels- se convirtió en la lucha de 'la conciencia del yo' contra la 'substancia'»; la cuestión de saber si las historias milagrosas habían nacido en el seno de la comunidad por la formación de mitos tradicionales y espontáneos, o bien si habían sido fabricados con propósito deliberado por los evangelistas, se agrandó hasta

el punto de saber si, en la historia del mundo la «sustancia» o «la conciencia del yo», es la grande potencia motriz; y finalmente apareció Stirner, el profeta del anarquismo de nuestros días, y Stirner –Bakounine le ha tomado mucho- rebasó la soberana «conciencia del yo» con su soberano «Yo el único». Feuerbach divinizó al hombre; Baüer lo hizo objeto del culto; y Nietzsche, recogiendo la insuficiente información científica de su época, lo elevó a la categoría de Superhombre.

En todos los tiempos, allí donde ha aparecido una coerción, cualquiera fuese su carácter, la reacción individualista no se ha demorado, y se ha expresado con una energía proporcionada al despotismo.

En todos los casos, el error ha consistido en querer exaltar al hombre de la nada en vez de sacarlo del sitio en que se encuentra que es en el colectivismo.

III

Para que exista la democracia no es indispensable que exista el «ciudadano libre»; lo indispensable es que exista una aspiración y un esfuerzo coordinados para producirlo. Ella sostiene que el elemento hombre no ha sido realizado hasta el presente por el contrato; pero procura realizarlo por medio de la expropiación; ella sostiene que el elemento hombre no está tampoco en los amagos contenidos en las Enmiendas de Norte América, en el *Bill of Rights* y en la Declaración de la Revolución de 1789; pero afirma que es posible su advenimiento mediante el pensamiento puesto al servicio de la voluntad.

Que producido el hombre no necesitará gobierno es una verdad que fluye de una lógica elemental. El hombre no [errata: debe] de aparecer con el propósito de darse un amo. Si se realiza por medio de la democracia no será sin duda para que la sirva y se le someta sino para que se logre, para que «sea» con toda plenitud. La aparición del hombre, será pues, el punto final de la democracia. Y en tales casos es indudable que «la democracia será el más insostenible de los sistemas».

IV

La democracia americana concilia y armoniza los mirajes propuestos por dos mil seiscientos años de pensamiento filosófico. En ella se reconocen y se acuerdan, como los afluentes en el estuario, las esperanzas de Europa despedazada por la tragedia, los anhelos del África y del Asia sometidas y los ensueños de la América naciente; en su seno se dan la mano como en una cita de paz y de concordia Aristóteles y Platón, Max Stirner y Carlos Marx. Ella reduce todos los valores a un solo valor llamado Vida y tiende con ella sobre los escombros del pasado el puente del Hombre.

EL PROGRAMA DE LA DEMOCRACIA

I

Se ha visto por el examen precedente de la realidad que el Estado actual es por su origen y su estructura misma una entidad unilateral que se define por las palabras de Bastiat como «una ficción a través de la cual todo el mundo se esfuerza en vivir a expensas de todo el mundo». Nacido del antagonismo, se afianza en la coerción hasta el punto de identificarse con la violencia misma. Parcial en el sentido de que aúna y dirige las fuerzas sociales en un sentido favorable única y exclusivamente a determinados intereses, la cooperación que consigue es una cooperación forzada que asegura la vida de los menos en detrimento de la vida de los demás.

La democracia americana es la integración del Estado. Lo acepta y lo reconoce como una realidad histórica; considera que no es una creación metafísica arbitraria; pero afirma que ella es un resultado de la necesidad del pueblo y que, de consiguiente, solo puede subsistir para beneficiar al pueblo. Lejos de repudiarlo, lo socializa. Lo quiere así como cooperación para la paz, lo quiere así como cooperación para la simbiosis de los hombres sin diferencias ni distinciones, sin vencidos ni vencedores, sin clases, ni castas, ni partidos, ni fracciones. No lo concibe como resultado de la lucha del hombre contra el hombre, sino como un fenómeno de conciencia colectiva. Su Estado, es pues, una institución de Pueblo; por él, el alma única e indivisible del *demos* se expresa, delibera, se determina y actúa. Por lo mismo que ajusta sus actitudes a nociones éticas definidas, no lo admite como la voluntad de un rey o de una clase, sino como la voluntad de la nación entera.

Quiebra en las manos de von Bernhardi la espada de la conquista y cierra el ciclo del Estado potencia de dominación. Concluye con la diplomacia secreta y el pretendido derecho internacional, y desmoviliza los ejércitos disciplinados para la guerra. «El día que el pueblo se haga ejército y gobierno –decía Alberdi- la guerra dejará de existir porque dejará de ser el monopolio industrial de una clase que la cultiva en su interés».

No es su manual el de Maquiavelo; su manual es el pensamiento de los filósofos cuyas concepciones fracasaban en la realidad que ahora sucumbe. Así, la democracia americana salvará y pondrá en práctica para bien de todos los hombres el más preciado tesoro espiritual de la cultura antigua.

II

A la política de clase de todos los tiempos, cuyos mejores instantes fueron aquellos en que se empeñó en armonizar intereses encontrados por medio de paliativos y expedienteos siempre ineficaces, la democracia americana opone el imperio de la opinión pública.

El gobierno de la opinión pública rectificará el fatalismo aristotélico y hará justicia a la doctrina platónica. Más se acerca el mundo a la volición social consciente e ilustrada y más se convence de que las concepciones filosóficas que atribuyen a los sabios la dirección de los negocios públicos lejos de ser utópicas, responden a un deseo íntimo de los pueblos estorbados hasta el presente por una política sin contenido y sin ideal. Desde *ab initio* el espíritu humano en su manifestación más alta y más gloriosa ha comprendido y determinado las causas de los males y las ha expuesto en una prédica secular; la democracia americana da la razón a estas doctrinas al adoptarlas y hacerlas suyas.

Conociendo, como conoce, su ideal, la política de la opinión pública no podrá apartarse de él. El gobierno de la opinión pública será también por propia gravitación la exaltación de los más aptos, el desahucio de la oligarquía. Consciente de la comunidad de los destinos humanos, ella levantará el himno de la solidaridad sobre los odios del pasado.

El partido político como fuerza organizada para el antagonismo en un régimen surgido del comité, ya no será posible. En su doble significado, como polarizador de ideas y condensador de fuerzas o núcleos de intereses, será un resorte de gobierno de relativa importancia a condición de que se resigne a ser uno de los tantos órganos de expresión de la opinión pública y, como tal, un contralor de la autoridad. La concepción de la democracia como función electoral quitó a los dioses la facultad de indicar el momento propicio para las funciones cívicas y se la dio a los partidos; la concepción histórica de la democracia americana se la quita, a su vez, a los partidos y se la concede a la opinión. La soberanía no se expresará así por medio de una boleta encerrada en una urna; se expresará por todos los órganos del pensamiento. Los partidos políticos han respondido a un mínimo de soberanía y a un máximo de autoridad; la opinión pública o social responde a un máximo de soberanía y a un mínimo de gobierno.

III

La justicia de la democracia americana, de la misma manera que la política, ha de ser la fiel expresión de la conciencia jurídica del pueblo. Esa justicia es la que absolvió a Dreyfus y a Blanca Errázuris, y no la de los casuistas del derecho romano ni la de las injucciones del derecho

consuetudinario. No tiene una balanza para unos y otra para los demás. Antes que en el código de Napoleón, ella está escrita en la conciencia de Magnaud.

IV

La democracia americana, al ser una definitiva afirmación de la vida es también la afirmación del derecho de los hombres sobre las cosas. Así, es indispensable que ella trasmute el régimen que permite el monopolio de la riqueza por un régimen que ponga a todos los seres humanos en la posibilidad de aprovechar de los elementos vitales de la naturaleza.

La tierra como elemento biológico no puede ser materia de apropiación privada. La idea de su pronta liberación es inseparable de un programa de la democracia nuestra. Hace muchos siglos que el profeta Ezequiel dijo a los judíos cautivos en Babilonia: «Esto dice el señor: Yo os recogeré y os sacaré de entre las gentes y os conduciré a vuestra tierra; y pondré un espíritu nuevo en medio de vosotros, os quitaré el corazón de piedra que tenéis en el pecho y os daré un corazón de carne, y os purificaré de todas vuestras inmundicias e idolatrías. Yo salvaré a esa grey despidiendo a los pastores infieles que solo se apacientan a sí propios. Y haré llover a su hora, y llamaré el trigo y lo multiplicaré y multiplicaré el fruto del árbol y las cosechas del campo para que no sufráis más el oprobio del hambre entre las gentes». En estas palabras está compendiada y refundida en una antigua esperanza la misión de mejoramiento que corresponde a la democracia americana; ella debe cumplir mediante la liberación de los bienes la secular promesa del Ezequiel del pensamiento a los cautivos de la Historia.

V

En orden a la cultura la política de la democracia ha de hacer de modo que no haya un solo analfabeto.

Ha de consistir también en una expropiación de los altos institutos de cultura porque éstos no son del rey, ni de la iglesia, ni del capital sino del Pueblo. No han de ir a ellos solamente los que tengan dinero para costearse el lujo y el oropel de un titulo nobiliario; los institutos han de ir al pueblo y han de enseñar también al Cleanto que trabaja en la fábrica y en el taller o que rompe los terrones de la besana.

VI

La institución eclesiástica tal como se ha conocido hasta el presente es incompatible con el ideal de la democracia americana. El ideal de la

democracia americana es la descalificación de todos los medios de servidumbre empleados por los regímenes antiguos. De consiguiente, estas instituciones que no han sido ni son más que la sistematización de determinados intereses materiales, apoyados en algo intimo del espíritu, no puede subsistir en la estructura social de la democracia. En ella no habrá intereses particulares que cohonestar y afianzar y, en consecuencia no será necesario que una clase signada por su relación con la divinidad convenza a las multitudes de la bondad del orden establecido.

La creencia religiosa, a expensas de la cual han medrado siempre las instituciones eclesiásticas, no perderá con ello; antes por el contrario, cobrará el valor que cobra el oro cuando se lo desliga de la escoria. No se puede desconocer que la creencia religiosa es, como el arte y como la moral, una manifestación de nuestro espíritu; en realidad es el espíritu mismo en su soberana proyección hacia el infinito. El Dios antropomórfico ha desaparecido de los cielos, pero la proyección del alma humana los llena siempre y los rebasa. Descompónganse los términos de este fenómeno de sensibilidad individual y social y se llegará, en último análisis, al esfuerzo biológico de la adaptación. Pero desde el momento que la creencia es una manifestación de nuestra personalidad, debe considerarse como un valor de positiva eficacia. Y así es, en efecto; lazo de cohesión, ella tiene la virtud de robustecer el alma colectiva con una influencia solo comparable a la del gran arte. Decir que una comunidad cualquiera está informada por una creencia religiosa vale tanto como decir que todo sus miembros están movidos por el mismo impulso, por el mismo anhelo de penetrar al tiempo y al espacio; en una palabra, es tanto como decir que existe en él la voluntad de ser y de perdurar.

La democracia americana no puede ser enemiga de la creencia religiosa porque lo contrario sería tanto como empeñarse en un inútil afán de mutilar la persona humana. Ella solo es contraria de la institución eclesiástica que ha aprovechado la creencia como un elemento de dominación. Concluir con ese mecanismo de más en más inútil, o reducirlo a la simple manifestación externa de los credos, será restituir la creencia al único santuario donde es grande: al santuario de la conciencia.

VII

La trasmutación de los valores antiguos debe comprender también de una manera inexorable a los de índole moral.

Los que viven exclusivamente para las especulaciones científicas aseguran que la especie como entidad biológica carece de misión, es ajena a los principios morales. A su vez los estetas empedernidos aseguran que no

hay moral en abstracto y que las nociones enseñadas y practicadas como normas de conducta destruyen la belleza, la gracia y la libertad.

Unos y otros se refieren, sin duda, a la moral dogmática y a los sistemas absolutos de los metafísicos. Pero examinada la cuestión desde el punto biológico, la moral se presenta de inmediato como una de las múltiples manifestaciones de la adaptación. La especie como entidad natural se determina, en primer término y antes que nada, por el designio de acomodarse al medio físico; pero ese mismo procedimiento la lleva a examinar con una inteligencia cada vez más ponderada el grado de aptitud, la bondad o la ineficacia de los actos y de las cosas. Este examen, esta elección y esta facultad de juzgar con un criterio rectificado por la experiencia cada acto y cada cosa es, en realidad, el origen mismo de la Ética, madre de la Moral y el Derecho. Es la vida misma, es el trabajo secreto de la adaptación lo que nos ha dado la noción de que lo bueno es lo que sirve para un fin vital y de que lo malo es lo que lo detiene o lo dificulta. Moral es, pues, el acto o la cosa que sabemos aprovechar en obsequio de la adaptación; inmoral es lo que no sabemos o no podemos tornar bueno.

Reducida la moral a un concepto de utilidad humana no puede decirse que ella esté en divergencia ni con las ciencias naturales ni con el arte que es la glorificación suprema de la vida. Moral es la investigación de Koch afanado en extirpar, uno de los azotes de la especie; moral es la hazaña de Bleriot conquistando un elemento de la naturaleza para asegurar el bienestar del hombre, moral es también la gracia alada de la estatuaria ateniense...

Referida esta manera de pensar a la democracia americana su consecuencia lógica es que para ella solo es moral aquello que facilita el cumplimiento de su fin. Dicho en otras palabras, su moral es todo aquello que facilita la integración del hombre.

No se conoce otro procedimiento adaptativo que el del trabajo. Tan cierto es esto que las clases parasitarias, aquellas que en todos los tiempos han vivido de sus frutos, han necesitado degradarlo y envilecerlo para debilitar a quienes lo realizaban, es decir, a los sometidos y condenados a crear valores para ellas. El trabajo es el recurso más noble y más eficaz para asegurar el bienestar y la persistencia de la especie. Por él se cumple y se ejecuta el pensamiento. Quien trabaja, ya sea con la mente o con el brazo, crea fuerzas positivas; piensa en sí porque se empeña en afirmarse; piensa en todos y para todos porque aumenta los elementos convivales. El trabajo es, pues, amor y es ideal. Quien trabaja, ya sea un sabio o un ganapán, ya cultive el agro o el jardín, pone el sello de su ser sobre las cosas: es el que vence, el que domina el que conquista y el que enamora el porvenir. El trabajo es educación: crea motivos inhibitorios, los robustece, los pondera y aclara en la conciencia la noción de la justicia. Decid al *pionner* que despoje al vecino de la cosecha

de su predio y no lo hará: su moral es su razón; su moral es la idea que emerge de su esfuerzo. El esfuerzo es la realización de Kant.

Por eso la moral americana es la norma de conducta que emana del Esfuerzo. El trabajo asegura la simbiosis; luego su moral es la que emerge del trabajo. La democracia americana hace un auto de fe con los libros conciliatorios que hablaron a las generaciones del pasado de una moral que era la mutilación de la naturaleza y coloca en su lugar las nuevas tablas de la moral fundada en el trabajo, en el trabajo rehabilitado, ensalzado, glorificado. La moral del Esfuerzo es la moral de la vida. Solo el Esfuerzo tiene la virtud de hablar al espíritu con palabras de eternidad.

LAS CIUDADES

I

¿Retornarán los dioses? . . .

Dejó de lado el libro de los diálogos platónicos, leídos y releídos tantas veces, y entornó los ojos suavemente, como abatidos por un sueño invencible. Solía hacer así cada vez que, substrayéndose a las realidades circunstantes, internaba el pensamiento en obsesoras visiones columbradas al meditar sobre los hondos y obscuros problemas del mundo y de la vida.

Su fantasía, excitada por los períodos serenos y armoniosos del maestro, le condujo, a través de las edades, a la urbe pagana en el momento preciso en que se realizaba el milagro inmortal de la belleza. Suave viento de las costas africanas empujaba la trirreme sobre las ondas glaucas del Egeo, perfumado en aquella hora vesperal por los naranjos florecidos de las Cícladas cercanas, casi veladas por las sombras marinas. Doblaba el cabo Sunnyo, avanzado corno una áspera esfinge sobre el mar, cuando brilló la línea del horizonte el áureo casco de Atenea Promarco. Poco a poco y a medida que el bajel se aproximaba, entre el canto de los fuertes remeros tracios que azotaban el piélago con afán inusitado, se fueron dibujando sobre el Acrópolis con relieves por momentos más precisos, los lineamientos del Partenón, del templo de Folias, del sagrario del Erecteo y de los propileos. Sangraba el sol poniente sobre la blancura inmaculada de los mármoles de Fidias como en un dulce empeño de animarlos con el soplo de la vida mortal. Zumbaban las abejas en la cima del Himeto aureolado por el polvo de oro de la tarde. Rumores vagarosos de cántigas sencillas, de gritos apagados y de músicas lejanas, descendían de las faldas del Pentélico y del Licabeto coronado de pámpanos y olivos...

Bajo la luz lunar, cuyo albo velo suaviza y transfigura la materia y pone unciones de nardo sobre las cosas, un extraño sortilegio reanimó las imágenes ausentes.

Por los propileos, en pos de los magistrados y de los guardianes de la ley y de los ritos sagrados que se adelantaban, sereno el continente, con paso lento y mesurado, ascendieron las núbiles consagradas en la elección de la arreforia para que tejiesen, en el sagrario del Erecteo, el velo primoroso que recordaría «la victoria de los Atenienses sobre los Atlántidas venidos desde las puertas de la Noche». Sus formas, perpetuadas ya en el mármol, se adivinaban bajo los blandos pliegues de los peplos. Conducían las páteras y los vasos del sacrificio ritual de las grandes panatenaicas. Una cohorte de canéforas las seguía de cerca. Detrás de éstas caminaban los extranjeros llevando asientos y sombrillas para las vírgenes, e hidromiel para las

libaciones. Luego llegaron los efebos, vestidos con túnicas ligeras, cantando himnos y alabanzas a la diosa. Quedo el paso, altas las cervices resplandecientes de severa belleza, avanzaron, en pos de ellos, los tallóforos, los ancianos de la ciudad, que conducían en la diestra una rama de olivo. No terminaron de pasar cuando se volcó por todas partes una confusa muchedumbre que acudía desde el Odeón, donde momentos antes se recitaran los poemas homéricos; de las asambleas populares, enardecidas por los tribunos; de los estadios, donde gimnasiarcas llegados de todos los confines de Grecia, acababan de disputarse con ardor el vaso de aceite del olivar sagrado.

Al llegar a la presencia de la diosa, la columna se detuvo y se acallaron las voces y los cantos. Era el momento de la sagrada ceremonia. Los praxiargidas despojaron a la diosa del velo antiguo y la vistieron con el nuevo. Un estremecimiento de emoción apenas contenido agitó a la multitud; fue el alma de toda Grecia la que vibró con vibración de eternidad en aquel instante misterioso. Una alegría inmensa estalló entonces en todos los corazones e iluminó todos los ojos. De repente resonó en el pavimento el tropel de una cabalgata de atletas que llegaron a la carrera, nuevos centauros, con flámulas llameantes en las manos. Sofrenaron delante de Eros y le iluminaron el rostro con las teas. Del templo de Prometeo salió la primera antorcha, corrió de mano en mano y fue a extinguirse allá a lo lejos, entre las sombras. Otra antorcha, diez antorcha, cien antorchas, mil antorchas siguieron a la primera y, como ella, fueron a extinguirse, una tras otra, a la distancia, en lo profundo de la noche...

De improviso cesaron los rumores; quedaron desiertos los templos y las calles y las plazas y una ráfaga de desolación ululó entre columnatas derruidas y mármoles mutilados.. .

Una tristeza profunda sobrecogió al Viajero de los Siglos que se alejó, murmurando con el labio tembloroso, la salutación ya milenaria:

—¡Salve Atenas de la Belleza inmortal!

II

¿Retornarán los dioses ? . . .

Una esperanza irreductible, una obstinada convicción de predilecto, una fe de iluminado aceleró su planta inmaterial, camino de las playas de Occidente.

Sobre la ruina de los dólmenes antiguos, llenos todavía de la sugestión del heroísmo galo que desafió al Océano y al Cielo; en medio de los bosques por donde erró la sombra fugitiva de aquella Camma legendaria que en presencia de los dioses, y en homenaje al Odio y al Amor, bebió la muerte en

la copa de oro cincelado de sus nupcias, una ciudad semejante a la de Minerva se levantó delante de sus ojos.

Traspuso sus umbrales y recorrió sus calles. Luego se detuvo en las Tullerías, bajo la sombra de Nuestra Señora, a la vera del Sena, entre el rumor mundano de los campos Elíseos.

Un eco inesperado y sin embargo presentido en las noches de la ruta de su peregrinaje, reclamó con imperio su atención. Bajo el Arco de Triunfo, tembloroso, estremecido como un alma, enarcado hasta el azul por obra de un encanto extraordinario, desfilaban los ungidos del Espíritu, los dotados del Verbo, los sacerdotes del Ideal. Llevaban en la frente una aurora y un día en el cerebro...

El Pueblo, el Esperado de la historia les seguía. Llegaba confundido con los fieros legionarios que la Revolución lanzó por el orbe conocido, desde la Esfinge enterrada en el polvo de los siglos hasta las cúpulas doradas del Kremlim, paseando las ideas de los enciclopedistas, a los acordes ardorosos del canto de Rouget y al amparo de las águilas bicéfalas del blasón plebeyo del gran Corso.

Los videntes hablaban a unos y otros de Derecho, de Justicia, de Amor y de Belleza, y sus palabras caían de sus labios como los signos de un exorcismo sobre todos los espíritus del mundo.

Sus ideas eran hondas, hondas como los arcanos que escrutaban, y eran sutiles, sutiles y penetrantes, como los estiletes de los Uberti o de los Borgias. Era necesario remontarse a las páginas helenas para encontrar figuras tan medidas, tan precisas, tan elocuentes y armoniosas como aquellas con la que ellos penetraban al oculto santuario de las almas, como un rayo de sol por una puerta. Apenas pronunciaban las palabras, y ya las palabras adquirían vida propia y se animaban, coloreadas, exaltadas, como los camafeos de Cellini en los puntos del cincel al conjuro de su arte.

Para oírlos acudían presuroso, como Anacarsis desde el yermo, los habitantes de todas las latitudes, los que siembran el trigo en las pampas americanas, y los hiperbóreos hijos de las nieblas, y los que recorren los desiertos africanos, y los que labran diamantes en los países misteriosos del Oriente.

La avenida de acceso se empinó para que el paso de la cohorte pareciera una ascensión. Un canto de esperanza se levantó hacia la eternidad de en medio de la confusa muchedumbre. Y el Arco de Triunfo, tembloroso, estremecico como un alma, se enarcó más y más hacia los cielos como el iris después de la tormenta, hasta hacerse diadema sobre la frente gloriosa de los mundos.

El Viajero de los Siglos, con las pupilas dilatadas por la visión de un sueño próximo a cumplirse se descubrió exclamando hacia los cuatro vientos:

—¡He aquí que los dioses resucitan! ¡Salve París del Derecho, la Justicia, el Amor y la Belleza inmortal!

III

¿Retornarán los dioses?...

Sobre una costa desconocida, dilatada en la penumbra apenas clareada por el difuso resplandor de las constelaciones, se diseñó de pronto la urbe del futuro. Ansioso, anhelante, sobresaltado, rojas por el desvelo las pupilas, de pie sobre el bajel ya próximo a la ribera, el Viajero de los Siglos escrutaba el hallazgo tantas veces presentido. A medida que la luz del amanecer confinaba las tinieblas, su imaginación encendida por la esperanza secular, se exaltaba sobremanera. Los Andes adquirieron contornos determinados y precisos como si surgieran del seno de la noche al conjuro de un cincel maravilloso. Presto fueron un Acrópolis gigante; brilló la luz sobre la frente de una nueva Atenea e infundió vida inmortal a la forma fugitiva aprisionándola para siempre en la suave firmeza de los mármoles. Las naves del Pacífico y del Atlántico saludaron con himnos jubilosos a la nueva divinidad. Sobre las pampas dilatadas desde el mar a la montaña pacieron las siete vacas blancas de Juno y relincharon los corceles en vértigos de vida. A la vera de las selvas aromadas por una perenne primavera, Cleanto abría las besanas y las besanas, alineadas como estrofas en la infinitud de la llanura adquirían bajo el hechizó del esfuerzo, el prestigio a la vez fuerte y armonioso del exámetro latino.

La urbe se fue animando poco a poco. Un pueblo culto y tolerante, dulce y robusto, imaginativo y medido, apasionado y prudente, humano y universal, hondo y sutil, llenó las calles y las plazas en un afán sagrado. Alzaba estadios para los gimnasiarcas, construía teatros; discutía la Verdad, la Justicia y el Derecho en las asambleas del demos; y al suave ritmo de una estrofa de Francia coronaba de rosas americanas las sienes de Homero ciego. Un silencio profundo se hizo de pronto. Un aire suave estremeció los álamos del huerto de Academus y, sonando en la Atlántida sumergida, Platón retomó el hilo de un diálogo que comenzó una vez y que no concluye nunca...

—¡Salve ciudad del Futuro! -exclamó entonces el Viajero de los Siglos.

Y alzando en un ademán seguro, cuya intención se vinculó con el infinito mismo, una copa de oro cincelada sobre los senos de una virgen pagana, en la que escanciara vino helado de Lesbos y sumo de Champaña, dijo a América el brindis que vibró en el tiempo y el espacio con acentos de Eternidad:

—¡Salve Ciudad inmortal de la salud y la belleza de la raza!

Colección Pensamiento Nacional e Integración Latinoamericana

Primeros títulos

1 - Deodoro Roca, *Reformismo y antimperialismo*
2 - Juan Bautista Alberdi, *La cuestión americana*
3 - Roque Sáenz Peña, *Americanismo y democracia*
4 - Bernardo Monteagudo, *Revolución, independencia, confederacionismo*
5 - Juan Domingo Perón, *La unión sudamericana*
6 - Saúl Taborda, *Reflexiones sobre el ideal político de América*
7 - Liborio Justo, *Los Estados Socialistas de América Latina*
8 - Domingo Faustino Sarmiento, *Argirópolis. Los Estados Unidos del Río de la Plata*

Grupo Editor Universitario
San Blas 5421 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel: 4566-3226 / 4639-0583
grupoeditor@fibertel.com.ar