

En busca de la especificidad del pensamiento político hispanoamericano

TULIO HALPERIN DONGHI
Universidad de California, Berkeley

Si hay un rasgo permanente en la historia del pensamiento político hispanoamericano, es que éste se elabora a partir de nociones acuñadas en ultramar como respuesta a situaciones y problemas también ellos ultramarinos. Es una situación que invita a extender a Hispanoamérica la sospecha que Roberto Schwartz volcaba en una fórmula deliberadamente provocativa para su Brasil, y preguntarse con él si toda esa historia no es a la postre la de unas ideas fuera de lugar.

Aquí se tratará de mostrar que es más bien la de una sucesión de tentativas de adaptar esas herramientas ideológicas a usos que no son los suyos originarios. La situación que obliga a emprender una y otra vez esa tarea sólo surge a partir de la independencia: la Hispanoamérica colonial ha sido plasmada en un molde informado por una ideología imperial, y los obstáculos que se alzaban frente a cualquier tentativa de tomar distancia de ella iban desde la ausencia de instrumentos intelectuales e ideológicos requeridos para la empresa hasta las muy negativas consecuencias prácticas de cualquier esfuerzo emprendido en esa dirección; no es entonces sorprendente que aun las reivindicaciones formuladas en nombre de los postergados por el orden que fundaba en esa ideología su pretensión de legitimidad, las justificaban también ellos en nombre de esa ideología dominante, que acusaban al orden vigente de traicionar en los hechos.

Pero esa ideología, única entre las de importación ultramarina que ha sido internalizada a través del proceso mismo de organización de las sociedades coloniales, hundida ya en una crisis sin retorno antes de la disolución de los imperios ibéricos, ha sufrido con ella una total pérdida de legitimidad; las acusaciones de los liberales, que presentan a los conservadores como identificados con su legado ideológico, sólo comenzarán a tener fundamento a partir de la segunda mitad del siglo XIX y, una vez más, como eco

hispanoamericano de un fenómeno ultramarino: la ruptura del catolicismo con la modernidad.

La historia del pensamiento político hispanoamericano adquiere desde entonces un ritmo de avance contrapuntístico, dinamizado por una parte por una sucesión de influjos ideológicos buscados en ultramar y, por otra, por las transformaciones sufridas por Hispanoamérica misma, que obligan a reformular los problemas a los que se busca respuesta en ese cambiante horizonte ideológico.

Las tensiones que ese doble esfuerzo de adecuación introduce en las configuraciones de ideas que se disputan el favor de los hispanoamericanos se mantienen siempre muy cerca de la superficie y logran más de una vez aflorar a través de explícitas perplejidades y contradicciones. Ellas hacen de la *Carta de Jamaica*¹ una de las más curiosas proclamaciones revolucionarias que registra la literatura política, y no sólo porque debe proyectar la lucha anticolonial sobre un horizonte ideológico todavía prerrevolucionario — en que las modernas experiencias republicanas no han desplazado del todo del lugar central a las que a partir de Aristóteles habían venido dando tema a la reflexión política por más de dos milenios — cuando ya lo separa de esas experiencias antiguas y modernas el entero ciclo de la Revolución Francesa y cabe dudar de que luego de él éstas conserven aún relevancia para el presente y futuro. Hay más: Bolívar debe buscar en ese legado de por sí problemático la justificación para una empresa revolucionaria en que una elite heredera de los conquistadores ultramarinos aspira a continuar siéndolo tras de capitanear la lucha de los herederos de los conquistados contra el lazo que los vincula con la metrópoli conquistadora y colonizadora; la legitimidad de una empresa así definida parece tan problemática como la probabilidad de que ella alcance éxito duradero. No es sorprendente, entonces, que mientras el Bolívar de 1815 proclama su fe en un desenlace victorioso para esa lucha, es mucho más reticente cuando se trata de aquilatar los frutos de esa victoria.

Esas tensiones han de permanecer irresueltas, y en sus momentos de desesperación el Bolívar más tardío desplegará en pleno el pesimismo que en 1815 cree aún oportuno velar a medias. A la vez, sin embargo, va a encarar en un contexto de ideas que no es ya el de la *Carta de Jamaica* un contexto hispanoamericano que también contempla bajo una luz diferente. La inspiración viene ahora de las tentativas de calibrar con mayor cautela las innovaciones políticas del constitucionalismo liberal, asimilando para ello las lecciones que sobre su impacto en el equilibrio social podían deducirse del curso mismo de la Revolución Francesa. Esas lecciones han sido ya asimiladas en los sucesivos proyectos constitucionales que se sucedieron en la misma Francia, antes ya que en la constitución de Cádiz, que les debe más de lo que sus autores están dispuestos a reconocer. Lo que torna relevantes a

esos ejemplos ultramarinos es que Bolívar –salvo en los intervalos en que la desesperación lo domina– ha modificado implícitamente su diagnóstico sobre la sociedad hispanoamericana; ya no la ve dividida por una única barrera difícilmente franqueable, continuadora de la que la conquista creó entre dominadores y dominados, sino cruzada por las más numerosas y a la vez más tenues fronteras internas presentes también en las europeas. El problema de asegurar en ese marco el predominio de las elites contra las posibles consecuencias de la introducción de una nueva legitimidad basada en el principio de representación popular se presenta como mucho menos grave.

Así, el último Bolívar se orienta ya hacia lo que será el terreno común de la ideología y la política hispanoamericana en la posguerra de Independencia. Suele distinguirse en las décadas que siguen al fin de la guerra un primer tramo dominado por esfuerzos de innovación y reforma, que dejan paso a uno de reacción conservadora que les reprocha haber venido a imponer nuevas e insostenibles tensiones a un subcontinente exhausto por la larga lucha dejada atrás.

Pero, apenas se examina con más cuidado esas posiciones contrastantes, se advierte que reformismo liberal y reacción conservadora comparten en lo esencial una misma perspectiva de ideas, que sobrevive marginada en una Europa en que dominan las ideologías de la Restauración. El constitucionalismo liberal de inspiración francesa comparte ese terreno con el utilitarismo de raíz británica. La falta de eco de las ideologías restauradoras no se debe tan sólo a que su negativa a reconocer legitimidad alguna al sistema de estados que está surgiendo de la ruina del imperio español hace impensable utilizarlas para justificar proyectos que, aunque conservadores, ven en esa ruina un dato irrevocable. Quizá aun más importante es la ya señalada pérdida de toda legitimidad de las tradiciones ideológicas en que se había sustentado el Antiguo Régimen. El florecer de la neoescolástica española es un episodio cerrado en el temprano siglo XVII; el absolutismo en avance durante el siguiente preferirá legitimarse a partir de un manejo declaradamente tendencioso de la exégesis bíblica, del que Bossuet había ofrecido un ejemplo temprano en su *Politique tirée de l'Écriture Sainte*. Aunque puesto a menudo al servicio de la monarquía ilustrada, era éste un procedimiento que reflejaba –ya antes de la crisis terminal de la monarquía católica– la incapacidad creciente de sus fuentes tradicionales de legitimación para retener su fuerza persuasiva en medio de una sociedad en profunda transformación y frente a exigencias intelectuales también renovadas. En consecuencia, aun aquellas corrientes reaccionarias que buscan definir una alternativa ideológica a las revolucionarias admiten la imposibilidad de hallarla en las tradiciones del Antiguo Régimen. Así, el eclesiástico peruano Bartolomé Herrera, para quien el Perú, en cuya historia incaica y colonial ve

cumplirse el designio divino de erigir en los Andes una nación española y cristiana, cayó víctima, en el momento mismo en que esa historia culminaba en la Independencia, de “los errores impíos y antisociales de la Revolución Francesa”. Por fortuna, esa apostasía no es irrevocable: “los errores van pasando y ...del seno de la Alemania... Francia misma ha sacado y derrama por todo el mundo una filosofía que, si bien no tiene todo el vigor irresistible que se halla en la verdad revelada, persigue y hiere en todas partes al enemigo que salió de su seno”.²

Confiado siempre en la Providencia que hace florecer el antídoto allí donde permitió que brotase el veneno, Herrera buscará legitimar su proyecto reaccionario fundándolo en ese krausismo que en España será pronto reconocido como el más insidioso adversario de la fe heredada. Menos original se muestra Herrera al movilizar para el mismo propósito la filosofía escocesa del sentido común, que ofrece un compartido *ubi consistam* a pensadores de todos los cuadrantes ideológico-políticos.³ Ese consenso que en buena medida se ignora selecciona del patrimonio ideológico que le ofrece la Europa de la Restauración los motivos que halla más relevantes a la circunstancia hispanoamericana, contemplada desde una perspectiva que continúa la del último Bolívar. El problema central sigue siendo el planteado por el peligro que el principio de soberanía popular supone para el equilibrio social; las respuestas son también aquí menos discordantes de lo que puede parecer a primera vista. Así, cuando Bartolomé Herrera rechaza ese principio en su sermón de 1846, los liberales de *El Comercio*, que comienzan por escandalizarse, deben convenir que su preferencia por la soberanía de la razón no lo excluye del consenso dominante, y concluyen objetando tan sólo que “hablase a la mitad del siglo XIX de un modo tan teológico, tan místico”.⁴

¿La línea divisoria de ese consenso es la que separa la aceptación del rechazo del legado de la revolución emancipadora? Pero si, como muchos están dispuestos a admitirlo, hacia 1830 o 1840 pueden escucharse a cada paso juicios negativos sobre ese legado, las formulaciones ideológico-políticas que reflejan este generalizado punto de vista están lejos de predominar en las filas conservadoras. En este punto es de temer que el éxito póstumo que la obra de Lucas Alamán debe a la perspicacia analítica que se despliega en ella incite a reconocerle una representatividad mayor de la que en verdad le corresponde; por otra parte, su disposición a condenar con dureza ese legado deba más que a su ideología a la circunstancia de que en México la independencia se alcanzó en los hechos sobre las ruinas de una revolución fracasada (significativamente la comparten en buena medida un liberal como Mora y un radical como Lorenzo de Zavala). Nada parecido ha de hallarse en la América del Sur: en 1842, cuando el joven liberal chileno José Victorino Lastarria hace profesión de fe política mediante la

cita del pasaje en que Sismondi proclama que ni la derrota, ni los errores, ni aun los crímenes de la Revolución Francesa eximen del deber de continuarla así sea rectificándola, es Andrés Bello, el gran venezolano que se ha constituido en intelectual orgánico del Chile conservador, quien ofrece su más efusivo asentimiento. Y en 1848, cuando llega a Bogotá la noticia de que en París ha triunfado una nueva revolución republicana, es don Mariano Ospina, figura política dominante y mentor ideológico de la Nueva Granada conservadora, quien ordena celebrarlo haciendo repicar a vuelo las campanas de la catedral.

¿Cuál es, entonces, la línea de frontera entre liberalismo y conservadurismo? Los separa el criterio sobre cuál debe ser el ritmo que debe imprimirse a un proceso de cambio que ambas corrientes juzgan no sólo deseable, sino inscripto en las cosas mismas. Para Andrés Bello, las contradicciones e incoherencias de la posguerra se deben a que la lucha emancipadora se ha librado a la vez en favor de la independencia y de una libertad que no ha sido sino “un aliado extranjero... que aun después de la victoria ha tenido que hacer no poco para arraigarse y consolidarse”; su triunfo no se consumará mientras no se “efectúe una penetración más íntima de la idea imitada, de la idea advenediza, en los duros y tenaces materiales ibéricos”,⁵ en un proceso cuya lentitud no debiera sorprender a nadie.

Pero esa resistencia vernácula impone tan sólo acentuar una tendencia presente ya en las versiones más recientes de “la idea advenediza”; es un liberalismo que ha debido aprender la cautela en el esfuerzo por sobrevivir a la coyuntura hostil de la Restauración europea el que se resigna a extremarla aun más cuando aspira a avanzar sobre una Hispanoamérica constitutivamente inhóspita a su mensaje. Como resultado de ese doble esfuerzo termina por imponerse una tendencia residualmente liberal, a la cual el nombre de moderada cuadra acaso mejor que el de conservadora (quizá no sea irrelevante recordar que en España un desenlace semejante se reflejó primero en el predominio de quienes se llamaban en efecto moderados, y que en un segundo momento la herencia de éstos iba a ser recogida por el partido originariamente bautizado liberal-conservador).

En el Bello de 1842 se insinúa un enfoque que la nueva generación de la que Lastarria es vocero pone resueltamente en el centro de su problemática: la solución del problema la espera del avance de la historia. Este nuevo enfoque sería imposible sin la presencia de ese consenso que en parte se ignora: él hace superflua cualquier discusión sobre cuál deba ser la organización política deseable, como la que había llevado a Bolívar a optar frente a un muestrario de abstractas alternativas institucionales destiladas de experiencias tan distantes entre sí como lo son las de Esparta y Roma, Génova y los Países Bajos, Ginebra y los Estados Unidos. La discusión de esas alternativas deja

paso a la propuesta de itinerarios que buscan alcanzar una meta que ha dejado de estar en discusión; en esa reorientación, como en las anteriores, los influjos ideológicos externos deben buena parte de su eficacia a la relevancia de sus respuestas a los nuevos dilemas planteados por las transformaciones del contexto hispanoamericano y mundial.

A lo largo de la década de 1840, el liberalismo que renace busca legitimarse entonces a partir de una visión progresista del proceso histórico. Ello no supone una fe inquebrantable en que las metas de ese avance estén destinadas a alcanzarse, pero sí un consenso sólido acerca de cuáles son esas metas, y una convicción igualmente firme de que ellas constituyen algo más que un objetivo intrínsecamente valioso, que son en efecto metas a las que, conscientemente o no, se orienta ya de modo espontáneo el esfuerzo colectivo de la humanidad.

Esa visión se apoya en los entrelazados influjos de corrientes ideológicas en otros aspectos contradictorias, filtrados tanto por quienes actuaron como intermediarios de esos influjos como por las específicas inquietudes que llevaban a los hispanoamericanos a abrirse a ellos. Así, si esa visión está menos cercana a la de los muy frecuentemente citados Vico y Herder que a la del casi universalmente desconocido Condorcet del *Esquisse d'un tableau des progres de l'esprit humain*, ello no se debe tan sólo a que las traducciones de Vico y Herder que iban a conocer los hispanoamericanos se acompañaban de las exégesis en que sus traductores Michelet y Quinet buscaban transponer sus visiones sobre la clave de una visión teleológica de la historia universal que estaba del todo ausente del primero y lejos de triunfar inequívocamente en el segundo; iba a ser sobre todo la lectura selectiva que los hispanoamericanos iban a hacer de esas traducciones mismas la que consumaría la difícil metamorfosis a la que invitaban Michelet y Quinet.

Gracias a esa tan sesgada apropiación del romanticismo, la transición al positivismo –tal como sugirió tempranamente Alejandro Korn para su Argentina e iba a probar para toda Hispanoamérica Leopoldo Zea en una obra clásica– pudo darse casi sin conflictos ni estridencias. Pero esa apropiación que imponía al legado romántico un sesgo que lo hacía en parte irreconocible no reflejaba sin más una incomprensión nacida de la ignorancia del contexto en que ese legado había sido forjado; nacía más bien de buscar en él lecciones pertinentes para un contexto distinto del originario, y –aunque ese modo de aproximación era quizá adoptado por los más de modo instintivo– hubo ya quienes supieron tematizarlo y legitimarlo: cuando se lee con atención el texto de 1838 en que el argentino Juan Bautista Alberdi proclama la necesidad de articular una filosofía americana se advierte que esa ambición exorbitante oculta la más modesta de extraer de un acervo de ideas que no podrían ser sino importadas los elementos para una agenda intelectual

orientada a afrontar los problemas que planteaba una específica hora americana.

Esos problemas no eran distintos de los que Bello había resumido en 1842 en su comentario a Lastarria; lo que separaba al renaciente liberalismo de ese testamento ideológico de la etapa conservadora era una urgencia nueva por consumir las metamorfosis que Bello había encomendado a la acción del tiempo. Esa urgencia reflejaba a su vez la toma de conciencia, desde México a la Argentina, de que el ritmo de avance de las transformaciones económico-sociales, más aun que de las políticas, experimenta una aceleración que crea aún más peligros que oportunidades para Hispanoamérica, cuyo ritmo de transformación debía forzarse para cerrar la cada vez más peligrosa distancia con ese centro de unas transformaciones cada vez más radicales, a cuyos ambiguos efectos ningún rincón del planeta podría ya sustraerse. Al definir así su tarea histórica el renacido liberalismo emprendía un camino que lo llevaría cada vez más lejos de sus orígenes cuarentayochescos, hasta la apología de la tiranía honrada y del gendarme necesario.

Se ha señalado una vez y otra el paralelismo entre ese itinerario y el que en Europa –y en primer lugar en Francia, que seguía ofreciendo el término de referencia privilegiado para hispanoamericanos en busca de inspiración ideológica– estaba creando una distancia creciente con el legado del liberalismo y de la democracia; si la visión histórica que había subtendido el surgimiento de la segunda república se había nutrido de las robustas seguridades de Quinet y Michelet, la de la tercera se inspiraba en el mensaje más ambiguo de Renan y Taine, que –si recusaban con tanta firmeza como sus predecesores las ideologías reaccionarias que habían invocado la autoridad de la fe heredada– extendían su escepticismo a las herederas de la tradición revolucionaria. Como enseñó Taine, el agotamiento de todas las tradiciones ideológicas dejaba el campo libre a una consideración no ideológica sino científica de la problemática política, y en la etapa que se abre el positivismo ofrece el núcleo puro y duro, pero limitado en su gravitación, del genérico científicismo que en verdad define el clima de ideas de la nueva etapa hispanoamericana.

Pero ese paralelismo no lo explica todo. Y ello no sólo porque la lección que llega de ultramar es menos unívoca de lo que esta esquemática presentación sugiere, sino porque –ahora como antes y más que antes– esa lección se ve sesgada al proyectarse sobre una experiencia que no es la europea. Recientemente, el hermoso estudio de Charles Hale, *The Transformation of Liberalism in Late 19th-Century Mexico*,⁶ mostró el peso que una vertiente moderada del liberalismo europeo, que se hace sentir tanto en las primeras etapas de la Tercera República francesa como en la vertiente encabezada por Emilio Castelar dentro del republicanismo

español, tuvo en el perfilamiento del grupo científico en México; su influjo no pudo sino limitar el del positivismo, tanto en su versión ortodoxamente comtiana como en la que buscaba inspiración en Spencer. Pero si hasta que la exploración de Hale reconstruyó con minuciosidad filológica el horizonte de ideas de los científicos, los estudiosos no descubrieron la presencia de ese legado de un liberalismo aún cercano al clásico, es sin duda —una vez más— porque él iba a ser mediado por una lectura creadora que permitía extraer de él una moraleja mejor ajustada al contexto mexicano. En efecto, si la lección que los científicos solicitan de esa versión liberal es una de moderación y prudencia, al hacerla suya la trasponen a una clave distinta de la originaria; mientras tanto el posibilismo que hace suyo Castelar, como el oportunismo que reivindican algunos de los padres de la tercera república, reclaman poner límites a una exigencia democrática que ante vastos sectores de opinión ha hecho sospechoso al liberalismo de desertar de la defensa del orden social, en México son las exigencias del liberalismo más tradicional las que deben ser puestas en sordina para dotar al poder político de la eficacia necesaria para llevar adelante la vasta transformación económico-social sin la cual el liberalismo será siempre planta exótica en tierra mexicana.

Tanto el positivismo ortodoxo, con su opción favorable a una república autoritaria, cuanto su más difusa versión spenceriana, ofrecen entonces un correlato ideológico más congruente con lo que, a los ojos de los propugnadores de esa nueva versión liberal, la coyuntura hispanoamericana reclama. Pero no es sólo esta circunstancia la que les asegura un eco menos deformado: también lo deben a su capacidad de dar expresión nueva a puntos de vista que lo son mucho menos. Así lo revela ya la más cursoria de las miradas a las perspectivas que ganan popularidad bajo la enseña que se quiere novedosa del racismo; no es difícil reconocer en las reflexiones inspiradas en las doctrinas dudosamente científicas que postulaban una raíz biológica para las diferencias étnicas a las herederas de otras que habían tomado partido frente a la más temprana visión de Hispanoamérica cuyo rasgo central había sido la coexistencia de la república de españoles y la de naturales. Particularmente estrecha es la continuidad con la inflexión que a esas reflexiones iba a aportar la crisis de independencia: la doctrina que afirma la superioridad de la raza caucásica traduce al nuevo lenguaje del racismo una opción por naciones criollo-mestizas que se ha impuesto ya en todas partes, pero para que ello sea posible, ese racismo debe admitir corolarios a menudo opuestos a los preferidos por sus fuentes europeas; testimonio de ello es la frecuencia con que se celebra el mestizaje como el instrumento por excelencia del triunfo de la raza caucásica, que a riesgo de contradecir las premisas básicas de las

doctrinas aprendidas, logra reafirmar en su nuevo vocabulario la solución asimilacionista que el liberalismo ha hecho suya frente a la herencia colonial de división entre las dos repúblicas.

“Desmintiendo los siniestros presagios que la condenaban a la absorción por las razas inferiores, que formaban parte de su masa social, la raza criolla, enérgica, elástica, asimilable y asimiladora, las ha refundido en sí, emancipándolas y dignificándolas, y cuando ha sido necesario, suprimiéndolas”;⁷ así el argentino Bartolomé Mitre en su *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, de 1884. He aquí una presentación del proceso tan lejana de cualquier embellecimiento cosmético que no elude mencionar el genocidio como uno de los instrumentos de ese esfuerzo de redención colectiva. Aun así, es dudoso que pueda caracterizarse como coherentemente racista un punto de vista que finca la superioridad de una raza en su capacidad de eludir las fatalidades proclamadas por el racismo gracias al uso de ese instrumento privilegiado que es la asimilación, tanto en su faz pasiva, mediante la cual hace suyas las virtudes de la superior raza indoeuropea, cuanto en su modalidad activa, que le permite retransmitir esas mismas virtudes a las otras etnias hispanoamericanas.

Siete años después, anticipándose a la apertura de una etapa nueva en la reflexión política hispanoamericana, José Martí ofrece en *Nuestra América* una recusación tajante de la visión racista: “no hay odio de razas, porque no hay razas”.⁸ No hay razas, pero sigue habiendo criollos, indios y negros, y Martí dedica varias páginas de reflexiones, orientadas en dirección más rectilínea de lo que la inagotable cascada de metáforas multicolores en que las envuelve permite descubrir a primera vista, al problema que Mitre ha planteado y resuelto en una frase sentenciosa. Su veredicto es menos optimista que el del estadista e historiador argentino: bajo el estandarte del liberalismo, las elites criollas no han sabido aún ganar para su hegemonía el consenso de las masas rurales y de las etnias subordinadas.

Porque el repudio de la clave racista no supone un repudio igualmente completo de la agenda social y política que antes de ser articulada en esa clave había sido ya, como ve admirablemente Martí, la de los estados sucesores del imperio español: “En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver sus dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella”. Mientras el liberalismo quiso gobernar en nombre de la pura razón, no lo hizo bien. “El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras”. Lo que la elite

liberal ha ignorado en su propio daño es que “el hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés”. Por fortuna, esa ceguera está siendo corregida: “los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio”.⁹

De nuevo descubrimos aquí, junto con una desafiante ruptura de la continuidad ideológica, una notable continuidad en la identificación de los problemas y en la propuesta de soluciones. En efecto, Martí ha sustituido a la visión de una sociedad dividida por fronteras raciales una que opone los cultos a la masa inculta, pero ello le permite plantear con términos nuevos un problema ya afrontado por revolucionarios, conservadores y liberales: si ahora se trata de descubrir mecanismos que permitan a los cultos lograr que quienes no lo son los obedezcan, apenas Martí considera a unos y otros de modo menos abstracto se advierte que alude una vez más a las mismas realidades antes aludidas en el inaceptable lenguaje del racismo; hemos visto ya aparecer al “indio mudo” y al “negro oteado”, elenco que se ha de completar con “el criollo exótico” y “el mestizo autóctono”.

Lo que propone Martí es, entonces, menos una transformación revolucionaria del equilibrio político y social que un nuevo arte de gobierno. Una vez más descubre, como los conservadores de la inmediata posguerra, que la implantación del programa liberal en terreno inhóspito exige flexibilidad y paciencia. A la vez, las experiencias transcurridas desde entonces han enseñado a definir de modo nuevo esa exigencia: no se trata de moderar las innovaciones para hacerlas aceptables a las elites sobrevivientes del derrumbe imperial, tal como habían querido los conservadores, ni de imponer a unas masas indiferentes el más impetuoso liberalismo que renace, en alianza otra vez con esas elites antes tan reticentes, una vez que éstas se descubren las principales beneficiarias del nuevo orden liberal. Sin duda, Martí resume las lecciones de los fracasos pasados en una fórmula audaz: “con los oprimidos había que hacer causa común”,¹⁰ pero —como lo muestra, creo que de modo convincente, todo su argumento— mientras ella saca las consecuencias de la presencia decisiva de las masas en el escenario político, que es siempre peligroso ignorar, está lejos de reclamar ninguna transferencia de poder en su beneficio; sus consejos y advertencias buscan, por lo contrario, evitar que “gobiernen ellas”. Su propuesta no está entonces fuera de lugar en las columnas de *El Partido Liberal*, el órgano mexicano que se identifica con la versión porfirista del liberalismo, en el que ve la luz.

Su toma de posición reformula en efecto exigencias que no son nuevas refiriéndolas a un contexto cuyos aspectos novedosos percibe, por lo

contrario, muy agudamente. No sólo en cuanto subraya que para Hispanoamérica está por sonar la hora de la democracia; hay también en él una conciencia muy viva de una madurez nueva alcanzada por Hispanoamérica, gracias a la cual descubre que las que habían parecido demasiadas décadas gastadas en conflictos estériles y cruzadas de recurrentes horrores no habían trascendido en vano: “De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas”.¹¹ Esa conciencia de lo ya alcanzado (que en el Mitre de 1884 se había expresado aun más arrogantemente en una halagadora comparación entre “la América del Sur...en marcha hacia la república verdadera, con una constitución política que se adapta a su sociabilidad” y “las más antiguas naciones [que] aun no han encontrado su equilibrio constitucional”),¹² sin llevar al abandono de la agenda liberal, que había buscado dar forma nueva a Hispanoamérica sobre ideas y modelos ultramarinos, hace de ella menos una pauta válida para el futuro que el proyecto en buena medida realizado de una etapa cuya culminación está ya cercana.

Ello explica que cuando comiencen a llegar del centro europeo inspiraciones cada vez más alejadas del originario mensaje liberal, ellas encuentren muy escasas resistencias: de ello ofrece testimonio Francisco García Calderón en su *Les démocraties latines d'Amérique*, de 1914, en que la percibida inminencia de la guerra europea que pondrá fin catastrófico a la expansión de la civilización liberal subtiende una presentación celebratoria de la experiencia abierta con la conquista española y una vindicación de los regímenes progresistas que los celebra menos como réplicas –meritorias aunque necesariamente adaptadas a un contexto más rudimentario– de modelos ultramarinos, que como los frutos sazonados de esa experiencia conquistadora.

A partir de 1917, un viejo mundo incapaz de recuperar su equilibrio luego de la gigantesca tormenta, y conmovido por las cada vez más violentas corrientes y contracorrientes desencadenadas por la Revolución de Octubre, se presenta menos como un modelo que como un enigma. No por ello deja de ser la fuente hacia la cual los hispanoamericanos se dirigen en busca de nuevas claves ideológicas; nada sorprendentemente, la desconcertante abundancia de claves alternativas que ofrece esa desconcertada Europa da nuevo vigor al eclecticismo de quienes buscan desde ultramar asimilar sus lecciones. Ni aun quienes adhieren a nuevas fes políticas que exigen de sus catecúmenos la más estricta ortodoxia van a abandonarlo: así, José Carlos Mariátegui colocará su examen, que se quiere leninista, de la realidad peruana bajo la autoridad de una cita de Nietzsche...

Y, de nuevo como antes, esa curiosidad ecléctica se orienta a partir de estímulos surgidos del más inmediato contexto hispanoamericano. La síntesis de Lenin y Sorel que elabora Mariátegui sobre líneas muy próximas a las

seguidas por Piero Gobetti, cuyas reflexiones ha seguido de cerca en Italia, traduce a un vocabulario nuevo las denuncias de las supuestas flaquezas de la oligarquía costeña que habían dominado ya los diagnósticos de la derrota sufrida por el Perú en la segunda guerra del Pacífico; cuando Mariátegui busca la clave del surgimiento en la costa peruana de un neo-feudalismo que ha aprendido a utilizar un marco institucional y legal tomado en préstamo del Occidente capitalista, en el influjo de una oligarquía cuya mezquindad de horizontes está muy alejada del temple a la vez heroico y rapaz de los *bourgeois conquérants*, está traduciendo a lenguaje leninista intuiciones ya presentes en González Prada.

A partir de la primera posguerra, la incoherente variedad del paisaje de ideas que ofrecía una Europa que parecía haber perdido el rumbo hacia entonces posible, mediante un uso sistemático del eclecticismo, emprender síntesis ideológicas en que el peso de la circunstancia hispanoamericana gravitaba con más fuerza que en el pasado; mientras para Alberdi la única originalidad a la que podía aspirar el pensador hispanoamericano se daba en la deducción de los corolarios relevantes a su circunstancia hispanoamericana de sistemas de ideas que no podían ser sino europeos, la variedad contradictoria con que ahora se le ofrecían esos sistemas los transformaba en una cantera de materiales que era mucho más libre de integrar según criterios dictados por la circunstancia local.

Ese fue el descubrimiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, una figura, a mi juicio, mucho más significativa de lo que suele admitirse. El poco aprecio por sus contribuciones debe atribuirse en parte a que en él la ambición de articular una ideología se daba subordinada a una avasalladora ambición de poder político, lo que le daba una dimensión de manipulación y en el límite de mistificación que un más auténtico intelectual como Mariátegui no podía sino hallar invenciblemente repulsiva, en parte también a que el descubrimiento de esa ampliada autonomía del pensador político hispanoamericano inspiraba en él una desafortada arrogancia de autodidacto, reflejada, por ejemplo, en esa teoría del “espacio-tiempo histórico”, que ofrecía, a su juicio, una síntesis superadora de los aportes de Marx y Einstein.

Todo eso no impide que el aprismo haya ofrecido una teoría de la práctica política adecuada a una nueva etapa hispanoamericana marcada por el avance político de las masas y por el agotamiento de la dimensión socioeconómica del programa liberal, que se había resumido en la creación de remedos ultramarinos de Europa mediante la apertura sistemática al influjo europeo, que abría a los estados hispanoamericanos nuevos campos para su actividad e influencia.

Las intuiciones articuladas en la entreguerra por Haya de la Torre en *El antimperialismo* y *el APRA* iban a completarse en la segunda posguerra en

una tentativa de elaborar una nueva perspectiva teórica para las prácticas impuestas por esa nueva etapa. Iba a ser ésta la contribución de Raúl Prebisch, y en ella pueden descubrirse otra vez en acción los términos del nuevo equilibrio entre la búsqueda de inspiración en un occidente que sigue siendo todavía, aunque de modo distinto que en el siglo anterior, a la vez la fuente de ideas y el modelo que se trata de emular, y la gravitación cada vez más dominante de la circunstancia local en la elaboración de la agenda ideológica que busca integrar esos aportes ultramarinos.

Prebisch ha comenzado su carrera como un agudísimo analista de la economía, que había aceptado sin examen las verdades convencionales en la etapa pre-keynesiana, mientras éstas le ofrecieron un marco adecuado para sus análisis de procesos concretos; en una segunda etapa compartió, desde la gerencia del recién creado Banco Central, el manejo de la economía argentina durante la exitosa reactivación que siguió a la depresión abierta en 1929; el vendaval peronista lo lanzó a un semi-exilio y a una nueva etapa en que, desde la CEPAL, se constituyó en vocero de las reivindicaciones de lo que pronto iba a llamarse el Tercer Mundo. Cada una de esas etapas está marcada por un nuevo modo de abordar en lo que tenía de más concreto una realidad económica cambiante; en cada una de ellas lo vemos aproximarse a más generalizados planteos teóricos con una despaciosa cautela que contrasta con la gula con que Haya de la Torre había invadido ese territorio antes vedado a los hispanoamericanos.

La rehabilitación de la economía argentina, en la que había tenido tanta parte, había ganado el elogio de Keynes, que veía premiada en su éxito la aplicación de sus nuevas perspectivas teóricas, pero Prebisch sólo iba a encarar el estudio sistemático de éstas luego de que las tormentas políticas de su patria lo llevaron de la gerencia del Banco Central de Buenos Aires a la docencia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Y esa cautela no es injustificada; la teoría económica no iba a ser nunca un terreno que Prebisch pisara con total firmeza. Ello no impide que, desde la CEPAL, haya buscado definir los dilemas que afrontaba Hispanoamérica en términos cada vez más generalizados, aproximándose así cada vez más al horizonte de la teoría económica, y que sus contribuciones, tanto en ese plano como en sus consecuencias prácticas (Prebisch tiene un papel quizá decisivo en la prehistoria de OPEC, a través de sus colaboradores y discípulos venezolanos) estén lejos de ser marginales.

Parece entonces posible ver en la articulación entre la inspiración ultramarina y el estímulo de realidades locales y concretas, a la vez que un rasgo permanente en la formulación de las ideologías políticas y las perspectivas económico-sociales mediante las cuales los hispanoamericanos buscan a la vez entender y transformar a Hispanoamérica, un rasgo en

constante transformación, en que el influjo de aquella inspiración aparece cada vez más mediado y subordinado por el de estas realidades.

NOTAS

1. “Carta de Jamaica”, en Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 56.
2. “Sermón pronunciado por el Dr. Bartolomé Herrera...el 28 de julio de 1846” en Bartolomé Herrera, *Escritos y discursos*, Lima, Rosay, 1929, I, 74.
3. Reconoce esa deuda en el discurso de apertura del reformado Colegio de San Carlos, cuya dirección ha sido llamado a ocupar, que pronuncia el 20 de enero de 1843, en B. Herrera, *op. cit.*, I, 40.
4. *El Comercio*, 15-X-1846, en B. Herrera, *op. cit.*, I, 124.
5. Andrés Bello, *Obras Completas*, XIX, Caracas, 1951, p. 169.
6. Charles A. Hale, *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
7. Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín y de la Emancipación Sudamericana*, Buenos Aires, Anaconda, 1950, p. 53.
8. “Nuestra América” en José Martí, *Obras Completas*, La Habana, LEX, 1951, II, p. 112.
9. José Martí, *loc. cit.* n. 8, p. 111.
10. José Martí, *loc. cit.* n. 8, p. 109.
11. José Martí, *loc. cit.* n. 8, p. 107.
12. Bartolomé Mitre, *op. cit.* n. 7, p. 53.