

COLECCIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA



La deriva de las ideas

Tradiciones intelectuales y reconfiguraciones
locales, entre Europa y el Río de la Plata
(siglos XVIII, XIX y XX)



Manuel Tizziani · Joel Sidler

compiladores

ediciones UNL



**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Graciela Barranco
Ana María Canal
Miguel Irigoyen
Gustavo Ribero
Luis Quevedo
Ivana Tosti
Alejandro R. Trombert

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación diseño
Alina Hill
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
Verónica Radesca
Diagramación interior y tapa
Laura Canterna

© Ediciones UNL, 2022.

—
Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

La deriva de las ideas : tradiciones
intelectuales y reconfiguraciones locales
entre Europa y el Río de la Plata : siglos XVIII,
XIX y XX / Manuel Tizziani ...
[et al.] ; compilación de Manuel Tizziani ; Joel
Sidler ; prefacio de Manuel
Tizziani ; Joel Sidler. —1a ed.— Santa Fe :
Ediciones UNL, 2022.
Libro digital, PDF/A – (Ciencia y Tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-364-1

1. Historiografía. 2. Europa. 3. Argentina. I.
Tizziani, Manuel, comp. II. Sidler, Joel, comp.
CDD 907.2 i

© Diego Bazán, Luciano Bode,
Javier Fernández Sebastián, Maximiliano
Ferrero, Enrique J. Mihura, Ana L. Orecchia,
Joel Sidler, Estanislao Talenti López,
Manuel Tizziani, 2022.

—

Imágen de tapa:
Juan Mannarino
Técnica: tinta sobre papel.
Patrimonio MAC-UNL

La deriva de las ideas

Tradiciones intelectuales
y reconfiguraciones locales,
entre Europa y el Río de la Plata
(siglos XVIII, XIX y XX)

Manuel Tizziani
Joel Sidler
compiladores

Diego Bazán
Luciano Bode
Javier Fernández Sebastián
Maximiliano Ferrero
Enrique J. Mihura
Ana L. Orecchia
Estanislao Talenti López



Índice

Prefacio: ideas, lugares y no lugares / 5

Manuel Tizziani y Joel Sidler

Primera Parte: el devenir de la Ilustración / 18

1. Contar la Ilustración. Reflexiones sobre la historiografía de la filosofía / 19

Enrique J. Mihura y Manuel Tizziani

2. Del menosprecio a la alabanza. Imagen, presencia y valoración del Siglo de las Luces en la España contemporánea / 44

Javier Fernández Sebastián

3. La Ilustración en el Río de la Plata. Breve cartografía de las interpretaciones / 74

Luciano Bode

4. Razones para la violencia. El Plan de Operaciones, la Revolución de Mayo y su justificación / 105

Estanislao Talenti López

5. El veneno del materialismo. Juan Ignacio Gorriti, crítico de d'Holbach / 133

Manuel Tizziani y Enrique J. Mihura

Segunda Parte: liberalismo, marxismo y feminismo / 166

6. ¿El liberalismo inhallable? Algunas reflexiones sobre las ideas liberales / 167

Maximiliano Ferrero

7. Una lectura liberal de la Doctrina peronista / 203

Diego Bazán

8. Con los zapatos de Gramsci. Recepción y uso de las ideas en Pasado y Presente / 224

Joel Sidler

9. Filósofas argentinas. Elvira López y los albores del feminismo rioplatense / 258

Ana L. Orecchia

Sobre la autora y los autores / 270

Prefacio: ideas, lugares y no lugares

Manuel Tizziani y Joel Sidler

La intención general del libro que aquí se presenta es la de dar a conocer algunos de los resultados alcanzados por los integrantes de un Proyecto de investigación financiado por la Universidad Nacional del Litoral (UNL), y radicado en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (FHUC).¹ El objetivo de ese Proyecto, a cuyas producciones se añade en esta compilación un capítulo redactado por el catedrático español Javier Fernández Sebastián,² ha consistido en intentar ofrecer una nueva mirada sobre el modo en el que distintos movimientos y tradiciones intelectuales (la Ilustración, el liberalismo, el marxismo y el feminismo) que tuvieron sus primeras manifestaciones en Europa occidental se vieron reconfiguradas —e incluso transfiguradas o «desfiguradas»— en un espacio geográfico diferente, el del Río de la Plata, durante un período de poco más de dos siglos: entre la segunda mitad del siglo XVIII y las postrimerías del siglo XX. De allí que lo que se ha intentado reconstruir y comprender —de manera fragmentaria, claro— es la *deriva de las ideas*;³ en otras palabras, las transformaciones y adaptaciones que aquellos movimientos y tradiciones intelectuales experimentaron al cruzar por encima de los Pirineos y al lanzarse a través del Atlántico. Para tomar un par expresiones propias de dos destacados representantes

1 Proyecto CAI+D 2016: «Sobre los Pirineos y a través del Atlántico. Difusión, edición y recepción de la Ilustración y el Liberalismo, entre España y el Río de la Plata (1767–1876)» (PJ 50020150100064L), dirigido por el Dr. Manuel Tizziani. Como se evidencia en el Índice de esta compilación, la incorporación de nuevos integrantes a lo largo de los dos primeros años amplió el espectro temático y temporal que el Proyecto poseía en sus orígenes, con el fin de incluir otras dos *tradiciones intelectuales*: la del marxismo y la del feminismo. Estas incorporaciones, no obstante, se dieron bajo la condición de que dichos estudios fueran realizados en línea con el objetivo general que el Proyecto poseía, esto es, el de considerar las reconfiguraciones experimentadas por esas ideas en el espacio hispanoamericano y rioplatense.

2 Publicado originalmente en francés, el texto de Javier Fernández Sebastián (2002) —en una primera traducción de Manuel Tizziani— nutrió las discusiones iniciales de los integrantes del Proyecto. Más tarde, el autor no solo tuvo la amabilidad de autorizarnos a publicar esta versión castellana, sino que también la revisó especialmente para la ocasión.

3 Con la elección de la noción de «deriva» pretendemos dar cuenta de dos movimientos: por un lado, buscamos representar el devenir que experimentan los conceptos filosófico-políticos, indefectiblemente sumidos en la temporalidad; por el otro, poner en evidencia que esas mutaciones son, en muchas ocasiones, difíciles de presagiar y controlar. Al igual que los barcos en alta mar que se encuentran con una tormenta, la trayectoria de las ideas puede llegar a ser un tanto errática, dando lugar a desvíos impensados en el origen.

de la historia intelectual latinoamericana, hemos intentado esclarecer la manera en la que las ideas fueron «moduladas» (Myers, 2004), o el modo en que se «aclimataron» (Tarcus, 2016) a estas nuevas coordenadas históricas, políticas y geográficas, las nuestras.

En tal sentido, podríamos afirmar que los trabajos contenidos en el presente volumen retoman, cada uno a su manera, un tópico ya ampliamente debatido en el ámbito de la historia intelectual latinoamericana: el de las «ideas fuera de lugar», al que nos gustaría realizar una breve referencia.

Un ya célebre ensayo publicado por Roberto Schwarz en los inicios de la década de 1970, «As idéas fora do lugar» (1973), dio comienzo a un acalorado debate acerca de la presunta incongruencia entre algunas teorías políticas forjadas en la Europa moderna y una serie de espacios geográficos que parecían mostrarse refractarios a esas innovaciones. En palabras de María Elisa Cevasco:

el ensayo [inaugural de Schwarz] parte de la intuición, que todos tenemos, del carácter postizo de las ideas en Brasil. Examina cómo ese rasgo se configura en el siglo XIX como uno de los resultados del desacople entre la doctrina más prestigiosa en los nuevos países de América Latina: el liberalismo europeo —y las nociones de libertad individual, trabajo libre, igualdad ante la ley, etc.—, y la vida real en un país en el que la economía estaba basada en el esclavismo. Ese desacople estructural es el formador de la comedia ideológica que caracteriza al Brasil y que nos molesta a todos, progresistas y conservadores. (Cevasco, 2012:21)

Un proceso de desacople que, sin embargo, continúa Cevasco, «no es exclusivo de Brasil» (22), sino que se extiende a lo largo y a lo ancho de toda América Latina. Pues, como señala Elías Palti (2014:9), en la representación de los historiadores de las ideas que adhieren a lo que él denomina el «paradigma tradicional», la «anomalía» latinoamericana consistiría en corromper aquellos «modelos teóricos» ideales que en otras latitudes funcionan, según se supone, de manera armónica. En otras palabras, en desarticular ideas que en otros lugares, y en especial en Europa, se encuentran «en su lugar».

En concreto, en este breve —pero fecundo y muy discutido— ensayo, Schwarz (2014) se propuso dos objetivos: por un lado, buscó dar cuenta de aquella *communis opinio* según la cual existe un desajuste entre las «ideas» europeas y la «realidad» brasilera; por el otro, intentó desentrañar las razones profundas de dicho desajuste, para lo cual apeló a la Teoría de la dependencia.

Según la tesis central de esta teoría, muy popular en América Latina durante la década de 1960, el «subdesarrollo» no es algo destinado a desaparecer con el tiempo, cuando todos los países o regiones subalternas alcancen el grado

de desarrollo de los países centrales del capitalismo, porque el «subdesarrollo» (o el «atraso» contra el cual se define la «modernización», y que esta última promete derrotar) es funcional al sistema y ha sido creado por este. En otras palabras, el «subdesarrollo» siempre es reproducido, y por eso la modernidad nunca se hace completamente presente por estas latitudes. Además, esa dependencia se reproduce al interior de los propios países dependientes, creando así una situación de doble subordinación. En estas circunstancias, afirma Schwarz, la convivencia de elementos «nuevos» y «arcaicos» (o de «modernidad» y «tradición», para ponerlo en otros términos también bastante usuales) se vuelve emblemática en países como Brasil. En otras palabras:

la coexistencia de lo antiguo y de lo nuevo es un hecho común (y siempre sugestivo) de todas las sociedades capitalistas... Sin embargo, para los países colonizados y luego subdesarrollados, ella es central y tiene fuerza de emblema. Esto se debe a que estos países fueron incorporados al mercado mundial —al mundo moderno— en la condición de económica y socialmente atrasados, de proveedores de materia prima y trabajo barato. Su conexión con lo nuevo se da, estructuralmente, a través de su atraso social, que se reproduce en lugar de extinguirse. En la composición insoluble, pero funcional de los dos términos, por lo tanto, está figurado un destino nacional, que dura desde los inicios. (Schwarz, 2008:91)

Son esos inicios, precisamente, los que Schwarz intentó rastrear. Su intención, dijimos, no era la de ofrecer una simple reconstrucción histórica, sino la de lograr comprender la razón de esa «figura» emblemática de Brasil que se encontraba aún vigente a finales de los años sesenta y principios de los setenta. En ese marco, el ensayista afirma que los desajustes que definen a la nación brasilera son producto de la situación provocada primero «por el nexo colonial» y más tarde «por la dependencia que lo continuó» (Schwarz, 2014:196). Tanto aquel primer vínculo de sumisión como la dependencia política e intelectual que le sucedieron, hicieron que Brasil se viera obligado a adoptar ideas y expresiones culturales de la Metrópoli, a pesar de las peculiaridades que podían apreciarse en su realidad local. No obstante, mientras que en el período de la dominación colonial tal adopción resultaba más o menos «adecuada» (ideas «arcaicas» se condecían con una realidad de igual tenor), con la llegada de la independencia, esta subordinación comenzó a evidenciarse como un problema.

En efecto, tras la independencia, Brasil adoptó «la ideología liberal, que era la de las jóvenes naciones emancipadas de América» (186), pese a que no

había atravesado los cambios y las revoluciones sociales que modelaron esa ideología en Europa. Por el contrario, en el país sudamericano se mantenían las relaciones productivo–sociales de la colonia: en una palabra, el país adoptó las ideas liberales europeas sin modificar en nada su «relación productiva fundamental: la esclavitud» (186), o, en términos propios, «el favor». Como consecuencia de ello, las ideas liberales se mixturaron en Brasil con una realidad social peculiar, la que no se caracterizaba ya por las relaciones entre propietarios y esclavos (explotados y silenciados a la fuerza), sino entre los latifundistas y los hombres «libres». Según Schwarz, la relación entre propietario y «hombre libre», «en realidad dependiente» (186), estaba mediada por «el favor», el que, pese a ser tan incompatible con las ideas liberales como la esclavitud, «las absorbe y disloca insidiosamente, originando un patrón singular» (187).

En Europa, al atacarlo, el liberalismo se había enfrentado al privilegio feudal. En el proceso de su consolidación histórica, la civilización burguesa había postulado la autonomía personal, la universalidad de la ley, la cultura desinteresada, la remuneración objetiva, la ética del trabajo, etc., contra las prerrogativas del *Ancien Régime*. El favor, punto por punto, practica la dependencia de la persona, la excepción a la regla, la cultura interesada, la remuneración por servicios personales. (Schwarz, 2014:187)

Además, aquellas ideas liberales que debían conducir a una crítica de las relaciones «de favor», les sirvieron de sustento, al menos ficticio; se convirtieron en una máscara, pues les otorgaron la «apariencia» de relaciones racionales y modernas. Con ironía, Schwarz señala que aquella fue, con frecuencia, la función de las ideas de la Ilustración y del liberalismo en el Brasil poscolonial: las élites burguesas solían servirse de ellas como herramientas para dar «lustre» al oprobio, como «ornamento y marca de hidalguía» (189) que las hacía parecer distinguidas y modernas. Parafraseando a Jean–Jacques Rousseau (1979), podríamos decir que las ideas liberales no eran en Brasil más que «las guirnaldas de flores [que se tendían] sobre las cadenas de hierro» (10).

En suma, al ser el resultado de una conjunción de términos contrarios, «heterogéneos» e «incompatibles», la figura engendrada (la razón ilustrada al servicio del favor, las ideas liberales en una sociedad esclavista) produce la sensación de disparate, de despropósito, de artificialidad, de «tortícolis cultural»; en definitiva, de «ideas fuera de lugar». Y esta es una sensación que acompaña al Brasil desde sus comienzos hasta el presente, afirma Schwarz, dado que las ideas se habrían ido transformando y modernizando sin que las relaciones

sociales locales cambiaran demasiado. La sensación de «fuera de lugar» sería, por ello, sintomática de un problema fundacional y aún irresuelto en aquel país nacido tras la independencia, pero condenado a la dependencia.

Casi treinta y cinco años después de aquella publicación de Schwarz, Elías Palti retomó la cuestión en el apéndice de *El tiempo de la política* (2007). Allí, Palti dio cuenta de un hecho innegable: más allá del asunto específico abordado por el brasileño, «el concepto de “ideas fuera de lugar” pronto expandió sus alcances, revelándose particularmente productivo para teorizar el desenvolvimiento problemático de las ideas en la historia latinoamericana» (260). Sin embargo, Palti también intentó dejar en claro que la posición de Schwarz presentaba una serie de dificultades insoslayables, las cuales solo podrían ser superadas a partir del uso de un conjunto de herramientas metodológicas diferentes de aquellas tradicionalmente usadas por los historiadores de las ideas. En una palabra, Palti pretendió mostrar que el concepto elaborado por Schwarz contenía «falencias derivadas de una teoría lingüística demasiado cruda (inherente a la historia de “ideas”) que reduce el lenguaje a su función meramente referencial» (260–261). Por lo que una distinción más precisa en las distintas funciones de lenguaje puede revelarnos aspectos y problemas obliterados por esta perspectiva.

Tras reconstruir una serie de discusiones mantenidas por Schwarz en los años posteriores a la publicación de su ensayo, Palti realizó una serie de críticas muy agudas, señalando sobre todo que el brasileño había recurrido al «esquema de “modelos” y “desviaciones”», propio de la «vieja historia de las ideas». En suma, la posición de Schwarz:

se sostenía en el argumento de que toda representación de la realidad supone siempre un determinado marco teórico. Y, en América Latina, ese marco estaría provisto por sistemas de pensamiento de origen extraño a la realidad nativa. De allí que para Schwarz los latinoamericanos estemos condenados a copiar, es decir, a pensar de manera equívoca, usando categorías inevitablemente inadecuadas a la realidad que se intenta representar. (264)

Por otra parte, Palti señaló que los debates acerca de las «ideas fuera de lugar» no solo cuentan con una larga historia en América Latina, sino que siempre han tenido un sesgo ideológico, y estado vinculados a acusaciones de «irrealismo político», pues han servido para desacreditar las posiciones de los adversarios: «las que estaban fuera de lugar eran siempre *las ideas de los otros*» (268). Además, bajo esta perspectiva «tradicional», esos debates entrañan una dificultad filosófica muy difícil de resolver, ya que:

no habría forma de abordar la cuestión de las «ideas fuera de lugar» sin presuponer [como Schwarz] la existencia de alguna suerte de «esencia interior» a la que las ideas «extranjeras» no lograrían representar. Más grave aún, esto presupone, además, la posesión de alguna descripción de aquella realidad interior no mediada por conceptos, y que permitiría eventualmente evaluar las distorsiones relativas de los diversos marcos conceptuales. La oposición entre «ideas» y «realidades» se revela, así, como un mero artilugio retórico por el que solo se busca velar el hecho de que lo que se oponen siempre no son sino «ideas» diversas, descripciones alternativas de la «realidad». En definitiva, nos enfrentamos aquí a aquello que señala el límite último en el concepto de Schwarz: la fórmula de «las ideas fuera de lugar» lleva necesariamente a instaurar un determinado lugar como el lugar de la Verdad, y a reducir el resto al nivel de meras «ideologías». (272)

Son estas dificultades, en efecto, las que Palti se propuso superar en las últimas secciones de su «Apéndice»; primero, insistiendo sobre las limitaciones inherentes a la historia de las ideas; luego, considerando que esos límites pueden franquearse mediante la adopción de nuevas herramientas metodológicas, y de una nueva concepción del lenguaje.

Por un lado, Palti afirma que las limitaciones exegéticas de la vieja «historia de las ideas» resultan evidentes, ya que esta disciplina se apoya sobre el falso supuesto de que existirían «modelos» que habitarían en una especie de «esfera supralunar» —que suele identificarse con «esa vaga entidad llamada “Europa”» (289)—, y cuya manifestación «sublunar», es decir, latinoamericana, implicaría siempre una corrupción. Bajo este paradigma, la tarea del historiador latinoamericano se ha visto reducida a estudiar las desviaciones sufridas por las ideas europeas en este proceso de «trasplante»; en particular, por el liberalismo, cuyos rasgos innovadores habrían resultado del todo «incompatibles con la cultura y las tradiciones heredadas» (288–289). Esta «colisión» entre ideas modernas y realidad arcaica habría dado lugar a extraños híbridos como el que identificó Schwarz en Brasil, y al que José Luis Romero (1987) denominó «liberalismo–conservador».

Esta perspectiva, asimismo, no solo ha impedido que los historiadores latinoamericanos se interrogasen acerca de la existencia real de estos supuestos «“modelos” putativos» —ya que suelen adoptar «definiciones de manual, simplistas por naturaleza» (Palti, 2007:290), como puntos de partida válidos—, sino que también ha contribuido a ubicar a América Latina en un espacio subalterno y deficitario; a concebir a nuestra América como simple caja de resonancia, en donde la amalgama de ideas ha dado lugar a la deprecación de lo que en otro lugar se habría manifestado de modo puro. En pala-

bras de Palti: «en la medida en que, según el consenso general, los pensadores latinoamericanos no realizaron ninguna contribución relevante a la historia “universal” del pensamiento, lo único que puede aún justificar y tornar relevante su estudio es la expectativa de hallar “distorsiones” (cómo las ideas se “desviaron” del patrón presupuesto)» (290).

No obstante, añade Palti, el principal problema al que se enfrenta la historia de las ideas latinoamericana no es exclusivo de ella, sino inherente a la historia de las ideas en general, en tanto enfoque disciplinar, y consiste en suponer que existe una contraposición tajante entre «ideas» y «realidad», entre «texto», como entramado de contenidos proposicionales con valor de verdad, y «contexto», concebido como «una especie de escenario exterior para el despliegue de las ideas» (291) y las acciones de los seres humanos. Una situación que se deriva, según el argentino, de una «perspectiva lingüística decididamente pobre» (292), que reduce el lenguaje a la función referencial, y a su dimensión semántica.

En suma, la perspectiva tradicional de la historia de las ideas ha confundido —y la nueva historia «intelectual», o de los «discursos políticos», buscará distinguir— dos aspectos del lenguaje: el del significado y el del sentido, o, lo que es lo mismo, el de la dimensión semántica y el de la dimensión pragmática. Esto tiene dos consecuencias importantes para el debate aquí planteado.

Por un lado, la distinción entre *proposiciones* (afirmaciones sobre el estado del mundo en las que lo relevante es el *significado*) y *enunciados* (aserciones en las que lo relevante es el *sentido*), revela el carácter paradójico de la noción misma de «ideas fuera de lugar». Las «ideas» —y las proposiciones mediante las que ellas se expresan—, sostiene Palti, pertenecen a la dimensión semántica del lenguaje, al «qué se dice», y «no se encuentran determinadas contextualmente» (293), por lo que pueden ser verdaderas o falsas (es decir, descripciones adecuadas o inadecuadas de la realidad), pero nunca estar «fuera de lugar». Los «enunciados», por el contrario, pertenecen a la dimensión pragmática, por lo que su sentido «no puede establecerse independientemente de su contexto de elocución» (294). En otras palabras, para determinar el sentido de un enunciado, no solo hay que tener en cuenta su contenido, el «qué se dijo», sino también el «cómo se dijo», «quién lo dijo», «dónde», «a quién», «en qué circunstancias», etc. Es claro que la comprensión del sentido supone la del significado, pero ambas dimensiones son de naturaleza diversa: «el segundo pertenece al orden de la *lengua*, describe hechos o situaciones; el primero, en cambio, pertenece al orden del *habla*, implica la realización de una acción» (294). En suma, solo los enunciados pueden estar «fuera de lugar», pero no así las proposiciones, ni las ideas que ellas contienen.

Por otro lado, al añadir la consideración de esta dimensión pragmática de lenguaje —de la mano de Austin y de la Escuela de Cambridge—, se supera aquella dicotomía entre «texto» y «contexto», ya que los escritos estudiados por los historiadores intelectuales son, al mismo tiempo, un entramado de proposiciones con significado y un conjunto de aserciones o enunciados con sentido, es decir, *actos de habla*. Su relación con el medio *no textual* ya no es «externa», ni meramente representativa: el lenguaje es una forma de acción sobre la realidad política y social, una forma de disputa acerca de lo *real*. De allí que sea necesario que la «historia de las ideas» deje paso a la «historia de los discursos»; o, en palabras de Palti, a la reconstrucción de «los modos de apropiación, circulación y articulación de los discursos públicos» (296). Pues, según indica el argentino en las páginas finales de «Apéndice»: la verdadera oposición no es aquella que se da entre «ideas» y «realidades», sino la que se da entre dos o más «discursos» contrapuestos. Como puede advertirse con claridad en el ejemplo de la Constitución brasileña de 1824:

siguiendo el texto de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, esta [Constitución] afirmaría que todos los hombres nacidos en suelo brasileño serían libres e iguales. Como señala Schwarz, tal declaración, repetida en un país en que aproximadamente un tercio de la población era esclava, generaba evidentes contradicciones. En todo caso, representaba una grosera distorsión de la realidad. Se trataría, en fin, de una expresión más de la serie de desajustes producidos por la introducción de las ideas liberales en un contexto en que no existían las condiciones sociales que le dieron origen. Sin embargo, dicho principio no era *necesariamente* contradictorio con la existencia de la esclavitud. Este es tal *solo bajo el supuesto de que los esclavos son sujetos de derecho*, que era, precisamente, lo que el discurso esclavista negaba. (Palti, 2007:304)

Por lo tanto, el que esa Constitución pudiera resultar contradictoria con la existencia de la esclavitud solo nos revela, en definitiva, cuáles eran las creencias de algunos actores de la época —esto es, de aquellos que no participaban del discurso esclavista—, para quienes todos los seres humanos, incluidos los esclavos, eran sujetos de derecho.

Este debate tuvo un segundo episodio en años recientes, aunque la posición de ambos autores no varió demasiado. En su intento de respuesta, presentado en la mesa final de las «v Jornadas de Historia de las Izquierdas» (Buenos Aires, 2009),⁴ Schwarz (2012) volvió sobre su texto de 1973, los malentendidos y

4 Estas Jornadas fueron convocadas bajo un título que prometía volver a poner en discusión este tópico crucial en la historia de los procesos culturales latinoamericanos: «¿Las ideas fuera de lugar?

debates que este generó, y la actualidad de su problemática en la América Latina de inicios del siglo XXI. En resumen, pretendió actualizar y afinar una de las más paradigmáticas tomas de posición frente al nacionalismo cultural en nuestro continente. A partir de esa breve intervención, publicada en *Política de la Memoria*, Palti (2014) volvió a ensayar una serie de críticas a la posición asumida por el brasileño, valorando algunas de sus reconsideraciones y marcando una serie de límites. Los que, como dijimos antes, no son exclusivos de Schwarz, sino propios de la metodología de la «historia de las ideas».

He allí, reconstruido brevemente, el contexto, las *coordenadas* generales desde las cuales se han pensado y redactado los estudios comprendidos en esta compilación, en los que se ha intentado evitar incurrir en el ya perimido esquema de «modelos y desviaciones», es decir, en aquella posición que asume la *diferencia* rioplatense —y también la española— como una *deficiencia*; en otras palabras, como un producto intelectual de segunda mano. Por el contrario, lo que cada estudio ha intentado pensar y problematizar es, justamente, la existencia de un «modelo» a partir del cual se habrían producido copias defectuosas. Sobre todo, con el fin de señalar que el análisis detallado de las *reconfiguraciones locales* hispanoamericanas bien puede contribuir a enriquecer —y a reescribir, por qué no— la propia historia de aquellas *tradiciones*.⁵

*

El libro se encuentra dividido en dos partes y nueve capítulos, cada uno de los cuales refiere a un caso particular y/o a un aspecto específico de esa *deriva* a la que hemos referido en las líneas iniciales. En la primera parte, referida íntegramente al «devenir de la Ilustración», se incluyen cinco trabajos.

En «*Contar la Ilustración...*», Enrique Mihura y Manuel Tizziani se posicionan frente a aquellas interpretaciones historiográficas que pretenden definir o demarcar la Ilustración a partir de una serie de características claras

El problema de la recepción y circulación de ideas en América Latina». Este título, en efecto, remitía y a la vez homenajeaba al clásico texto de Schwarz. Las Jornadas convocaron a investigadores de distintas disciplinas y de diversos países de América para discutir sobre la recepción y la circulación de ideas, poniendo de manifiesto la creciente presencia de estudios sobre la apropiación y los usos locales de nociones producidas en otros contextos, y un suelo común abonado por la renuncia a juzgar la fidelidad de las lecturas en relación con las elaboraciones «originales», y por la restitución del rol activo del lector; premisas remotas para las tesis de la objetividad textual y los discursos de las influencias, y que buscan zanjar las tradicionales explicaciones dualistas que oponen original a copia, metrópolis a colonia o desarrollo a subdesarrollo, dejándole a América Latina un papel de mera receptora de ideas ajenas.

5 En una palabra, podemos afirmar que nuestra propuesta se inserta en la línea de investigación desarrollada por Elías Palti en los últimos años; en particular, en *Una arqueología de lo político* (2018).

y distintivas, o de un conjunto de conceptos-clave. En esas líneas, Mihura y Tizziani retoman una tesis defendida recientemente por Anthony Pagden (2015), para quien el «cosmopolitismo» y el hallazgo de la «simpatía» serían dos de los rasgos salientes del «proyecto ilustrado», e intentan matizar muchas de las conclusiones del británico. En oposición a esta mirada unívoca y esquemática, a este modo de *contar* la historia, los autores pretenden mostrar que el movimiento de las Luces, lejos de poder ser definido de manera homogénea y precisa, de una vez y para siempre, debería ser interpretado como un «campo de tensión». Para ello, su trabajo está dividido en dos partes: primero, analizan el modo en el que Pagden construye su relato de la Ilustración, señalando algunas omisiones y olvidos.⁶ Luego, realizan una exégesis con el fin de clarificar qué propósitos *políticos* parece haber perseguido el historiador británico al momento de publicar su obra. En las páginas de la conclusión, finalmente, realizan una serie de consideraciones de carácter metafilosófico sobre los diversos ámbitos en los que habitamos los historiadores de las ideas.

Por su parte, en «Del menosprecio a la alabanza...», Javier Fernández Sebastián nos enseña, con su erudición y claridad habitual, cuáles fueron las mutaciones exhibidas por la historiografía española de la Ilustración entre mediados del siglo XVIII y finales del siglo XX. A través de una reconstrucción elegante y ordenada, en donde las tensiones historiográficas saltan a la vista a cada paso, Fernández Sebastián da cuenta del modo en el que los debates políticos e ideológicos han dejado una marca indeleble en las —presuntamente— asépticas reflexiones de los académicos. Además, no solo da cuenta del modo en el que ciertos debates se han vuelto recurrentes, sino también de la manera en la que ciertas *modas intelectuales* también han resultado muy importantes a la hora de determinar la consideración de todo el movimiento de las Luces. Un movimiento que, en España, ha basculado entre el desprecio y la exaltación.

En la «Ilustración en el Río de la Plata...», Luciano Bode nos ofrece una breve —pero detallada y bien ordenada— *cartografía* de las diferentes perspectivas de interpretación desarrolladas —también a lo largo de dos siglos, entre 1812 y nuestros días— en relación con la difusión, circulación y recepción de las ideas ilustradas en el espacio geográfico e intelectual rioplatense, y del posible vínculo que podría establecerse entre esa recepción y los acontecimientos revolucionarios de principios del siglo XIX. Al igual que Fernández Sebastián, Bode intenta mostrar que las interpretaciones historiográficas y las

6 En ese marco, retoman especialmente el ejemplo de Claude-Adrien Helvétius, un *philosophe* que recupera el valor del «patriotismo» y del «interés personal» como móvil de la acción humana, y que fue bien conocido por algunos actores rioplatenses; en particular, por Mariano Moreno y Bernardo de Monteagudo (Tizziani y Mihura, 2017).

simpatías político-ideológicas suelen ser difícilmente distinguibles, y dejan su marca en los libros a través de los cuales accedemos a los *hechos* del pasado.

A lo largo del capítulo iv, en «Razones para la violencia...», Estanislao Talenti López se propone explorar y evaluar los argumentos que el autor del *Plan de Operaciones* —texto usual y erróneamente atribuido al secretario de la Primera Junta de Buenos Aires, Mariano Moreno, por casi dos siglos— ofrece con el fin de justificar una revolución a la que, de ser necesario, no le tiemble el pulso a la hora de «derramar arroyos de sangre». Todo ello, con el fin de sentar las bases de una sociedad organizada sobre fundamentos legítimos, y no ya sobre un *pacto inicuo*; dicho de otro modo, una sociedad política como aquella con la que habían soñado autores ilustrados como Jean-Jacques Rousseau.

Finalmente, en «El veneno del materialismo...», Manuel Tizziani y Enrique Mihura se sumergen en la historia de la difusión, edición y recepción hispanoamericana de los escritos del barón d'Holbach, prestando especial atención a un caso particular: el del sacerdote salteño Juan Ignacio Gorriti. Testigo de la anarquía que sucedió a la revolución por la independencia de los países sudamericanos, y preocupado ante el avance de algunas ideas incompatibles con el dogma católico, como el ateísmo materialista defendido por d'Holbach, Gorriti se enfrentó con vehemencia a los escritos del filósofo francés. En particular, realizó una fuerte crítica de la *Morale Universelle* (1776), texto que había sido establecido como lectura obligatoria en las escuelas de Bolivia hacia finales de la década de 1820.

La segunda parte, referida al liberalismo, al marxismo —en su versión gramsciana— y al feminismo, se compone de cuatro capítulos:

En primer lugar, en «¿El liberalismo inhallable? ...», Maximiliano Ferrero se propone un ejercicio de reflexión histórico-conceptual con fin de mostrar cuán difícil resulta definir una categoría atravesada por el tiempo, las geografías, los debates y disputas políticas. A través de su recorrido, que lo lleva de España a Gran Bretaña y a Francia, y de allí hacia las costas occidentales del Atlántico —en donde esta tradición intelectual se vincula con el constitucionalismo—, Ferrero da cuenta de una variedad de *liberalismos* que solo serían capaces de reclamar como rasgo común «cierto parecido de familia», compartiendo además ciertos «conceptos fundamentales».

Más tarde, en «Una lectura liberal de la *Doctrina peronista*», Diego Bazán se propone llevar a cabo un *experimento filosófico*, el que consiste en diseñar una «herramienta hermenéutica» a partir de la cual sea posible emprender una reinterpretación de un texto al que considera un «neo-clásico» del pensamiento argentino: *La doctrina peronista: filosófica, política y social* (1947) de Juan Domingo Perón. A partir de cuatro conceptos ligados con la tradición

liberal (libertad, igualdad, contrato y moral), Bazán da cuenta de las semejanzas, resonancias y divergencias que pueden hallarse entre dicha tradición y los discursos tempranos del líder del Partido Justicialista. Un hombre de letras y de acción que, antes de mostrarse como un *anti-liberal*, bien podría ser considerado como alguien que comparte ciertas premisas de esa «matriz liberal» que, según la mirada de Tulio Halperin Donghi (1988), forma parte de la Argentina desde su nacimiento como país.

A lo largo del capítulo VIII, en «Con los zapatos de Gramsci...», Joel Sidler pretende dar cuenta del ejercicio de recepción y de *uso* de una serie de ideas gestadas en la Italia de las primeras décadas del siglo XX por parte del grupo de intelectuales que dio vida a la experiencia de la revista *Pasado y Presente*. Dicho grupo, afirma Sidler, conformó una de las experiencias editoriales argentinas más destacadas de la segunda mitad del siglo pasado, publicando en forma trimestral —entre los años 1963 y 1965, primero, y con una breve segunda etapa en el año 1973— una revista en la que las nociones del filósofo italiano Antonio Gramsci sirvieron para nutrir los debates políticos e ideológicos de una Argentina candente. Si de lo que se trataba era de desandar el largo camino hacia el socialismo, ¿qué mejor que calzarse los zapatos de Gramsci?

Por último, en «Filósofas argentinas...», Ana Orecchia reconstruye las ideas desarrolladas por Elvira López, la primera egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en el año 1901. Con la defensa de su Tesis doctoral, *El movimiento feminista*, Elvira López se convirtió a su vez en la primera teórica feminista argentina; hito a partir del cual Orecchia se propone inaugurar una búsqueda exhaustiva que permita echar luz sobre los aportes que las mujeres han realizado a la historia de las ideas filosóficas de nuestro país: una labor invisibilizada, y que es preciso reponer. En esa tarea, Orecchia no solo busca reconstruir los argumentos filosóficos desarrollados por Elvira López, sino también conocer cuáles fueron sus principales lecturas. En particular, cuál fue su recepción del liberalismo de John Stuart Mill, y las interesantes mixturas teóricas que López elaboró con esas ideas y con las nociones de otros dos importantes corrientes filosóficas de la época: el socialismo y el positivismo.

Como hemos dicho al inicio, a partir de la publicación de estos estudios —cuyos aportes originales creemos fuera de discusión—, el fin de este volumen es el de difundir las conclusiones alcanzadas a partir de las indagaciones y los debates mantenidos por los miembros del Proyecto de investigación. No obstante, el objetivo final no es sino el de iniciar un diálogo; dicho de otro modo, el de invitar a nuevos interlocutores a enriquecer las discusiones sobre la recepción y la reconfiguración de una serie de ideas centrales de la modernidad filosófica en el territorio hispanoamericano.

Referencias bibliográficas

- Cevasco, María Elisa. (2012). El significado de «Las ideas fuera de lugar». *Políticas de la Memoria*, (10/11/12), 21–23.
- Fernández Sebastián, Javier (2002). Du mépris à la louange. Image, présence et mise en valeur du Siècle des lumières dans l'Espagne contemporaine. En Ricuperati, Giuseppe (Ed.) *Historiographie et usages des Lumières* (pp. 133-158), Berlín, Berlin Verlag-European Science Foundation.
- Halperin Donghi, Tulio (1988). Argentina: Liberalism in a country born liberal. En Love, Joseph y Jacobsen, Nils (Eds.). *Guiding the Invisible Hand. Economic liberalism and the state in Latin American history* (pp. 99–116). New York: Praeger.
- Myers, Jorge (2004). Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, XIV (26), 161–174.
- Pagden, Anthony (2015). *La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza.
- Palti, Elías (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Palti, Elías (2014). *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Palti, Elías (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, José Luis (1987). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques. (1979). Discurso sobre las ciencias y las artes. En *Escritos de combate* (pp. 4–32). Madrid: Alfaguara.
- Schwarz, Roberto (2008). *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz, Roberto (2012). Las ideas fuera de lugar: algunas aclaraciones cuatro décadas después, *Políticas de la Memoria*, (10/11/12), 25–27.
- Schwarz, Roberto (2014). Las ideas fuera de lugar. *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (3), 183–199.
- Tarcus, Horacio (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837–1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tizziani, Manuel y Mihura, Enrique (2017). El arte de gobernar las pasiones. Bernardo de Monteagudo, ¿lector de Helvétius? *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, (14), 118–141.

Primera Parte

El devenir de la Ilustración

I. Contar la Ilustración

Reflexiones sobre la historiografía de la filosofía¹

Enrique J. Mibura y Manuel Tizziani

En busca de la Ilustración

Was ist Aufklärung? ¿Qué es la Ilustración? Transcurridos más de dos siglos desde que esa pregunta apareció formulada en las páginas del *Berlinische Monatsschrift*, ¿podríamos responderla hoy tal como lo hizo Kant (17–25), de manera clara, concisa y concluyente? ¿Podríamos acaso continuar afirmando que la Ilustración puede ser reducida a una única máxima, de carácter prescriptivo y universal? Si eso no fuera así, ¿podría la historiografía de la filosofía brindarnos algunas pistas para alcanzar una definición adecuada, esto es, para establecer un vínculo más o menos inequívoco entre la palabra y la cosa?

Dejando de lado sus irreconciliables diferencias, tanto los detractores — desde el jesuita Augustin Barruel (1797) al neoaristotélico Alasdair MacIntyre (1987)—² como algunos destacados defensores de las Luces —Mario Bunge sería un gran ejemplo—³ parecen coincidir en que esa definición es posible. En otras palabras, ambos *bandos* coinciden en que existió algo así como un «proyecto ilustrado», y que dicho proyecto puede caracterizarse sin mayores vacilaciones a partir de una afirmación rotunda de la razón, ya sea esto una crítica (desde la «gélida razón» romántica a la «razón instrumental» del siglo XX),⁴ ya sea un elogio, en tanto sinónimo de ciencia y de progreso intelectual, material y moral.

Al leer las obras de las autoras y los autores del *largo* siglo XVIII,⁵ sin embargo, el investigador interesado en desentrañar las características específicas de este «proyecto» o «programa» filosófico suele tener la sospecha de que la

1 Una primera versión de este trabajo ha sido publicada en la revista *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (1), 105-118. <https://doi.org/10.5209/ashf.72905>

2 Para un análisis de la tradición «anti-Ilustrada», cf. Sternhell (2006). Acerca de la génesis de esta corriente, sobre todo en suelo francés, cf. Masseau (2017).

3 Podrían mencionarse muchos textos de Bunge; no obstante, para una rápida comprensión de su concepción de la Ilustración, puede consultarse un breve artículo de divulgación: «La renuncia a la Ilustración» (25–IX–2000).

4 Aludimos aquí a la ya clásica interpretación presentada por Max Horkheimer y Theodor Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947).

5 A través de esta expresión, en la que invertimos la idea original de Eric Hobsbawm sobre el siglo XX (1994), referimos a dos hechos. Por un lado, al gran desarrollo de los estudios sobre los *manuscrits philosophiques clandestins*, los que —sobre todo desde la década de 1980— han producido una importante reinterpretación de los orígenes de la Ilustración (Paganini, 2018). Por otro, a las consideraciones de Jonathan Israel, quien desde las páginas iniciales de su *Radical Enlightenment* (2001) sostiene que los rasgos salientes de la Ilustración comenzaron a gestarse en la segunda mitad del siglo XVII.

historia es más compleja. Dicho de otro modo, que esta disputa entre detractores y apologetas, donde cada una de las partes parece aprehender con absoluta certeza y en pocas palabras la «esencia» de la Ilustración, es más bien una manera de no profundizar en el análisis; una estrategia que se limita a proveer las consignas necesarias para una *Kulturkampf*, para un debate en el que no se quiere tanto reflexionar acerca de un momento particular de la historia intelectual, social y política de Occidente como derribar al adversario.

Esa sospecha puede verse confirmada, en efecto, si se recorre una serie de estudios críticos realizados por diversos especialistas en las últimas dos décadas. En 1997, se publicaron dos trabajos colectivos que intentaron poner de manifiesto las múltiples y cambiantes caras del *movimiento* de la Ilustración:⁶ el *Dizionario storico dell'Illuminismo* que compilaron Vincenzo Ferrone y Daniel Roche y el *Dictionnaire européen des Lumières* que dirigió Michel Delon. A ellos le siguieron, entre otros, la compilación de Julio Seoane Pinilla sobre *La Ilustración olvidada* (1999),⁷ los cuatro tomos de la *Encyclopedia of the Enlightenment* editados por Alan Charles Kors (2003), la compilación de fuentes e interpretaciones publicada por Paul Hyland (2003), y, en formato más reducido, pero igualmente valioso, el *vademécum* editado bajo el cuidado de Gianni Paganini y Edoardo Tortarolo (2008).

«Los autores de este volumen», afirman Paganini y Tortarolo en las páginas de la Introducción, «han buscado evitar el comportamiento de quien quiere simplificar para ser persuasivo», y por ello han organizado su estudio por pares de conceptos opuestos y asimétricos, los «que identifican los *campos de tensión* en los cuales los hombres y las mujeres del siglo XVIII se movieron para enfrentar y resolver problemas filosóficos, políticos, sociales, económicos, emancipándose así de las construcciones apriorísticas de todo tipo y del principio del dogma indiscutible» (Paganini y Tortarolo, 2008:13. Traducción y cursivas nuestras). Conceptos opuestos como «campos de tensión», insisten los editores, con el fin de «recuperar, en la medida de las posibilidades, el nexo entre las ideas ilustradas y una realidad, como la del siglo XVIII, en rápido movimiento» (15).

Sin embargo, esta corriente de diversificación, que atiende a los matices y concibe a la Ilustración como un fenómeno multiforme y complejo (en el que, más allá de los aires de familia, es posible identificar distintas expresiones nacionales, «zonas oscuras y esplendores», «centros y periferias»),⁸ se ha visto

6 La metamorfosis que experimentaron algunas ideas ilustradas durante el siglo XVIII ha sido estudiada, por caso, en un libro editado bajo la dirección de Isabelle Moreau (2009).

7 Algunos años antes, Alicia Puleo (1993) ya había compilado un primer tomo de la «Ilustración olvidada» en el que se abordó «la polémica de los sexos».

8 Los editores del *Dizionario storico* afirman, de hecho, que los diversos colaboradores del texto comparten «tres propósitos esenciales: la negativa de estudiar las ideas y prácticas del siglo XVIII

acompañada casi desde el inicio por una tendencia opuesta: la de la reuniversalización. No solo en el sentido de su alcance *pan-occidental*, sino también el de las definiciones que buscan dar con «el espíritu de la Ilustración» (Todorov, 2006)⁹ y ofrecen una renovada defensa de los principios y anhelos del «proyecto» de las Luces: el progreso material y moral, la libertad de conciencia, la crítica de la tradición, el uso de la razón, la tolerancia, el cosmopolitismo.

Entre los diversos historiadores de las ideas a los que podríamos referir, Jonathan Israel¹⁰ y Anthony Pagden (2013) parecen representar con bastante fidelidad esta segunda corriente. El primero, a partir de la resignificación de la vertiente «radical» de la Ilustración, cuya poderosa «revolución de la mente» no habría dejado indemne ningún espacio geográfico del mundo occidental, motorizando además transformaciones políticas sin precedentes y sentando las bases filosóficas del mundo que hoy conocemos.¹¹ El segundo, a partir de una interpretación según la cual las intenciones generales del programa de las Luces podrían ser reducidas a una tesis relativamente sencilla: «el aspecto más significativo del proyecto filosófico de la “Ilustración”, a grandes rasgos, no fue sino fundar una “ciencia” absolutamente laica de la humanidad, basa-

desde una perspectiva lineal; la voluntad de no seguir utilizando una definición unitaria y totalmente homogénea de un movimiento que posee sus zonas oscuras y sus esplendores luminosos e intensos, sus centros y sus periferias, y la idea, en fin, de que la nueva historia cultural debe plantear sus preguntas a la diversidad simultánea del tiempo» (Ferrone y Roche, 1998:460).

9 El caso de Todorov resulta muy interesante para nuestra reflexión, ya que este intelectual francés se involucró de manera directa en una defensa pública de los principios de la Ilustración. A partir de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, y como resultado de ese compromiso público, Yann Fauchois, Thierry Grillet y el propio Todorov organizaron una exposición en la Biblioteca Nacional de Francia bajo el lema: «*Lumières! Un héritage pour demain*». Dicha exposición, realizada entre marzo y mayo de 2006, todavía puede visitarse en línea: <http://expositions.bnf.fr/lumieres/index.htm>

10 Más allá de las «limitaciones y riesgos» que posee su interpretación, o de las objeciones que se le puedan realizar, lo cierto es que la imponente trilogía publicada por Israel en el transcurso de la primera década del siglo XXI (*Radical Enlightenment*, 2001; *Enlightenment Contested*, 2006; *Democratic Enlightenment*, 2011), a la que se suman dos libros no menos impactantes sobre las revoluciones del siglo XVIII (*Revolutionary Ideas*, 2014; *The Expanding Blaze*, 2017), ha tenido un gran impacto en los estudios sobre la Ilustración, marcando «un cambio de orientación a gran escala» (Bahr, 2016:135–146).

11 Según declara Israel en el Prefacio de su primera obra, su relectura persigue dos objetivos: en primer lugar, «demostrar que la “Ilustración radical”, lejos de ser un suceso periférico, constituye una parte vital e integral del fenómeno» de la Ilustración; en segundo, oponerse a «la idea de que estamos tratando con toda una familia de ilustraciones». Según su mirada, la interpretación *nacionalista* «enfrenta objeciones aparentemente insuperables, pues refuerza la tendencia a estudiar el tema dentro del contexto de la “historia nacional”, que decididamente es el enfoque erróneo para un fenómeno tan internacional y paneuropeo. Peor aún, este enfoque ignora o pasa por alto de manera inaceptable hasta qué grado las preocupaciones y los impulsos comunes le dieron forma a la Ilustración como un todo» (Israel, 2012:9).

da en una visión nueva y secular de los orígenes de la sociabilidad humana» (Pagden, 2015:12).¹² De manera más extensa:

el proyecto filosófico ilustrado, al contrario que la ciencia del siglo xvii, convencida de que todo conocimiento derivaba de la interacción de los sentidos con el mundo exterior, atribuyó el conocimiento al «sentimiento», como se llamó en la época, especialmente al más importante de todos: la «simpatía» (o «empatía», como diríamos hoy). Partiendo de esta base, se llegó a la conclusión de que todos los seres humanos comparten la misma naturaleza y de que su capacidad para reconocerse unos a otros como tales permitía fundar una nueva ciencia — una «ciencia humana» — capaz de sustituir a la teología y de ser el contrapunto, igualmente riguroso, igualmente laico, de las ciencias naturales. Fue la concepción de una «humanidad» culturalmente diversa pero racialmente homogénea lo que hizo posible la evolución del ideal «cosmopolita» moderno. (Pagden, 2015:12–13)¹³

A partir de estas consideraciones introductorias, podemos afirmar que la intención general del presente capítulo consiste en ofrecer algunas conclusiones que resultan de una primera aproximación al estudio de las diversas formas en las que se hace historia de la filosofía; especialmente, al modo en cómo *se cuenta* la historia de la Ilustración (cf. Manzo y Waskman, 2016:9–29). En tal sentido, echando mano de las consideraciones metodológicas de Skinner (109–164), entendemos que el ejercicio de reflexión historiográfico–filosófico no debe agotarse en lo que los historiadores e intérpretes *dicen* en sus textos, sino que, además, debe prestarse especial atención a sus intenciones, buscando develar qué fue lo que tal o cual historiador quiso *hacer* cuando nos ofreció una exégesis específica. Esta tarea resulta especialmente importante cuando se trata de las interpretaciones referidas al movimiento de la Ilustración —y a su legado—, objeto de estudio en el que el análisis historiográfico–filosófico y las intenciones políticas se han visto mixturadas desde el inicio. Tal como lo han expresado los editores del *Diccionario histórico*:

12 Citamos el texto de Pagden por su traducción castellana, pero teniendo a la vista la edición en inglés, a fin de cotejar la fidelidad de dicha traducción.

13 Según afirma el propio autor unas líneas más abajo, el reconocimiento de la coherencia del «proyecto ilustrado» debería permitirnos evitar «tropezar con la misma piedra que los historiadores modernos que oponen una imaginaria Ilustración “radical” a otra supuestamente “moderada”». Pues esa interpretación «fragmenta un cuerpo de ideas que, si bien ecléctico, se mostró absolutamente coherente en lo relacionado con sus objetivos finales. Y es también un motivo para evitar esa otra tendencia de la historiografía moderna que pretende analizar la Ilustración siguiendo líneas nacionales» (Pagden, 2015:13). Con esto queda claro que Pagden se inclina por una interpretación que maximiza la coherencia de la Ilustración y se opone, al mismo tiempo, a la exégesis de Israel y a la del *Diccionario* de Ferrone y Roche.

lo cierto es que, desde sus orígenes, la historiografía de la Ilustración ha acabado condicionada por su fuerte carácter militante y civil, por su predisposición genética a la contaminación política e ideológica. No es casual que la Ilustración terminara siendo una de las víctimas más ilustres de la Revolución francesa, de los nacionalismos historiográficos del XIX y primeros años del XX y, en especial, de aquellas filosofías de la historia dominadas por la idea de progreso y evolución del género humano tendientes a ver el pasado únicamente a la luz de una «superación». (Ferrone y Roche, 1998:416)

Siendo este nuestro objetivo principal, nuestra tarea consistirá en analizar la reciente historia de la Ilustración *contada* por Antony Pagden con la intención de echar algo de luz sobre una práctica que parece resultar frecuente en la historiografía de este movimiento cultural y filosófico del siglo XVIII: la de «simplificar para ser persuasivos», como han dicho Paganini y Tortarolo. Con ese fin, nuestro trabajo está dividido en dos partes: en primer lugar, concentramos nuestra atención en el modo en el que el británico construye su relato histórico de la Ilustración, a fin de señalar ciertas omisiones u olvidos. Esta primera parte está dividida, a su vez, en dos momentos: uno en el que se recogen las evidencias textuales, y otro en el que se las somete a crítica. Luego de ello, realizamos una breve exégesis para clarificar, en la medida de lo posible, qué propósitos parece haber perseguido el autor al momento de publicar su obra; o, lo que es igual, qué pretendía *hacer* con ella. Tras ese recorrido, en la conclusión realizamos una serie de consideraciones de carácter metafilosófico.

Contar la Ilustración

Como ya hemos indicado, la tesis central del libro de Pagden, *The Enlightenment: And Why It Still Matters*, podría ser resumida en las siguientes líneas:

en el centro del «proyecto ilustrado» estaba la voluntad de alcanzar ni más ni menos que una nueva definición de la naturaleza humana. [...] El resultado [de esa búsqueda] fue lo que durante el siglo XVIII se denominó «ciencia del hombre», que sustituía a todas las ideas anteriores —muy especialmente las de los teólogos— sobre la condición humana. La Ilustración aspiraba a describir y definir a la humanidad en sus aspectos inmensamente variados, como lo habían hecho —con otros métodos e instrumentos— las ciencias naturales que durante el siglo XVII lograron avances asombrosos en la descripción y definición del mundo natural [...] El proyecto consistía en demostrar la verdad irreductible de dos supuestos

básicos [...] El primero dice que, si bien la especie humana es única entre las especies animales, no tiene nada que ver con la divinidad (ni siquiera aceptando que esa divinidad exista). La «ciencia del hombre» había de ser resueltamente laica. El segundo afirma que existe una «naturaleza humana» universal que puede ser entendida allí donde se encuentre. Las numerosas, evidentes y reconocibles diferencias entre europeos, asiáticos, africanos y amerindios eran el resultado del ambiente, la educación y la cultura. Aunque tales cosas no se consideraban irrelevantes o accesorias, ninguna pertenecía a la estructura de la condición humana. De todo ello se desprende que los seres humanos comparten una disposición común a la vida social, universal y política en lo que en última instancia podría denominarse la «ciudad mundial» o «cosmópolis». (Pagden, 2015:50)

Ahora bien, incluso aceptando la validez la primera premisa —que el «proyecto ilustrado» se define por su voluntad de alcanzar una «ciencia del hombre»—, ¿podría aceptarse la de la segunda? En otras palabras, ¿podría afirmarse sin matices que dicha ciencia condujo hacia el «cosmopolitismo», como su corolario necesario? A partir de nuestra frecuentación de diversos autores ilustrados, sospechamos que eso no es así. Con el fin de dar sustento a esa *sospecha*, en esta sección intentaremos matizar las afirmaciones de Pagden, prestando especial atención a la manera en la que el historiador británico construyó su relato, rastreando el origen y la inspiración de sus aseveraciones.

Para ello, dividiremos nuestra crítica en dos momentos. En el primero, presentaremos una serie de evidencias textuales que contradicen el alcance general de la tesis del autor. En el segundo, nos proponemos echar luz sobre una serie de presupuestos que habrían conducido a Pagden a soslayar esas evidencias —a no prestar atención a los matices y tensiones que subyacen al heterogéneo movimiento de las Luces— con el fin de alcanzar una mayor coherencia interpretativa; dicho de otro modo, con el objetivo de verse respaldado por una tradición filosófica célebre y sin fisuras, y construir a partir de allí un argumento poderoso contra quienes ponen en duda la importancia que la Ilustración continúa teniendo en el mundo actual. Una actitud noble desde el punto de vista político, pero, a nuestro juicio, algo inconsistente desde el punto de vista historiográfico.

Selecciones, omisiones y olvidos

En primer lugar, dijimos, nos proponemos presentar evidencia textual con el fin de señalar algunos ejemplos que contradicen el relato de Pagden, y que, sin embargo, no parecen haber sido tenidos en cuenta por el historiador británico. Entre estas operaciones de selección —inevitables, por cierto, en todo trabajo interpretativo—, cabría distinguir dos niveles: por un lado, algunas *omisiones* cuya pertinencia interpretativa podría ser objeto de polémica exegética; por otro, ciertos *olvidos* un tanto más importantes, los que no podrían justificarse fácilmente sin tener presente las intenciones del autor, tal como veremos luego.

En relación con la presentación parcial de ciertas posiciones, podríamos tomar el ejemplo de Jean-Jacques Rousseau. Según la interpretación de Pagden, el *eslabón* que permite establecer una suerte de relación causal entre la «ciencia humana» y el «cosmopolitismo» es la «simpatía», un sentimiento natural que vincularía a todos los seres humanos entre sí, que los llevaría a reconocerse como iguales más allá de sus circunstancias particulares y los alentaría a construir una civilización común, una *Cosmópolis*. Con la intención de justificar que este «sentido moral» es un rasgo compartido por todos los miembros del «proyecto ilustrado», Pagden construye una genealogía de celebridades en la que incluye, entre otros, a Hume, Diderot, Adam Smith y al propio Rousseau.

Según afirma el británico, en efecto, la defensa del sentimiento de «piedad», de «simpatía» o de «conmiseración natural» que cada uno de estos filósofos realizó en sus textos (Pagden, 2015:118), los habría unido de hecho en el compromiso que el siglo XVIII asumió con la fundación de un mundo laico y cosmopolita. En ese marco, no obstante, los diversos pasajes en los que Rousseau expresó su preferencia por el patriotismo —contra el cosmopolitismo— no parecen haber sido tenidos en cuenta por el historiador, quien tan solo afirma: «Aunque acabara rebelándose contra sus consecuencias cosmopolitas, pocos entendieron mejor que Jean-Jacques Rousseau las operaciones de la simpatía» (121).¹⁴

14 Cabe aquí un breve comentario, a fin de evitar cualquier equívocidad interpretativa. Si bien Pagden admite que Rousseau no adhirió al ideal cosmopolita que habrían compartido el resto de sus compañeros de ruta, lo hace a partir de la afirmación de que el ginebrino «se rebeló contra sus consecuencias cosmopolitas», es decir, contra las consecuencias lógicas de la «simpatía», sugiriendo así que habría existido una suerte de inconsistencia teórica en su propia filosofía. Esta afirmación del británico supone, como se explica en la próxima sección, dos formas de «mitología» historiográfica: la de las «doctrinas» y la de la «coherencia». Por la primera, Pagden parece dar por sentado que, de haber sido consecuente con su premisa «simpática», la filosofía de Rousseau debería haber estado en sintonía con la doctrina de un mundo cosmopolita, supuestamente impulsada por toda la época de la Ilustración. Por la segunda, se asume que Rousseau habría escrito sus textos con la intención de que conformaran un corpus homogéneo, jerárquico y sistemático; lo que, si uno conoce en

Una vez más: incluso si aceptáramos la tesis de que Rousseau fue uno de los mejores *anatomistas* de la «simpatía», su adscripción al ideal cosmopolita del «proyecto ilustrado» es por lo menos dudosa. Para dar cuenta de ello, podríamos ofrecer al menos dos pasajes salientes de su obra, muy vasta y no exenta de contradicciones: el primero, tomado del inicio del *Emilio*, donde la preponderancia del «patriotismo» y la desconfianza frente al «filósofo cosmopolita» se manifiestan con claridad:

cuando es compacta y está bien unida, toda sociedad parcial se aparta de la mayor. Todo patriota es duro para los extranjeros: no son más que hombres, a sus ojos no son nada. Tal inconveniente es inevitable, pero débil. Lo esencial es ser bueno con las gentes con quienes se vive. Para el exterior, el espartano era ambicioso, avaro, inicu; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban entre sus muros. Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir a su alrededor. Tal filósofo ama a los tártaros para estar dispensado de amar a sus vecinos. (Rousseau, 2017:47–48)

El segundo es un pasaje de la primera versión del *Contrato Social*, o *Manuscrito de Ginebra*, donde Rousseau vuelve a expresarse de un modo similar, priorizando al «ciudadano» por sobre el «hombre»:

concebimos la sociedad general según nuestras sociedades particulares; el establecimiento de las pequeñas Repúblicas nos hace pensar en la gran República; y solo después de haber sido ciudadanos comenzamos propiamente a devenir hombres. Se ve de este modo lo que hay que pensar de esos presuntos cosmopolitas que, justificando su amor a la patria por su amor por el género humano, se jactan de amar a todo el mundo para tener el derecho de no amar a nadie. (Rousseau, 2004:555–556)

Es indudable que las *omisiones* o selecciones son inevitables cuando uno construye una historia. Por ello, ensayando una lectura caritativa del texto de Pagden, estas *lagunas* podrían justificarse, o al menos comprenderse como aquello que es objeto de la propia polémica exegética. Ahora bien, esta misma actitud parece un poco más difícil de sostener si uno tiene en cuenta los *olvidos* del británico.

detalle el extenso *corpus rousseauiano*, resulta bastante difícil de afirmar. En otras palabras, en lugar de revisar la consistencia y solidez de su propia hipótesis interpretativa, Pagden atribuye una falta a Rousseau: parece sentirse en posición de reclamarle al ginebrino coherencia con esta premisa «simpática», la que casualmente le resulta útil para defender su tesis sobre la consistencia del «proyecto ilustrado». Además, como intentamos mostrar a continuación, el británico toma del texto de Rousseau los argumentos que le sirven para sostener su tesis de que la Ilustración defendió, *in totum*, un «proyecto cosmopolita», y omite los pasajes que lo contradicen.

En la relación con esas *ausencias*, cabría señalar el caso particular de Claude-Adrien Helvétius, un *philosophe* al que podría incluirse entre los representantes de la «Ilustración olvidada» (Seoane Pinilla, 1999).¹⁵ En el caso particular de la historia de Pagden, ¿qué hipótesis podría esbozarse para explicar este *olvido*? Nos inclinamos a pensar que la razón principal podría residir en el hecho de que Helvétius tenía una idea diferente sobre la «ciencia del hombre». Para Pagden, hemos dicho, el máximo logro de esta ciencia es el de haber reconocido la importancia de los «sentimientos» de los seres humanos, y especialmente el de la «simpatía»: una suerte de conmiseración natural o piedad laica. Helvétius, sin embargo, como otros de sus contemporáneos, parece no haber compartido esa conclusión, aun cuando haya desarrollado su estudio partiendo de las mismas premisas.

Para este *philosophe*, en efecto, la «ciencia del hombre» debe utilizar el mismo método que la física experimental ha empleado en el estudio de la naturaleza. Esto quiere decir que el moralista que estudia al ser humano tiene que proceder tal como un físico: debe observar y medir los movimientos de los cuerpos con el fin de establecer normas y variaciones. A este científico no le interesa estudiar el origen de la naturaleza, ni reflexionar sobre las sustancias; ignora la esencia íntima del alma, a la que solo observa fenoménicamente, estudiando sus manifestaciones prácticas: las conductas humanas. De hecho, Helvétius considera que no puede conocerse el alma humana en sí misma, sino solo hacer notar algunas leyes; a partir de sus efectos observables, esbozar las regularidades que describen el modo en la que estas funcionan.

A partir de este estudio, cuyo camino había iniciado John Locke con su *Essay Concerning Human Understanding*, Helvétius descubre que el único sentimiento repartido de forma general y uniforme sobre la faz de la tierra no es la «simpatía» por los demás seres humanos, como afirma Pagden, sino el «interés personal». He allí el único motor detrás de todos los juicios y acciones humanas, tal como Helvétius indica en los siguientes pasajes de *De l'esprit*, ofrecidos aquí como breve evidencia textual (las cursivas son nuestras).

Para hacer ver en qué medida esta manera de considerar el espíritu es fecunda en verdades, aplicaré uno tras otro los principios que he establecido a las acciones e ideas de los hombres, y probaré que, en cualquier época y cualquier lugar, tanto en materia de moral como de espíritu, el *interés personal* es el que dicta el juicio de los individuos. (Helvétius:37–38)

15 Si bien Seoane no incluye a Helvétius en esta categoría, un rápido recorrido por los trabajos destinados a este filósofo en la historiografía de la filosofía bien podría ubicarlo, sino entre los *olvidados*, si al menos entre los menos estudiados.

En efecto, ¿qué hombre, si sacrifica el orgullo de decirse más virtuoso que los demás al orgullo de ser más verdadero, y si sondea con un cuidado escrupuloso todos los repliegues de su alma, no se dará cuenta de que sus vicios y virtudes se deben solo a la manera diferente en que se modifica el *interés personal*, que todos los hombres están movidos por la misma fuerza, que todos tienden igualmente a su felicidad, que la diversidad de las pasiones y gustos, unos conformes y otros opuestos al interés público, es la que decide nuestras virtudes y nuestros vicios? (Helvétius:40)

Así pues, el «archimaterialista»¹⁶ parisino —al que Pagden solo acude para criticar la teoría de los climas— parte de premisas similares para estudiar al ser humano, siguiendo el ejemplo de Newton y Locke, pero alcanza conclusiones inversas a las que, según afirma el historiador británico, alcanzó de modo unánime la «ciencia del hombre» de los ilustrados. Además, alejándose también del tono cosmopolita que habrían compartido los miembros del «proyecto ilustrado», Helvétius considera que una genuina preocupación por la felicidad de todos los pueblos sería impracticable:

no hay acción que pueda influir inmediatamente en la felicidad o infelicidad de todos los pueblos [...] No hay, pues, rectitud práctica en relación con el mundo entero. Respecto a la rectitud de intención, que se reduciría al deseo constante y habitual de felicidad de los hombres y, por tanto, al deseo simple y vago de felicidad universal, pienso que este tipo de rectitud no es más que una quimera platónica. (Helvétius:144)

Resultaría difícil negar que otros *philosophes* compartían cierto «aire de familia» con Helvétius, y que alcanzaron en sus textos algunas conclusiones similares. Al respecto, cabría recordar el ejemplo de otro «archimaterialista», el barón d'Holbach, cuyas consideraciones sobre el «interés» como «único móvil de las acciones humanas» puede llevarnos a pensar que la «simpatía» no era el hallazgo inequívoco de los filósofos que se dedicaban a sondear los repliegues del ser humano¹⁷. Más allá de esa mención, la referencia a las ideas *patrióticas* de Rousseau y el contraejemplo de Helvétius parecen suficientes para poner en evidencia las limitaciones del relato histórico construido por

16 La expresión es de Pagden, y tiene una evidente connotación negativa (Pagden, 2015:157).

17 «Así, pues, cuando decimos que *el interés es el único móvil de las acciones humanas*, queremos con ello indicar que todos los hombres trabajan a su manera para su propia felicidad y que la identifican con algún objeto visible o escondido, real o imaginario, hacia el que tiende todo su sistema de conducta para obtenerlo» (Holbach, 1770: 1-312) La traducción es nuestra. Las cursivas son del original.

Pagden, es decir, de su esfuerzo por ofrecer una interpretación monolítica del «proyecto ilustrado».

Mitologías y presupuestos historiográficos

Esta forma de *contar* la historia, y los inconvenientes que ella conlleva, ha sido muy bien analizada por Quentin Skinner. En un ya célebre artículo, Skinner (2007) caracteriza diferentes tipos de «mitologías» en las que los historiadores suelen incurrir en su afán por describir largos y complejos procesos históricos como si fueran episodios perfectamente uniformes y armónicos, o al intentar presentar las ideas de un filósofo del pasado como si ellas conformaran un sistema sin fisuras ni contradicciones. En *The Enlightenment: And Why It Still Matters*, parecen mixturarse al menos dos de las mitologías descritas por Skinner: la de «las doctrinas» y la de «la coherencia».

La primera mitología adopta diversas formas; por ejemplo, la de «convertir algunas observaciones dispersas» de un filósofo en su «doctrina» sobre uno de los temas obligatorios» (Skinner, 2007:114) de su campo de reflexión. Según Skinner, esto conduce a dos tipos de «absurdo histórico»: «uno es más característico de las biografías intelectuales y las historias sinópticas del pensamiento, en las que el enfoque se concentra en los pensadores individuales (o en su sucesión). El otro es más típico de las verdaderas “historias de las ideas”, en las que el punto central es el desarrollo de alguna “idea unitaria”». En el caso del relato de Pagden, puede advertirse con claridad que el «proyecto ilustrado» estaría conformado por una sucesión de autores que habrían desarrollado —más allá de las diferentes denominaciones que dieron al concepto— una doctrina de la «simpatía».

La segunda mitología guarda relación con la anterior, y se produce cuando el historiador pretende construir esta sucesión de celebridades filosóficas ofreciendo una mirada coherente del «sistema» que cada una de ellas habría desarrollado. En términos de Skinner:

la ambición [del historiador] consiste en llegar a una interpretación unificada, en obtener una perspectiva coherente del sistema de un autor. Este procedimiento da a las reflexiones de diversos autores clásicos una coherencia y, en general, una apariencia de sistema cerrado que tal vez nunca hayan alcanzado y ni siquiera hayan pretendido alcanzar. Si en principio se supone, por ejemplo, que la empresa de interpretación del pensamiento de Rousseau debe centrarse en el descubrimiento de su «idea más fundamental», el hecho de que contribuyera a lo largo de varias décadas a diversos y muy diferentes campos de investigación pronto dejará de

parecer un asunto de importancia. [...] [Así pues], tenemos el supuesto, sorprendente pero no inusual, de que, con el objetivo de extraer un mensaje de mayor coherencia de la obra de un autor, puede ser muy apropiado descartar declaraciones de intención que él mismo pueda haber hecho sobre su labor, e incluso desechar obras enteras que perjudiquen la coherencia de su sistema. [...] Dado que cabe esperar que los textos clásicos exhiban alguna coherencia interna que su intérprete tiene por deber revelar, toda barrera aparente a esta revelación no puede ser una verdadera barrera, porque no puede ser realmente una contradicción [...] Pensar en estos términos retrotrae al historiador de las ideas a los caminos escolásticos de «resolver las antinomias». (Skinner, 2007:129–134)

Nótese que la idea de «resolver las antinomias» de la historia es justo lo contrario de presentarlas por pares de «opuestos» que identifiquen los diversos «campos de tensión» que se dan en ella, como proponen Paganini y Tortarolo. En el caso de Pagden, el modo en el que se *cuenta* la historia de la Ilustración parece identificarse con la práctica de quienes «simplifican para ser persuasivos». En tal sentido, es posible identificar algunos presupuestos en los que sería conveniente detenerse un momento. En efecto, si restamos protagonismo a las *omisiones* y los *olvidos*, y observamos la dinámica del relato de Pagden, deberíamos preguntarnos por sus objetivos. Con este interrogante, entramos de lleno en la segunda fase de nuestro análisis. Pues, para responder a esa pregunta será preciso bucear en los presupuestos metodológicos e ideológicos del texto de Pagden.

Para comenzar, quisiéramos citar algunos pasajes de su historia, ya que entendemos que un análisis del lenguaje del autor británico puede ser un método apropiado para revelar sus supuestos. En cada una de las citas seleccionadas, hemos destacado algunas líneas en *cursiva* con el objetivo de dirigir la atención de los lectores hacia aquellos pasajes específicos en que los que el sesgo del historiador parece manifestarse, a nuestro juicio, con mayor claridad:

1. En el mundo un poco más estable que siguió a la Guerra de los Treinta Años, *se sentía la necesidad de dar una explicación un poco más profunda y más compasiva de los instintos básicos de la humanidad*, algo que no dependiera únicamente del egoísmo. (Pagden, 2015:98)
2. En efecto, *hacia 1740, lo que necesitaban los europeos* no era el poder absoluto que pregonaba Hobbes, bajo el cual llevaba viviendo mucho tiempo gran parte del continente, sino un gobierno libre, liberal, como diríamos hoy, que prescindiera por completo de la religión como fuente de autoridad moral o que por lo menos la despojara de sus tendencias sangrientas más evidentes. (Pagden, 2015:130)

3. *Se necesitaba* una teoría del espíritu humano, que, prescindiendo de la ley natural basada en principios innatos, fuera capaz de ofrecer una explicación más profunda y más rica de la persona, distinta de la del hombre gobernado enteramente por la sensación o guiado solo por un egoísmo en nada ilustrado. Para desarrollarla *los autores del siglo XVIII dieron la espalda a los principios racionales y razonables que componían la «ley natural» tanto para los «hobbesianos», como para sus predecesores escolásticos. Por el contrario, se centraron en los «sentimientos» o las «pasiones».* (Pagden, 2015:114)
4. Las figuras claves que *nos llevarán* desde Pufendorf hasta Hume (Diderot, Rousseau, Voltaire, Montesquieu y Adam Smith, entre otras, y hasta Kant) son Francis Hutcheson y Shaftesbury. (Pagden, 2015:114)
5. *El paso* del «egoísmo» al «sentimiento», del cálculo del interés a la conciencia de que todos los seres humanos se encuentran unidos por vínculos de reconocimiento mutuo, habría de convertirse en la base de un nuevo concepto de orden social y político *para el mundo entero. Porque la persona auténticamente ilustrada, que vive de acuerdo con esta nueva especificación del derecho natural y que es capaz de conmovirse imaginativamente por «el destino de los estados, las provincias y los numerosos individuos», no puede ser otra cosa que un cosmopolita. [...] Se requería* un saber enteramente nuevo que iba a denominarse «ciencias del hombre». (Pagden, 2015:125)

Como puede observarse en los pasajes (1), (2) y (3), Pagden insiste en la idea de que habría existido una suerte de «necesidad histórica» de dejar atrás el «egoísmo» y descubrir la «simpatía», como dos etapas que debían encadenarse de manera forzosa. Para el británico, esa necesidad, que parece responder al conjunto de la historia, se habría ido «aproximando» paulatinamente a su *meta*; dicho de otro modo, se habría ido satisfaciendo en la medida en que se concatenaban las ideas de una serie de «figuras clave» (4), cuyas nociones filosóficas se continúan teleológica y armónicamente —como si, en realidad, fuesen uno y el mismo—, haciendo que la historia progrese de modo irrevocable y en una dirección determinada. Además, como evidencia el último pasaje (5), cualquier hecho, persona, idea o principio teórico que no se ajustase a la dirección en la que se desplazaba la historia, no formaba parte de ella; pertenecía al pasado. Aquí se halla, tal vez, la respuesta a la pregunta acerca del porqué de la *omisión* de algunas ideas *patrióticas* de Rousseau, o del *olvido* de Helvétius; dos ejemplos que no parecen acompañar de manera armónica la trayectoria de la historia *contada*.

En tal sentido, es posible que los pasajes (3) y (5) sean los más interesantes para nuestro análisis: la metáfora del *paso*, presente en el (5), junto a la *necesidad* que se deriva del (3), ponen de manifiesto la *lógica evolutiva* sobre la que

parece sostenerse el relato de Pagden. Sin embargo, hay otro aspecto que, a nuestro juicio, revela con mayor evidencia el presupuesto filosófico sobre el que se apoya la historia que se pretende *contar*. En efecto, Pagden parece querer incorporarse a la tradición del «historicismo conjetural», la que, a través del filósofo alemán Karl Werner, se remonta hasta la *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Según el propio Pagden, esta tradición no se limita a explicar la «simple relación de los hechos pasados, sino también de las *posibilidades* para los seres humanos en el tiempo» (Pagden, 2015:212). Dicho de otro modo: «estas historias no tenían únicamente una finalidad descriptiva, sino también emancipadora. Al brindar una comprensión científica del origen y la evolución de la condición humana, querían, y esperaban, liberar al ser humano de la servidumbre a uno de los conceptos favoritos del siglo XVIII: el prejuicio» (212).

Esta concepción «emancipadora» de la historia no solo es compartida por Pagden, sino que las mismas ideas pueden encontrarse ya en la *Philosophie der Aufklärung* (1932) de Ernst Cassirer, trabajo que al que el propio historiador británico considera «el estudio más convincente sobre la Ilustración» (Pagden, 2015:38). En el Prólogo de su obra, Cassirer afirma que, para «alcanzar la hondura peculiar» de la filosofía de la Ilustración, no basta con estudiar «el conjunto de sus resultados y manifestaciones históricas», sino que es preciso captar «la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante» (Cassirer, 1993:9). En términos más amplios:

si se sigue este camino se verá que la filosofía de la Ilustración, que suele presentarse todavía como una mezcla ecléctica de los motivos intelectuales más heterogéneos, está, por el contrario, dominada por unos cuantos pensamientos capitales que nos la presentan como un bloque firmemente articulado. Cualquier exposición histórica tiene que empezar con ellos, porque solo así tendrá los hilos conductores que la pueden guiar a través del laberinto de dogmas y doctrinas particulares. (Cassirer, 1993:13–14)

Pero, además de buscar la *unidad* que subyace a la *diversidad*, afirma Cassirer, la tarea del historiador de la Ilustración debe verse inspirada por el espíritu crítico y emancipatorio que, según su juicio, representa esa unidad:

no es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. [...] La consigna *¡Sapere aude!* que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. (Cassirer, 1993:14)

Como puede inferirse de este pasaje, la preocupación por «escuchar los latidos de la íntima vida intelectual de la época» (13) tampoco fue una novedad de Cassirer: la idea puede rastrearse hasta Kant. En 1784, el filósofo de Königsberg publicó una obra titulada *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en la que aparece planteada la idea según la cual los espíritus «filosóficos», a diferencia de los historiadores «empíricos», tendrían la capacidad de abordar la historia «desde un punto de vista distinto»; de organizarla a partir de «un hilo conductor *a priori*» (Kant, 1994:30). Es posible que estas consideraciones de Kant no solo hayan sido la fuente de inspiración de Cassirer, de su forma de *contar* la historia de la Ilustración, sino también de la lectura propuesta por Pagden. De hecho, en *The Enlightenment: And Why It Still Matters*, la influencia kantiana es aceptada de modo explícito:

la historia filosófica es un intento de dar sentido al «libre ejercicio de la voluntad humana» mediante el descubrimiento, en lo que de otro modo nos parecería «una serie de actos humanos confusos y fortuitos», de una progresión regular, que no es sino el «desarrollo continuo aunque lento de las capacidades originales del hombre»; cosa que no se logra, como hace la historia tradicional, enumerando pacientemente los hechos conocidos del pasado. La mera narración de las hazañas del hombre —la única a disposición del historiador empírico— no es otra cosa que el relato de los hechos sin *un propósito* concreto. Pero una historia que pretenda relacionar esos hechos con *la finalidad de la naturaleza* —dando por sentado que tal cosa exista— no se limitará a contar los hechos pasados, sino que *sentará las bases de una narración de los hechos futuros*; será, en palabras de Kant «*adivinatoria y aun así natural*». Para conseguirlo hay que seguir lo que Kant llama «una regla *a priori*», que permite al historiador «descubrir un objetivo de la naturaleza en la marcha contradictoria de los asuntos humanos, a partir del cual sería posible una historia de esas criaturas, que proceden sin plan propio, *conforme a un plan concreto de la naturaleza*». (Pagden, 2015:213–214. Cursivas nuestras)

No es difícil convenir, con Kant, Cassirer y Pagden, en que la historia siempre supone algún grado de *interpretación*, es decir, que un relato historiográfico jamás se agota en un mero inventario de hechos pasados ordenados cronológicamente. Es justo y necesario, no obstante, mitigar la fuerza de este «giro copernicano» en la construcción de las realidades históricas compartidas.¹⁸

18 Aludimos a la metáfora del «giro copernicano» —que, en la historia de la filosofía, representa el cambio de perspectiva que conduce del objeto de conocimiento al sujeto cognoscente—, porque buscamos enfatizar las dificultades que pueden suscitarse cuando se exagera la preeminencia del último término de la relación. En suma: si se *gira* tan exageradamente sobre el sujeto, se corre el riesgo de incurrir en diversas mitologías.

Pues, si —como afirma Pagden— la «historia filosófica» posee, además de su función descriptiva, una tarea emancipadora —pues libera al ser humano de su servidumbre respecto de los *prejuicios* (Pagden, 2015:212)—; entonces, la filosofía debería ocuparse con mucho cuidado de no quebrar su esencia ni transgredir sus objetivos. En suma, la historia de la filosofía debería cuidarse de crear nuevos mitos.

La Ilustración y sus enemigos

¿Qué pretendió *hacer* Pagden con su libro? Como nos enseña la Escuela de Cambridge, resulta imposible responder a este interrogante sin considerar el contexto político e intelectual en el que el autor escribió su obra, es decir, sin tener en cuenta las *preguntas* o desafíos que se ubican *fuera* del texto, y a las que el libro habría ofrecido una *respuesta*. Por razones de espacio, aquí no estamos en condiciones de afrontar exhaustivamente esa labor. Sin embargo, creemos necesario al menos ensayar una breve exégesis que nos permita ir más allá de lo meramente *dicho* por el autor, pues coincidimos con Skinner en que, para entender un texto vinculado al ámbito de la filosofía práctica, como indudablemente es el de Pagden, «debemos ser capaces de dar una explicación no solo del significado de lo que se dice, sino también de lo que el autor en cuestión quiso decir al decir lo que dijo» (Skinner, 2007:148).

Con este objetivo, podríamos mencionar algunos elementos de la obra de Pagden que podrían echar luz sobre sus *intenciones*. En primer lugar, entendemos que ya el subtítulo provee una clave hermenéutica privilegiada para acercarnos al trasfondo político en el que el libro fue escrito, y para elucidar, al menos de modo general, los motivos detrás de su concepción y publicación. Después de todo, no es usual que un historiador del siglo XXI se muestre tan interesado en argumentar «ante el gran público del *mundo de los lectores*» (Kant, 2002:20) —para retomar la expresión con la que Kant refiere al uso público de la razón— *por qué la Ilustración sigue siendo importante para nosotros*. Tal afirmación, en el subtítulo de un libro de lectura ágil, cuyos destinatarios no parecen ser solo los académicos, da cuenta de que los interlocutores de Pagden se encuentran, al mismo tiempo, más acá y más allá de los muros de la Universidad. De hecho, si se lee con detenimiento el Prólogo a la edición inglesa —y a pesar de que el autor afirme allí que su «libro no quiere ser ni un panfleto político ni una homilía moral» (Pagden, 2015:30)—, queda bastante claro que Pagden adopta una posición *interesada* respecto de la Ilustración y su herencia.

Si nos remontamos a los inicios del siglo XXI y fijamos nuestra atención en el libro al que Pagden (2015:11) mismo señala como primer esbozo de su relato sobre las Luces, ese hecho es todavía más evidente. El mundo intelectual y moral en el que vivimos los occidentales luego del siglo XVIII parece dividirse, según la historia que nos *cuenta* el británico, en dos categorías excluyentes: los ilustrados y los anti-ilustrados:

hay muchas divisiones ideológicas dentro del mundo moderno, pero quizá una de las más persistentes, también una de las más polémicas y cada vez más decisivas en el conjunto de nuestras vidas, es la división entre aquellos que se adhieren a los valores de la Ilustración y quienes rechazan estos mismos valores. (Pagden, 2002:23)

Esa división ideológica se ha traducido, a su vez, en una «disputa sobre la herencia de la Ilustración», un período histórico que «ejerció una influencia mucho más profunda y constante en la formación del mundo moderno que las anteriores convulsiones de signo intelectual [i.e. el Renacimiento y la Reforma]» (Pagden, 2015:21). ¿Pero en qué consiste esa herencia? De otro modo: ¿cuáles serían «los valores de la Ilustración» que el británico busca «defender de sus críticos actuales más poderosos» (Pagden, 2002:15)? Si retornamos al Prólogo de *The Enlightenment...* (2013), esos valores pueden ser reducidos a tres: la autonomía, el laicismo y el cosmopolitismo.

El laicismo se identifica «con la idea de que todos los individuos tienen derecho a definir sus objetivos y a no dejar que otros lo hagan en su lugar», esto es, «a vivir su vida de la mejor forma posible sin la ayuda o los impedimentos que impongan los decretos divinos» (Pagden, 2015:22). La eliminación de toda instancia *heterónoma*, y en particular de la injerencia de la religión en los asuntos del Estado, no solo habría dado paso a las democracias liberales que caracterizan al mundo occidental moderno; también habría abierto un espacio para el reconocimiento de la unidad humana que subyace tras las diferencias culturales y confesionales. Así, la elucidación de la «naturaleza humana» por parte de los Ilustrados habría tenido dos consecuencias decisivas: por un lado, habría dado lugar a la convicción «de que todos los seres humanos comparten los mismos derechos básicos» (22); por el otro, habría permitido la creación del «concepto moderno de sociedad global» (23). He allí, en la concepción y construcción de la *Cosmópolis*, en donde reside la principal herencia ilustrada:

durante la Ilustración, la idea de ser un «ciudadano del mundo» adquirió significados muy diferentes [de los que tenía en la Antigüedad]. Se concibió como una forma de ecumenismo abierto a cuantos se sentían preparados para vivir conforme a unos códigos legales y morales básicos; como un medio de combatir el tribalismo reduccionista que para muchos era la causa última de la mayor parte de los males que aquejaban al mundo; como un modo de comprender las relaciones humanas e internacionales, capaz de conseguir por fin lo que el utilitarista inglés Jeremy Bentham llamaba «el escaparate de la humanidad» para lograr la «paz universal y perpetua» que se le ha negado a la especie *Homo sapiens sapiens* desde su creación. (Pagden, 2015:23–24)

Ahora bien, ¿quiénes son los detractores de la idea defendida por Pagden? O, lo que es lo mismo: ¿quiénes son «los enemigos de la Ilustración»? He allí otro aspecto clave, ya que la expresión no solo es utilizada por el británico en la conclusión del libro aparecido en 2013, sino también el título de aquella obra anterior, la editada solo unos pocos meses después del atentado del 11 de septiembre de 2001: *La Ilustración y sus enemigos*.

En su relato, Pagden identifica una sucesión histórica de detractores de los valores ilustrados. En el siglo XVIII, los enemigos de las Luces fueron los contrarrevolucionarios, como el inglés Edmund Burke o Joseph de Maistre, y los románticos que conformaron el movimiento *Sturm und Drang*, con Johann Georg Hamann y Gottfried von Herder a la cabeza, quienes denunciaron con mayor énfasis las nocivas consecuencias de las ideas defendidas por los *philosophes*: por un lado, las convulsiones sociales producidas por el «Terror jacobino» inspirado por las páginas de Rousseau (409); por otro, la puesta en crisis de un sistema de creencias comunes que daba cobijo a los seres humanos (412). Contra el cosmopolitismo y el racionalismo de los ilustrados, estos enemigos ensayaron una defensa del *Volk*, sus pasiones y tradiciones (415).

En el siglo XIX, los «nacionalistas liberales» —cuya figura paradigmática habría sido Giuseppe Mazzini, «el constructor intelectual de la unidad italiana» (Pagden, 2015:423)— habrían tomado la posta de contrarrevolucionarios y románticos, convirtiéndose en los principales detractores de la Ilustración, y anteponiendo los intereses de la patria y de la nación a los de la *cosmópolis*. Una serie de intereses que habrían degenerado poco a poco en formas cada vez más exacerbadas de racismo, abriendo paso, a largo plazo, al fascismo y al nazismo de la primera mitad del siglo XX (426). Más acá en el tiempo, dice Pagden, «tanto en Europa como en Estados Unidos», germinó una nueva «forma de localismo, aún más estrecha, que recibe el nombre de “comunitarismo” —de definición imprecisa, pero consecuencias amplias—, que, como el nacionalismo, suele situarse contra la Ilustración» (427). Los comunitaris-

tas, cuya inspiración está en el romanticismo, y cuyas figuras más destacadas serían Charles Taylor y MacIntyre, también se caracterizan por anteponer la identidad y los valores morales compartidos por una comunidad dada frente a los «supuestos vagos y etéreos» (428) del cosmopolitismo ilustrado. Según estos comunitaristas, los principios abstractos de la Ilustración nos habrían apartado de «nuestras raíces morales», provocando con ello una suerte de *desorientación* general de trágicas consecuencias.

Ya en el terreno de la discusión abiertamente política, concluye Pagden: «puede haber muchos que, como Alasdair MacIntyre, preferirían vivir en una versión resucitada de la Edad Media, con las ventajas añadidas de los antibióticos y el agua corriente» (435–436). De hecho, no son pocos los que creen que «estamos entrando en una edad poslaica» (436) o de «deseccularización», como afirmaba Peter Berger (1999) un par de años antes de los atentados contra el World Trade Center. Pues, añade el historiador británico, más allá de que «el cristianismo [se encuentre] en retirada desde el siglo xvii [...], tal vez el islam sea harina de otro costal» (Pagden, 2015:436). El siglo xxi podría ser considerado, así, como el período histórico en el que está produciéndose un nuevo auge de la religión en el ámbito público, en el que los enemigos de la Ilustración serían aquellos que habrían desarrollado ciertas formas patológicas de ese sentimiento religioso. Un sentimiento al que David Hume «habría llamado “entusiasmo”» (437), y que desde Voltaire se conoce también como fanatismo.

Ampliando la mirada, podríamos afirmar que Pagden no fue el único intelectual que ha concebido a la Ilustración como un *antídoto* contra el fanatismo, sobre todo de inspiración religiosa. En la presentación de una muestra —a la que hemos referido en una nota anterior— sobre *l'héritage des Lumières* organizada bajo la dirección de Tzvetan Todorov en el año 2006, se afirma que la misma «había nacido del 11 de septiembre». De manera más amplia:

el espectáculo de este mundo, todavía humeante por el colapso de las torres [gemelas], hizo resurgir imágenes de los combates de otra época. Las antiguas figuras de lo que Voltaire llamaba el «Infame» parecieron resucitar repentinamente para conducir a las sociedades modernas a una rueda funesta en la que el terror se uniría a la superstición y a los prejuicios más destructivos. (BnF, 2006)

Es por ello, se afirma en esa misma presentación, que se ha hecho necesario regresar «hasta la época de los *philosophes*» para encontrar allí una renovada «fuerza de inspiración» contra la superstición y los prejuicios. Algo que ha vuelto ocurrir, también de la mano de la emblemática figura de Voltaire, luego de los atentados terroristas ocurridos en París en enero de 2015. Tras el ataque perpetrado por un grupo de extremistas islámicos contra el semanario

Charlie Hebdo, cuyo uso satírico de la figura de Mahoma es bien conocida, la imagen de Voltaire no solo fue utilizada como símbolo de libertad en las movilizaciones llevadas a cabo en Francia en los días posteriores al atentado (ver figura 1: Voltaire junto al lema *Je suis Charlie*), sino que su *Traité sur la tolérance* experimentó un *boom* inédito de ventas. Tan solo seis días después del atentado, el 13 de enero, la editorial Gallimard informaba en la prensa francesa haber vendido 120.000 ejemplares de un libro concebido originalmente con motivo de la ejecución de Jean Calas, pero devenido con el tiempo un manifiesto político de las Luces (*Culture*, 13-1-2015).



Figura 1. Voltaire junto al lema «Je suis Charlie». Imagen popularizada en Francia luego de los atentados terroristas contra el semanario satírico Charlie Hebdo, ocurridos en París el 7 de enero de 2015. Fuente: Bella Caledonia, <https://bellacaledonia.wordpress.com/2015/01/09/je-suis/>

De hecho, este *antídoto* contra el fanatismo, «enfermedad que más hace peligrar la convivencia en cualquier comunidad civilizada» (Savater, 2015:8), cruzó los Pirineos y dio origen a una compilación de textos del «príncipe de los ilustrados». En el Prólogo de esa edición, aparecida tan solo un mes después de los atentados en París, en febrero de 2015, Fernando Savater resume con claridad la dimensión política del emblema de Voltaire, sinécdoque con la que suele referirse a la Ilustración en su conjunto.

Creo que su mensaje definitivo [i.e. de Voltaire, o, lo que es lo mismo, de la Ilustración] consiste en asegurar que lo único a lo que tenemos que tener auténtica fobia razonada y democrática es al fanatismo, venga de la raíz teocrática o ideológica que fuera. Y mientras sigan apareciendo los fanáticos entre nosotros y hasta reclamando su derecho a serlo, tendremos que seguir recordándole y tomándole como ejemplo. (Savater, 2015:9)

Volviendo al texto de Pagden, no parece casual que la traducción castellana de su relato sobre la Ilustración también haya sido editada en 2015. Historiográficamente discutible, pero políticamente comprensible y hasta elogiable, la obra del británico ha pretendido rescatar los principios universales de los *philosophes*, erigiéndose como una «homilía moral» contra el irracionalismo de los tiempos que corren. En otras palabras, Pagden se ha esforzado por encontrar en la Ilustración a los *ancestros heroicos* que necesitaba para —volver a— levantar la bandera cosmopolita de un mundo más compasivo y tolerante. Allí descansa, en último término, el motivo que parece haber dado lugar a su obra.

A modo de conclusión: filosofía y doble discurso

En el capítulo 4 de su libro sobre la creación del «Canon filosófico», Eduardo Rabossi (2008) ofrece una serie de interesantes reflexiones sobre el vínculo entre los filósofos y la política. El «filósofo canónico», explica Rabossi, «asume que es *cognoscitivamente puro*» (92); se muestra convencido de que «al no estar contaminada (ni ser contaminable) con virus emocionales, culturales, ideológicos, históricos o políticos o caracterológicos, la disciplina que practica goza de una pureza excepcional» (92). No obstante, a pesar del éxito que ha tenido esta concepción *purista* e incontaminada, más imaginaria que real, «los filósofos vivimos inmersos en una situación paradójica» (93). Por un lado, vemos cómo la filosofía florece en el mundo —con revistas, congresos, seminarios, *webinarios* y facultades por doquier—, y cómo muchas de sus categorías han logrado traspasar con éxito las fronteras académicas y disciplinares,

pasando a formar parte del lenguaje cotidiano, cuando no del sentido común de nuestra época: en una palabra, la filosofía ha creado conceptos y nociones que son utilizadas a diario por millones de personas. Por el otro, sin embargo, tenemos plena consciencia de que, hacia el interior de la propia comunidad, los consensos no suelen ser moneda corriente, pues incluso muchos de los conceptos filosóficos fundamentales resultan controvertidos.

«Los filósofos nos acomodamos a esta situación recurriendo a un doble discurso» (92), añade Rabossi. Cuando hablamos «hacia afuera», como portavoces de nuestro gremio, nos sentimos partícipes de «tradiciones venerables» y empleamos «un discurso cosmopolita», universal y casi sin fisuras, lo que, entre otras cosas, contribuye a dar cuenta de la utilidad de nuestra disciplina ante el resto de los mortales. Por el contrario, cuando nos volvemos «hacia adentro», cuando nos «sentimos miembros de una cofradía particular», las diferencias y las disputas no tardan en aflorar: «nos embarcamos en modalidades discursivas agonísticas» (93), poniendo el énfasis en los matices y exaltando las diferencias.

¿Qué relación guardan estas consideraciones con la Ilustración y su historia? A nuestros ojos, estas reflexiones metafilosóficas de Rabossi pueden resultar provechosas en tanto que, según la perspectiva que se adopte, la definición de la «Ilustración» —y de la historia que de ella se *cuenta*— puede variar de modo significativo.

Por un lado, como hemos buscado dejar en claro en nuestra introducción, si uno se concentra en las producciones académicas especializadas y recorre las caracterizaciones que se han hecho del movimiento intelectual y cultural que irrumpió en el mundo occidental en el siglo XVIII, el consenso parece algo bastante lejano. Por el contrario, si se considera la noción de «Ilustración» que suelen suponer y/o presentar en sus textos los historiadores de las ideas que, además de discutir con sus colegas, dentro de los muros de la academia, lo utilizan para dirigirse «al gran público de lectores» y, eventualmente, ofrecer una defensa del «proyecto ilustrado» frente a sus «enemigos», el panorama parece bastante más claro, y los conceptos clave se tornan recurrentes: razón, ciencia, humanismo, progreso.¹⁹

Asimismo, si se considera el relato de Pagden desde un punto de vista puramente especializado y desde su contenido, es decir, desde lo que el historiador británico *dice*, creemos que sus inconsistencias metodológicas e historiográficas saltan a la vista, pues incurre en una serie de omisiones y olvidos sobre los que, en tanto historiadores de la filosofía, hemos intentado echar algo de luz en estas páginas.

19 He allí los cuatro conceptos centrales de otra reciente defensa de la Ilustración (Pinker, 2018).

Por otra parte, si se lo considera teniendo en cuenta sus intenciones, o lo que Pagden *quiso hacer*, el texto se ilumina de modo diferente. Pues, a pesar de que el autor afirme desde el inicio que su «libro no quiere ser ni un panfleto político ni una homilía moral» (Pagden, 2015:30) en defensa de la Ilustración, el contenido de las páginas de su texto parece contradecir sus propias palabras. En suma, en un mundo en el que la xenofobia y el fanatismo religioso han vuelto a estar a la orden del día; en el que la intolerancia sexual, racial, cultural, política, etc. se han vuelto moneda corriente; en el que los movimientos terraplanistas y antivacunas han adquirido un notable espacio en la agenda pública; en el que las reivindicaciones identitarias, comunitarias y patrióticas han convertido al chauvinismo en una virtud, la defensa de la Ilustración que realiza Pagden no puede ser sino comprensible, incluso elogiable. ¿Qué mejor modo de defender y mostrar la relevancia de una posición filosófico-política que dotarla de una serie de ancestros ilustres y ofrecerla ante el gran público de lectores de una manera clara, ágil y apasionada?

Referencias bibliográficas

- Bahr, Fernando (2016). Jonathan Israel y la revisión de la historiografía moderna desde el concepto de Ilustración radical. En Manzo, Silvia y Waksman, Vera (Eds.), *¿Por qué seguir contando historia de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía* (pp. 135–146). Buenos Aires: Prometeo.
- Barruel, Augustin (1797). *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*. Londres: Chez Le Boussonier.
- Berger, Peter (Ed.). (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Michigan: William Eerdmans Publishing Co.
- BnF (2006). *Lumières! Un héritage pour demain*. Recuperado de <http://editions.bnf.fr/lumières-un-héritage-pour-demain>
- Bunge, Mario (2000). La renuncia a la Ilustración. *La Nación*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/opinion/la-renuncia-a-la-ilustracion-nid34381>
- [Culture] (2015, 13 de enero). «Charlie Hebdo»: Voltaire, star de la rentrée de janvier. *Le Point Culture*. Recuperado de https://www.lepoint.fr/culture/charlie-hebdo-voltaire-star-de-la-rentree-de-janvier-13-01-2015-1896116_3.php
- Cassirer, Ernst (1932). *Philosophie der Aufklärung*. New Haven: Yale University Press (traducción: *La filosofía de la Ilustración*. España: Fondo de Cultura Económica, 1993).
- Delon, Michel (Dir.). (1997). *Dictionnaire européen des Lumières*. Paris: PUF.
- Faucher, Yann, Grillet, Thierry, Todorov, Tzvetan (2006). *Lumières ! Un héritage pour demain*. Paris: BnF Éditions.
- Ferrone, Vincenzo, Roche, Daniel (Eds.). (1997). *L'Illuminismo. Dizionario storico*. Rome–Bari: Laterza (traducción: *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza, 1998).
- Heller, Agnes y Feher, Ferenc (1985). *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona: Península.

- Helvétius, Claude-Adrien (1988). *De l'esprit*. Paris: Fayard (traducción: *Del espíritu*. Pamplona: Laetoli, 2012).
- Holbach, Paul-Henry (1770). *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*. Ámsterdam: Marc-Michel Rey, 2 vols. (traducción: *Sistema de la Naturaleza*. Pamplona: Laetoli, 2008).
- Hobsbawn, Eric (1994). *Age of Extremes. The short twentieth century 1914–1991*. London: Abacus Books (traducción: *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1998).
- Horkheimer, Max y Adorno, Teodor (1947). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Ámsterdam: Querido (traducción: *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998).
- Hyland, Paul (Ed.). (2003). *The Enlightenment. A Sourcebook and Reader*. London–New York: Routledge.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press (traducción: *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650–1750*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012).
- Israel, Jonathan (2006). *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2014). *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*. Princeton: Princeton University Press.
- Israel, Jonathan (2017). *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775–1884*. Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (1994). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (2002). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración. En AA.VV. *¿Qué es Ilustración?* (pp. 17–25). Madrid: Tecnos.
- Kors, Alan (Ed.). (2003). *Encyclopedia of the Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press, 4 vols.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Manzo, Silvia y Waksman, Vera (Eds.). (2016). *¿Por qué seguir contando historia de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Masseau, Didier (Dir.). (2017). *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (France, 1715–1815)*. Paris: Honorés Champion, 2 vols: A–I y J–Z.
- Moreau, Isabel (Dir.). (2009). *Les Lumières en mouvement. La circulation des idées au XVIIIe siècle*. Lyon: ENS Éditions.
- Paganini, Gianni (2018). Enlightenment before the Enlightenment: clandestine philosophy. *Ética & Política / Ethics & Politics*, XX (3), 183–200.
- Paganini, Gianni y Tortarolo, Edoardo (Eds.). (2008). *Illuminismo. Un vademecum*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pagden, Antony (2002). *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península.

- Pagden, Antony (2013). *The Enlightenment: And Why It Still Matters*. New York: Random House Publishing (traducción: *La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza, 2015).
- Pinker, Steven (2018). *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York, Penguin Random House (traducción: *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona, Paidós, 2018).
- Puleo, Alicia (1993). *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII. Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros*. Barcelona: Anthropos.
- Rabossi, Eduardo (2008). *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia berolinensis: ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rousseau, Jean-Jacques (2004). *Manuscrito de Ginebra*, primera versión de *El Contrato Social* (introducción, traducción y notas: Vera Waksman), *Deus Mortalis*, 3, 519–608.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *Emilio, o De la Educación* (prólogo, traducción y notas: Mauro Armiño). Madrid: Alianza.
- Savater, Fernando (2015). *Voltaire contra los fanáticos*. Ariel: Barcelona.
- Skinner, Quentin (2007). Significado y comprensión en la historia de las ideas. En Skinner, Q., *Lenguaje, política e historia* (pp. 109–164). Buenos Aires: UNQ.
- Seoane Pinilla, Julio (Comp.). (1999). *La Ilustración olvidada*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sternhell, Zeev (2006). *Les Anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Paris: Fayard.
- Todorov, Tzvetan (2006). *L'Esprit des Lumières*. Paris: Robert Laffont (traducción: *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2008).

II. Del menosprecio a la alabanza Imagen, presencia y valoración del Siglo de las Luces en la España contemporánea¹

Javier Fernández Sebastián

Debemos reconocer que el legado y la posteridad de la Ilustración en España no han sido precisamente un camino de rosas. Bien al contrario, durante una buena parte de los dos últimos siglos, el rechazo, el descuido o el olvido de los grandes valores asociados al siglo XVIII marcaron su irregular vida. Incluso si *grosso modo* se reconocen líneas coincidentes con las grandes corrientes políticas y culturales que dominaron la Europa occidental (romanticismo, liberalismo, positivismo, marxismo, etc.), este itinerario histórico presenta, sin embargo, particularidades que nos parece interesante exponer a grandes rasgos.

Partamos del principio de que las *Lumières* difícilmente echaron raíces en un contexto como el español, muy apegado a la cultura del Barroco y a la neoescolástica. Esto promovía poco interés por la cultura enciclopedista, mirada por muchos con desconfianza, como una moda cultural extranjera asociada a la heterodoxia religiosa. De hecho, la Ilustración española, que buscaba una tradición nacional como referencia, recuperaba a los humanistas y a los erasmistas del siglo XVI (sobre todo a Luis Vives) y no llegó nunca a alcanzar las audacias intelectuales de los sectores más radicales de las *Lumières*, la *Enlightenment* o la *Aufklärung* (cf. Álvarez de Miranda, 1992:181; López, 1981, II:629–671). Ahora bien, esta Ilustración moderada, ecléctica y tardía —que tiene en sus filas a personajes como Aranda, Campomanes y sobre todo Jovellanos— sufrió una crisis decisiva a comienzos de los años ochenta del siglo XVIII, luego de la aparición del artículo *Espagne* en la *Encyclopédie méthodique*, donde el publicista Masson de Morvilliers sostenía que los españoles —«este pueblo de niños»—, desde el punto de vista cultural, no habían aportado nada importante a Europa durante los dos últimos siglos.²

1 Una primera versión de este texto fue publicada en francés: Fernández Sebastián, Javier (2002).

Du mépris à la louange. Image, présence et mise en valeur du Siècle des lumières dans l'Espagne contemporaine. En Ricuperati, Giuseppe (Ed.) *Historiographie et usages des Lumières* (pp. 133-158), Berlín, Berlin Verlag-European Science Foundation. La traducción es de Manuel Tizziani. Agradecemos la gentileza del autor, quien no solo nos ha autorizado a publicar esta traducción, sino quien también realizó una revisión de la misma para su publicación en el presente volumen.

2 «¡Hoy en día, Dinamarca, Suecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos estos pueblos, enemigos, amigos, rivales, todos arden de una generosa emulación por el progreso de las ciencias y de las artes! ¡Cada uno medita sobre las conquistas que debe compartir con las otras naciones!; ¡cada uno de ellos, hasta aquí, ha hecho algún descubrimiento útil que ha volcado en provecho de la humanidad! ¿Pero qué se debe a España? ¿Y desde hace dos siglos,

La tesis de Masson provocó un impacto enorme en los medios eruditos, que se dividieron en dos bandos irreconciliables.³ Pero lo que aquí nos interesa subrayar es la inflexión que sufrió la valoración del espíritu ilustrado en ocasión de esta grave «crisis de la consciencia española» (del Río, 1953:4–5). Algunos textos de la época son bien expresivos al respecto. En 1780 apareció publicado en Madrid un opúsculo bajo un elocuente título: *Apología de la Ilustración*. El autor, diputado de la ciudad de Guadalajara, se mostraba exultante frente a los progresos de las Luces, la ciencia y la instrucción.⁴ Un poco después, Juan Pablo Forner (1786) respondía a la despectiva tesis de Masson con un discurso apologético en defensa de los méritos de la cultura española que manifestaba un redoblado desdén hacia una gran parte de la filosofía de la Europa moderna. Un poco antes, Forner (1970 [1782]) había escrito:

estamos en un siglo de superficialidad. Oigo por todas partes llamarle siglo de la razón, siglo de las luces, siglo ilustrado, siglo de la filosofía. Yo le llamaría mejor siglo de ensayos, siglo de diccionarios, siglo de diarios, siglo de impiedad, siglo charlatán, siglo ostentador. (185)

El impacto de la Revolución francesa agrandará todavía más la fractura, y la mayor parte de los ilustrados, anteriormente partidarios de las reformas, se volverán hacia posiciones conservadoras. Finalmente, la invasión napoleónica y la guerra subsiguiente contra Bonaparte situó a las élites españolas frente a un dilema que transformó a muchos de los antiguos ilustrados en «colaboracionistas» afrancesados, mientras que, del lado patriota, los liberales y los tradicionalistas se batían codo con codo contra el poder intruso. Tal vez el personaje más representativo de esta crisis ideológica de la Ilustración tardía sea Jovellanos, el sobreviviente más ilustrado del siglo XVIII a comienzos del siglo XIX. Los escritos políticos redactados durante los últimos años de su vida muestran la perplejidad de un hombre abierto a las nuevas ideas, pero también temeroso frente al radicalismo que las rodeaba; un hombre empeñado en hallar una tercera vía entre la monarquía tradicional y la revolución.

Sea como fuere, parece fuera de duda que los liberales españoles que hicieron aprobar la Constitución de 1812 —una Constitución que ha sido califi-

desde hace cuatro, desde hace diez, qué ha hecho ella por Europa?» (Masson de Morvilliers, 1783, I:554–568).

3 François López (1976), buen conocedor de esta polémica, califica estos años como «el fin de la “belle époque” de las Luces» (437).

4 «Y la verdad, ¿qué otra cosa sois, Ilustración amada, sino un tesoro, una mina, un teatro, una escena, una representación, y un mar donde se congregan todas las aguas de la sabiduría, que generosa derramáis a beneficio de toda la tierra? Ilustráis las ideas de los Antiguos con las experiencias de los modernos» (de Montoya, 1780:20).

cada como más propia del Siglo de las Luces que del siglo XIX— supieron injertar, a pesar de las dificultades, las ideas de Locke, Montesquieu, Rousseau, Mably, Sièyes o Bentham en la cultura española. La dura confrontación ideológica entre *liberales* y *serviles* tiene su reflejo en el léxico. El sentido de las palabras será motivo de un duro enfrentamiento. Y mientras que, de una parte, los liberales se esforzaron por borrar todo matiz revolucionario de la palabra *Ilustración* que pudiera evocar la traumática experiencia francesa, los ultras se complacieron en vincular este término a la heterodoxia y a la impiedad que, en el imaginario de estos sectores, aparecían sistemáticamente asociadas a los libros extranjeros, sobre todo a las obras de los *philosophes* franceses.⁵

Esta confrontación simbólica coincide con el advenimiento del romanticismo reaccionario. Uno de sus primeros exponentes en España fue el cónsul hanseático en Cádiz, Juan Nicolás Böhl de Faber (1770–1836), apasionado de la literatura española del Siglo de Oro. En un artículo polémico publicado en 1817, Böhl de Faber intentó reemplazar la noción progresista de Ilustración por una idea alternativa de cuño romántico que, en el fondo, significaba la inversión completa del espíritu filosófico y de los valores de las *Lumières*. Luego de lamentarse por el empleo abusivo e irritante del término «Ilustración» en aquella época, aspira a definir «más exactamente el sentido que debe darse a esta palabra en España». El erudito hamburgués —que poco después sería elegido miembro honorario de la Real Academia Española— distingue con cuidado dos nociones: «Ilustración universal» e «Ilustración nacional». La primera «consiste en el conocimiento y aplicación de las mejoras que los adelantamientos de las ciencias naturales y artes mecánicas van proporcionando diariamente, sobre cuya utilidad y provecho no cabe variedad de opiniones». «Mas por desgracias —agrega—, no es esto lo que muchos en el día quieren se entienda por ilustración: la ilustración que pretenden es una soñada aptitud para juzgar de materias especulativas o abstractas sin haberlas estudiado». Esta noción de Ilustración, a la manera de la *Aufklärung* kantiana —caricaturas aparte—, corresponde a la crítica y al libre examen de todo asunto, y este autor la rechaza categóricamente: ve en la Revolución francesa el efecto más pernicioso de esta *Ilustración*. A continuación, alude a la que denomina «ilustración nacional», «por referirse particularmente al carácter e índole de una nación, y esta es —subraya— la más importante de todas».

5 La palabra *Ilustración* aparece en un diccionario de la época de tendencia reaccionaria definida en los términos siguientes: «Los conocimientos que se adquieren por cualquier libro con tal que no sea español, ni hable de religión ni de moral evangélica». Un poco más abajo, la definición subraya claramente que «los españoles siempre han sido enemigos de semejante *Ilustración*, como de la humanidad y [de la] filantropía filosófica» (*Diccionario razonado*, 1811:73).

¿En qué consiste esta *ilustración nacional*? Si bien el texto no ofrece una definición precisa, es claro que de lo que se trata es de ver a cada pueblo profundizar la cultura de sus propias (supuestas) cualidades nacionales, volviendo la espalda a toda tentación cosmopolita. Así, la «*ilustración inglesa* será el conocimiento íntimo de aquella constitución y leyes a las que deben su prosperidad nacional y la práctica de la industria mercantil, fuente de sus riquezas»; «la *ilustración francesa* sería el arte de dar sabor a la existencia física y de adornar la vida social con una leve tintura de letras»; en fin, «la *ilustración alemana* podría definirse como la reunión enciclopédica de cuanto se ha sabido y se sabe, con el fin de coordinar, combinar y dirigir las diversas producciones al espiritualismo más sublime». ¿Y la *ilustración española*? Según este pionero del romanticismo, lo que los españoles deben hacer es limitarse a tomar «aquello que hay de bueno» en la *Ilustración* universal —es decir, el progreso técnico—, y, «dejando a los ingleses su turbulenta política y peligrosas riquezas, a los franceses su gastronomía y su erudición a la violeta, y a los alemanes sus estudios solitarios y abstractos», concentrarse «en el reconocimiento de todas las ventajas con que la mano de Dios ha dotado la península y sus moradores», así como en el retorno y mantenimiento «de aquellas virtudes heroicas de fortaleza, templanza, lealtad y fe que hicieron a sus antepasados el pasmo y la envidia del mundo» (Böhl de Faber, 1978 [8–IV–1817]:177–178). Un aspecto inevitable para la hispanofilia apasionada que poseía Böhl de Faber —como su mentor Friedrich Schlegel— pasa por la recuperación de la auténtica literatura nacional, sobre todo de la tradición medieval caballeresca y del teatro de Calderón, «manantial inagotable [...] donde yace sepultado cuanto es menester para llenar el corazón de piedad cristiana, satisfacer la razón con sana doctrina y divertir el entendimiento sin peligro».⁶

Conviene recordar la intención esencial de este texto, pues la veremos reaparecer, con ligeras variaciones, a lo largo de todo nuestro recorrido: de lo que se trata es de minimizar el alcance de la *Ilustración*, reconduciendo el concepto al dominio exclusivamente científico y técnico para resguardar de toda crítica a los valores socioculturales y a una visión del mundo pre-moderna. El artículo de Böhl, sin embargo, no quedó sin réplica. El escritor español José Joaquín de Mora entró inmediatamente en escena para censurar a su adversario y a sus ideas reaccionarias («para hablar de Ilustración es menester ser ilustrado»), y para afirmar taxativamente que la noción de *Ilustración* no tiene nada que ver con los caracteres nacionales. «Interesa al honor de nuestras letras —concluye—, que sepan los extranjeros que del Pirineo acá

6 Sobre la función trascendente que los primeros románticos asignaron a la estética como vía de solución a la crisis de las Luces, cf. Beiser (1997).

entendemos por ilustración lo mismo que del Pirineo allá» (Mora, 1978 [25–IV–1817]:177–178).

Narrar en detalle los debates que esporádicamente va a provocar el concepto de *Ilustración* durante los decenios siguientes nos obligaría a extendernos demasiado. Bastará con indicar que, incluso si al comienzo muchos de los liberales se reconocían sin vacilar como herederos de las *Luces*,⁷ a medida que el siglo avance, y paralelamente a la recepción del doctrinarismo francés, el liberalismo español se alejará cada vez más de las ideas filosóficas dominantes en el siglo XVIII, calificadas más y más de materialistas y desorganizadoras. A partir de entonces, las condenas de la incredulidad, el ateísmo y el filosofismo del siglo XVIII constituirán un lugar común en la mayor parte de la literatura histórica, filosófica y política del siglo XIX español (un lugar común cuya operatividad desborda a menudo los círculos estrictamente conservadores).

Más allá de eso, los doctrinarios españoles condenaban sin paliativos las audacias morales y religiosas de los *philosophes* franceses y, a la vez, se reconocían sin repugnancia en la versión hispánica y moderada de las *Luces*. Un síntoma claro: a comienzo del segundo tercio del siglo XIX, la imagen de Jovellanos, que se asimilaba al pensamiento pre-liberal de un Beccaria o un Filangeri (Alcalá Galiano, 1969:28), adoptó un perfil retrospectivo mucho más conservador. Convertido en un personaje de culto por los partidarios más tibios del liberalismo, sus méritos fueron confirmados, años más tarde, por la pluma de Cándido Nocedal. En el prólogo de una edición de sus *Obras*, Nocedal (1858) ofreció al venerable Jovellanos el honor —póstumo— de haber sido, sin saberlo, el «verdadero fundador del partido conservador o moderado».

Para entonces, el clima intelectual se había transformado profundamente y los partidarios de eso que hemos denominado *el espíritu del siglo XVIII* no fueron, en los medios de la *intelligentsia* española, sino una muy pequeña minoría. Desde mediados de la década de 1830, la hegemonía ideológica correspondía, en efecto, y cada vez más, a un moderantismo que flirteaba con la anglofilia, tan hostil hacia los excesos racionalistas como sensible a las tradiciones históricas. Esto llevó a un observador a afirmar que los revolucionarios «liberales a la francesa [...] enemigos sobre todo de la teocracia» y «fanáticos de la Enciclopedia» no eran más que una reminiscencia (Lasala, 1895:219–221).

Al nivel del léxico, la prensa de los años 1830 y 1840 registra numerosas alusiones al *siglo de la Ilustración*, que frecuentemente ironizan sobre la propia época. Durante ese tiempo, como era de esperarse, los intelectuales conser-

7 «Muchas veces te he dicho que el siglo diecinueve debía dar al hombre la libertad y la dignidad que le preparó la ilustración del siglo dieciocho», le dice un viejo ilustrado a su hijo, joven y liberal. (*El Liberal Guipuzcoano*, 1991 [1–XI–1822]:309–310).

vadores ligados a la Iglesia fueron los más encarnizados contra las posiciones ilustradas. Donoso Cortés (1809–1853), enamorado de la idea de progreso en su primera juventud, construyó luego una teología política pesimista que concibe la historia moderna como una confrontación grandiosa entre la «civilización filosófica» y la «civilización católica», calco de la contienda entre *civitas diaboli* y *civitas Dei* agustinianas. Y es precisamente este combate agónico el que justifica el recurso supremo a la dictadura como defensa de la civilización, según un razonamiento posmoderno de la «Ilustración consumada», que un investigador ha puesto recientemente en relación con la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno (Beneyto, 1993). En los escritos de Jaime Balmes (1810–1848) también se anatematiza al siglo XVIII como el siglo de la impiedad. El religioso catalán, que se queja del «daño [moral] acarreado por la propagación de los malos libros», se consuela pensando que en los gabinetes de los eruditos y en las bibliotecas de las personas medianamente instruidas de España «pocas veces encontraréis a Voltaire y casi siempre a Chateaubriand» (Balmes, VII–1843:5).

¿No había, pues, volterrianos en la España de mediados del siglo XIX? Los había, sin dudas. Pero los admiradores del *philosophe* de Ferney eran mucho menos numerosos que los del cantor de *Les Martyrs*. Una situación, por otra parte, nada insólita en la Europa del momento. Conviene insistir, sin embargo, sobre una de las principales características de la España de aquel entonces, que ha pervivido casi hasta la actualidad: la débil secularización de la cultura política e intelectual. Es quizás allí donde el legado de la Ilustración —Ilustración católica, a fin de cuentas— ofrece uno de sus flancos más débiles. En un país donde el Estado no perdió su carácter confesional —y cuando lo hizo no fue sino transitoriamente— hasta la Constitución democrática de 1869, y en donde incluso la izquierda ha recurrido hábilmente a un lenguaje plagado de referencias religiosas, la reivindicación de la libertad de conciencia y de la libertad enseñanza constituyeron motivos de escándalo hasta bien avanzado el siglo XIX.

En 1875, el ministro Orovio, con el apoyo de partidarios biempensantes de las élites políticas de la Restauración, expulsó de sus cargos a un grupo de profesores progresistas próximos al krausismo. Los krausistas, a quienes alguien denominó «los educadores de la España contemporánea» (Jobit, 1936), aspiraban a una profunda transformación pedagógica de la sociedad española para hacerla converger con el espíritu europeo moderno. Y todo ello inspirándose principalmente en los modelos alemanes y británicos. No en vano los principales inspiradores de esta corriente fueron los alemanes Krause y Ahrens, quienes contaban entre sus adeptos españoles con dos anglófilos de relieve como Giner de los Ríos y Azcárate.

Es evidente que los ideales de tolerancia, libertad de pensamiento, desarrollo científico y democracia parlamentaria que los krausistas defendieron con fervor durante los seis años de democracia (sexenio democrático, 1868–1874), y que intentaron promover más tarde a través de la Institución Libre de Enseñanza (1876–1939), enlazan con los valores más optimistas de la Ilustración.⁸ Sin embargo, hay dos elementos que, según la óptica que adoptamos aquí, rechinan en la visión del mundo de los krausistas españoles: el rol esencial que conceden a la religión —una religión mística y panteísta— y el enorme peso de su concepción romántica a la Herder sobre lo que es una nación (una concepción que ellos aplican también a los organismos territoriales menores, como las regiones). Tropezamos pues, una vez más, con el nacionalismo y la religión. No es azaroso que la religión y el nacionalismo —un nacionalismo a menudo magullado— sean los dos pilares sobre los que reposa la réplica más articulada al proyecto ilustrado en el país ibérico durante estos dos últimos siglos.

El polígrafo Marcelino Menéndez Pelayo es uno de los intelectuales que ofrece una de las respuestas más sólidas al programa de la Ilustración. El joven erudito se hizo conocido, alentado por su maestro Laverde, en la que ha sido llamada «la polémica de la ciencia española» (1876–1880), que podría parecer una repetición, un siglo más tarde, del violento debate abierto por Masson de Morvilliers desde las páginas de la *Encyclopédie* de Panckoucke. Empujado por su entusiasmo a la vez católico y patriótico, Menéndez Pelayo hizo frente —como lo había hecho Forner cien años antes y con argumentos similares— al krausista Gumersindo de Azcárate, quien había insinuado que la intolerancia y el fanatismo religioso habían provocado la decadencia intelectual de España durante tres siglos. Menéndez Pelayo recuerda los méritos científicos de los siglos XVII y XVIII en España y considera que el retraso español, lejos de ser una consecuencia de la Inquisición, tiene sus raíces, justamente, en «la corte volteriana de Carlos IV» y en sus epígonos liberales (Menéndez Pelayo, 1880).

Esta querrela ha jugado un rol de primera importancia en el encarnizamiento del combate entre «las dos Españas», la progresista, anticlerical, y la reaccionaria, apoyada por la Iglesia. Además, la *Historia de los Heterodoxos españoles* (1880–1882) de Menéndez Pelayo —cuya interpretación histórica del pasado español incluye una severa condena de la Ilustración por todo lo que ella supone de «antiespañol»— es el arsenal ideológico del que se nutrirá la derecha ibérica hasta tiempos recientes (Santoveña Setién, 1994).

⁸ La Institución Libre de Enseñanza, creada en Madrid en 1876 por los profesores expulsados por el decreto de Orovio, constituye «el ensayo más coherente y sostenido de configurar la vida española según los principios de la cultura europea moderna» (Pérez-Embod, 1962:5).

La fe en la razón, el progreso y la moral de la ciencia que caracterizaba a los krausistas y a los positivistas —como al movimiento republicano y a los anarquistas (Álvarez Junco, 1991)— del último cuarto de siglo los llevaba a reconocer muy a menudo su deuda respecto de la Ilustración. Y, sin embargo, en los mismos medios liberales y progresistas en los que Voltaire, Montesquieu, Rousseau o d'Alembert eran elogiados con frecuencia, los *ilustrados* españoles del siglo XVIII eran, con raras excepciones, acusados de falta de energía y de originalidad. Estos círculos, que celebraban las excelencias de los grandes enciclopedistas franceses, menospreciaban y conocían mal a Feijoo, Jovellanos, Meléndez Valdés, Capmany o Campomanes. La novelista Emilia Pardo Bazán, por ejemplo, refiere con desdén al siglo XVIII español, etiquetándolo de «siglo erudito, viejo y fatigado; [...] la peor hora que nunca ha señalado el reloj de nuestra vida intelectual» (Freire López, 1996:373). Una actitud que adoptarán también en el siglo XX muchos intelectuales liberales de primer rango. Así, Ortega y Gasset considerará que el siglo citado ha pasado como una página en blanco en la historia española («nos ha faltado —escribe, lapidario— el gran siglo educador»).⁹ Y, algunos años más tarde, Octavio Paz prolongará esta desastrosa ausencia al conjunto del mundo hispánico, incluyendo a América Latina: «No tuvimos siglo XVIII».

Las razones de un menosprecio tan persistente son complejas, pero sin dudas sus raíces deben buscarse en parte en la mediocridad relativa de los escritores españoles del siglo XVIII, sobre todo si se los compara, no solo con las luces más deslumbrantes de la Ilustración al otro lado de los Pirineos, sino también con las cumbres de las letras españolas de los siglos anterior y posterior (no en vano estos períodos son conocidos como el Siglo de Oro y la Edad de la Plata). En este sentido, la visión que los historiadores de la literatura —y algo parecido ocurre con una historia de la filosofía todavía balbuceante— nos transmiten del conjunto del siglo XVIII español es la de la decadencia y la de la desnaturalización bajo la funesta influencia del espíritu enciclopedista y del «galo-clasicismo».¹⁰ Una época, a fin de cuentas, de empobrecimiento y extranjería, durante la cual los escritores y los hombres políticos españoles se transformaron en simples satélites de Francia, hasta el feliz advenimiento del movimiento romántico que se enlazó con las auténticas esencias nacionales (Juderías, 1917:188).

En cuanto a la historiografía, la imagen dominante de la España de los Borbones entre los historiadores liberales es la de un período de relativo buen pa-

9 «Más meditamos sobre nuestra historia, y más nos percatamos de esta terrible ausencia del siglo XVIII. Nos falta el gran siglo educador» (Ortega y Gasset, 1983, II:600).

10 Entre una infinidad de testimonios que podríamos aportar aquí, remitimos a dos ejemplos de la misma época (cf. Amador de los Ríos, 1861, I:XXXVIII ss., y de Azcárate, 1861, II:342–366).

sar económico y de un avance en la unificación política, civil y administrativa del país, que contrasta con la España decadente e invertebrada de los últimos reyes de la dinastía austríaca. Los historiadores tradicionalistas, más severos hacia la gestión de los Borbones y más indulgentes para con los Habsburgo, critican sobre todo la tendencia a la centralización de los monarcas del siglo XVIII, la que implicaba una conculcación de leyes fundamentales de los reinos (cf. Cirujano Marin *et al.*, 1985:97–99).¹¹

Es así como se esboza una imagen dual del siglo XVIII, cuya evaluación es francamente diferente según la perspectiva adoptada: el balance histórico, positivo al nivel material, deviene claramente negativo si pensamos en la dimensión espiritual. Si debemos creer en estas interpretaciones, la prosperidad económica coexistió, en el siglo XVIII, con una vida cultural miserable, frívola y alicorta. Resultado paradójico de esta dualidad: la opinión positiva que recoge la gestión de los Borbones convive perfectamente en numerosos autores con el rechazo sin atenuantes de la Ilustración como corriente política e intelectual. Esta escisión en el juicio histórico sobre el siglo XVIII se comprende mejor si se tiene en cuenta la historiografía académica y los manuales escolares: ellos califican a este siglo europeo como el siglo del filosofismo y de los ataques a la religión que preparan el cataclismo de la Gran Revolución (García Puchol, 1993:185 ss.). Hechas a un lado las evaluaciones contrarias del fenómeno, tanto los historiadores progresistas como los conservadores contribuyeron a privar a la Ilustración de su sustantividad como época. Prácticamente, ellos no ven en este movimiento sino una etapa preliminar de la explosión revolucionaria.¹²

En plena crisis de fin de siglo —la que supuso también en España una grave crisis de confianza en sus posibilidades históricas para consolidarse como nación europea moderna—, muchos volvieron sus ojos hacia el siglo XVIII, a la búsqueda de una referencia y de un punto de apoyo. En el momento en el que los publicistas clamaban por la regeneración de la patria, el siglo XVIII se percibió como un momento decisivo [*tournant*]. Los ojos ávidos de nuestros regeneracionistas percibieron al Siglo de las Luces como ese momento inaugural en que la sociedad española tomó conciencia de su decadencia y comenzó a movilizarse para hallar

11 Hechos a un lado los historiadores generales, los estudios más importantes publicados durante el siglo XIX son los de Ferrer del Ríos (1856) y Danvila y Collado (1893).

12 En 1890, el escritor republicano Blasco Ibáñez escribía: «Los verdaderos autores de la sublime revolución francesa fueron los filósofos y literatos que bastantes años antes prepararon el terreno con sus libros inmortales que admirará eternamente la humanidad agradecida: Rousseau, Voltaire, D'Alembert, Marmontel y todos los hombres que ayudaron a producir la gigantesca *Encyclopédie*» (cit. Moreno Alonso, 1979:269).

un remedio. Una vez más, se deduce de allí que lo que interesaba del siglo XVIII eran las reformas ilustradas (pedagógicas, económicas, administrativas, etc.). La Ilustración en sí era relegada a un segundo plano (cf. Morote, 1997).¹³

Y henos aquí en el siglo XX. En términos generales, me parece inútil insistir demasiado sobre el hecho de que la España de los tres primeros cuartos del siglo XX, que conoció dos dictaduras y una atroz guerra civil, constituyó un terreno poco propicio para la germinación de las semillas de la Ilustración. Pero, a pesar de todo, no faltarán lecturas —muchas de ellas parciales, interesadas y restrictivas— de los mensajes de la Ilustración. Lecturas que esporádicamente nos recuerdan aquel intento pionero de Böhl de Faber por domesticar las Luces, edulcorando su crítica mordaz para reducirla a una simple modernización económica, compatible con la falta de libertad y de democracia política.

La gran guerra europea, en la cual España no participó, dividió profundamente el mundo intelectual. La mayoría —liberales, republicanos, socialistas— se identificó con los aliados. Ellos asimilaron su causa a la de la civilización. Los medios conservadores germanófilos, por el contrario, encontraron en esta guerra una buena ocasión para renovar su aversión tradicional hacia Francia, una nación que, a sus ojos, encarnaba el espíritu enciclopedista, revolucionario, laico y republicano.¹⁴

Entre las dos guerras, mientras que el pensamiento progresista todavía situaba sin equívoco a «los *philosophes* de la libertad» en los orígenes de la democracia moderna (cf. Elorrieta Artaza, s.f.:73–103),¹⁵ ciertos pensadores ilustrados comenzaron una evolución que los conduciría muy pronto a volver la espalda, total o parcialmente, al legado de las Luces. Es el caso de los neokantianos José Ortega y Gasset y Manuel García Morente,¹⁶ quienes evoluciono-

13 Juan Varela (1882) escribe: «En el siglo XVIII nos despertamos de nuestro sueño de ambición, y nos encontramos bien atrás de la Europa cultivada, sin poder detenerla, y forzados a seguirla, a la zaga» (227).

14 Uno de los más importantes partidarios de los aliados, Manuel Azaña, se ocupó de este asunto en su conferencia *Los motivos de la germanofilia*, pronunciada en el Ateneo de Madrid el 25–V–1917, donde, por cierto, no olvidó rendir homenaje a los reformadores españoles de la segunda mitad del siglo XVIII (Azaña, 1966, I). La división del mundo intelectual no careció, sin embargo, de matices y contradicciones. Entre los partidarios de los aliados estaban aquellos que cimentaban su germanofilia en gran medida sobre el rechazo del materialismo y de la vida moderna (sobre este aspecto, cf. Varela, 1998:27–37).

15 Los denominados «socialistas de cátedra» (Fernando de los Ríos, Julián Besteiro, etc.) tienen el hábito de reconocer en sus escritos y en sus intervenciones públicas la inspiración ilustrada y neokantiana de sus posiciones liberales–socialistas (cf., por ejemplo, de los Ríos, 1926).

16 Los dos recibieron su formación en la Universidad de Marburgo, lo que les valió, durante la primera década del siglo, la influencia de neokantianos eminentes como Cohen, Natorp o Cassirer. Ortega, sin embargo, durante los años posteriores a la guerra europea regresó a Nietzsche y

naron en algunos años hacia una metafísica de estilo vitalista, historicista y fenomenológica. No ocurrió lo mismo con ciertos intelectuales que se alejaron del liberalismo para aproximarse a la dictadura de Primo de Rivera, como Ramiro de Maeztu o Eugenio d'Ors, quienes no dudaron en denominarla «despotismo ilustrado» por su sabia combinación de pragmatismo y autoritarismo. En lugar de aquella dudosa Ilustración romántica en algún tiempo reivindicada por Böhl, estos autores se inclinaron hacia una estética clasicista en la línea maurrasiana de *L'Action Française* y de la Escuela Romana. Sin embargo, mantuvieron la intención (un poco como Böhl) de «nacionalizar» las Luces, y las transmutaron en una *pseudo-ilustración* exclusivamente tecnocrática y utilitaria, adaptada a las necesidades del país.

No es azaroso, probablemente, que los más fervientes nostálgicos del despotismo ilustrado sean un vasco y un catalán —Maeztu y d'Ors—, los dos críticos feroces del sistema parlamentario. Originarios de las dos regiones más industrializadas de España —dos regiones que eran también dos firmes bastiones del tradicionalismo—, los dos pretendieron, con fórmulas similares, volver compatible el desarrollo económico (incluso el imperialismo) con el respeto más exquisito hacia las tradiciones intangibles de la patria. El primero lanzó un eslogan que es todo un manifiesto: «Lo que los españoles deben hacer —proclama— es fundir a Loyola con Peñafloreda». Esta amalgama del espíritu jesuítico con el de una Ilustración más moderada y pragmática (Peñafloreda fue el fundador de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, nave insignia de las sociedades económicas implantadas en toda España bajo la protección de Campomanes durante el reinado de Carlos III), es congruente con el *desiderátum* de conciliar catolicismo y capitalismo. Lector de Weber, Maeztu atribuyó a España la misión providencial de establecer «una

optó por «someter la razón a la vitalidad» (1923). A partir de ese momento, propondrá fórmulas diferentes para reemplazar el racionalismo abstracto de la Ilustración por una nueva perspectiva basada, ya sea sobre la «razón vital», ya sea sobre la «razón histórica». A pesar de todo, reconocerá más tarde haber vivido durante una década «en el pensamiento kantiano», un pensamiento —afirma— que contiene «los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones» (1924). García Morente, excelente traductor de las tres *Críticas* del filósofo de Königsberg, dedicó uno de sus primeros trabajos a *La filosofía de Kant* (1917), donde se inclinó hacia una superación del positivismo, una superación que equivalía a un «retorno a la filosofía», lo que implicaba para Morente «un retorno a Kant». Sin embargo, no tardará en alejarse de la ética kantiana, poniendo en cuestión, de modo extremo, la Ilustración y la idea de progreso. Ideas que, incluso si han conducido «la barbarie del especialismo y la ceguera ante la cuestión del sentido», globalmente han conducido al mundo hacia una especie de anomia: vivimos, afirma, en una época que «no sabe lo que quiere [...] y, porque no tiene fines propios, se refugia en la embriagadora tarea de acumular medios» (1932).

síntesis salvadora de religión y economía», insuflando en el mundo católico este ascetismo intramundano que habría dado tan buenos resultados en el mundo protestante al momento de difundir el espíritu capitalista.¹⁷

Manuel Azaña, en la época militante del partido reformista, ya había respondido a estos intentos de reducir el proyecto de la Ilustración a un simple fenómeno tecnocrático. En 1911, durante una conferencia, Azaña sostuvo que el verdadero problema español era un conflicto histórico y cultural de fondo, «una herencia del pasado, fruto del estancamiento secular de España y de su divorcio de la corriente general del pensamiento europeo». En ese sentido, el retraso científico y técnico español no se podía separar de la ausencia de un espíritu moderno e ilustrado en el nivel cultural, pues:

el telégrafo eléctrico y los motores a vapor y la vacunas y las aplicaciones de la electricidad y los telares mecánicos, no son cosas que se hagan o se descubran casualmente, ni por inspiración de Dios, sino que son el resultado de una manera especial de comprender y amar la vida, de una corriente de ideas más profunda. (Azaña, 1990 [1911]:56)

La proclamación de la segunda República hizo emerger de nuevo esta corriente de Ilustración soterrada que, a pesar de todas las dificultades, no había dejado de crecer durante un siglo y medio. La aplicación jurídica de los grandes principios defendidos anteriormente por ilustrados radicales, liberales, krausistas e *institucionistas* —como la igualdad de derechos, las libertades públicas, la enseñanza laica— en la Constitución de 1931 cederá el paso a un período histórico de gran inestabilidad y de una fuerte confrontación ideológica que estallará en una revuelta militar y, finalmente, en una guerra civil. Todos, hombres de letras de izquierda y de derecha, eran conscientes desde el inicio que la flamante «República de los intelectuales» representaba el último escalón de un largo proceso histórico —la tradición liberal ilustrada— que había levantado vuelo en el siglo XVIII. Azaña, uno de los líderes más característicos del nuevo régimen, para quien «el pensamiento político tiene sus raíces en una apretada tradición de pensadores y filósofos de los siglos XIX y XX y de los racionalistas del siglo XVII, como Descartes y Spinoza» (de Rivas,

17 «¿No ha de constituir el destino de la centuria nuestra buscar la manera de fundir a Loyola con Peñafloreda, al ultramundo con la tierra, a la religión con la economía, hasta que pensemos en la mejora del mundo como en la obra de Dios, y en la obra de Dios como en la mejora del mundo? ¿No hay en el sentido reverencial del dinero y sacramental del trabajo la promesa de esa futura síntesis?» (De Maeztu, 1987 [9– III–1926]:432; la misma idea en R. Basterra, 1925). Para Maeztu, con el advenimiento de la dinastía de los Borbones arribó a España «un nuevo ideal de ilustración, de negocios, de compañías por acciones, de carreteras, de explotación de los recursos naturales» (193:I, 1:8–16; 1932, III, 17:453; III, 18:561–570).

1996:23),¹⁸ es quizás el mejor ejemplo de las actitudes de un ilustrado de izquierda durante este momento decisivo de la historia española. Los franquistas le reprocharon ser un *afrancesado*: en el prólogo de un libro publicado en 1940, Manuel Azaña recibió el epíteto de «príncipe de los francófilos españoles», discípulo de «aquel Feijoo que quería borrar los Pirineos»; en suma, promotor del «último episodio de lo que comenzó en 1700» (Marichal, 1968:78). ¿Hace falta decir que, en esta perspectiva histórica de los años treinta, los primeros ideólogos del fascismo español, a la zaga del primer Menéndez Pelayo, condenaron en bloque toda la tradición liberal española, desde la Ilustración hasta el republicanismo?

Frente a los neotradicionalistas que, desde las páginas de la *Acción Española*, veían en la obra de Rousseau el origen de todos los males modernos (revolución, liberalismo, romanticismo, democracia, etc.) y condenaban a las minorías dirigentes afrancesadas por haber comenzado el trabajo de «despiritualización» (cf. Morodo, 1985:332–342) de España, Azaña reconoció que los españoles «han tomado los guías que necesitaban de donde han podido encontrarlos», y que, en efecto, históricamente, fue «Francia, es decir, ideas, procedimientos y hasta personas francesas, la que en el siglo XVIII promueve en España un ligero movimiento progresivo».¹⁹

Las palabras de Azaña nos permiten deducir que la imagen de la Ilustración casi no ha cambiado. Durante una conferencia pronunciada en 1934, el liberal Gregorio Marañón reconoció que «la opinión general lo considera [al siglo XVIII] un siglo de profunda decadencia, una suerte de punto muerto en el que el hundimiento de España, después de su prodigioso esplendor, llega tan a lo hondo que parece que no va a levantarse jamás». Marañón (1934), que acababa de publicar un libro a la memoria de Feijoo, sostuvo que la existencia de algunas individualidades aisladas no puede ocultar la ausencia de un verdadero ambiente científico en la España del siglo XVIII. Y esto incluso cuando en la perspectiva general la gestión de los Borbones permitió al país «conocer una de las épocas más felices de su historia» (Marañón (1970 [1934]):489).

18 El tenor literal del artículo de Azaña (1966 [11–IX–1911]) es el siguiente: «¿No es la misma Francia, es decir, ideas, procedimientos y hasta personas francesas, la que en el siglo XVIII promueve en España un ligero movimiento progresivo, fracasado por la inercia del pueblo?... Si los legisladores de Cádiz construyeron un Código liberal, creo que fue por la expansión de las ideas francesas, y como resultado de una propaganda de muchos años, que, aun coartada por los Gobiernos, difundió entre nosotros el espíritu del siglo XVIII» (81–82).

19 Durante una conferencia brindada en la Sociedad El Sitio (Bilbao, 9–VI–1933), Azaña reivindicó —frente a quienes erróneamente creían que España fue siempre un país inquisitorial, intolerante y fanático— esta «tradición humanitaria y liberal española», la que, incluso si durante siglos representó apenas un poco más que «un arroyuelo murmurante de gentes descontentas», él consideraba que, en ese momento, felizmente se había transformado en «un ancho río».

Terminada la guerra civil, los vencedores trabajaron en la destrucción sistemática de la tradición historiográfica liberal. Lo hicieron desde el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ofreciendo una visión alternativa del pasado, una visión en gran parte tributaria de esta combinación singular de catolicismo militante, de tradicionalismo y de populismo fascista conocido como *nacional-catolicismo* (Pasamar, 1991). Para los fieles de esta ideología —a la luz de su larga gestación y persistencia en la sociedad española, podemos considerarla casi como una *mentalidad* (Botti, 1992)—, creyentes fervientes en la consubstancialidad del catolicismo y de la identidad nacional, es un axioma que la obra y el espíritu del siglo XVIII se encuentran en el origen de todos los males sufridos por España desde ese entonces.

En esas circunstancias, se comprenderá que, durante los primeros años de la dictadura franquista, sea difícil encontrar un solo historiador que se interesara por el estudio de este *dérápaje* histórico de España. El panorama historiográfico es, desde este punto de vista, desolador. No fue sino en los años cuarenta que se comenzaron a percibir los primeros «intentos de acotar un espacio de especialización historiográfica dieciochista». Estos intentos surgieron «en torno a ciertos sectores del *Opus Dei* o asimilados». Lo que nos permite afirmar que «el tratamiento académico del siglo XVIII nació con el intento de construir una ideología que sugiriera premisas de modernización socioeconómica amparadas por fórmulas políticas dictatoriales» (Pasamar y Peiró, 1987:80–81).

Nos encontramos una vez más frente a la pretensión, que ya conocemos, de combinar reformas económicas y de salvaguardar valores católicos. Para estos autores, la Ilustración no debía ser considerada de ningún modo como un proyecto crítico global. Al contrario, en cada dominio —economía, religión, cultura, etc.— podían imponerse principios diferentes. De hecho, así fue.

Rafael Calvo Serer (1949), uno de los apóstoles de esta visión selectiva, mutilada y doméstica de la modernidad, sostenía que si España quería «superar la crisis del mundo moderno», debía encontrar esta «nueva fórmula del humanismo cristiano» (65) que, a través de una «espiritualización de la técnica» recuperaría los valores católicos sin renunciar al «dominio de la naturaleza por las ciencias físicas» (159–160).

Esta propuesta ideológica —coherente con la nueva política de desarrollo adoptada por los gobiernos de Franco luego del Plan de Estabilización de 1957— se apoyaba sobre una interpretación historiográfica en la cual se insertarían ciertas obras de autores españoles: Sánchez Agesta, Patricio Peñalver, Rodríguez Casado, Palacio Atard y otros historiadores del momento. Estos últimos, con algunos matices, compartían la idea según la cual los reformadores españoles del

siglo XVIII, «a mitad de camino entre los enciclopedistas, los revolucionarios y la tradición» (Pasamar y Peiró, 1987:82–83), eran los estandartes de un cristianismo ilustrado que debía conducir al país a una suerte de «modernidad tradicional» (sic) (Peñalver, 1953). Cabe mencionar también a algunos historiadores extranjeros, como Paul Hazard (1935, 1946) y más tarde Reinhart Koselleck (1959), cuyas obras más conocidas serán rápidamente traducidas al español.²⁰

Durante los años cincuenta, mientras algunos trabajos seguían la tendencia de condenar *in toto* al siglo XVIII, como una «época profundamente antiespañola, de superficialidad y ligereza» (de la Pinta Llorente, 1953),²¹ otros comenzaron a reclamar un estudio histórico más objetivo de la cuestión (Sánchez Diana, 1953; Mindán, 1953, 1959). Pero, fue sobre todo durante este mismo decenio que aparecieron dos obras pioneras de gran impacto que debemos a hispanistas extranjeros: *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, del francés Jean Sarrailh (1954), y *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, del americano Richard Herr (1958).

Con estas sólidas bases, en los años sesenta, de la mano de Domínguez Ortiz, de Miguel Artola²² y de Gonzalo Anes, entre otros, la historiografía española dieciochesca creció de modo considerable. Siguió preferentemente una línea de historia social y económica, más o menos tributaria del marxismo,²³ con una orientación regional,²⁴ a la cual es necesario añadir los estudios culturales y literarios de Aguilar Piñal, José Miguel Caso, Antonio Mestre y otros (es interesante subrayar también el estudio titulado *La España posible en tiempos de Carlos III*, de Julián Marías (1963), sin olvidar el significativo aporte de los his-

20 Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680–1715* (1935); un libro que, recordemos, fue acogido con gran entusiasmo por los sectores ligados al régimen en el desierto cultural de la España de esos años (Aguado, 1942; Calvo Seres, 1942). Del mismo autor, *La pensée européenne au XVIIIe siècle* (1946), aparecido simultáneamente en francés y en español. R. Koselleck, *Kritik und Krise* (1959). Siguiendo una línea bien diferente, E. Tierno Galván (1954) tradujo del alemán el breve ensayo de B. Von Wiese (1931) que trata de *La Cultura de la Ilustración*.

21 Para considerar un retrato en primera persona del desalentador panorama que durante esos años se ofrecía a un joven investigador español especializado en el siglo XVIII, cf. Caso González, 1988.

22 Sin embargo, en la introducción de su libro *Los afrancesados*, M. Artola (1953) afirma categóricamente, siguiendo los pasos de Ortega: «Sin temor a pecar de exagerados, bien puede decirse que España no llegó a conocer siquiera el espíritu ilustrado. [...] No existe una Ilustración española porque no existe en España un cuerpo de filósofos y tratadistas políticos imbuidos en las nuevas ideas» (32).

23 Para un balance historiográfico bastante detallado, cf. Enciso Recio, 1990.

24 La perspectiva regional es una característica dominante en la historiografía de esos años, sobre todo luego del monumental estudio que Pierre Vilar dedicó a *La Catalogne dans l'Espagne moderne* (1962). Domínguez Ortiz (1976), sensible a esta perspectiva, hace referencia al «mosaico español» del siglo XVIII, un mosaico que se intenta recomponer más tarde en un libro de síntesis que reúne una serie de monografía regionales en honor de Vilar (Fernández, 1985).

toriadores exiliados).²⁵ Hacia la mitad de esa década, aparecieron los primeros aportes sustanciales de José A. Maravall —una treintena de artículos y trabajos monográficos— sobre el estudio del pensamiento español del siglo XVIII, publicaciones que su muerte interrumpirá en 1986.²⁶ El profesor Maravall se interesó sobre todo por el lugar del caso español en la modernidad, en esta

25 Un poco después de que Marías, discípulo de Ortega, publicara en Madrid este ensayo histórico que gira en torno a la idea de la apertura de España hacia el modernismo durante la segunda mitad del siglo XVIII («una de las zonas de nuestra historia más deficientemente conocidas», que Marías sitúa con razón en el origen de «la España de nuestro tiempo»), del otro lado del Atlántico, otro de los discípulos preferidos de Ortega, José Gaos, dictó en el Colegio de México (años académicos 1966–1967) las lecciones que serán el origen de su *Historia de nuestra idea del mundo* (1973). Se trata de una obra póstuma que otorga una gran importancia al pensamiento de las Luces, y sobre todo al pensamiento de Kant como «cima de la Ilustración y de la historia humana en cierto sentido». Gaos considera, en efecto, que las Luces fijaron el programa de la modernidad/contemporaneidad, que los siglos XIX y XX intentaron aplicar a través de la ciencia y de la técnica, por una parte, y del socialismo por la otra (425–427). Gaos, quien, por otra parte, había publicado una *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (1945), la que inicia con textos de Feijoo, dedica una de sus obras del exilio mexicano al estudio de *Los enciclopedistas* (como habrían de hacerlo dos otros exiliados ilustrados: J. Xirau, que escribió sobre *la filosofía del siglo XVIII*, o L. Recaséns Siches, que dedicó una obra a la *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*), además de alentar, desde su Seminario de Historia de las Ideas de la Universidad Nacional de México, ciertos trabajos centrados también sobre el siglo las Luces (de M.L. Pérez–Marchand, F. López Cámara y C. Rovira, entre otros). En conjunto, la cincuentena de historiadores españoles que encontraron refugio en México al final de la guerra (1936–1939) dieron un gran impulso a la historiografía en ese país. Este impulso incluyó, además de un trabajo propiamente pedagógico y de investigación, también iniciativas muy importantes tanto en la edición como en la traducción. Fundaron las casas de edición Séneca y Fondo de Cultura Económica, y tradujeron al español un gran número de clásicos de la historiografía moderna y de las ciencias sociales: Mannheim, Weber, Bury, Gooch, Pirenne, Jaeger, Meinecke, Burckhardt, Mommsen, Droysen, Huizinga, Trevelyn, Collingwood, Becker, Cassirer, Greothuysen, Kohn, etc. Durante este tiempo, en Argentina (el otro polo de América Latina de la diáspora republicana), donde la presencia de C. Sánchez Albornoz orientó los estudios en otro sentido (más especializado hacia el desarrollo de estudios sobre la Edad Media), la casa de Edición Losada publicó dos trabajos sobre los dos principales personajes de la Ilustración española: Jovellanos (A. Barcia Trelles) y Feijoo (del investigador uruguayo A. Ardao). (Los dos personajes también fueron objeto de estudio de J. Marichal y V. Lloréns en dos artículos publicados por El Colegio de México en 1951 y 1961). La incorporación de numerosos profesores exiliados —sobre todo de historiadores y de filósofos— al mundo académico de América Latina no solo dará un nuevo desarrollo al estudio de la Ilustración de la Península Ibérica, sino también, a la larga, provocará un estudio más profundo de las realidades políticas y culturales de la América española del siglo XVIII (pensamos aquí en los trabajos de J. Miranda, J.C. Chiamonte, J.L. Romero, A.A. Roig y otros). Sobre los historiadores en el exilio, se puede consultar los siguientes trabajos: Malagón (1978), Ortega y Medina (1982), Pastor (1991) y González (1991).

26 Estos trabajos fueron reunidos en una edición póstuma por M.C. Iglesias en un volumen (Maravall, 1991). Uno de los primeros trabajos de Maravall sobre este período, dedicado a *El sentimiento de nación en el siglo XVIII: la obra de Forner*, fue publicado por la revista *La Torre*, de la Universidad de Puerto Rico, en 1967.

ocasión en la Ilustración europea, mostrando que los vínculos de España con el mundo moderno eran mucho más estrechos de lo que hacía suponer la historiografía existente hasta ese momento (sobre el europeísmo de Maravall, cf. Fernández Sebastián, 1994). Algunos de sus discípulos, como Antonio Elorza (1970) o M. Carmen Iglesias (1984), prolongaron su trabajo sobre el siglo XVIII desde orientaciones diferentes. A partir de la aparición del estudio del primero sobre *La ideología liberal en la Ilustración española*, se ha difundido la idea de que el liberalismo del siglo XIX supone la culminación de la Ilustración del siglo XVIII, un cliché historiográfico que encontraremos frecuentemente en numerosos estudios posteriores (por ejemplo, en los trabajos de A. Gil Novales). Hoy en día, en suma, incluso si las fronteras cronológicas infranqueables de la especialización académica se empeñen en evitar que los historiadores del mundo contemporáneo miren hacia atrás más allá de mil ochocientos, es casi un lugar común que los orígenes de la tradición liberal y democrática española se remontan hasta el pensamiento y el trabajo inaugural de las minorías ilustradas de las últimas décadas del siglo XVIII.

Este auge de la historiografía en torno de la Ilustración durante los últimos años del franquismo —hay más trabajos publicados en diez años que durante todo el siglo XIX—²⁷ tuvo una repercusión evidente entre los lexicógrafos oficiales de la Real Academia Española (RAE): la palabra *ilustración* se vio enriquecida en la edición del 1970 del *Diccionario de la lengua española* de la RAE con dos nuevas acepciones que recogieron, finalmente, el sentido cultural e histórico de un término que, como lo hemos visto más arriba, se utilizaba de manera difusa en ese sentido ya desde finales del siglo XVIII.²⁸

A la muerte del dictador, una de las tareas urgentes a las que debieron hacer frente, en el nivel cultural, los autores de la transición democrática, fue la

27 Entre 1968 y 1976 aparecen más de 2.300 trabajos. Diez años más tarde, la *Bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época* de F. Aguilar Piñal (1988) registra más de 8.000 entradas.

28 Las ediciones anteriores del *Diccionario* de la RAE durante los siglos XIX y XX entendían comúnmente a la *ilustración* como el resultado o efecto de instruir y también de civilizar, al tiempo que definían de modo sucinto el verbo *ilustrar* con la fórmula siguiente: «Dar luz al entendimiento». La 19ª edición (publicada en 1970, pero que se preparó ya desde 1961) incorporó por primera vez, bajo la palabra *Ilustración*, las dos acepciones siguientes: «Movimiento filosófico y literario imperante en el siglo XVIII europeo y americano, caracterizado por la extremada confianza del hombre en la capacidad de su razón natural para resolver todos los problemas de la vida humana. // Época de la cultura europea y americana en que prevaleció ese movimiento intelectual». Estas dos acepciones no sufrieron ninguna modificación en las ediciones posteriores del *Diccionario* oficial (la última edición, la vigésima primera, data de 1992). En su *Diccionario del uso del español*, María Moliner prefiere definir a la *Ilustración* así: «Movimiento ideológico que culminó en el siglo XVIII, en favor de la secularización de la cultura». Sin abandonar el dominio de la lexicografía, es necesario destacar un trabajo pionero de R. Lapesa (1967), en una línea más tarde profundizada por el espléndido trabajo de P. Álvarez de Miranda (1992).

de la rehabilitación definitiva de una época tan vituperada: la de la España de las *Luces*. Los historiadores trabajaron en dos sentidos complementarios: por un lado, en el de arrancar a la Ilustración de su mala reputación de carácter extranjero y anti-español,²⁹ y, por otro, en el de mostrar que las *anti-Luces* de esta «tradición española» tan exaltada por la escuela de Menéndez Pelayo no era más que una manifestación local del gran combate europeo contra los enciclopedistas (Herrero, 1971).³⁰

En coincidencia con la proclamación de la Constitución de 1978, la revista *Historia 16* editó un número dedicado a la Ilustración. El artículo de fondo anhelaba que el siglo XVIII dejara de ser para los españoles ese «siglo maldito» que la historiografía oficial del régimen franquista había intentado imponer.

Veinte años han pasado.³¹ Los estudios sobre el siglo ilustrado se han multiplicado desde entonces. Los centros de estudio del siglo XVIII han trabajado mucho: la Cátedra *Feijoo-Centro de Estudios del Siglo XVIII*, dirigida durante decenas de años por el profesor José Miguel Caso en la Universidad de Oviedo;³² el grupo de investigación dieciochesca que Francisco Aguilar Piñal ha animado desde el *Instituto de Filología* del CSIC;³³ los centros de estudio en el extranjero, como el *Centro di Studi sul Settecento Spanolo* que dirige R. Froidi en la Universidad de Bologna; la cátedra del profesor Siegfried Jüttner en la Universidad de Duisburgo; el grupo de hispanistas de los Estados Unidos que publican la revista *Dieciocho. Hispanic Elightenment Aesthetics and*

29 Subrayamos en tal sentido los trabajos de M. Batllori y de A. Mestre sobre los jesuitas españoles en Italia, Mayans y los *novatores* de Valencia. El hispanista francés F. López (1975) reclamó «acabar de una vez con la rencorosa leyenda del “siglo afrancesado”», reparando «cuántas amarras enlazan dicho siglo con las épocas anteriores», y en particular con el siglo XVI (15).

30 El libro de Herrero sobre los orígenes del pensamiento reaccionario español tuvo mucho eco al mostrar que, contrariamente a los postulados de Menéndez Pelayo y sus continuadores, los defensores de la tradición española en el siglo XVIII utilizaron fuentes extranjeras —sobre todo francesas— tanto o más que los partidarios de las reformas y, por consecuencia, que los publicistas reaccionarios no podían en absoluto considerarse «más españoles» que sus contrarios.

31 Cabe recordar que la versión original de este texto fue redactada en el año 2002, y que desde ese entonces se han publicado muchos trabajos que no se recogen aquí (*N. del T.*).

32 Esta cátedra, fundada en 1954 y transformada en 1972 en el Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, ha realizado un meritorio trabajo de investigación, edición y difusión. Entre sus realizaciones figuran numerosas publicaciones periódicas (24 número de *Cuadernos de la Cátedra Feijoo*, 11 números del *Boletín del Centro de Estudios del Siglo XVIII*, otros tantos de *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, y una serie muy útil de boletines de *Bibliografía dieciochista*), además de numerosos textos, estudios y simposios. Desde 1993, la profesora Inmaculada Urzainqui es la directora de este Instituto.

33 Hechos a un lado los numerosos trabajos de síntesis, los estudios y monografías producidos o dirigidos por Aguilar Piñal, la obra de referencia más importante que todos los estudiosos del siglo XVIII le deben es su monumental e indispensable *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII* (1981–1995).

Literary Theory, etc. A todos estos centros de estudio se sumó, en 1990, la *Sociedad de Estudios del Siglo XVIII*, que en junio de 1994 celebró su primero coloquio Internacional en Salamanca, cuyas actas fueron editadas bajo el título de *El mundo hispánico en el siglo de las Luces* (1996). Centenares de textos han sido publicados en los últimos años. A los grandes trabajos de base —como la ya citada bibliografía de Aguilar Piñal— y a los trabajos de síntesis, deben añadirse numerosos estudios particulares: estudios sobre la religiosidad de los ilustrados, la Iglesia, la ciencia y la enseñanza, la política y el Estado, las sociedades económicas, las bellas artes, la literatura y el teatro, la prensa, el mundo de los libros; y, además, un buen número de monografías sobre los principales ilustrados como Jovellanos (J. Varela, F. Baras Escola, J.L. Fernández), Campomanes (A. Alvarez Morales, V. Llombart, C. de Castro), Olavide (L. Perdices), Arroyal (J. Pallarés), Rentería (J. Fernández Sebastián), Rubín de Celis (I. Urzainqui y A. Ruiz de la Peña), Traggia (M.A. Arija), Sempere y Guarinos (J. Rico Giménez), etc. Se trata de trabajos que se suman a otros, ya clásicos, sobre Olavide (M. Defoumeaux, 1959), Mayans (A. Mestre, 1968), Aranda (R. Olaechea, 1969), Meléndez Valdés (G. Demerson, 1971), Forner (F. López, 1976), etc.

A la par con esta inmensa producción bibliográfica (para una breve síntesis de esta bibliografía, cf. Tietz, 1993) surgió un debate apasionante y apasionado sobre el alcance de la Ilustración. Un debate abierto e inacabable en el que tomaron parte especialistas provenientes de otros sectores académicos. Al respecto, es sorprendente verificar que, mientras que la mayor parte de los historiadores —entre ellos, los extranjeros—, sin dejar de reconocer el carácter relativamente periférico, moderado (cf. Morales Moya, 1988a y 1988b) y tardío de la Ilustración española —en estos últimos tiempos ella es percibida sobre todo como una actitud, un espíritu acerca de un conjunto de principios generales, antes que un sistema de ideas o una filosofía (Subirats, 1981)—, consideran que ella constituye una variedad del gran movimiento europeo de las *Lumières*, los autores de formación filosófica tienen la tendencia más frecuente de considerar esta moderación de la Ilustración española como una insuficiencia, e incluso ponen en duda su existencia (cf. Jüttner, 1989).

Las tendencias dominantes en estos últimos tiempos parecen apuntar hacia la reafirmación de las especificidades de una Ilustración que, como la española, se desarrolla en un medio fuertemente católico, sin por ello considerarla aparte de un contexto más general, polimorfo y multipolar, de las Luces europeas. Un fenómeno digno de ser registrado aquí es el de la aparición, en estos últimos años, de algunas publicaciones de un tono optimista probablemen-

te exagerado.³⁴ Los historiadores, tentados por esta interpretación triunfalista, empujados quizás por aquella sed de reivindicación de la que hemos hablado más arriba, tienen la tendencia de obliterar las importantes diferencias entre la versión española de la Ilustración y sus homólogos —sin duda mucho más fuertes—, las *Lumières* francesas, británicas y alemanas (cf. Sánchez Blanco, 1991 y 1997). La conmemoración del bicentenario de la muerte del rey Carlos III, en 1988, supuso una ocasión excelente para esta apoteosis de la Ilustración. Incluso si la proliferación de simposios y de congresos de esta época fue el origen de ciertas publicaciones importantes (Domínguez Ortiz, 1988; *Carlos III y la Ilustración*, 1989; *Carlos III y su siglo*, 1990; Aguilar Piñal, 1988; Sellés *et al.*, 1988, etc.),³⁵ subsiste el hecho de que siempre es difícil hacer coincidir este tipo de celebraciones con el rigor y la crítica histórica.³⁶ Todo este movimiento se inscribió, además, en un acelerado proceso de renovación/revisión historiográfica que supuso un verdadero terremoto en la historiografía española, una historiografía que, en algunos años ha pasado del «paradigma del fracaso», persistente y quejumbroso, a un nuevo modelo que, desde un presente menos dramático,³⁷ lanza sobre el pasado una mirada mucho más favorable (cf. Ju-

34 Un indicio de esta nueva evaluación dominante de las reformas ilustradas nos fue brindado por un autor tan prudente como Marichal (1996), quien, parafraseando palabras de Voltaire, escribió a propósito del conde de Aranda que «el equipo gubernamental de Carlos III hizo realmente un nuevo siglo durante las tres décadas de 1759–1788» (18).

35 Entre el conjunto de escritos generados por el aniversario, nos encontramos también con publicaciones extremadamente críticas. Este es el caso del libro *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista* (1988), o, desde la perspectiva marxista, la Ilustración es considerada como un simple discurso ideológico al servicio del fortalecimiento de un Estado concebido, él también, como un instrumento de control de las clases dominantes de la sociedad feudal.

36 El segundo centenario de la muerte de Carlos III, que anticipó en un año al de la Revolución francesa, abrió el camino a una serie de pompas históricas (entre las cuales tuvo un lugar importante el quinto centenario del descubrimiento de América, celebrado en 1992) que tuvieron su apogeo en 1998 con el centenario de la derrota de España frente a los Estados Unidos y la pérdida de las últimas colonias (Cuba y Filipinas), el bicentenario del conde de Aranda y el cuarto centenario de la muerte de Felipe II. Aun cuando ciertos estereotipos persistentemente ligados a la leyenda negra antiespañola requieren necesariamente de un trabajo de elucidación y divulgación histórica, lo que principalmente hicieron las entidades oficiales fue una presentación de determinados aspectos y personajes más o menos tenebrosos del pasado nacional desde una perspectiva amable y edulcorada.

37 Se diría que, a la salida de la dictadura, luego de haber podido finalmente afrontar con éxito los grandes desafíos de la modernidad, la sociedad española sintió la necesidad de reinterpretar globalmente su pasado. Superado el síndrome de «excepcionalidad española», que durante los años sesenta y setenta alimentó una historiografía llena de fracasos (fracaso de la Ilustración, del liberalismo, de la construcción nacional, de la industrialización, de la democracia, etc.), el pesimismo crónico cedió paso a aires nuevos de confianza entre los jóvenes historiadores. Bajo este punto de vista, la recuperación del movimiento de la Ilustración al que aquí nos referimos no sería sino un aspecto parcial del nuevo clima historiográfico dominante.

liá, 1996; Ringrose, 1996, libro que contribuyó a este cambio de paradigma; Álvarez Junco, 1998). Arrastrados por este movimiento pendular, los historiadores del siglo XVIII corren actualmente el riesgo de caer en el exceso contrario: transformar a toda velocidad un siglo frustrado, casi inexistente, en un modelo de plenitud y de excelencia cultural. Una parte de este proceso ya ha ocurrido. Incluso si de tiempo en tiempo aparecen trabajos presididos por una crítica menos complaciente (cf. La Rubia Prado y Torrecilla, 1996),³⁸ leyendo algunos textos de la última década del siglo XX tenemos la impresión de que la metáfora del *tournant* ha terminado por imponerse a la del *dérapiage* histórico, y que la imagen del siglo XVIII ha pasado, en menos de veinte años, de la vituperación al enaltecimiento, del menosprecio a la lisonja.

Esta recuperación de la Ilustración ha tenido consecuencias tanto en el nivel simbólico como en el más cotidiano. Los centros universitarios recibieron nombres significativos, desde la Universidad Carlos III —una de las más prestigiosas de España— hasta una avenida de Madrid que, bajo el mandato de ese alcalde ilustrado que fue Tierno Galván (Jiménez Moreno, 1986), recibió el nombre de Avenida de la Ilustración —las reminiscencias de este período están más presentes que nunca en los últimos años del siglo XX (y todo eso pasa en un país como España, que no posee en absoluto la tendencia de erigir *lugares de memoria* ni de «panteonizar» a sus hombres ilustres). En aquellos años, este período histórico estuvo más presente que nunca. A pesar de esto, teniendo en cuenta la difícil relación que los españoles mantienen con su propia historia, tenemos razones que nos llevan a pensar que una parte de los ciudadanos vivió este proceso como el develamiento y la recuperación de un legado perdido, oculto o menospreciado; se trata, como diría Azaña, de recomponer los eslabones de esta larga «cadena de disidentes españoles», o, si se quiere, de salvar esa España secreta que felizmente salía por fin a la luz (Marichal, 1996).³⁹ Una

38 Otra obra colectiva, *Le regne de Charles III. Le despotisme éclairé en Espagne* (1994), dirigida por los hispanistas franceses G. Chastagnaret y G. Dufour, subraya también la ambigüedad y las contradicciones de un reino en el cual el dinamismo y la apertura de espíritu y de proyectos contrasta con el nivel a menudo mezquino de su aplicación.

39 Este autor, un intelectual heredero de la Institución Libre de Enseñanza que vivió largo tiempo en el exilio, reivindica esta tradición menospreciada: «El secreto de España en el que indaga su libro —escribió A. Muñoz Molina— es el de una tradición de inteligencia y libertad que se remonta a los ilustrados del siglo XVIII y a los diputados heroicos de las Cortes de Cádiz que dieron a los idiomas del mundo la hermosa palabra, liberal. Frente a las despectivas caricaturas europeas que representaban a España como un país de frailes analfabetos e inquisidores y de abyectas muchedumbres fanatizadas por la Iglesia, Marichal recobra y vindica los nombres de quienes mantuvieron la herencia perseguida, inexpugnable y secreta de la libertad, la genealogía desconocida, olvidada y despreciada de nuestras tradiciones democráticas, de nuestras tentativas admirables y fracasadas por establecer la ilustración contra el analfabetismo, los saberes científicos contra

España posnacionalista que durante el último cuarto de siglo —con excepción de ciertas minorías ligadas a los nacionalismos regionales rampantes, sobre todo vascos y catalanes— ha renunciado mayoritariamente al *pathos* épico y prefiere reconocerse históricamente en los mitos de carácter cívico y en los personajes pacíficos, reformistas e ilustrados, que han reemplazado a los antiguos héroes y mártires de la bien surtida guardarropía nacional.⁴⁰

Dejando de lado la perspectiva historiográfica (que, como se ve, no carece de faceta cívica), el concepto filosófico y político de Ilustración fue objeto de numerosos debates en las últimas décadas del novecientos. Entre las múltiples aproximaciones a estos problemas —cuyo marco general natural es común a todo el mundo occidental— se destacan los aportes de un activo grupo de investigadores del Instituto de Filosofía del CSIC de Madrid, en su mayor parte discípulos de J.L. Aranguren. También otros temas cruciales como el vigor o el agotamiento del proyecto de la modernidad, el fundamento de los derechos del hombre, la dialéctica entre comunitarismo e Ilustración, universalismo y particularismo, los problemas de la razón dialógica o comunicativa, etc. se encuentran en el origen de muchas reflexiones, publicaciones y polémicas que sería imposible recoger aquí, incluso de modo resumido. Conviene señalar que la *reconstrucción de la razón*⁴¹ a la salida del franquismo⁴² se produ-

la ignorancia, la libertad civil contra las hostilidades de una reacción siempre armada de teas, de cirios, de excomuniones y pistolas» (Muñoz Molina, 7-II-1996).

40 La participación entusiasta de diversas administraciones públicas en estas conmemoraciones se explica por la «búsqueda en el pasado de referentes laicos o liberales y de tradiciones culturales sensibles al desarrollo científico o a la apertura a las corrientes europeas [...]. Nuestro particular Panteón de la Gloria estaba repleto de figuras, no siempre egregias, pertenecientes a la cultura religiosa o política, de ahí que la nueva clase dirigente ponga tanto ardor en la identificación y construcción de su Parnaso más adecuado a la nueva situación [democrática]. En definitiva, mientras que en otras latitudes la Ilustración es considerada con ojos muy críticos, aquí se estimulan visiones más optimistas y complacientes con la obra de nuestros monarcas borbónicos y la constelación de intelectuales y políticos que trabaja[ba]n a su servicio» (Sellés *et al.*, 1988:10).

41 La obra de L. Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española* (1962) supuso, en su tiempo, un ensayo pionero en este sentido. El autor, que se había ocupado anteriormente de la recepción y de la influencia de Locke en España, pretende reconstruir una historia del pensamiento español entre los siglos XVI y XX a la luz de cambios del concepto de razón. Los capítulos que se ocupan del siglo XVIII (cap. XI y ss.) carecen de un trabajo de investigación de base, todavía muy feble en la época. Algunos años antes, E. Gómez Arboleya (1957) presentó un trabajo de síntesis, muy bien documentado, que abordaba con rigor las principales variantes europeas de la Ilustración.

42 Hacia mediados de la década del sesenta, bajo la protección de una ligera libertad de las leyes de prensa, se experimentó una muy modesta apertura. La publicación del libro de E. Díaz, *Estado de derecho y sociedad democrática* (1966) hizo historia en este deshielo. El mismo E. Díaz (1994), en un libro más reciente de homenaje a sus maestros, hace referencia a «esta laboriosa reconstrucción de la razón frente a las irracionalidades dogmáticas (religiosas, políticas, etc.) y a

jo precisamente en un momento de crisis y de malestar respecto de la razón Ilustrada (cf. Jarauta, 1986), cuando los epígonos de la Escuela de Frankfurt —seguidos poco después por posestructuralistas y posmodernos— pusieron en duda esta Ilustración desencantada que, bajo la etiqueta del ciego racionalismo instrumental, han querido hacer responsable de la barbarie totalitaria (cf. Horkheimer y Adorno, 1947). Se comprenderá que, en un contexto tan poco favorable, el pensamiento español tuvo grandes dificultades para creer en el futuro de la razón humana. Los títulos de las dos obras más importantes de uno de los pensadores más reconocidos de la España de entonces, Javier Muguerza, son bastantes transparentes en este sentido: *La razón sin esperanza* (1978) y *Desde la perplejidad* (1990).

Sería necesario dedicar aquí un capítulo aparte a los numerosos investigadores que, ya sea desde la filosofía política, ya sea desde la historia del pensamiento ético o político, se han ocupado del estudio de las principales figuras europeas de la Ilustración (muchos de estos especialistas han colaborado en una gran obra colectiva dedicada a la *Historia de la Teoría Política*; Vallespín, 1990–1995).⁴³ Las últimas tres décadas han vistos aparecer múltiples estudios sobre Montesquieu (R. Morodo, J. Vallet de Goytisolo, L. Díez del Corral, M.C. Iglesias, R. de Agapito Serrano), Rousseau (A. Rodríguez Huéscar, A. Pintor, M.C. Iglesias, J. Rubio Carracedo, M.J. Villaverde) y sobre todo Kant (C. Flórez, E. Menéndez Ureña, J.G. Caffarena, J. Aleu, J.L. Colomer, J. Rubio Carracedo, E. Guisán, J. Muguerza, R. Rodríguez Aramayo, E. Bello, A. Truyol, A. Cortina, J.A. Gimbernat, V. Camps, C. Thiebaut), sin dudas el pensador que provoca el mayor interés, en la medida en que su obra constituye el canon de la *modernidad ilustrada* (cf. Muguerza y Rodríguez Aramayo, 1989).⁴⁴

Una modernidad que para muchos está marchita y terminada, aun cuando en España —quizás porque las generaciones anteriores han tenido ganas de conocerla durante tanto tiempo— no faltan voces que lo nieguen: «La Ilustración no está agotada —escribe Agapito Maestre (1988) —, necesita una

las sinrazones de todo tipo impuestas por la fuerza y por la propaganda en la España totalitaria salida del triunfo de la guerra civil» (10–11).

43 En el tomo 3 de esta obra, *Ilustración, liberalismo y nacionalismo*, su director, Fernando Vallespín, subraya la importancia de la Ilustración como «pivote sobre el cual se estructura toda la exposición del pensamiento político posterior» y ocupa uno de sus volúmenes con las múltiples variantes de «aquella línea discursiva que muestra una plena confianza en el proyecto ilustrado» y otro volumen a «todo aquel conjunto de teorías y doctrinas que desconfían de ese proyecto o lo rechazan frontalmente». Cf. la entrevista con F. Vallespín titulada «El legado de la Ilustración» (*El País-Babelia*, 25-III-1995).

44 Especialmente interesante es el texto de J. Muguerza (1996:347–374) titulado «*Los peldaños del cosmopolitismo*», donde el autor reflexiona sobre la virtud «del individuo que, para llegar a considerarse parte de la comunidad humana, de la humanidad, también necesita a su vez humanizarse interactuando en comunidades intermedias, queificarían como peldaños insustituibles de la Cosmópolis».

nueva crítica» (xii). Y si todavía estamos muy lejos de alcanzar sus ideales éticos —razón crítica, autonomía, humanidad, libertad, emancipación, igualdad, tolerancia—, es necesario retomar esa herencia luego de haber descubierto las razones de un fracaso tan doloroso (cf. Thiebaut *et al.*, 1991).⁴⁵

En cuanto a nuestro país, es posible que los enemigos más formidables y encarnizados de la Ilustración sean los nacionalistas radicales y excluyentes, cuyos principales intelectuales han bebido en las fuentes más puras de la *España negra* e inquisitorial. Los partidarios más extremistas de estos nacionalismos, en connivencia con la violencia terrorista, han hecho cuanto han podido para hacer naufragar a la democracia en el último cuarto de siglo xx y a comienzos del xxi. No en vano uno de los más lúcidos representantes de las nuevas Luces españolas, Fernando Savater, suele lanzar muy a menudo los dardos más agudos contra esta manifestación funesta de la sinrazón de la Anti-Ilustración que él conoce bien, como vasco disidente que es.⁴⁶

Con ocasión de la presentación del *Diccionario histórico de la Ilustración* dirigido por V. Ferrone y D. Roche (1998), aparecieron en un diario de Madrid un puñado de respuestas a la clásica pregunta kantiana sobre la *Aufklärung* («¿Qué es la Ilustración?, la pregunta que no cesa». *El País*, 25-IV-1998). Uno de los participantes, Juan Antonio Rivera, afirmaba que hemos recibido un doble legado de la *Ilustración*: por una parte, la creencia en nuestra capacidad ilimitada para ordenar plenamente y de manera racional la sociedad —brevemente, la utopía—; por la otra, el amor a los valores característicos de la civilización, la libertad y la democracia. Y, sin embargo, esta última dimensión, liberal y cosmopolita, ve amenazado su futuro por «los renovados romanticismos que se presentan hoy en día bajo las advocaciones más diversas (nacionalismo, comunitarismo, multiculturalismo)». En esas mismas páginas, Savater señalaba que mientras que la universalidad goza de aceptación general para todo lo que refiere «a los movimientos globales del capital financiero, las tarjetas de crédito o los productos de consumo», para el resto, lo que domina es la lógica de «la tribu, con su calor de establo bautizado como “identidad colectiva” y que funciona como mecanismo de exclusión». No es por azar que las arengas más feroces contra la Ilustración se

45 Para una interesante reflexión sobre el futuro de las Luces y la caída del régimen soviético, de la pluma de un historiador, cf. Ruiz Torres, 1993:23.

46 En su muy particular *Diccionario filosófico* (1995), que dedica como un pequeño homenaje a Voltaire en su tricentésimo aniversario, Savater se enfrenta contra esta forma suprema de la heterofobia que es el nacionalismo, defiende el mestizaje y la autonomía individual y, finalmente, hace un alegato en defensa de los valores esenciales de una modernidad fundada sobre las Luces que el olvido, la pereza o el «relativismo multiculturalista» se apuran por declarar fuera de juego. El jurista, historiador y durante cierto tiempo presidente del Tribunal Constitucional, Francisco Tomás y Valiente, víctima él mismo del irracionalismo de la ETA, había advertido a menudo sobre los efectos mortales de los nacionalismos esencialistas.

realicen a menudo en nombre de la identidad local/nacional. Mientras discutimos sobre el pasado, el presente y «el futuro de la Ilustración» (cf. Dubiel, Glotz, Habermas, 1989), los preceptos más valiosos surgidos de este movimiento se estrella una y otra vez contra el muro de las fronteras blindadas y sacrosantas de las «identidades colectivas», que sus enemigos han levantado para neutralizarlos. ¿No es este uno de los debates cruciales para el siglo XXI?

Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1978, diciembre). *Historia 16*, Extra VIII: *La Ilustración. Claroscuro de un siglo maldito*, Madrid. Editorial Información y Publicaciones.
- AA.VV. (1989). *Actas del congreso internacional sobre «Carlos III y la Ilustración»*, Madrid: Ministerio de Cultura, 2 vols.
- AA.VV. (1990). *Coloquio Internacional «Carlos III y su siglo»*. Actas. Madrid: Universidad Complutense, 2 vols.
- AA.VV. (1996). *El mundo hispánico en el siglo de las Luces*. Madrid: Editorial Complutense, 2 vols.
- AA.VV. (1998, 25 de abril). ¿Qué es la Ilustración?, la pregunta que no cesa. *El País*.
- Aguado, E. (1942). La crisis de la conciencia europea, *Escorial*, (20), 451–455.
- Aguilar Piñal, Francisco (1981–1995). *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 vols.
- Aguilar Piñal, Francisco (1988). *Bibliografía de estudios sobre Carlos III y su época*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alcalá Galiano, Antonio (1969). *Literatura española del siglo XIX De Moratín a Rivas (1834)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Álvarez de Miranda, Pedro (1992). *Palabras e ideas. El léxico de la Ilustración temprana en España (1680–1760)*. Madrid: Real Academia Española.
- Álvarez Junco, José (1991). *La ideología política del anarquismo español (1868–1910)*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Álvarez Junco, José (1998). Por una historia de España menos traumática. *Claves*, (80), 47–53.
- Amador de los Ríos, José (1861). *Historia crítica de la literatura española*. Madrid: Rodríguez, 7 vols.
- Artola, Miguel (1953). *Los afrancesados*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Azaña, Manuel (1911, 11 de setiembre). La Correspondencia de España. En *Obras Completas* (t. I, pp. 81–82). México: Oasis, 1966.
- Azaña, Manuel (1966–1968). *Obras completas*. México: Oasis, 4 vols.
- Azaña, Manuel (1990). *El problema español (1911)*. En *El problema español y Apelación a la República*. Madrid: Aguilar.
- Balmes, Jaime (1843, julio). La Prensa. *La Sociedad*, (5).
- Basterra, Ramón (1925). *Una empresa del siglo XVIII. Los navíos de la Ilustración*. Caracas–Madrid: Bolívar–Beltrán.

- Beiser, Frederick (1997). Early Romanticism and the Aufklärung. En Schmidt, James (Ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (pp. 317–329). California: University of California Press.
- Beneyto, José María (1993). *Apocalipsis de la modernidad. El decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona: Gedisa.
- Böhl de Faber, Juan Nicolás (1817, 8 de abril). *Crónica Científica y Literaria*, (3). En Carnero, Guillermo (Ed.) (1978). *Los orígenes de romanticismo reaccionario español: el matrimonio Böhl de Faber* (pp. 177–178). Valencia: Universitat de València.
- Botti, Alfonso (1992). *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881–1975)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Calvo Serer, Rafael (1942). Sobre los orígenes de lo moderno, *Escorial*, (23), 435–441.
- Calvo Serer, Rafael (1949). *España sin problema*. Madrid: Rialp.
- Caso González, José M. (1988). Fortunas y adversidades de un investigador dieciochista en los años cincuenta. En Caso González, José M. *De Ilustración y de ilustrados* (pp. 21–30), Oviedo: Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII.
- Chastagnaret, Gérard y Dufour, Gérard (Dir.) (1994). *Le regne de Charles III. Le despotisme éclairé en Espagne*. París: CNRS.
- Cirujano Marín, Paloma; Elorriaga Planes, Teresa y Pérez Garzón, Juan Sisino (1985). *Historiografía y nacionalismo español, 1834–1868*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Danvila y Collado, Manuel (1893). *Reinado de Carlos III*. En Cánovas del Castillo, Antonio (Dir.). *Historia General de España*, t. VI. Madrid: El progreso Editorial.
- de Azcárate, Patricio (1861). *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos*. Madrid: Francisco de Paula, 4 vols.
- De Maeztu, Ramiro (1926, 9 de marzo). Las Américas, *El Sol*. En García Queipo de Llano, Genoveva (1987). *Los intelectuales y la dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: Alianza Editorial.
- De Maeztu, Ramiro (1931, 15 de diciembre). La Hispanidad, *Acción Española*, I (1), 8–16.
- De Maeztu, Ramiro (1932, 16 de noviembre). La Hispanidad en crisis I. *Acción Española*, III (17), 453–459.
- De Maeztu, Ramiro (1932, 1 de diciembre). La Hispanidad en crisis II. *Acción Española*, III (18), 561–570.
- de Montoya, Pedro (1780). *Apología de la Ilustración, con veinte y cuatro máximas para saberse gobernar en la corte*. Madrid: Antonio Muñoz.
- de Rivas, Enrique (1996). Prólogo. En Alted Vigil, Alicia; Egido León, Ángeles y Mancebo, María Fernanda (Eds.). *Manuel Azaña: pensamiento y acción*. Madrid: Alianza Editorial.
- del Río, Ángel (1953). Estudio preliminar. En Somoza, Julio (Ed.). *Diarios de Jovellanos*. Oviedo, vol. I.
- de la Pinta Llorente, Manuel (1953). El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época (aportaciones inéditas), *Revista de Estudios Políticos*, (68), 79–114.
- de los Ríos, Fernando (1926) *El sentido humanista del socialismo*. Madrid: Samazan y Cía.
- Díaz, Elías (1966). *Estado de derecho y sociedad democrática*. Madrid, Cuadernos para el Diálogo.
- Díaz, Elías (1994). *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*. Madrid: Alianza Editorial.

- Domínguez Ortiz, Antonio (1976), *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*. Barcelona: Ariel.
- Díaz, Elías (1988). *Carlos III y la España de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dubiel, Hemult; Glotz, Peter y Habermas, Jurgen (1989). Temas de hoy: el futuro de la Ilustración, *Débats*, (29), 100–107.
- Elorrieta Artaza, Tomás (s.a.). *La democracia moderna (su génesis)*. Madrid: Espasa–Calpe.
- Elorza, Antonio (1970). *La ideología liberal en la Ilustración española*. Madrid: Tecnos.
- El Liberal Guipuzcoano*, (1822, 1 de noviembre). En Fernández Sebastián, Javier (1991). *La génesis del fuerismo. Prensa e ideas políticas en la crisis del Antiguo Régimen (País Vasco, 1750–1840)* (pp. 309–310). Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Enciso Recio, Luis Miguel (1990). La Ilustración en España. *Coloquio Internacional «Carlos III y su siglo»* (t. I, pp. 621–696), Madrid: Universidad Complutense.
- Equipo Madrid (1988). *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- Fernández, Roberto (ed.) (1985). *España en el siglo XVIII. Homenaje a Pierre Vilar*. Barcelona: Crítica.
- Fernández Sebastián, Javier (1994). L'Europe vue de l'Espagne: le monde vue de l'Europe. La pensée européisante de José Antonio Maravall et Luis Diez del Corral. En *L'Europe entre deux tempéraments politiques: idéal d'unité et particularismes régionaux. Etudes d'Histoire des Idées Politiques* (pp. 312–337). Aix-en-Provence : Presses universitaires d'Aix-Marseille.
- Ferrer del Ríos, Antonio (1856). *Colección de los artículos de La Esperanza, sobre la Historia del reinado de Carlos III en España*. Madrid: Miguel Arcas, 4 vols.
- Ferrone, Vincenzo y Roche, Daniel (Eds.) (1998). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid, Alianza.
- Freire López, Ana María (1996). Feijoo en el siglo XIX (Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán y Marcelino Menéndez Pelayo). En Álvarez Barrientos, Joaquín y Checa Beltrán, José (Ed.), *El siglo que llaman ilustrado. Homenaje a Francisco Aguilar Piñal* (pp. 369–376). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fomer, Juan Pablo (1786). *Oración apologética por la España y su mérito literario*. Madrid: Imprenta Real.
- Fomer, Juan Pablo (1970 [1782]). *Los Gramáticos: Historia chinesca*. Madrid: Castalia.
- Gallardo, Bartolomé José (1811). *Diccionario razonado manual para la inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España*. Cádiz: Imprenta del Estado Mayor General.
- Gaos, José (1945). *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*. México: Séneca.
- Gaos, José (1973). *Historia de nuestra idea del mundo*. México: El Colegio de México–Fondo de Cultura Económica.
- García Puchol, Joaquín (1993). *Los textos escolares de Historia en la enseñanza española (1808–1900)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- García Morente, Manuel (1917). *La filosofía de Kant*. Madrid: Hijos de Tello.
- García Morente, Manuel (1932). *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Galo Sáez.
- Gómez Arboleya, Enrique (1957). *Historia de la estructura y del pensamiento social. I. Hasta finales del siglo XVIII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- González, Luis (1991). *Historiadores del exilio* En Sánchez Albornoz, Nicolás (Ed.). *El destierro español en América. Un trasvase cultural* (pp. 259–266), Madrid, ICI.

- Hazard, Paul (1935). *La crise de la conscience européenne, 1680–1715* (traducción de Julián Marías: Madrid, Pegaso, 1941).
- Hazard, Paul (1946). *La pensée européenne au XVIIIe siècle* (traducción de Julián Marías: Madrid, Revista de Occidente, 1946).
- Herr, Richard (1958). *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*. Princeton: Princeton University Press (traducción: *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid: Aguilar, 1964).
- Herrero, Javier (1971). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1947). *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido (traducción de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994)
- Iglesias, María del Carmen (1984). *El pensamiento de Montesquieu*. Madrid: Alianza.
- Jarauta, Francisco (Ed.) (1986). *La crisis de la razón*. Murcia: Universidad: Secretariado de publicaciones.
- Jiménez Moreno, Luis (1986). El humanismo ilustrado de Tierno Galván. *Sistema*, (71–72), 113–119.
- Jobit, Pierre (1936). *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*. París–Burdeos: Boccard–Feret et fils, 2 vols.
- Juderías, Julián (1917). *La leyenda negra. Estudios acerca del concepto de España en el extranjero*. Barcelona: Araluce.
- Juliá, Santos (1996). «Anomalía, dolor y fracaso de España», *Claves de razón práctica*, (66), 10–21.
- Jüttner, Siegfried (1989). España, ¿un país sin Ilustración? Hacia una recuperación de una herencia reprimida. En Reyes–Mate, Manuel y Niewöhner, Friedrich (Ed.). *La Ilustración en España y Alemania* (pp. 121–137). Barcelona: Antrophos.
- Koselleck, Reinhart (1959). *Kritik und Krise* [traducción de R. de la Vega: *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965].
- Lapesa, Rafael (1967). Ideas y palabras: del vocabulario de la Ilustración al de los primeros liberales. *Asclepio*, (18–19), 189–218.
- La Rubia Prado, Francisco y Torrecilla, Jesús (Ed.) (1996). *Razón, tradición y modernidad: revisión de la Ilustración hispánica*. Madrid: Tecnos.
- Lasala, Fermín (1895). *La separación de Guipúzcoa y la paz de Basilea*. Madrid: Fortanet.
- López, François (1975). La historia de las ideas en el siglo XVIII: concepciones antiguas y revisiones necesarias. *Boletín del Centro de Estudios del siglo XVIII*, (3), 3–18.
- López, François (1976). *Juan Pablo Fomer et la crise de la conscience espagnole au XVIIIe siècle*. Bordeaux : Institut d'études Ibériques et Ibéroaméricaines de l'Université de Bordeaux.
- López, François (1981). *Rasgos peculiares de la ilustración en España*. En *Mayans y la Ilustración*. Valencia: Ayuntamiento de Oliva, vol. II.
- Maestre Sánchez, Agapito (1988). Estudio Preliminar: Notas para una nueva lectura de la Ilustración. En Erhard, J.B. et al. *¿Qué es Ilustración?* (pp. XI–XLVIII). Madrid: Tecnos.
- Malagón, Javier (1978). Los historiadores y la historia en el exilio. En Abellán, José Luis (Ed.). *El exilio español de 1939* (t. V, pp.245–355). Madrid, Taurus.
- Marañón, Gregorio (1934). *Las ideas biológicas del Padre Feijoo*. Madrid: Calpe.

- Marañón, Gregorio (1934, diciembre). Nuestro siglo XVIII y las Academias, conferencia en la Real Academia de Medicina. En García Camarero, Ernesto (1970) (Ed.). *La polémica de la ciencia española* (pp. 489–510). Madrid: Alianza Editorial.
- Maravall, José Antonio (1991). *Estudios de la historia del pensamiento español (Siglo XVIII)*. Madrid: Mondadori.
- Marías, Julián (1963). *La España posible en tiempos de Carlos III*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Marichal, Juan (1968). *La vocación de Manuel Azaña*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.
- Marichal, Juan (1996). *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*. Madrid: Taurus.
- Masson de Morvilliers, Nicolás (1783). Espagne. *Encyclopédie méthodique* (pp. 554–568), París: Pancoucke, vol. IV.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1880). *La Ciencia Española*. Madrid: Víctor Saiz.
- Mindán, Manuel (1953). La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII. *Revista de Filosofía*, (46), 427–443.
- Mindán, Manuel (1959). Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII. *Revista de Filosofía*, (71), 471–488.
- Mora, José Joaquín (1817, 25 de abril). *Crónica Científica y Literaria*, n° 8. En Carnero, Guillermo (Ed.) (1978). *Los orígenes de romanticismo reaccionario español: el matrimonio Böhl de Faber* (pp. 177–178). Valencia: Universitat de València.
- Morales Moya, Antonio (1988a). Carlos III y la Ilustración: el carácter moderado del pensamiento ilustrado español. *Insula*, (504), 9–20.
- Morales Moya, Antonio (1988b). La ideología de la Ilustración española. *Revista de Estudios Políticos*, (59), 65–105.
- Moreno Alonso, Manuel (1979). *La Revolución francesa en la historiografía española del siglo XIX*. Sevilla: Universidad, Servicio de Publicaciones.
- Morodo, Raúl (1985). *Orígenes ideológicos del franquismo: acción española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Morote, Luis (1997) *La moral de la derrota (1900)*. ed. de J.S. Pérez Garzón. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Muguerza, Javier y Rodríguez Aramayo, Roberto (Ed.). (1989). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Muguerza, Javier (1996). Los peldaños del cosmopolitismo. En Rodríguez Aramayo, Roberto; Muguerza, Javier y Roldán, Concha (Eds.). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (pp. 347–374). Madrid: Tecnos.
- Muñoz Molina, Antonio (1996, 7 de febrero). Una España secreta. *El País*.
- Nocedal, Cándido (1858). Prólogo. En Jovellanos, Gaspar Melchor. *Obras publicadas e inéditas*. Madrid: Rivadeneyra.
- Ortega y Medina, Juan A. (1982) *Historia*. En *El exilio español en México, 1939–1982* (pp. 237–294). México: FCE–Salvat.
- Ortega y Gasset, José (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa–Calpe.
- Ortega y Gasset, José (1924). *Kant, reflexiones de centenario (1724–1924)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1983). El siglo XVIII, educador, *Cuaderno de bitácora (1927)*. En *Obras completas* (t. II, pp.600–601). Madrid, Alianza Editorial, 7 vols.

- Pasamar, Gonzalo (1991). *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Pasamar, Gonzalo y Peiró, Ignacio (1987). *Historiografía y práctica social en España*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Pastor, Raúl (1991). El Instituto de Historia de España de Buenos Aires y la figura de don Claudia Sánchez-Albornoz. En Sánchez Albornoz, Nicolás (Ed.). *El destierro español en América. Un trasvase cultural* (pp. 125–132), Madrid, ICI.
- Peñalver, Patricio (1953). *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pérez-Embid, Florentino (1962). Prólogo. En Cacho Viu, Vicente. *La Institución Libre de Enseñanza. I Orígenes y etapa universitaria (1860–1881)*. Madrid: Rialp.
- Ringrose, David (1996). *Spain, Europe and the «Spanish Miracle», 1700–1900*. Cambridge: Cambridge University Press (traducción: *España, 1700–1900. El mito del fracaso*, Madrid, Alianza Editorial, 1997)
- Rodríguez Aranda, Luis (1962). *El desarrollo de la razón en la cultura española*. Madrid: Aguilar.
- Ruiz Torres, Pedro (1993). Europa entre la Ilustración et la Revolución. En Ruiz Torres, Pedro (Ed.), *Europa en su historia* (pp. 23–45). Valencia: Instituto de la Cultura Juan Gil-Albert.
- Sánchez-Blanco, Francisco (1991). *Europa y el pensamiento español de siglo XVIII*. Madrid: Alianza Editorial
- Sánchez-Blanco, Francisco (1997). *La Ilustración en España*. Madrid: Akal Ediciones.
- Sánchez Diana, José María (1953). Ensayo sobre el siglo XVIII español, *Theoría*, 2 (5–6), 62–76.
- Santoveña Setién, Antonio (1994). *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Sarrailh, Jean (1954). *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*. París: Klincksieck (traducción: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México– Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1957).
- Savater, Fernando (1995). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Planeta.
- Sellés, Manuel; Peset, José Luis, Lafuente, Antonio (Ed.). (1988). *Carlos III y la ciencia de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Subirats, Eduardo (1981). *La Ilustración insuficiente*. Madrid: Taurus.
- Thiebaut, Carlos et al. (Ed.) (1991). *La herencia ética de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
- Tietz, Manfred (1993) La investigación reciente sobre el siglo XVIII español. *Notas*, (0), 10–23.
- Vallespín, Fernando (Dir.) (1990–1995). *Historia de la Teoría Política*. Madrid: Alianza Editorial, 6 vols.
- Vallespín, Fernando (1995, 25 de marzo). El legado de la Ilustración, *El País–Babelia*.
- Varela, Juan (1882). *Del influjo de la Inquisición y del fanatismo religioso en la decadencia de la literatura española*, en *Disertaciones y juicios literarios*. Sevilla: Álvarez y Cía.
- Varela, Javier (1998). Los intelectuales españoles ante la gran guerra. *Claves*, 88, 27–37.
- Vilar, Pierre (1962). *La Catalogne dans l'Espagne moderne*. París: SEVPEN (traducción catalana: Barcelona, Edicions 62, 1964–1968; traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1978)
- Von Wiese, Benno (1954 [1931]). *La Cultura de la Ilustración*. Trad. E. Tierno Galván. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

III. La Ilustración en el Río de la Plata. Breve cartografía de las interpretaciones

Luciano Bode

Introducción: dibujar el mapa

¿Qué rol desempeñó la «filosofía de la Ilustración» (Cassirer, 1993) en las revoluciones que se produjeron, a principios del siglo XIX, en las colonias de la América española? ¿Cuál fue la contribución que este heterogéneo movimiento cultural y filosófico (Ferrone y Roche, 1998) hizo a la empresa independentista?¹ ¿Qué importancia puede atribuirse a la circulación de escritos, de novedosas ideas acerca de la naturaleza humana y los orígenes del poder? ¿Qué papel puede asignársele a esas ideas en la configuración de una nueva realidad política en el Río de la Plata? A partir de aquí, podemos afirmar que el objetivo del presente capítulo no consiste en ofrecer una respuesta concluyente para estos interrogantes, sino en esbozar una *cartografía*, en trazar una reconstrucción y un análisis más o menos pormenorizado de las diferentes interpretaciones que, desde principios del siglo XIX, se han elucubrado en torno ella. Más en concreto, intentaremos determinar, con la mayor claridad y detalle de la que seamos capaces: ¿quiénes dieron origen a las distintas interpretaciones acerca de la recepción de la Ilustración en el espacio rioplatense?, ¿cuáles son los presupuestos y los límites más salientes de cada una de esas interpretaciones?, y ¿cuáles son, según estas diversas miradas, los vínculos que pueden establecerse entre las representaciones y las prácticas, entre las ideas y los acontecimientos?

Asimismo, parece posible afirmar, luego de las lecturas de los autores, que las distintas interpretaciones sobre la presencia del movimiento de las Luces en el Río de la Plata se sostienen sobre diversas perspectivas;² disímiles ma-

1 La referencia al texto de Cassirer y Ferrone y Roche, tan disímiles en su mirada respecto del movimiento de las Luces, han sido traídas a colación de un modo deliberado. Pues como han mostrado los autores del *Diccionario histórico de la Ilustración* en el epílogo historiográfico de su texto (Ferrone y Roche, 1998:415–480), la multiplicidad de interpretaciones acerca del movimiento de las Luces no es un fenómeno exclusivo de América, ni mucho menos del Río de la Plata. Por el contrario, es algo que afecta al movimiento en su conjunto, ya sea en la Europa central (Bolufer Peruga, 2003, 2009), ya sea en espacios *subalternos*, como la Península Ibérica (Fernández Sebastián, 2002)

2 Como señala Rene Pomeau en el Prefacio a *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa*: «los progresos de la física, sobre todo, ¿no han forzado a admitir que la trayectoria de una partícula está en función del modo de observar esa trayectoria? En cuanto al historiador, es preciso reconocer que su posición en la Historia afecta, si no los propios acontecimientos, al menos los

neras de comprender y juzgar la relación entre las ideas ilustradas y los acontecimientos revolucionarios. De donde se afirma, a modo de hipótesis, que la relación entre Ilustración y Revolución experimentó, en el ámbito de las interpretaciones rioplatenses, dos momentos diferentes: un primer momento, sobre todo hasta mediados del siglo xx, en el que dicho vínculo —o la ausencia de él— se vio condicionado por posicionamientos *ideológicos*;³ y un segundo momento, posterior a esa fecha, en el que las interpretaciones han buscado alejarse de dichos posicionamientos, intentando superar las limitaciones de una lectura partidaria y ofrecer una representación más nítida de aquel posible vínculo. No obstante, como también se afirma, los *intereses epistémicos* parecen verse condicionados por ciertas posiciones político–intelectuales aun en las interpretaciones contemporáneas.

A partir de estas breves consideraciones, en suma, podríamos afirmar que el presente capítulo ofrece una reconstrucción de algunas de las respuestas más importantes que se han dado a las cuestiones planteadas al inicio. Una *cartografía* que no ha sido realizada hasta la fecha, y que, sin embargo, resulta de especial importancia para comprender cómo se ha ido construyendo el *mapa* de nuestro pasado histórico–filosófico.

Las coordenadas iniciales: liberales vs. conservadores

Existen varias maneras de abordar nuestro tema. Y no han sido pocas las dificultades que, desde el comienzo de nuestra indagación, hemos experimentado. Para intentar superarlas, en primer lugar, hemos optado por delimitar temporalmente nuestra búsqueda, y, al mismo tiempo, por seleccionar aquellas miradas que, entre los diversos estudios, parecen más representativas de las distintas perspectivas que se han desarrollado al respecto. Tal delimitación y selección, además, nos ha posibilitado abordar de manera más precisa la cuestión que nos interesa desentrañar, permitiéndonos concentrar nuestra atención en las relaciones que pudieron darse, según cada una de las perspectivas analizadas, entre las ideas europeas del siglo xviii y los acontecimientos políticos rioplatenses de principios del xix.

conocimientos que de ellos adquiere, aunque no sea más que en función de las transformaciones experimentadas por el instrumental técnico y mental de ese conocimiento» (Mornet, 1969:12).

3 Con el uso de este término, tan polisémico, solo pretendemos hacer referencia a un hecho que se hace más patente en las primeras representaciones del posible vínculo entre la Ilustración y la Revolución (a las cuales calificamos como «liberales» y «tradicionales»). En concreto, hasta mediados del siglo xx, los diversos autores que produjeron la historiografía concerniente a los «acontecimientos de Mayo» tendieron a esbozar sus interpretaciones desde aquella corriente político–intelectual a la que adherían, incurriendo, en ocasiones, en lecturas deliberadamente forzadas.

No obstante, nos encontramos con un escollo adicional: ¿desde qué ejes organizar a estas interpretaciones?, ¿cómo comenzar a diagramar nuestra *cartografía*? En ese sentido, creemos adecuado reconocer nuestra deuda con un trabajo publicado hace ya algunos años por Celina Lértora Mendoza (1995), quien nos ha ofrecido un criterio inicial de guía para nuestra investigación. Según su mirada, si nos atenemos a lo ocurrido hasta mediados del siglo xx, puede clasificarse la producción de los historiadores de las ideas argentinos a partir de una oposición que, si bien es un tanto esquemática, también resulta de utilidad. En concreto, se trata de una clasificación binaria que identifica dos corrientes o perspectivas: una «liberal» y otra «conservadora».

La interpretación liberal

En términos generales, la historiografía «liberal», aunque considerablemente más amplia que la «tradicional», se caracteriza sobre todo por «el antihispanismo, el anticlericalismo y el positivismo científico» (Lértora Mendoza, 1995:122). En esa línea, los historiadores liberales suelen criticar con bastante firmeza los resultados de las indagaciones realizadas por la historiografía tradicional. Además, suelen reprobar la enseñanza escolástica impartida en los establecimientos educativos durante el período colonial (en tanto catalogan como retrógrado los elementos hispánicos) y resaltan todos aquellos aspectos que denotan la circulación de las novedades ilustradas, juzgando sus consecuencias sociales de manera favorable. Este conjunto de estudios se remonta, según los documentos de los que disponemos para nuestro análisis, al menos hasta Manuel Moreno (1812), quien nos legó una biografía de su hermano Mariano. En este relato, podremos hallar algunas consideraciones de interés respecto de las ideas que circulaban en el Río de la Plata entre fines del siglo xviii y principios del xix. Además, este texto nos es de gran utilidad para comenzar a diseñar nuestra cartografía, en tanto que podría ser considerado como uno de los pilares sobre los que se configurará luego la corriente «liberal».

En dicha biografía, nos encontramos con una serie de comentarios sobre el Colegio de San Carlos que resultan muy ilustrativos respecto de los estudios que se desarrollaban allí en los años previos a la revolución de Mayo. De la misma manera que ocurre, como veremos, en la valorización que Juan María Gutiérrez hará en sus *Noticias* sobre el Colegio carolingio, aunque ni él ni Moreno intentan trazar una relación entre las ideas y los acontecimientos de Mayo. No obstante, estos dos textos resultan de gran utilidad ya que, creemos, contribuyen a dar los primeros pasos concernientes a la consolidación de la denominada corriente «liberal».

La caracterización que Moreno realiza del Colegio de San Carlos, del que fue alumno su hermano Mariano, hace hincapié, sobre todo, en el aspecto «monacal» que aquel poseía. Asimismo, afirma que no se promovía allí el conocimiento y el desarrollo de las ciencias, ignorándose por completo las novedades que circulaban ya en Europa. Esta situación de «atraso y *oscurantismo*» se debió, en primer lugar, según Moreno, al despotismo que la corte española ejercía sobre sus dominios. Por otro lado, al hecho de que los eclesiásticos estaban a cargo de todos los establecimientos en los que se impartían las primeras letras, incluido el Colegio de San Carlos. En ese escenario, ¿qué difusión tenían las nuevas ideas ilustradas? La prohibición y la censura eran severas en todo el territorio español, por lo que la libre circulación de los escritos resultaba muy dificultosa. Sin embargo, es muy posible que estas nuevas ideas tuvieran cierta circulación restringida o clandestina.

En esa misma línea de interpretación, nos encontramos con las consideraciones *decimonónicas* de Gutiérrez (*Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, 1868). En ellas, Gutiérrez no se propone desarrollar una investigación general sobre la educación en todo el espacio virreinal, sino que, por el contrario, circunscribe su análisis al Colegio de Buenos Aires. Por otra parte, las mismas no están directamente conectadas con los sucesos revolucionarios en el Río de la Plata. Sin embargo, puede decirse que, al igual que ocurre con la obra de Manuel Moreno, la importancia de las *Noticias* de Gutiérrez reside sobre todo en su valor testimonial.

Según afirma el autor, las «nuevas doctrinas filosóficas» ya gozaban de cierta difusión entre los letrados rioplatenses, lo que lo lleva a plantear la necesidad de implementarlas en el nuevo plan de enseñanza de la naciente nación. Esto también nos permite advertir cuál era el ámbito de circulación que las ideas modernas e ilustradas habían tenido hasta ese momento en el Río de la Plata. Pues, como resulta evidente, llegado el inicio de la década de 1820, todavía no habían comenzado a ser adoptadas en el ámbito específicamente académico. No obstante, Gutiérrez también señala que el pensamiento rioplatense «no durmió profundamente» durante el período colonial, aunque su actividad intelectual habría sido limitada por el influjo «oscurantista» de la Metrópoli, que veía con recelo todo síntoma de progreso. ¿A qué estaba ligada dicha idea de progreso? Sin dudas, a las nuevas corrientes ilustradas que comenzaban a difundirse por el territorio rioplatense. Pero esta difusión de las ideas modernas e ilustradas se daba más en aquellos ámbitos ligados al arte y a la política que en los claustros académicos.

Por otro lado, siguiendo con los exponentes de la corriente liberal, tenemos también presentes los trabajos desarrollados, en la primera mitad del siglo xx, por José Ingenieros (*Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*, 1914) y

La evolución de las ideas argentinas, 1918), y Alejandro Korn (*Influencias filosóficas en la evolución nacional*, 1936),⁴ a través de quienes es posible dar cuenta de los principales lineamientos que configuran lo que entendemos como interpretaciones liberales.

Por su parte, Ingenieros traza una distinción entre el claustro académico de Córdoba y el de Buenos Aires. Es en este último donde, sostiene, comienzan a perfilarse los principales rasgos de disensión respecto de la metrópoli, fundamentalmente en materia política y económica, lo que comenzó a marcar los primeros pasos que acentuaron la distinción entre la cultura española y la cultura rioplatense. Destaca también la «progresista administración» del gobernador y luego virrey Juan José de Vértiz, y la actuación del canónigo Juan Baltasar Maziel. Para Ingenieros, la impronta de Maziel, quien fuera considerado «el maestro de la generación de mayo» (Probst, 1946), repercutió de modo positivo en la dirección que tomaron los estudios de filosofía en ese momento. Esta valoración está vinculada, como podemos ver, con el hecho de que ha sido él quien ha «importado» al menos algunas nuevas ideas de Francia y de Inglaterra. En tal sentido, es importante mencionar que los elementos ilustrados que Maziel pretende añadir a las lecciones del Colegio de San Carlos, y que Ingenieros destaca, no son precisamente hispanos. La irrupción de las ideas europeas, fundamentalmente francesas, fue creciendo paulatinamente en la colonia; los pedagogos criollos cada vez se mostraban más cercanos a las «peligrosas novedades». Por esos años, España comenzó a representar la opresión y el dogmatismo teológico, mientras que la emancipación fue asociada con la democracia y con el «liberalismo».⁵ Las ideas ilustradas, de esta manera, fueron penetrando poco a poco en Buenos Aires, en donde las doctrinas políticas de los enciclopedistas y de la revolución francesa encontraban adherentes entusiastas. Ideas ilustradas y acontecimiento revolucionario, desde esta perspectiva, se encuentran expresamente vinculados, teniendo en Manuel Belgrano, Mariano Moreno y Bernardo de Monteagudo sus principales representantes. Así, Ingenieros (1963) sostiene que «la revolución fue obra de un grupo de hombres movidos por las nuevas ideas» (31). Su contracara reaccionaria era encabezada por aquellas gentes de «mentalidad colonial». Los primeros, representados por Buenos Aires; los segundos, por Córdoba.

4 También sería posible añadir aquí el estudio de José Luis Romero (1956), aunque su *Historia de las ideas políticas en Argentina* no añade demasiados elementos a aquellos ya presentes en los textos de Ingenieros y Korn. Es por ello que, aunque hemos tenido en cuenta su *Historia*, no nos hemos detenido en un análisis específico de ella.

5 Entendido este concepto en un sentido amplio, es decir, como opuesto a la «opresión» dogmática que ejercían las doctrinas defendidas por los teólogos españoles; sobre todo, por los de Salamanca.

En cuanto a Korn, su mirada presenta múltiples semejanzas con la de José Ingenieros, aunque también algunas diferencias.⁶ En sus *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1936), el autor nos ofrece una explicación acerca del proceso histórico–filosófico argentino. Como su título lo sugiere, se analizan allí las «influencias filosóficas» que ha tenido el desarrollo del pensamiento en nuestro país. En este sentido, sostiene, las etapas por las que ha pasado el pensamiento argentino fueron similares, aunque con cierto atraso, a las atravesadas por las ideas europeas. Partiendo de aquí, Korn establece cuatro períodos por los que ha transcurrido el pensamiento occidental: el «escolástico», el «moderno», el «romanticismo» y el «positivismo».

Respecto al período escolástico, cabe destacar una fuerte crítica de Korn a España, a la cual considera aún como un reducto medieval: con un carácter marcadamente retrógrado, España fue, según este autor, la culpable del atraso cultural americano, impidiendo la difusión de las nuevas ideas. Según sostiene Korn, en efecto, España ha sido la que menos participación ha tenido en esta renovación cultural. En este contexto, no obstante, alejándose de la mirada de Ingenieros, el autor destaca la labor jesuítica, en tanto contribuyó al desarrollo cultural de la colonia, y se consolidó como respuesta a los excesos en los que incurrieron los sectores más tradicionales. La gran importancia de los jesuitas, señala el autor, se debe a que esta orden se encargó de la instruyeron de los jóvenes en el catolicismo, dando origen a los principales centros de enseñanza de ese entonces, tales como la Universidad de Córdoba, fundada en el año 1613, o el Real Colegio Convictorio de Nuestra Señora de Montserrat, creado en 1687.

Por otro lado, destaca también la importancia de la enseñanza tomista. Es necesario, según sostiene, el estudio de la impronta de la filosofía tomista, ya que nos permite comprender la conexión de las influencias que han sido directrices en la época colonial. Si bien, como hemos señalado más arriba, Korn refiere de manera muy crítica a todo el período escolástico y a influencia general que España tuvo durante esa época, la evaluación que hace del tomismo es mucho más compasiva e indulgente. En efecto, entiende Korn, la influencia negativa de la escolástica no proviene de la enseñanza propia de Tomás de Aquino, sino del proceso de decadencia de la Contrarreforma.

Ahora bien, en cuanto a la recepción y circulación de las nuevas doctrinas, el autor afirma que la generación de Mayo se vinculó con los autores modernos a través del tráfico de libros prohibidos. A lo que se sumaba el hecho de muchos de ellos tenían acceso a la biblioteca de Juan Baltasar Maziel, la que,

6 Para considerar las principales diferencias entre ambos, considerados en tanto «historiadores de las ideas», puede consultarse artículos recientes: el primero, escrito por Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio (2016); el segundo, solo por Domínguez Rubio (2017).

según también recuerda Ingenieros, poseía más de mil volúmenes, y en donde se contaban autores como Bayle, Voltaire y Rousseau. De esta manera, sostiene Korn, la Revolución de Mayo se encontró precedida por una labor en la que se habían difundido, al menos en cierto grado, las ideas ilustradas, pero sin desechar totalmente el fondo de ideas y sentimientos tradicionales. En este sentido, las nuevas ideas se aceptaban, pero con reservas, conviviendo con muchos elementos del antiguo dogmatismo escolástico. La nueva generación, nacida luego de la expulsión de los jesuitas, apenas penetraba un poco más en el «espíritu de los tiempos» (Korn, 1983:121).

La corriente conservadora

En cuanto a la corriente conservadora, esta estaba «formada por los historiadores de filiación católica, en alguna medida hispanófilos y altamente críticos de las medidas liberales de los políticos argentinos del siglo XIX» (Lértora Mendoza, 1995:122). Eran, además, anti-positivistas y defensores de las «tradiciones criollas» que habían comenzado a ser puestas en jaque debido a la inmigración recibida por la Argentina entre 1870 y 1920, sobre todo por el «alto pluralismo» y la «dispersión ideológica» que ese aluvión había producido en una sociedad tradicionalmente apegada al dogma católico. La mayor producción historiográfica de esta perspectiva comenzó a desarrollarse a partir de la década de 1920, y un exponente paradigmático de ella es el sacerdote jesuita Guillermo Furlong (1952). Aunque la perspectiva tradicional ha pervivido mucho más allá de Furlong, siendo recuperada en su presunta validez, tanto en la década de 1970 por Diego Pró (1974), como en los albores del siglo XXI por Alberto Caturelli (2001).

En *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Furlong (1952) ofrece un ejemplo en que se reúnen los principales elementos que conforman esta perspectiva. Aquí, el jesuita asegura que no existió estancamiento alguno en la enseñanza de la filosofía en Córdoba, en contraposición a lo sostenido por Ingenieros. En consonancia con esta primera aseveración, afirma que, durante el período en el que la Universidad estuvo regida por la Compañía de Jesús, no se estuvo en el «marasmo aristotélico» (Furlong, 1952:159), en un «quietismo enervante» ajeno a las ideas de los grandes pensadores del siglo XVI y XVII. En contraposición con esta afirmación de los liberales, sostiene, en el claustro cordobés eran conocidos Francisco Suárez, Francisco de Toledo, Luis Vives y Benito Pereira, entre otros, que al decir del autor fueron los grandes pensadores de esos siglos. En este sentido, afirma que quienes hablan del atraso cordobés lo hacen desde la ignorancia, ya que no conocen el carác-

ter de los profesores que por ese entonces dictaban sus cátedras en Córdoba. Estos profesores, añade, no solo eran versados en los autores escolásticos, sino que también conocían muy bien los pensadores icónicos que destacan las diversas interpretaciones de la corriente liberal, tales como Isaac Newton, Descartes, Gassendi, Wolf, entre otros (160).

Furlong rescata, por otro lado, el carácter ecléctico de la enseñanza jesuita, que incorporaba las nuevas ideas a la filosofía peripatética. En la tradición filosófica de la Compañía, Furlong señala una gran adhesión a Aristóteles y santo Tomás, pero sin revestirlos de infalibilidad. Se conocieron también las obras de Descartes, pero —aclara— no se trató de un «cartesianismo puro», sino uno matizado con las obras de Leibniz, Wolff y Newton, el que se abrió pasos en las aulas de Córdoba (170). Las matemáticas y la «nueva filosofía» no llegaron, como suponen algunos autores liberales, «entre gallos y medianoche»; al contrario, las matemáticas y la nueva física tuvieron una buena acogida por parte de los jesuitas, entrando por la «puerta ancha» a la Universidad de Córdoba. En síntesis, para Furlong, con anterioridad a la expulsión de los jesuitas, en la ciudad de Córdoba, los integrantes de la Compañía se hallaban muy al tanto de la «nueva filosofía», fundamentalmente en lo que refiere la enseñanza de la física.

En relación con las ideas de la Ilustración, y, en particular, en cuanto al enciclopedismo, la posición de Furlong es clara y concisa: «si hubo en Europa un movimiento ideológico que apenas repercutió en el Río de la Plata fue el enciclopedismo» (523). En respaldo de esta afirmación, el autor refiere al «sano instinto de conservación» de los rioplatenses, el cual impidió y obstaculizó la entrada y circulación aquellos libros que —según sus palabras— resultaban «nefastos y procaces». En este caso, la carga ideológica con la que el autor considera esta cuestión es evidente. Furlong adjetiva de esta manera las obras de autores como Voltaire, Rousseau o Diderot, ya que, desde su perspectiva, sostiene que estas doctrinas no tenían otro fin más que el de acabar con la Iglesia y con el Estado. De todos modos, recuerda Furlong, la entrada y difusión de la *Encyclopédie* editada por Diderot y D'Alembert, o *Du contrat social*, no solo se vio obstaculizada por este instinto de autopreservación de aquella sociedad tradicional, sino también por las órdenes del 18 de septiembre y del 1° de octubre de 1789, por las cuales se prohibía el ingreso al virreinato de «las estampas, papeles impresos y manuscritos, cajas, abanicos y todo lo que tuviese alusión a lo que sucedía en Francia» (524). Aunque de todos modos acepta que, más allá de esta prohibición real, muchas publicaciones vinculadas con las nuevas ideas (la misma *Enciclopedia* y otros escritos de filósofos ilustrados como Montesquieu, Condillac y Voltaire) entraron sin mayores trabas, pero hallándose solo en manos «de personas de formación filosófica, capaces de distinguir entre la verdad y la mentira» (525).

Más allá de esta concesión, Furlong siempre presenta reparos ante la situación que narra. Por ejemplo, afirma que, si bien eran muchos los escritos de los enciclopedistas que circulaban por el territorio rioplatense, no había sin embargo «ni un solo habitante de la región que haya participado de las ideas de las que ellos eran vehículos» (526). Cabe preguntarse entonces por qué estos habitantes mostraban tanto empeño en su circulación. Ante esa cuestión, el autor alude a la simpatía de algunos sectores muy minoritarios a los hechos de 1789. Sin embargo, esta simpatía, que, a su parecer, era aislada en los inicios de la revolución, fue prácticamente nula luego de 1793, tras la noticia de la decapitación de Luis XVI. Para Furlong, el núcleo culto de la población no simpatizó en nada con los sucesos de Francia.

Ahora bien, respecto a la cuestión de la «influencia» de las nuevas doctrinas, Furlong sostiene que los patriotas que se han hablado del «contrato social», como el Deán Funes en 1790, no se referían al contrato rousseauiano, sino al suareciano. De todo lo dicho anteriormente, el autor colige la siguiente afirmación:

un hecho de magnitud tal y de la trascendencia de la Revolución de Mayo no puede contar sino con raíces muy profundas, no puede provenir sino de motivos colectivos y generales, y de trascendencia popular [...] La llamada «revolución» de Mayo no fue sino el final de una evolución, y esta se inició a principios de la colonización hispana y se desarrolló, sin prisas y sin pausas, por espacio de dos largas centurias. Esta realidad nos parece de una lógica irrefutable. (Furlong, 1952:592)

Efectivamente, su consideración acerca de la difusión y recepción de las ideas ilustradas en la Revolución, es nula. Las ideas de los enciclopedistas y los *philosophes*, para Furlong, no guardan ninguna relación con los acontecimientos iniciado en mayo de 1810, dando cuenta de una perspectiva absolutamente contrapuesta a la de la corriente liberal.

Por otro lado, siguiendo con los autores de la corriente tradicional, en la *Historia del pensamiento filosófico argentino*, redactada por Diego Pró (1974) a principios de la década del '70, podemos observar una interpretación que, si bien posee algunos elementos semejantes a la línea inaugurada por Furlong, ofrece también algunos matices. En particular, cuando analiza los diversos elementos que constituyen el bagaje conceptual de los hombres de que llevaron adelante la Revolución de Mayo, y cuando considera algunos aspectos generales del pensamiento rioplatense. En este sentido, sostiene que no hubo ni puro pensamiento tradicional, ni puro pensamiento iluminista. Hubo, más bien, por un lado, el núcleo conformado por el «pensamiento tradicional» previo a la independentista, que se afincó en el pasado propio de la comuni-

dad que vive de este lado de los Pirineos y expresa «las fuerzas de la necesidad histórica». Por el otro, el núcleo conformado por aquellos que miran hacia el futuro, que «exaltan la libertad» y buscan renovar esas tradiciones a partir de «una fuerte voluntad política». Tradición y modernidad. En sus palabras:

los iluministas querían lograr la formación de la conciencia nacional partiendo de una concepción iluminista de la historia, la nacionalidad y el Estado, con descuido muchas veces de las particularidades históricas y geográficas. Consideraban que el problema de la formación de la conciencia nacional (el problema del *para qué* [de la Revolución]) podía resolverse con los actos de una fuerte voluntad política y con la ruptura de la tradición. [...] Los hombres que representaban la tradición eran más realistas. No hay más que recordar la acción y los escritos de Cornelio Saavedra, de Juan Ignacio Gorriti, de José Cayetano Rodríguez, de Ignacio Castro Barros. En ellos tenían primado lo histórico, las tradiciones, y eran reacios a toda imposición de fuerzas o por la fuerza. La conciencia nacional, que para ellos era anterior al Estado, tenía su fuente en la comunidad de tradiciones, de lengua, de intereses, de religión. (Pró, 1965:18–19)

Mediante una interpretación que busca establecer ciertos límites a la mirada tradicional de Furlong, aunque tenga con ella importantes puntos en común (sobre todo en el peso otorgado al cristianismo), Pró sostiene que la *praxis* política de la generación de 1810 no se sustentó solo sobre un ineludible «fondo tradicional y cristiano», sino también a partir de una serie de ideas provenientes del iluminismo, en particular, de origen francés. La amalgama de elementos tradicionales e ilustrados, sostiene Pró (1974:157), resulta ineludible a la hora de ofrecer una representación más o menos fidedigna de aquel momento específico del pasado.

Las consideraciones de Pró, en suma, matizan la «perspectiva tradicional» expuesta por Furlong, sin abandonar su presupuesto más importante: aquel según el cual todo el derrotero intelectual de lo hoy es la Argentina ha transcurrido en un escenario cuyo «fondo tradicional y cristiano» resulta innegable.⁷

Por último, podemos referir a la interpretación que esbozó Alberto Catuelli, en el inicio del nuevo siglo, en su *Historia de la Filosofía en Argentina* (2001). Aun habiendo sido redactada hace menos de dos décadas, esta *Historia* puede ser ubicada dentro de la «perspectiva tradicional», ya que retoma aspectos centrales de la interpretación de Furlong. En suma, la tesis que sos-

7 Como afirma en las conclusiones de su artículo referido a la «periodización del pensamiento argentino»: «Todas estas bandas de pensamiento se han sucedido, naturalmente, sobre el fondo tradicional y cristiano de la cultura y el pensamiento de los argentinos. El *humus* y el suelo son siempre los del cristianismo occidental». (Pró, 1965:42)

tiene Caturelli en relación con las nociones filosóficas de las que se nutrieron quienes encabezaron la gesta de Mayo se centra en la idea de que esos actores se mantuvieron «fieles», en los territorios ultramarinos, a la tradición hispánica y al derecho natural, teniendo como principal baluarte intelectual el pactismo suareciano. La Ilustración, entonces, no habría tenido ninguna relación con los acontecimientos revolucionarios, puesto que todos los elementos teóricos necesarios para resolver la crisis de acefalía se hallaban ya dentro de la tradición hispánica.

En resumen, más allá de las diferencias exegéticas, estas dos perspectivas presentan sin embargo algunas semejanzas. Por ejemplo, la de negar de la existencia de una ilustración propiamente española dicha. De manera más extensa, en palabras de Lértora:

las historiografías tradicionalista y liberal coinciden en admitir como datos históricos ciertos (aunque luego los valoran de manera opuesta) los siguientes: a) no hubo ilustración española propiamente dicha y lo que así se llama fue una importación ajena a la tradición cultural hispánica; b) lo mismo pasó en América; c) la ilustración importada, en toda la hispanidad, es de procedencia extrapirenaica, particularmente francesa. En cuanto a la relación entre los filo-ilustrados y los revolucionarios de 1810 en adelante, hay dos explicaciones que también tienen adeptos en ambas corrientes (siempre con signos valorativos opuestos). Según un grupo, los revolucionarios estuvieron influidos por la ilustración francesa y algunas ideas políticas norteamericanas, lo cual los hace valorables ante los ojos liberales y criticables a los de los tradicionalistas. Otra interpretación dice lo contrario: hay influencia de la tradición hispánica en los movimientos revolucionarios, sobre todo en los caudillos; los tradicionalistas entonces los enfocan positivamente y los liberales lo consideran signo clave del feudalismo criollo históricamente retrógrado. (Lértora Mendoza, 1995:123)

Estas interpretaciones divergentes sobre el movimiento revolucionario, y sobre el posible vínculo de aquellos actores con una Ilustración que nada tenía que ver con la cultura hispánica, han tenido un importante «efecto inercial» sobre nuestra valoración del pasado. E incluso podría decirse que el esfuerzo de la historiografía desarrollada en los últimos cincuenta años ha estado enfocado en lograr la superación de estas dos miradas.

A grandes rasgos, Lértora afirma que «ambas corrientes en pugna admiten los mismos hechos» (129), a saber: si bien hubo manifestaciones ilustradas en los periódicos y las tertulias, estas no lograron traducirse en ninguna reforma ilustrada en el ámbito académico; «el viejo plan jesuítico, en manos de los franciscanos, perduró hasta 1808» (129). Tampoco hubo reformas sustan-

ciales en la enseñanza y difusión de las ciencias experimentales, con lo que la cultura rioplatense se manifestó ciertamente como pre-ilustrada. Sobre esta base de «facticidad histórica», en la que ambas miradas concuerdan, se han realizado diversas interpretaciones de lo sucedido durante la expulsión de los jesuitas (1767), la independencia (1816) y el denominado «período de la anarquía» (1830–1853).

En cuanto a la influencia de las nuevas doctrinas, la historiografía liberal, a partir del testimonio de algunos actores de la Revolución de Mayo, «consideró que las ideas socio-políticas gestadas en el virreinato desde finales del siglo XVIII tenían un origen exclusivamente foráneo» (132). Lo que se discutía era si este se remontaba a los ideólogos de la Revolución francesa (1789), o más bien a los de la Revolución norteamericana (1776); o si las teorías tenían su anclaje en las líneas duras del *Contrato Social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), o en las más moderadas, como en *El Espíritu de las Leyes* (1748) de Montesquieu (1689–1755). Pero en ningún momento esta corriente atribuyó importancia, ni siquiera secundaria, a las ideas locales que pudieron haber tenido su origen y desarrollo en el ámbito hispano. Furlong reaccionó ante esta posición; sostuvo que las ideas extranjeras, francesas o estadounidenses, no tuvieron ninguna importancia en los acontecimientos del Plata, ya que toda la teoría política de los revolucionarios se encontraba en los textos de Francisco Suárez. Fue el contrato de Suárez, según afirma, y no el rousseauiano, al que aludieron los pactistas de 1810. Esta interpretación no solo es poco consistente en términos filosóficos,⁸ sino también el ejemplo de una interpretación en la que los *intereses epistémicos* se encuentran supeditados a las adhesiones ideológicas; en este caso, jesuita y pro-hispana.

Las nuevas perspectivas

En los últimos 50 años, la situación es bastante más compleja: la diversificación de textos y propuestas interpretativas hacen que la esquematización no solo resulte dificultosa, sino también un tanto infructuosa. Ello se debe, en suma, a la proliferación y al rigor de los estudios, aunque también a las nuevas direcciones asumidas por la historia de las ideas; al surgimiento de nuevas

⁸ Esto se debe, sobre todo, a que el mismo Moreno no refiere a la teoría política de Francisco Suárez, sino que cita a Rousseau. Además, como queda claro en el Prólogo que el Secretario redactó para la edición de *El Contrato Social* (1810) que se realizó en Buenos Aires, el ginebrino develaba los resortes ocultos del poder, dando herramientas para evitar caer de nuevo en manos de la tiranía. Por otro lado, el horizonte intelectual del pactismo medieval no parece haber permitido pensar en la «autoinstitución» de un nuevo orden, algo que sí posibilitaba el contractualismo moderno.

escuelas, como la historia conceptual o la historia intelectual. Estas «nuevas perspectivas» están configuradas bajo una nueva forma de interrogar a los hechos. Es allí, según creemos, donde se encuentra gran parte de su riqueza.

Entre estos nuevos modos se encuentra, por un lado, la interpretación de Tulio Halperin Donghi (1961), quien, a grandes rasgos, propone reconstruir una imagen de aquella continuidad «quebrada» entre la tradición hispánica y la revolución hispanoamericana. Podríamos resumir de modo breve, en un interrogante, el derrotero que Halperin desanda en su investigación: ¿cuáles son los orígenes ideológicos de la revolución? A través de ella, creemos, Halperin se posiciona ante la tradición historiográfica que le precede, pero de manera un tanto inusual. Pues su «historia de efectos» —como la define Elías Palti— iluminará nuevos matices; aristas de gran importancia para el hallazgo y la comprensión de nuevas problemáticas vinculadas a la Ilustración y la Revolución. En otras palabras, intenta develar cómo fue que algunas ideas pudieron ser redescubiertas y resignificadas en el transcurso del devenir de la revolución, pudiendo servir de justificación a una realidad histórica y política muy diferente de aquella en la que habían surgido. Es decir, cómo es que algunas categorías, habiendo nacido en el orden que moría, eran capaces de dar a luz un mundo nuevo (para considerar las *torsiones* que fueron experimentando los conceptos clave del pensamiento tradicional hispano, y el modo en como esas dieron paso a un tipo de discurso que excedería ya sus marcos, cf. Palti, 2018).

A grandes rasgos, Halperin realiza un recorrido por toda la trayectoria política hispánica que finalmente relacionará con el movimiento de ideas que acompañó a la Revolución de Mayo, el que va desde «el imperio medieval», con Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, pasando por Juan de Solórzano y Pereyra, teórico de la «monarquía barroca», hasta fray José Antonio de San Alberto y el deán Funes, quienes marcan el paso «de la monarquía barroca a la ilustrada». A su vez, la caída de la unidad monárquica española se da por una crisis que Halperin distingue en dos planos: una crisis de las estructuras políticas, por una parte, y una crisis de las ideas políticas, por la otra. Ambas, considera, sin embargo, no son «súbitas». En cuanto a la crisis de ideas, en la que se centra primordialmente el análisis del autor, no implica solo una sustitución de un sistema de pensamiento *tradicional* por un sistema de pensamiento *moderno*, dado que la primera «oleada ilustrada» había respetado los «rasgos esenciales» de aquel pensamiento. No obstante, sostiene, esta crisis en el ámbito de las ideas adquirió mayor consistencia cuando se constituyó como reflejo de la que aquejaba a las estructuras políticas tradicionales, con la crisis de la monarquía hispánica.

En Hispanoamérica, en particular, comenzó a denotarse —cada vez más claramente— la disolución del vínculo imperial en medio del ciclo de gue-

rras revolucionarias: vínculo que era infructuosamente defendido por Madrid. Estos sucesos debilitaban la confianza en la corona, debilitando a su vez las bases de la fe en la monarquía a causa del «nuevo clima ideológico», muy diferente del aquel en el que la monarquía «había nacido y prosperado». Este cambio en el «clima de ideas» es el punto de partida del análisis de Halperin, quien sostiene que dicha mutación ha de buscarse en la «plena vigencia de la monarquía ilustrada» (107): una época en la que se conjugan una «España singularmente pobre en teorizaciones estrictamente políticas» (107–108) y «una curiosidad muy amplia por las novedades del pensamiento político transpirenaico, aun —y acaso, sobre todo— de las más audaces» (108). Una curiosidad que la Revolución francesa no hizo cesar. De esta manera, la Revolución no parece haber sido impedimento para la difusión de las ideas ilustradas en territorio hispano, aunque sus «peligrosos corolarios» (109) se hicieran cada vez más evidentes.

¿De aquí se podría concluir que las ideas contractualistas invocadas por los revolucionarios rioplatenses remitían de modo necesario solo al pensamiento ilustrado? Para responder a esta pregunta, creemos necesario aclarar un punto esencial que hace a la propuesta de Halperin, esto es, a lo que Palti denomina —en línea con diversos autores alemanes— «historia de efectos» (*Wirkungsgeschichte*). Esta nueva y particular forma de análisis tiene su puntapié inicial dos obras de Hans Blumenberg (*La legitimidad de la Edad Moderna*, 1966 y *La génesis de la revolución copernicana*, 1975) sobre el origen de la modernidad y la emergencia de la física moderna. En ellas, Blumenberg discute la clásica tesis sostenida por Carl Schmitt en *Teología política* (1922), para quien los conceptos políticos modernos no serían sino una secularización de motivos cristianos, y ofrece una visión «más compleja».

A fin de explicar dicho fenómeno [i.e. el origen de la modernidad] elabora un modelo fundado en lo que llama «sistema de posiciones» (o «funciones») y «reocupaciones». De acuerdo con el mismo, lo que una época hereda de la que la precede no es ningún conjunto de categorías, sino solo un sistema de «posiciones vacías» que la nueva época debe llenar con sus propios materiales. Siguiendo este concepto, la edad moderna no surgiría linealmente de la precedente, la cristiano–medieval. De hecho, su origen, según muestra [Blumenberg], debería menos al sistema de pensamiento escolástico–medieval que al proceso de socavamiento del mismo iniciado por el nominalismo. Pero, una vez establecida, ella no puede evitar hacerse cargo de una serie de interrogantes heredados respecto al sentido y fin último de la historia. La modernidad recibe, pues, de su pasado inmediato, no un repositorio de categorías fijas, pero sí una serie de interrogantes y problemas a los que, llegado el momento, le resulta imposible eludir. A fin de afirmarse, esta debe reocupar las posiciones dejadas vacantes por la quiebra de la antigua fe. (Palti, 2009:12–13)

En línea con esta nueva perspectiva, en lo que lo nuevo nace «no linealmente» de lo viejo, en base a la posibilidad de responder de un modo diferente a similares interrogantes, y que los antiguos conceptos se vean resignificados o *torsionados* en un contexto diverso, Palti ubica la perspectiva desarrollada por Halperin en torno a la crisis de la monarquía hispánica y a las revoluciones ocurridas en el territorio americano:

la perspectiva de la ruptura conceptual de fines del siglo XVIII como una *historia de efectos* entiendo que expresa bien el modo en que Halperin Donghi describe la serie de desplazamientos por los cuales los lenguajes políticos tradicionales se fueron entonces *torsionando* para dar lugar al surgimiento de la ideología revolucionaria de Mayo. (Palti, 2009:20)

Ahora bien, ¿qué nuevas respuestas aporta esta *historia de efectos*? En primer lugar, otorga un mejor sustento a la postura que sostenía que las ideas contractualistas invocadas durante la vacancia real de 1808, tanto en la Península como en las colonias, no tenía un origen estrictamente ilustrado, sino que hundían sus raíces en la tradición hispánica de pensamiento político. Es a partir de aquí que la referencia a Vitoria permite a Halperin mostrar cómo sus puntos de vista se tornaron representativos de una época; entre ellos, el principio que sostiene que el poder ha sido transferido del pueblo hacia el monarca. Aquí cobra especial valor la distinción entre el *pactum societatis* y el *pactum subjectionis*. La noción del *pactum subjectionis* encerraba en sí mismo una serie de «problemas ineludibles» (Halperin Donghi, 2009:43). Si de este pacto nace el poder político, debe ser de acuerdo a una sociedad que lo precede. Ahora bien, ¿cómo se constituye esta? A través del *pactum societatis*. Este último, al decir de Halperin, es más complicado de encuadrar en un contexto cristiano–medieval, y su origen debe rastrearse en la poesía filosófica y en la filosofía antigua. Lo que implica sostener un argumento opuesto al de un origen contractualista, exclusivamente ilustrado.

Con esto pretendemos mostrar cómo esta reconstrucción conceptual, a través de la historia de los *efectos*, nos permite elucidar de qué manera este bagaje de conceptos fue mutando. Podemos así observar, siguiendo este esquema de análisis, que esta distinción entre pactos trajo consigo ciertas dificultades para las que no había respuesta explícita y definitiva.

En ese marco, otra de las figuras que destaca Halperin —en relación con la idea pactista— es la de Francisco Suárez, quien, si bien no dejó de lado el fundamento trascendente del poder, sí comenzó a tematizar esta cuestión de modo recurrente e inevitable. En palabras de Palti (2009), a través de un progresivo apartamiento de estos fundamentos trascendentes, la monarquía barroca buscó

«encontrar en sí misma una base en la cual sostener su funcionamiento secular» (17), abriendo paso a una perspectiva que terminará por *torsionarse* en su propia contra. En este sentido, las innovaciones doctrinarias ilustradas profundizaron aún más el deterioro del modelo según el cual la monarquía absoluta era producto de un «sistema natural de jerarquías» sociales y políticas.

En resumen, lo que fundamentalmente nos interesa destacar, dentro de sus variados aportes, es la contribución que realiza Halperin a partir de la *historia de efectos*. Esta, como hemos visto, permite explicar de mejor manera aquello a lo que nos referimos en un principio como «continuidad quebrada» entre tradición hispánica y revolución hispanoamericana. A través de ella, entonces, el autor reconstruye las variaciones que los conceptos experimentan en el desarrollo mismo de la historia y cómo esas mutaciones se interrelacionan con nuevos imaginarios. De esta manera, se puede explicar cómo se tornó posible lo que en un comienzo era impensado, para finalmente poder afirmar que la Revolución de Mayo fue efectivamente una revolución, aunque ella fue «hilvanándose» a partir de una extensa tradición.

Por otra parte, cabe mencionar los aportes que fueron configurándose a la luz de la propuesta desarrollada por José Carlos Chiaramonte, quien publicó su primer artículo sobre la cuestión en 1960. Su interpretación, en contraste con las posturas «liberales» y «tradicionales», podría ser considerada como «moderada», ya que Chiaramonte se mostrará crítico con los resultados alcanzados por ambas interpretaciones. No solo por considerarlas en cierto sentido «forzadas», sino también porque han terminado por conducir, en algunos casos, a conclusiones extremas. Su lectura pone especial énfasis en el carácter ecléctico de la enseñanza colonial; eclecticismo representado de forma paradigmática por Juan Baltasar Maziel (1727–1788). Una figura que, además, nos brinda la posibilidad de pensar en una «Ilustración católica». A partir de esta categoría *oximorónica*,⁹ ha sido posible revisar la idea de una «Ilustración rioplatense» y de su posible relación con los acontecimientos políticos de Mayo.

En su ensayo acerca de los «primeros pasos de la Ilustración argentina» (1960),¹⁰ Chiaramonte critica el carácter «anti-histórico» del pensamiento

9 Respecto de dicha categoría, señala Oscar Terán (2008): «Ocurre que el carácter de la Ilustración española es moderado respecto al de la Ilustración inglesa o francesa, por razones fácilmente comprensibles: el pensamiento ilustrado no puede circular libremente allí donde se opone al pensamiento católico o a los criterios legitimadores de la monarquía española. De ahí que aparezca esa caracterización que es casi una contradicción en los términos: Ilustración católica. Como resultado, las ideas de la Ilustración fueron promovidas en torno a prácticas y discursos que no resultaran conflictivos ni con la monarquía ni con la iglesia» (14).

10 Este texto, publicado por primera vez en 1960, fue luego revisado y reeditado en una compilación conocida como *La crítica ilustrada de la realidad* (1982). Algunos años antes, Chiaramonte también se había encargado de la compilación de una serie de textos publicados bajo el título

del siglo XVIII. Esta característica consistía, según su mirada, en una condena *tout court* del pasado. Los rasgos negativos que conformaban a este «oscuro pasado» al que el pensamiento del siglo XVIII tenía tanta aversión, estaba configurado por el fanatismo y la superstición, rasgos antitéticos a las luces de la razón, «cuyo triunfo cerraría la era de las tinieblas e inauguraría el tiempo de la felicidad general, alumbrada por los rayos todopoderosos de la *Ilustración*» (187). Este mismo prejuicio acerca del pasado, sostiene, fue compartido por nuestros compatriotas del siglo XIX, quienes los aplicaron sin restricciones a su pasado colonial; lo que afectó la manera en que se concibieron distintos aspectos de la vida en la colonia, considerada como un gran momento de atraso. En su mirada, «1810 llegó a ser la barrera que separaba dos épocas completamente ajenas entre sí» (187).

Frente a esa mirada *maniquea*, sostiene Chiaramonte, si bien el «desarrollo intelectual» de la colonia estuvo muy lejos de haber alcanzado el nivel que pretendió atribuirle Furlong, tampoco se deben pasar por alto algunos aspectos del último período de la dominación hispana. Sobre todo, no debe olvidarse que las «diversas vertientes» del pensamiento siglo XVIII también tuvieron exponentes en España, quienes luego incidieron positivamente en la colonia. En este sentido, el autor resalta la figura de Maziel, y recuerda las palabras de Gutiérrez acerca del canónigo español: «Qué contraste entre la fuerza de inercia salamanquesa y el arranque innovador de Maziel» (Gutiérrez, 1868:692). De todas formas, matiza esta afirmación considerándola «parcialmente inexacta», puesto que Maziel reproduce conceptos que ya eran comunes a mediados del siglo XVIII, tanto en España como en América.

Siguiendo la interpretación de Furlong, por otro lado, destaca la labor de la difusión del explorador y sacerdote jesuita Thomas Falkner (1702–1784), discípulo de Newton, quien arribó a América en 1730 y dio a conocer —de forma limitada— las teorías físicas de su maestro. No obstante, no puede colegirse de estos hechos «un cambio radical en la orientación de los estudios coloniales» (189), sino solo que las nuevas teorías eran utilizadas a modo de ampliación de la enseñanza escolástica. En este sentido, Chiaramonte critica abiertamente la interpretación de Furlong, quien exagera la supuesta excelencia alcanzada por la enseñanza en la Universidad de Córdoba. Las novedades aplicadas por esta casa de altos estudios se limitaban solo a la física.

Para los pensadores del virreinato, añade Chiaramonte, tuvieron gran importancia los «liberales españoles» (como Jovellanos, Campomanes, Florida-Blanca y el conde de Aranda, entre otros hombres cercanos a Carlos III). Esto

Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII (1979), y una década más tarde redactó un estudio —que también contiene una importante serie de documentos— al que publicó como *La Ilustración en el Río de la Plata* (1989, reedición: 2007).

no solo se debe al hecho de haber pertenecido a una misma «comunidad lingüística», sino también a que entre Metrópoli y colonia se compartían muchos problemas económicos y sociales. Por otra parte, en España, eran los adversarios de las doctrinas filosóficas modernas quienes, de modo paradójico, revelaban «el contagio» de aquellas mismas ideas que se proponían combatir. Por ende, deduce el autor, había «dos formas de penetración»: a través del combate abierto a tales doctrinas, a partir de cuya recusación también se las difundía, y por una «sigilosa impregnación» de estas en los círculos intelectuales de España y América. Lo que, si bien no dio lugar al desarrollo de una filosofía típicamente moderna, sí al menos condujo hacia «formas de transición, adaptadas a una situación muy difícil de ser cambiada bruscamente» (193). En este sentido, uno de los máximos exponentes a los que refiere Chiamonte como precursor e introductor del pensamiento del siglo XVIII en España es Benito Jerónimo Feijoo, ávido lector de Pierre Bayle y autor del *Teatro crítico universal* (1726–1740) (cf. Bahr, 2002, 2004 y 2006).

En suma, el autor presta especial atención al «eclecticismo» adoptado durante el siglo XVIII por el pensamiento español, ya que también encuentra este mismo sincretismo en tierras rioplatenses.¹¹ Tal eclecticismo, en palabras del autor, «resulta paradójico», en tanto llega a convertirse, como puede verse en los escritos de Feijoo, en una «curiosa mezcla» entre la antigua y la nueva concepción del mundo. Esto, según Chiamonte, no solo revela las limitaciones del pensamiento ilustrado español, sino también su particularidad, su *peculiaridad*.

Cabe preguntarse entonces: ¿es posible decir que hubo una verdadera innovación intelectual en Río de la Plata durante el siglo XVIII? Para Chiamonte, es innegable que el proceso intelectual en el ámbito rioplatense comparte una serie de orientaciones y rasgos comunes con la Ilustración europea, si bien no posee la autenticidad propia que esta adquirió más allá de los Pirineos. Esto se debe a las particularidades propias de la circunstancia colonial. Pero algunos primeros pasos innovadores sí existieron, y nuestro autor los afirma ya a través de la presencia de divulgadores de Feijoo, así como también por la enseñanza de algunos maestros jesuitas. Existió innovación, por lo tanto, pero no enraizada en un «sentimiento anti-peninsular», como postularon los representantes de la perspectiva liberal, sino como un rechazo de determinadas pautas culturales y sociales. De esta manera, al decir del autor, tampoco es correcto magnificar la originalidad de las «innovaciones autóctonas»: el pensamiento ilustrado hispanoamericano se manifestó en sus primeras etapas más bien como un «eco del europeo». Los rasgos radicales respecto a las innovaciones aparecerán tardía-

mente, en la inminencia de la ruptura con la Metrópoli, e incluso luego de consumada la independencia, «como impulso del pensamiento criollo».¹²

La problemática reside, entonces, para Chiaramonte, en el carácter del pensamiento latinoamericano del siglo XVIII en relación con la Ilustración: ¿puede ser incluido aquel en este concepto? El uso del término «Ilustración católica», en tal sentido, ha sido una tentativa para designar el movimiento intelectual que tiende a abrirse a las novedades del «espíritu del siglo», pero salvaguardando y adhiriendo a los preceptos de la Iglesia, y proclamando fidelidad a la doctrina del origen divino del poder. Este término, si bien para el mismo Chiaramonte conlleva sus dificultades, evidencia no obstante el carácter «ecléctico» de la Ilustración iberoamericana.

Los debates actuales

Finalmente, para ubicarnos en los debates más actuales, podríamos recurrir a algunas indicaciones de Elías Palti, quien señala que en los últimos años del siglo XX se difundió una visión «revisionista» de la crisis Atlántica que derivó en la independencia de las colonias hispanoamericanas. A partir de una importante obra de François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (1992), esta nueva exégesis —de la que también participa Chiaramonte (2004)— intentó «desmantelar las perspectivas románticas nacionalistas surgidas en el siglo diecinueve y teñidas de una fuerte impronta teleológica; es decir, que colocan como punto de partida lo que en realidad está

12 Chiaramonte radicalizó esta posición a lo largo de los años, llegando a afirmar que «un problema que entraña la historia cultural del siglo XVIII... es la falsa cuestión de si los movimientos de la independencia fueron resultado de las corrientes intelectuales de la Ilustración o de la Escolástica española» (2007:47). Según su mirada, el principal equívoco sobre el que se sustenta esa estéril discusión reside en el «falso supuesto de concebir a la Independencia de las colonias hispanoamericanas como fruto de una deliberada preparación doctrinaria» (47), sea en los textos de Suárez o en los de Rousseau. Por el contrario, lejos de postular que las ideas *prepararon* la revolución, Chiaramonte se plegó a la tesis —también sostenida por François-Xavier Guerra, según veremos— según la cual «el brusco estallido de la Independencia advino por efecto de la crisis de las monarquías ibéricas, motivada por sus conflictos europeos, y no como fruto de una lenta maduración de un grupo social revolucionario, fenómeno solo incipiente en la primera década del siglo XIX» (48). De modo que, concluye, «si admitiéramos que esa maduración estaba lejos aún de conformar un movimiento independentista, que la Independencia fue para la mayoría de los criollos una abrupta derivación del colapso ibérico en Europa, la cuestión de la “fuentes” pierde su sentido» (48). No obstante, afirma el autor, si bien resulta muy dudoso que las ideas de la Ilustración hayan sido la causa de la Revolución, sí parece haber predominado en que —como exploró con detalle Silvana Carozzi (2017)— ese ideario ilustrado devino predominante cuando «los españoles americanos afrontaron el problema de organizar nuevos países» (48).

en el punto de llegada: la nación» (Palti, 2009:20). Entonces, si los ideales de nación, autodeterminación, soberanía y representación no fueron el origen de la ruptura con la Metrópoli, sino su consecuencia, ¿qué es lo que la puso en marcha? En este punto se ubica el aporte más significativo de esta corriente. Pues, como respuesta a este interrogante, la perspectiva desarrollada por Guerra inscribirá la ruptura rioplatense en marco de un proceso revolucionario general que abarcó al imperio español en su conjunto, y que tuvo su epicentro en la misma península: desde allí se irradiaron las novedades políticas que dieron lugar a nuevas coordenadas conceptuales, coordenadas a partir de las que se configuraría una realidad política ya alejada de la mirada tradicional.

En una palabra, Guerra enfatiza la importancia de la coyuntura abierta por la vacancia real en 1808 y por la posterior convocatoria a las Cortes. Hechos a los que el autor asocia una serie de fenómenos novedosos: sobre todo, nuevos espacios de sociabilidad política y de difusión de ideas que terminarían por acabar con el Antiguo Régimen. Así, este «revisiónismo» pondrá en crisis la antinomia sostenida hasta entonces en la historiografía local entre despotismo hispano y liberalismo latinoamericano. Sin embargo, su posición también presenta algunas dificultades. En primer lugar, la que surge del hecho de que este revisionismo sostiene que el fenómeno del surgimiento de formas de sociabilidad moderna sería mucho menos perceptible en las colonias. Por lo que los patrones coloniales permanecerían incommovibles frente a las transformaciones del orden político derivadas de la Revolución. Por lo tanto, la línea revisionista incurriría en una inversión de perspectivas: la modernidad peninsular es contrapuesta al tradicionalismo de los medios culturales latinoamericanos. Se preserva así, según Palti, el mismo esquema teleológico que va «de la tradición a la modernidad», dejándose de lado la problemática fundamental que plantea este tipo de rupturas, a saber: ¿cómo es posible que los nuevos horizontes políticos se desplieguen a partir de *torsiones* producidas al interior de marcos conceptuales siendo, sin embargo, incompatibles con ellos?

El segundo problema que puede atribuirse a la corriente inaugurada por Guerra se desprende del anterior. Al sostener un mayor tradicionalismo en las referencias culturales de los Latinoamericanos, el revisionismo enfatizó el rol de los agentes exógenos, sobre todo el de la *vacatio regis*. Con esto, Guerra pretendió resguardarse de la perspectiva teleológica que predominaba en las interpretaciones anteriores; sin embargo, terminó por situar a la «historia de la política» en el lugar de la «historia de las ideas», esto es, como una variable independiente a partir de la cual se produjeron los distintos cambios, incluso los conceptuales. Según Palti, este revisionismo incurre en un posible anacronismo, dado que los mismos acontecimientos políticos, de haberse producido un siglo antes, no podrían haber anticipado o adelantado la Revolución.

Además del revisionismo de Guerra, en los últimos años se han desarrollado una serie de investigaciones que también vale la pena destacar. Por un lado, la que realizó en nuestro medio Silvana Carozzi (*Las filosofías de la revolución*, 2011, reedición: 2017), cuyo punto de partida marca una distancia respecto de las demás interpretaciones, dado que la autora no se detiene a analizar el motivo que dio origen a la revolución, sino que se concentra en el gesto de legitimación de esa revolución por parte de los actores morenistas. Para abordar esa cuestión, Carozzi realiza un análisis filosófico de la producción de los publicistas «jacobinos», asumiendo una perspectiva que ubica tanto a las lecturas como a las escrituras en el lugar de la legitimación de la acción. A partir de este análisis, en el que la recepción de la filosofía de Rousseau alcanza un lugar muy destacado, Carozzi no solo propone una revisión del accionar de la prensa durante los primeros años de la Revolución, sino que también vuelve a considerar el posible vínculo entre las ideas filosóficas y la construcción de un nuevo orden político.

Creemos que Rousseau ofreció en general una inspiración intensamente declarada por algunos miembros de nuestro grupo «jacobino», no solo por la disponibilidad de ciertos textos en el circuito al que se podía acceder, sino también por lo que hemos denominado las *ventajas teóricas* que dicha teoría ofrecía para validar un tipo de desobediencia como la revolucionaria. (Carozzi, 2017:28)

De esta manera, considera la autora, la filosofía política de Rousseau sirvió a los actores locales para enfrentarse y comprender —y, llegado el caso, intentar resolver— un nuevo escenario: un escenario de crisis «inédita».¹³ Para ello, es necesario analizar con detalle el entramado conceptual que acompaña a la acción de los intelectuales rioplatenses, que apelan al modelo teórico-filosófico del ginebrino con la intención de validar sus propuestas y su *praxis*.

En consonancia con ese objetivo, el análisis de Carozzi se centra en los artículos y periódicos editados por el grupo «jacobino»; en particular, en los textos de Mariano Moreno, Manuel Belgrano y Bernardo de Monteagudo, ya que han sido ellos quienes con mayor ahínco se dedicaron a la labor perio-

13 Como declara algunas páginas más adelante: «Partimos así de la hipótesis central de que el gesto de selección de autores y fuentes filosóficas no es siempre azaroso o simple resultado de la disponibilidad material de los libros, sino que ciertas doctrinas se eligen ex profeso, también, a partir de lo que denominábamos sus *ventajas teóricas*. Dichas ventajas dependerán siempre de la disponibilidad de una cierta identificación imaginaria de horizontes de nuestros actores con el filósofo en cuestión, inscrita a su vez en determinadas condiciones políticas o socio-culturales y su representación. Las teorías aportan entonces no solo un recurso legitimador en la publicidad de las ideas políticas, más ligada a la idea actual de *uso* de autores y textos, sino también, *in foro interno*, una matriz para la comprensión de una realidad que se va tornando opaca, o sea, significan tanto un *recurso expresivo* como un *recurso comprensivo o cognitivo*» (Carozzi, 2017:37).

dística con fines *pedagógico-políticos*. En suma, estos tres actores —en mayor o menor medida, y con sus matices particulares— asumieron la existencia de los derechos del hombre «que habían sido conculcados por la dominación colonial» (41), postulando la necesidad de construir la autonomía política y apuntar hacia el objetivo de la independencia, cuya consecución legitimaba todas las acciones necesarias, «incluido el recurso a la violencia» (41).

En resumen, el abordaje de la cuestión sobre la recepción y difusión en el Río de la Plata de las ideas ilustradas se concentra particularmente en el grupo radical de Mayo: los morenistas o «jacobinos». Dentro de este análisis, Carozzi se avoca a la intervención de estos actores en la prensa, en donde se desarrolla un entramado conceptual que nos revela la fisonomía de las lecturas realizadas por esos los protagonistas, así como también de sus *usos*, modulaciones y selecciones. La circunscripción a este campo de análisis tiene como finalidad dar cuenta de cómo algunos de los actores más importantes de la Revolución legitimaron su accionar de ruptura. He aquí una nueva forma de abordar la cuestión, que ya no trata de dar cuenta de los orígenes de la Revolución, sino presta especial atención a su legitimación pública. En este sentido, cabe señalar lo que la autora sostiene en relación con el desafío de pensar la revolución e intentar establecer sus orígenes intelectuales:

¿tiene la revolución, acaso, orígenes intelectuales? Sostenerlo implica seguir suscribiendo una perspectiva de la dinámica de la acción que ya ha sido filosófica e historiográficamente cuestionada. De hecho, significa seguir creyendo que las acciones humanas (aquí políticas) son solo el resultado de una voluntad impulsada por ciertas ideas, que a su vez se construyen a partir de ciertos libros. (Carozzi, 2017:52)

No obstante, como hemos observado, las doctrinas filosófico-políticas de muchos autores (Rousseau, sobre todo) fueron conocidas y *utilizadas* por los actores revolucionarios de diverso modo: como recurso de apelación a la autoridad, como justificación a sus iniciativas, como recurso comprensivo, etc., pero ya como no fuente de la que emana, con un sentido causal, su acción política. En efecto, más allá de su uso pragmático en la prensa, dichas doctrinas filosóficas fueron además un instrumento cognitivo que permitió, a quienes usufructuaron de ellas, echar luz sobre una realidad inédita y convulsionada. En ese marco, siguiendo a la autora, fue Jean-Jacques Rousseau quien sirvió como piedra de toque para las nuevas formulaciones políticas llevadas adelante por los morenistas, lo que se evidencia en los textos publicados en la prensa, en donde se le alude directamente al ginebrino. Esta tesis, como pudimos observar en capítulos anteriores, se encuentra en las antípodas de lo sostenido, por ejemplo, por Guillermo Furlong.

Por último, es imprescindible referirnos a la interpretación realizada por Jonathan Israel en su *Democratic Enlightenment* (2011), el tercero de los monumentales tomos —los dos anteriores son *Radical Enlightenment* (2001) y *Enlightenment Contested* (2006)— que el historiador de las ideas británico destinó al estudio de la «Ilustración radical» y de los orígenes intelectuales de la democracia moderna. En esas páginas, Israel nos ofrece una interpretación por la que vuelve a emparentar las ideas ilustradas con los acontecimientos revolucionarios de Hispanoamérica entre finales del siglo XVIII y principios del XIX. En concreto, afirma que la recepción de las ideas de la Ilustración, mucho antes de la *vacatio regis* de 1808, resultó crucial para diagramar la escena y prefigurar la dirección ideológico-política que adoptarán luego las nacientes naciones hispanoamericanas. Sostiene, además, que los debates intelectuales no pueden escindirse de los ejemplos históricos ofrecidos por las revoluciones de Estados Unidos y Francia, y que antes de 1808, las principales ideas no provenían de la Ilustración británica, sino de la francesa y la italiana. Tópicos que vuelven a poner sobre el tapete el posible vínculo entre las Luces y la Revolución.

Ahora bien, ¿cómo se produjo la difusión de las doctrinas ilustradas en las colonias hispanas? Durante el siglo XVIII, las universidades y colegios iberoamericanos, así como también la misma sociedad, se mantuvieron regulados y supervisados en su enseñanza, fuertemente vinculada a la teología. No obstante, afirma Israel, luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, se mostraron los primeros síntomas de resquebrajamiento en la ortodoxia teológica y eclesial de la colonia. Lo que parece haber sido propiciado por el hecho de que la élite criolla comenzara a viajar y frecuentar los ámbitos europeos con mayor asiduidad que en el pasado.

Entre estos jóvenes, ambiciosos y a menudo con inclinaciones intelectuales, que llegaron a Europa, se encontraban varios venezolanos, entre ellos [Francisco de] Miranda, que se convirtió en oficial de ejército, varios argentinos luego famosos, el chileno Alonso de Rojas y peruanos capaces como [Pablo de] Olavide, [Hipólito] Unanue y [José] Baquíjano, hombres provistos de conocimiento sobre libros sofisticados, en los que se combina un buen grado de erudición con una ambición frustrada. (Israel, 2011:517. Traducción nuestra)

Entre esos «argentinos luego famosos» estaba Manuel Belgrano (1770–1820), criollo de Buenos Aires, quien fue enviado a Salamanca a los 16 años. Una vez allí, entre 1786 a 1793, Belgrano estudió derecho, se mostró interesado en la ciencia política y fue un ávido lector de los economistas italianos, de Montesquieu, de Rousseau, de Genovesi, de Filangeri y de muchos otros, para regresar a la capital del Virreinato del Río de la Plata en 1794 y convertirse en una de las figuras clave del movimiento revolucionario rioplatense. Un «grupo clave» en la diseminación de las ideas más radicales de los *philosophes*

en Iberoamérica estuvo conformado, por consiguiente, por los jóvenes americanos que viajaron y estudiaron en España, Francia y otros países de Europa, y luego regresaron a su lugar origen «considerándose a sí mismos líderes naturales de opinión» (517).¹⁴ En efecto, afirma Israel:

no pocos regresaron completamente convertidos a las ideas radicales de igualdad humana natural, soberanía popular, tolerancia universal y, además, enardecidos frente a la opresión ejercida por la corona española y sus virreyes, totalmente convencidos de los méritos de la revolución armada como el camino necesario para lograr esos elevados objetivos. Raynal, Helvétius, Mably, los enciclopedistas, Beccaria, Filangieri y Rousseau se convirtieron en los ídolos de un grupo muy motivado de jóvenes entusiastas por las ideas radicales. (Israel, 2011:517)¹⁵

Según las palabras de Israel, estos jóvenes formaron parte de un «fermento intelectual» de gran importancia política y cultural para el continente. Pues fueron estos criollos los que, siguiendo el testimonio de Francisco Saavedra de Sangronis, «iluminaron mucho en muy poco tiempo» (520). De esta manera, en Hispanoamérica, «la nueva filosofía va haciendo progresos muchos más rápidos que en España» (520). Además, el creciente comercio con los angloamericanos facilitó el hecho de que se introdujeran «nuevas ideas sobre los derechos del hombre y los soberanos» (520). Pero la «amenaza primordial» para el Antiguo Régimen fue el influjo de los libros franceses, de los que había en Iberoamérica una «inmensa cantidad de copias», y lo que produjo «una especie de revolución en el modo de pensar» (520). «Una revolución de la mente» (Israel, 2010)¹⁶

14 Otro ejemplo de estos jóvenes, aunque ya no en el ámbito del Río de la Plata, es el de Simón Rodríguez, nacido en Venezuela en 1771 y enviado a la edad de 14 años a estudiar en Europa. Rodríguez vivió y estudió sucesivamente en España, Alemania y Francia, familiarizándose con muchos textos de autores ilustrados. Después de leer el *Emilio* de Rousseau, se inspiró en él para su propia práctica pedagógica. Una vez de regreso en tierra americana, fue tutor de Simón Bolívar, otro americano que hizo su *gira* intelectual por Europa.

15 Otro prominente representante de este grupo fue el neogranadino Antonio Nariño. En 1789, aclamó la Revolución Francesa; a principios de 1790, tradujo los *Derechos del Hombre*, de Thomas Paine, y en 1794 realizó una edición clandestina de la *Declaración de los derechos del hombre* de 1789, cuyas copias fueron distribuidas a lo largo de las principales rutas a Bogotá. Por este motivo, Nariño fue encarcelado y condenado al exilio por el delito de alta traición, ya que el texto de la *Declaración* había sido prohibido por el Tribunal del Santo Oficio. Escapó de su prisión en Cádiz, en 1797, fue recapturado en Nueva Granada y permaneció en prisión hasta 1810, cuando se produjo el levantamiento de Cartagena.

16 Esta es la tesis general de todos los estudios de Israel. Según su mirada, la Ilustración radical produjo una revolución intelectual que sentó las bases de las grandes revoluciones que pusieron fin al Antiguo Régimen y dieron origen a las repúblicas y a las democracias modernas. En una palabra, sin Ilustración no hubiera habido Revolución.

En nuestra América, sostiene Israel, citando nuevamente a Francisco Saavedra, «cientos de copias de los trabajos Voltaire, Rousseau, Robertson, el abate Raynal y otros filósofos modernos que los criollos leen con un especial entusiasmo se encontraban en circulación» (521). Era necesario, por lo tanto, reformar y mejorar los colegios en las colonias, poniéndole un límite al conservadurismo, al escolasticismo y a la impronta eclesial, siendo esta la única manera de evitar que los hijos de los principales criollos siguieran siendo enviados a Francia para terminar su educación. Esta situación, sin duda alguna, preparó el terreno para el ingreso de las nuevas doctrinas en nuestro territorio.¹⁷

Más allá de sus matices, la representación de Israel parece volver a poner en circulación una interpretación que parecía agotada a partir las críticas enarboladas por las perspectivas surgidas luego de la década de 1960; una interpretación que afirma que la revolución fue «preparada» por las ideas ilustradas. En efecto, afirma Israel, tales ideas fueron *importadas* por quienes serían luego los protagonistas de las gestas revolucionarias, tras un período de estudio en Europa. Estas mismas ideas, añade, calaron profundamente en el ánimo de estos actores, produciendo una verdadera «revolución de la mente». Se profundizó así la grieta entre españoles peninsulares y españoles americanos, lo que terminó por poner en jaque el régimen monárquico español.

La perspectiva de Israel retoma entonces una forma de interpretación que, como se dijo, parecía ya abandonada por la historiografía, pero que a modo de *bucle* parece volver a ocupar el centro de la escena. En suma, como señalan Vincenzo Ferrone y Daniel Roche (1998), la historiografía de la Ilustración todavía parece verse condicionada «por su fuerte carácter militante y civil, por su predisposición genética a la contaminación política e ideológica» (416). En este caso, por un posicionamiento político-intelectual favorable a aquella tesis que sostiene que las ideas de la Ilustración fueron las semillas que se sembraron en el terreno en el que luego germinaron las revoluciones que dieron origen al mundo contemporáneo. En términos más amplios, Israel está convencido de que fueron las ideas ilustradas las que delinearon la fisonomía del mundo tal cual lo conocemos hoy.

17 Es indudable, no obstante, que el ingreso de las novedades a las colonias también tuvo férreos detractores, uno de los cuales fue Joaquín de Finestrada (1744–1811). Fraile capuchino, Finestrada se mostró abiertamente opuesto a las nuevas doctrinas. Sus críticas consistieron en calificarlas como una «falsa filosofía» que intenta socavar las bases bíblicas y teológicas de la autoridad real en el Nuevo Mundo, persuadiendo a la gente de que los conquistadores eran tiranos y usurpadores, siendo esta supuesta mala conducta de los conquistadores el «fundamento» de su nueva filosofía. Por otro lado, también calificó a dichas novedades como la «falsa filosofía de los libertinos», que destruía las bases incuestionadas de la sumisión política y religiosa, calificando al abate Raynal como «el declarado enemigo de los españoles». Denunciándolo repetidamente, se esforzó por demoler su crítica de la administración colonial española empleando ideas derivadas directamente del «pensamiento providencial» (cf. Israel, 2011:530).

Consideraciones finales: hechos e interpretaciones

A lo largo de este capítulo hemos intentado ofrecer un bosquejo, delinear una *cartografía* en la que fuera posible identificar y ubicar algunas de las interpretaciones más representativas acerca de la recepción de las ideas de la Ilustración en el Río de la Plata, así como también acerca del vínculo entre esas ideas y la Revolución acontecida al inicio de la segunda década del siglo XIX. En la génesis de ese mapa, dimos con interpretaciones a las que cabe situar en posiciones antagónicas, como las de Ingenieros y Furlong, así como con otras que pretendieron ofrecer una alternativa a la dicotomía (más sustentada en una posición ideológica que en los datos *duros* de la historia) entre interpretaciones liberales y tradicionales, como la de Halperin Donghi o Chiaramonte. Más tarde, los debates que han tenido lugar en las últimas tres décadas no solo nos mostraron la vigencia que hasta el día de hoy posee la discusión, sino también cómo —sobre todo, de la mano de Israel— se ha vuelto considerar a las ideas ilustradas como una especie de «fermento» revolucionario, sin cuya recepción no hubiera habido «Mayo». Las respuestas han sido dispares, principalmente en función de la valoración que cada autor/a hizo de las doctrinas en cuestión, y de la relación entre representaciones y prácticas políticas. Sin embargo, también fue posible establecer un punto en común, más marcado en las primeras interpretaciones: la negación de la existencia de una filosofía ilustrada de carácter hispánico. La misma situación se repitió también en nuestro territorio, en donde los autores suelen admitir que las ideas ilustradas presentes en el Río de la Plata tuvieron una génesis primordialmente francesa (e italiana, si se considera a Chiaramonte), siendo esas ideas estimadas o impugnadas según la valoración de cada intérprete.

Entre aquellos elementos que se constituyeron como baluartes intelectuales a través de los que se configuró la Revolución, las consideraciones también son ciertamente dispares. Como se dijo, las interpretaciones liberales hacen hincapié en las ideas provenientes de las tierras de la *Encyclopédie*, estableciendo una relación directa con el proceso revolucionario que se gestó a partir de ellas, y destacando a figuras como la de Mariano Moreno, a fin de consolidar el camino que vincula las novedades ilustradas con los acontecimientos políticos. El caso de la corriente tradicional es contrario, aun cuando se mantenga el esquema de relación causal entre «ideas» y «acontecimientos». Si tomamos en cuenta el caso de Furlong, observamos que Revolución de Mayo ya no se vincula al *Contrato Social* de Rousseau, sino a la doctrina pactista de Francisco Suárez.

La utilización de distintos recursos teóricos y metodológicos, sumados a los avances en el campo de estudio de la historia rioplatense y de la Ilustración en general, posibilitó el desarrollo de nuevas perspectivas. Así, la *historia de efectos*

que —conforme la mirada de Palti— desplegó Halperin Donghi permitió delinear aquella «continuidad quebrada» entre la tradición política española y la ideología revolucionaria que derivó en los acontecimientos de mayo de 1810. Algo similar ocurrió con Guerra y su perspectiva política y cultural, con Carozzi y la opción por de la legitimación (antes que por la génesis—filosófica de la revolución), y con Israel y sus nuevos aportes al campo de estudio de la Ilustración.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo expuesto, ¿de qué manera puede pensarse el vínculo entre prácticas y representaciones? En primer lugar, parece haber un acuerdo general en el hecho de que puede establecerse un vínculo —causal o no, claro— entre idea y acontecimiento. No obstante, las diferencias fundamentales se manifiestan al momento de establecer cuáles fueron esas ideas y cuál ha sido su derrotero y su recepción. En la primera época, la llamada perspectiva tradicional rechaza la «influencia» ilustrada en el proceso revolucionario, denostándola, y afirma una preponderancia y preparación de la gesta política de la mano de autores tales como Suárez y la tradición filosófico—política ligada a la Metrópoli. Los autores de la corriente liberal, por su parte, rechazan cualquier tipo de «influencia» filosófica hispana en los acontecimientos de Mayo, en tanto los ligan a la circulación y proliferación del ideario ilustrado francés. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la propagación de estas ideas no ha estado vinculada a una difusión académica y pública de tales doctrinas, sino más bien a una circulación clandestina. Más acá en el tiempo, sobre todo a partir del desarrollo de otras miradas sobre la crisis de la monarquía hispana, se ha reconfigurado el vínculo entre ideas y acontecimientos. En el caso de Halperin, hemos visto como las ideas tradicionales fueron capaces de *torsionarse*, pudiendo ofrecer con ello nuevos horizontes de posibilidad; en el caso de Chiaramonte, se ha puesto el énfasis en el carácter «eclectico» de la cultura rioplatense, pasible de ser pensada a partir de categorías *oximorónicas* como la de «Ilustración católica». En el caso de Guerra, las ideas han perdido peso ante el escenario catastrófico de la crisis monárquica, al tiempo que el ejemplo de la Revolución Francesa se convirtió en un espejo en el que se miraron los revolucionarios españoles y americanos. En el caso de Carozzi, los textos de la Ilustración no resultaron clave con *causa* del acontecimiento revolucionario, sino para echar luz sobre el escenario que se abrió a partir de dicho acontecimiento. En el de Israel, finalmente, las ideas han vuelto a ser puestas al inicio, como «fermento» de una «revolución de la mente» que, de modo necesario, antecedió a la revolución material.

Ante este escenario, ¿cuál es la interpretación correcta? No es quizá esta la pregunta que debiéramos hacer, sino más bien ¿cuáles fueron las razones que llevaron a que la discusión se ubicara en este terreno, y a que las interpretaciones fueran tan disímiles, incluso antagónicas? Como hemos señalado al inicio,

creemos que una respuesta posible para esta pregunta remite a las adhesiones ideológicas con las que los intérpretes de la primera época han *tenido* la discusión. En efecto, entendemos que hay elementos —tanto en la perspectiva liberal como en la tradicional— que no son sino producto de la posición política y/o religiosa con la que cada autor simpatizaba. Solo a partir de la década de 1960, como hemos intentado mostrar con las nuevas perspectivas, parece abrirse una nueva vía de análisis para la cuestión; una vía que se buscará alejarse del terreno ideológico en el que las corrientes anteriores habían situado la discusión. ¿Pero, aun cuando se pongan entre paréntesis las propias creencias y convicciones, es posible desembarazarse por completo de ellas? ¿Acaso el historiador —en este caso, de las ideas— tiene la posibilidad de trabajar con hechos «puros y duros», con «datos objetivos»? Esta pregunta, supuesta a lo largo de todo este trabajo, nos remite a la práctica de la historia de las ideas.

Al respecto, en el *Posfacio* a la segunda edición del libro de Carozzi al que referimos en la última sección, Jorge Dotti (2017) afirma que hay un «sentido común intelectual», una concepción común de la historia que la liga con el conocimiento de «hechos objetivos», el cual puede ser aceptado o refutado dependiendo de su contraste empírico. Esta perspectiva, afirma Dotti, resulta un tanto extemporánea —en tanto desconoce el acto fundacional de la subjetividad moderna—, por no decir que es ingenua. Hay, por el contrario, un «dinamismo de lo ideal», que se corresponde con el carácter «representacionista» del ser humano. Este dinamismo nos permite reconocernos y representarnos como sujetos–objetos a la vez, como *autoconciencia*, proceso identitario, fundamento de toda representación. Ya no se va, entonces, al decir de Dotti, de la representación al hecho, sino de la representación a la representación, «de la *idea de la idea* a la idea»; y el «hecho» es producto mismo de esta representación. Ahora bien, si la autoconciencia es el fundamento de toda otra representación, solo seremos capaces de acceder a la objetividad del mundo a través de esta «mediación representativa» (353).

De lo anterior se sigue que la historia es un *constructum* de la actividad subjetiva de producción o construcción representativa de la objetividad, en general, y más específicamente, de la interpretación que historiza lo que, desde otra perspectiva como la gnoseológica, es un dato, una objetividad dada, con su autonomía ontológica y, como tal, cognoscible. Lo específico del historiador no es el conocimiento científico en el sentido de los criterios epistemológicos tradicionales (aún vigentes), sino la tarea hermenéutica. (Dotti, 2017:353)

El historiador es un hermeneuta, un intérprete que *presentifica* el pasado a través de su apropiación histórica, representación mediante:

todo discurso acerca de lo que fue y/o de lo que será es una proyección desde el presente y una inclusión del motivo estudiado en la situación política y cultural contemporánea, no importa si el objeto interpretado tiene una datación cronológica anterior a la del pensador que lo trabaja y lo presentifica. (Dotti, 2017:357)

Creemos que estas consideraciones ofrecen buenas pistas para las preguntas planteadas más arriba. Y testimonio de ello son, en tal sentido, las discrepancias que hemos podido advertir en las lecturas historiográficas precedentes. La interpretación misma, entonces, es una praxis en la que cada autor que representa los «hechos» estudiados, y el dualismo entre hecho e idea parece carecer de sentido: «la proyección hermenéutica va de la idea a la idea, pues del mundo de las representaciones no se puede salir» (356). En suma, creemos que las interpretaciones expuestas en esta *cartografía* pueden ser pensarlas en las coordenadas postuladas por Dotti. La «puja» entre liberales y tradicionalistas acerca de cuáles habrían sido las ideas filosóficas que inspiraron a los revolucionarios reviste un claro tinte ideológico, y parece obedecer más a las intenciones de los intérpretes que a las de los propios actores. Y las representaciones subsiguientes, si bien parecen haber pretendido alejarse de la «contaminación» ideológica, no dejan de constituir por ello una *praxis* hermenéutica (incluso, en el caso de Israel, de nuevo, con claras intenciones políticas). De esta forma, la disputa interpretativa, discursiva, adquirió un matiz particular: lo que es (o lo que fue), la «realidad», el modo en cómo se difundió la Ilustración en el Río de la Plata, y cuál fue su vínculo con la Revolución de 1810, se ha ido constituyendo a partir de diversas —y hasta antagónicas— representaciones.

Referencias bibliográficas

- Bahr, Fernando (2002). Bayle, Feijoo y la Ilustración en el mundo hispánico. En Casazza, Roberto et al. (Eds.). *El libro en el protopaís. Tradición clásica, cosmovisión eclesiástica e Ilustración*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, edición en CD-ROM.
- Bahr, Fernando (2004). Feijoo y la historia crítica. O cómo aprovechar y corregir a Pierre Bayle. *Bibliographica americana*, (1), 10–20.
- Bahr, Fernando (2005). Pierre Bayle y las «Reflexiones sobre la historia» del padre Feijoo. *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, (15), 5–32.
- Bolufer Peruga, Mónica (2003). De la historia de las ideas a la historia de las prácticas culturales: reflexiones sobre la historiografía de la Ilustración. En Barona, Josep Luís; Moscoso, Javier y Pimentel, Juan (Eds.). *La Ilustración y las ciencias. Para una historia de la objetividad* (pp. 21–52). Valencia: Universitat de València.
- Bolufer Peruga, Mónica (2009). ¿Qué es la Ilustración? Nuevas perspectivas historiográficas sobre una vieja pregunta. *Debats*, Dossier: La Ilustración como reto del presente, 105 (3–4), 167–176.

- Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2016). El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria. El proyecto filosófico-político de Alejandro Korn. *Cuadernos del Sur-Filosofía*, (45), 23-40.
- Carozzi, Silvana (2017). *Las filosofías de la revolución: Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*. Buenos Aires: Prometeo (primera edición: 2011).
- Cassirer, Ernst (1993). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caturelli, Alberto (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Chiaromonte, José Carlos (1960). Primeros pasos de la Ilustración argentina. *Anuario del Instituto de Investigaciones históricas*, (4), 187-218.
- Chiaromonte, José Carlos (Comp.) (1979). *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Chiaromonte, José Carlos (1982). *La crítica ilustrada de la realidad. Economía y sociedad en el pensamiento argentino e iberoamericano del siglo XVIII*. Buenos Aires: CEAL.
- Chiaromonte, José Carlos (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesíástica y cultura laica durante el virreinato*. Buenos Aires: Sudamericana, [1989].
- Domínguez Rubio, Lucas (2017). Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas. La discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn. *Prismas. Revista de historia intelectual*, (21), 75-94.
- Dotti, Jorge (2017). Posfascio. En Carozzi, Silvana (2017). *Las filosofías de la revolución: Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810- 1815* (pp. 345-362). Buenos Aires: Prometeo.
- Ferrone, Vincenzo y Roche, Daniel (Eds.) (1998). *Diccionario histórico de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fernández Sebastián, Javier (2002). Du mépris à la louange. Image, présence et mise en valeur du Siècle des lumières dans l'Espagne contemporaine. En Ricuperati, Giuseppe (Ed.). *Historiographie et usages des Lumières* (pp. 133-158). Berlín: BerlenVerlag-European Science Foundation.
- Furlong, Guillermo (1952). *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*. Buenos Aires: Kraft.
- Guerra, François-Xavier (1992). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Fundación MAPFRE.
- Gutiérrez, Juan María (1868). *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires (1767-1821)*. Buenos Aires: Imprenta del Siglo.
- Halperin Donghi, Tulio (2009). *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Prometeo Libros [1961].
- Ingenieros, José (1951). *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires: Editorial Ate-neo, 2 vols. (primera edición: 1918)
- Ingenieros, José (1963). *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*. Buenos Aires: Eudeba. (primera edición: 1914).
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press (traducción: *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, FCE, 2012).

- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press (traducción: *Una revolución de la mente. La Ilustración radical y los orígenes intelectuales de la democracia moderna*, Pamplona, Laetoli, 2010).
- Israel, Jonathan (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press.
- Korn, Alejandro (1983). *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Buenos Aires, Editorial Solar. (Primera edición: 1936).
- Lértora Mendoza, Celina (1995). La Ilustración americana en la historiografía argentina. En Soto Arango, Diana et al. (Comp.). *La Ilustración en América colonial* (pp. 121– 139). Madrid: Ediciones Doce Calles.
- Moreno, Manuel (1812). *Vida y memorias del Dr. D.Mariano Moreno*. Londres: Imprenta de J. M'Creery.
- Mornet, Daniel (1969). *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa, 1715– 1787*. Buenos Aires: Paidós.
- Palti, Elías (2009). Introducción: Los orígenes intelectuales de la revolución de independencia como «historia de efectos». En Halperin Donghi, Tulio. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* (pp. 9–23). Buenos Aires: Prometeo Libros
- Palti, Elías (2018). El tópico de «los orígenes ideológicos» de las revoluciones de independencia como problema. Una relectura a partir de *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, de Tulio Halperin Donghi. *História da Historiografia*, (27), 20–36.
- Pró, Diego (1965). Periodización del pensamiento argentino. *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, primera época, 1, 7–42.
- Pró, Diego (1974). *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Probst, Juan (1946). *Juan Baltasar Maziel, el maestro de la generación de Mayo*. Buenos Aires: La Universidad.
- Romero, José Luis (2010). *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, [1956].
- Rousseau, Jean–Jacques (1810). *Del contrato social o principios del derecho político*, con prólogo de Mariano Moreno. Buenos Aires: Real Imprenta de Niños Expósitos.
- Solé, María Jimena (2015). Juan Baltazar Maziel y la Ilustración. En Barelli, M.C. et al. (Eds.). *Actas del Congreso Internacional «América del sur y el movimiento ilustrado»* (pp. 325–333). Santa Fe: Ediciones UNL.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810– 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

IV. Razones para la violencia.

El Plan de Operaciones, la Revolución de Mayo y su justificación

Estanislao Talenti López

Introducción

En el presente capítulo pretendo analizar los argumentos que se han ofrecido para justificar la violencia que debe poner en práctica un movimiento revolucionario si quiere sobrevivir. Como este trabajo se centrará principalmente en la Revolución del Río de la Plata, utilizaré como texto para extraer tales argumentos al *Plan de Operaciones (PdO)* atribuido por casi dos siglos a Mariano Moreno. El análisis de los argumentos consistirá en realizar dos actividades: i) determinar cuáles son los argumentos ofrecidos en el texto y ii) establecer las debilidades y fortalezas de los mismos. En este análisis intentaré demostrar que los argumentos ofrecidos en *PdO* para justificar la violencia revolucionaria no resultan del todo adecuados para lograr este fin. Sin embargo, ensayaré otro camino que resulta más procedente para demostrar que la revolución llevada adelante en el territorio puede justificarse. Para lograr este objetivo utilizaré herramientas de la teoría de la guerra justa (TGJ), adaptándolas para el caso especial de las revoluciones y observando el particular caso propuesto. Con esto pretendo señalar dos cosas: la posibilidad de una teoría de las revoluciones justas y la manera en la que es adecuado realizar una justificación de la Revolución del Río de la Plata.

Para lograr tal objetivo, el trabajo se dividirá en cuatro partes. La primera es una introducción a la doctrina de *PdO*. Ella pretende ofrecer un esbozo de lo que intentó hacer el autor en ese texto. Allí se presentará cuál es el objetivo del libro, cuáles son las características del poder al que se va oponer la doctrina del autor y la manera en la que hay que ejecutar la revolución para que pueda lograr su fin de liberación.

La segunda parte se relaciona con la definición de la violencia y con los argumentos que se han utilizado para justificar su uso. La definición que pretendo dar no es completa, sino una guía que ayudará a entender qué significa ese concepto. Dar una definición adecuada y completa de violencia es siempre un problema, ya que esta debe contemplar una gran cantidad de casos. Se han escrito ríos de tinta para dar una definición plausible del concepto «violencia» y puede considerarse un grave error no dedicarle el espacio suficiente a ello, pero debe recordarse que el objetivo de este trabajo es el análisis de los

argumentos que justifican la violencia. Por ello, la definición presentada ape-
la a cierta noción común de concebir a la violencia como un daño. Aunque,
esto puede llevarnos nuevamente al problema de las definiciones. El término
«daño» es igual de difícil de definir que «violencia». No obstante, para los
propósitos de la investigación entenderé «daño» como un término primitivo
o un término cuyo significado se nos da por nuestra experiencia con el mun-
do. Es decir, su significado no puede ser reducido a proposiciones, sino que
implica algún tipo de experimentación con el mundo. Por otro lado, cuando
se habla de daño tenemos alguna concepción que implica un perjuicio por
parte de quien lo sufre. Estas son algunas de las intuiciones que intentaré re-
coger cuando utilice el término «violencia».

Luego de haber definido violencia, presentaré los argumentos que intentan
justificarla. Me centraré particularmente en dos de ellos: el argumento con-
secuencialista y el argumento de identidad.¹ Como podrá observar el lector,
el primero es un argumento que aparece en el *PdO*. Ello lo convierte en una
representación fiel a lo allí expresado. En cambio, el segundo argumento no
es propio de tal texto, pero puede ajustarse a su propuesta. De hecho, hay
buenas razones para pensar que este segundo argumento puede deducirse de
alguna de las afirmaciones que aparecen en *PdO*. En la presentación de cada
argumento explicitaré qué defiende cada uno y utilizaré ejemplos cuando sea
posible. Luego de cada presentación, mostraré los problemas de los argumen-
tos. Ellos son tradicionales dentro de la literatura sobre la justificación de la
violencia. Por ambos motivos, la posibilidad de representar lo que afirma *PdO*
y la extensión de su uso, los argumentos parecen ser un buen punto de parti-
da para la investigación.

La última sección es la relativa a otra forma de solucionar el problema de
la violencia y, con ello, la dificultad de desarrollar revoluciones que puedan
justificarse. En ella presentaré una serie de principios que pueden servir para
justificar la violencia revolucionaria. Como los argumentos de la sección an-
terior presentan problemas que parecen ser graves, quizás el problema no se
encuentra en la posibilidad de justificar la violencia revolucionaria, sino en
el modelo que se ha utilizado para lograr tal fin. Por tal motivo, es menester
intentar otra manera de justificar la violencia que se gesta en una revolución.
Considero que una manera adecuada de alcanzar lo anterior es acudir a prin-

1 En lo que refiere a los argumentos, trato estos dos por ser aquellos que más pueden adaptarse a
lo expresado en el Plan. Por otro lado, son de los argumentos más sólidos que pueden darse. Hay
otros argumentos disponibles e incluso puede encontrarse quienes sostienen que ningún argumento
puede utilizarse para justificar la violencia. Este último caso puede encontrarse en posiciones re-
presentadas por el pacifismo absoluto y pacifismo máximo, pero no pretendo incluir esta línea de
argumentación que supondría plantear un trabajo de mayor extensión y clase al aquí propuesto.

principios que provienen de TGJ. Estos pueden utilizarse para el caso de las revoluciones, ya que las mismas resultan ser un caso particular de guerra. Si los principios son adecuados parecen ser un buen soporte para reflexionar acerca de la justificación de la Revolución del Río de la Plata sin la necesidad de caer en la desmesura de la violencia que podemos encontrar en *PdO*.

A estas cuatro partes le sumaré, al inicio de la investigación, una sección dedicada a la autoría de *PdO*. Como este ha sido un debate de gran relevancia no es posible evitar escribir algunas líneas al respecto. Desde ya quiero dejar en claro mi posición: considero que el texto mencionado no pertenece a Mariano Moreno. Como esta es una posición que continúa siendo controvertida acudiré a la investigación de Chami para dar sustento a aquella afirmación. Esto podrá resultar extraño al lector, ya que no sería relevante utilizar al *Plan* como fuente para justificar la violencia revolucionaria si su autor no fue Moreno. Sin embargo, numerosos intelectuales, entre ellos Piñero (2007) y Feinmann (1996), sostienen que lo relevante de *PdO*, en lo referido a la violencia, es ser un adecuado reflejo de lo acontecido en la realidad revolucionaria. Aunque considero que esto último no es del todo adecuado, sí es probable que las tesis allí propuestas hayan sido consideradas por nuestros revolucionarios. Incluso, aunque esto no haya sido el caso, el *Plan* es un buen punto de partida para comenzar a estudiar la posibilidad de justificar la violencia revolucionaria.

Por último, es importante destacar que he tomado la decisión de citar a *PdO* por el nombre del texto y no por su autor, evitando de esta manera comprometerme con el problema referido a la autoría de este texto. Por otro lado, el resto de la bibliografía citada sí indicará el nombre del autor y el año de edición.

Breve análisis de la autenticidad del *Plan*

En principio, cabe destacar que el *Plan*, tal como ha sido presentado por Norberto Piñero sufrió, modificaciones relativas a la sintaxis y la ortografía. Esto fue notado e indicado por Paul Groussac:

al tratarse de dar a luz la edición completa de un autor nacional relativamente moderno, podría suscitarse una duda sobre si conviene reproducir literalmente el manuscrito o el texto declarado auténtico, con todos sus descuidos y errores posibles, o bien si son lícitas las correcciones indicadas por el gusto actual y la exactitud histórica o literaria. [...]. Nadie está autorizado para cambiar una letra en una obra que su autor ha dejado concluida y, según su parecer, correcta, sea cual fuera su imperfección o inexactitud desde nuestro punto de vista actual. (*PdO*:105)

La sintaxis y la ortografía son dos de los elementos importantes a la hora de juzgar la autenticidad del *Plan*, ya que a través de un estudio comparativo de otras obras de Moreno es posible arribar a una conclusión aproximada que indique si le corresponde la autoría del texto. De hecho, tal como lo indica Groussac y Chami la copia original (i.e. sin las modificaciones realizadas por Piñero) no parece coincidir con el estilo que suele encontrarse en otras obras de Moreno.

El segundo elemento que debe tenerse en cuenta a la hora de juzgar la autenticidad del *Plan* es la manera en la que fue obtenido. Lo siguiente es lo que podemos encontrarnos en el texto:

el presente plan es copia de la copia del mismo original que con dicha fecha fue presentado a la Junta, cuya copia del original es de puño y letra del mismo Moreno, y los demás documentos que lo encabezan son copias de los mismos originales que están inclusos y se conservan para su debido tiempo en poder de quien mandó la copia presente de Buenos Aires. (*PdO*:341)

En otras palabras, nuestro acceso a este escrito es por medio de una copia. Copia que, en un momento tumultuoso como el que se estaba viviendo, debe hacernos sospechar si el copista no ha agregado o falseado alguna parte; más aun sabiendo que la Revolución presentaba numerosos enemigos dispuestos a entorpecerla. Además, cabe destacar que el original escrito por Moreno jamás fue encontrado (Chami, 2012:21).

El tercer punto que debe centrar nuestra atención son las actas adosadas al *Plan* encontradas junto con el mismo texto en el archivo de Indias de Sevilla. Veremos algunas de las inconsistencias que recopila Chami referidas a este punto. El método que utiliza el autor para determinar si las actas del *Plan* han sido fraguadas es comparar su estilo con actas redactadas por la Junta durante 1810. En el acta del 15 de Julio de 1810, el pedido de Manuel Belgrano para que se conforme una comisión secreta encargada de redactar el *Plan*, podemos encontrar dos errores formales que aparecen al utilizar únicamente la frase «Excelentísima Junta Gubernativa» (*PdO*:269). Lo común en las actas del período mencionado era «Junta provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata, por el Sr. D. Fernando VII» (tal como se cita en Chami, 2012:22). Con ello, podemos ver dos omisiones. La falta de «provisional», elemento que destaca el carácter de la Junta, y la ausencia de la referencia a Fernando VII.

Luego, en el acta del 17 de julio aparece como firmante, entre otros, Saavedra. Lo extraño es que se agrega además el título de presidente (*PdO*:273). Lo que Chami destaca es que en las actas de la Junta que él ha investigado nunca aparece el título de presidente, aunque sí podía hacerlo en otro tipo de documentos como los bandos y proclamas (22).

El último punto destacable de los documentos que preceden al *Plan* refiere al 18 de Julio de 1810. Allí se deja por escrito que Moreno debía acusar algún tipo de malestar corporal con el fin de tener el tiempo de concluir el escrito (*PdO*:274). El inconveniente es que, durante estos meses de supuesta confección del *Plan*, Moreno continuó trabajando. Hecho que se manifiesta, por ejemplo, en el oficio del 28 de Julio de 1810, escrito que expresa que los rebeldes de la revolución de Córdoba sean arcabuceados. «[L]as evidencias demuestran que Moreno nunca pidió licencia por enfermedad y que existen pruebas de que siguió trabajando activamente durante los meses de julio y agosto de 1810» (Chami, 2012:23).

Además de estas cuestiones formales que hacen dudar sobre la autenticidad del *Plan* cabe destacar que las actas citadas en las notas al pie de la edición de la Biblioteca Nacional nunca fueron encontradas.

Dejando de lado los errores formales de los documentos que preceden a *PdO*, pasaré a marcar otro tipo de inconsistencias que Chami señala en su texto. Estas son relativas, por un lado, a acontecimientos que sucedieron luego de que el *Plan*, supuestamente, haya sido escrito y entregado. Para esto servirá recordar que dicho escrito «[h]abría sido redactado entre julio y agosto de 1810 y entregado a la Junta de Gobierno el 30 de agosto de ese año» (Chami, 2012:13). Por el otro lado, mencionaré un punto que resulta descabellado sostener que haya sido planteado por Moreno. Aquí, por cuestiones de brevedad, simplemente mencionaré dos de las *predicciones* que recolecta Chami. Remito al lector al libro de Chami para que pueda apreciar el resto de las incoherencias que presenta el *Plan*.

Comencemos con la séptima reflexión del segundo artículo (*PdO*:294). En ella aparecen los nombres de los líderes de la revolución de 1811 de la Banda Oriental. Es decir, son mencionados José Gervasio Artigas y José Rondeau.

[S]ería muy del caso atraerse a dos sujetos por cualquier interés y promesas, así por sus conocimientos, que nos consta son muy extensos en la campaña, como por sus talentos, opinión, concepto y respeto, como son los del capitán de dragones don José Rondeau y los del capitán de blandengues don José Artigas. (*PdO*:294–295)

A los ojos de la realidad resulta poco probable que Moreno disponga de esos nombres un año antes de los acontecimientos ocurridos en la Banda Oriental; sobre todo porque Artigas se mantuvo en el bando realista hasta principios de 1811 y Rondeau llegó a Montevideo dos días antes que Moreno, supuestamente, entregue el *Plan* a la Junta.

En la cuarta reflexión del artículo cuatro (*PdO*:308–309) Moreno conoce, nuevamente de manera anticipada, quién será el general que llevará adelante el avance portugués en 1811.

Los movimientos de las tropas, que según tenemos noticias extensas, han de moverse de San Pablo, Río Pardo, y demás del Río Grande, en principios o fines de octubre, bajo la dirección del Capitán General de la Capitanía de Río Grande del Sud, don Diego de Souza. (*PdO*:308)

De hecho, las únicas noticias que llegaban eran las de la Revolución de Mayo a Río de Janeiro, pero en el Río de la Plata no había noticias de movimiento de tropas por parte de la corte de Portugal.

El punto descabellado que puede apreciarse en el *Plan* es el de la invasión al Brasil. Esta aparece en la cuarta reflexión del séptimo artículo (*PdO*:322–323). Allí puede leerse lo siguiente:

[D]ebemos entrar a las proposiciones de los rompimientos con Portugal, con relación a conquistar la América del Brasil, o la parte de ella que más nos convenga, luego de combinar nuestros planes, que para el efecto trabajaremos con antelación, por medio de la introducción de la rebelión y guerras civiles. (*PdO*:322)

El maquiavélico plan no solo pretende introducir situaciones de anarquía para debilitar al enemigo, sino también trabar alianzas secretas con Inglaterra para facilitar las operaciones militares de la invasión. Pero, como Inglaterra es un aliado histórico de Portugal, lo primero que debía lograrse era el rompimiento de esta mancomunidad lo cual resultaba completamente improbable; ¿por qué Inglaterra dejaría a su aliado histórico por un proyecto revolucionario que, incluso, podía llegar a perjudicar sus intereses comerciales o, al menos, no era claro si la Revolución iba a convenir a los ingleses? Este punto resulta ser un delirio, ya que los intereses inmediatos de la Junta y Moreno, en la época en la que supuestamente fue escrito el *Plan*, eran las adhesiones y rechazos de las provincias que conformaban el Virreinato.

Con los elementos presentados, a los que pueden añadirse los hallazgos realizados más recientemente por Diego Bauso (2015), parece haber buenas razones para pensar que el *Plan* no fue escrito por Moreno. Sin embargo, para los fines de este trabajo, no es de suma importancia que la autoría sea o no del prócer. El punto de utilizar el *Plan* es esbozar ciertas ideas relativas a la violencia que pudo haber empleado la Junta, o no, para desarrollar exitosamente la revolución.

La violencia y el *Plan de Operaciones*

Se podría decir que en el *PdO* el autor intenta hacer dos cosas: i) por un lado, ofrecer un diagnóstico (i.e. un análisis de la situación pasada y presente) y un pronóstico (i.e. una conjetura de lo que sucederá) de la situación de las Provincias Unidas del Río de la Plata; por otro, ii) establecer un marco de acción para poder consolidar la independencia y la libertad. Respecto de i), para el autor la revolución tiene que tener un rumbo claro. Ese rumbo se establece a partir del conocimiento de los hechos que motivaron la revolución y de las consecuencias que pueden observarse de esos hechos en la situación actual. Si no se conocen las motivaciones por las cuales se inició la revolución y en qué situación nos encontramos luego de su estallido, entonces, el rumbo que pueden tomar los acontecimientos es incierto. «[S]i no se dirige bien una revolución, si el espíritu de intriga y ambición sofoca el espíritu público, entonces vuelve otra vez el estado a caer en la más horrible anarquía» (*PdO*:273). En todo caso, si la revolución no nace con objetivos precisos estos se deben ir clarificando para poder dirigir el curso de los sucesos hacia el fin esperado: la independencia y la libertad.

En lo relativo a ii) se ponen de manifiesto una serie de propuestas referentes a la política (exterior e interior), a la economía, a planes militares, etc. Algunos ejemplos de estos planes podemos encontrarlos en invadir parte del territorio de Brasil, trabar alianzas con Inglaterra, realizar un proyecto político– económico de distribución de riquezas, etc. Sin embargo, no ahondaré en ello, ya que el objetivo de este trabajo no es estudiar tales propuestas, sino enfocarse en cómo debe llevarse adelante la lucha revolucionaria para lograr sus fines.

Parece ser que la respuesta referida a ese cómo es la siguiente: se ha de defender la revolución de cualquier manera, incluso si hay que utilizar la violencia de manera injustificada. Es clara la tesis que aparece en el *PdO* referido a este punto: «[E]l hombre en ciertos casos es hijo del rigor, y nada hemos de conseguir con la benevolencia y la moderación; estas son buenas, pero no para cimentar los principios de nuestra obra» (*PdO*:274–275). Pero, ¿qué quiere decir ser «hijo del rigor»? Un intento de explicación plausible para ello puede ser el siguiente: ser «hijo del rigor» significa tomar decisiones prácticas que impliquen algún tipo de menoscabo en la libertad del hombre. Es decir, del rango de acciones posibles que tienen los hombres solo serán aceptadas un conjunto de ellas. Las conductas que no son aceptadas serán reprimidas con castigos severos. «[C]onozco al hombre, le observo sus pasiones, y combinando sus circunstancias, sus talentos, sus principios y su clima, deduzco, por sus antecedentes, que no conviene sino atemorizarle y obscurecerle aquellas luces que en otro tiempo será lícito iluminarle» (*PdO*:274–275). Ahí está

el rigor, en la severidad de la represión ante acciones no aceptadas. Hay que imponer un margen de acción y quien se atreva a desafiarlo deberá ser castigado. En otras palabras, en ciertas ocasiones es menester aplicar cierto rigor al hombre para lograr unos resultados determinados. La benevolencia y la moderación, en las circunstancias particulares de una revolución, no son el camino adecuado para lograr el fin de liberarse de los españoles. Seguir el curso de acción del rigor asegurará el adecuado desarrollo de la revolución.

Ahora bien, ¿por qué es necesario imponer rigor sobre el hombre? Es necesario imponer el rigor por cuestiones puramente prácticas. En tiempos de revolución suele suceder que, a grandes rasgos, la sociedad se divide en dos facciones: quienes apoyan la revolución y quienes se oponen a ella. En nuestro caso, es la lucha que se decidió entre patriotas y realistas. Sin embargo, en el *Plan* podemos encontrarnos con tres tipos de actores (*PdO*:283). El primero de ellos es aquel que se erige contra la fuerza opresora que da inicio a la revolución. El segundo de ellos es quien se declara en contra del nuevo movimiento. Por último, el tercero es el espectador de la turbulencia revolucionaria; en el *Plan* se aclara que estos son los peores, «los verdaderos egoístas» (*PdO*:283). El rigor debe practicarse sobre aquellos que resulten ser un obstáculo para la revolución. Es decir, debe aplicarse a los enemigos de la revolución y aquellos que duden de ella entorpeciendo su transcurso. Esta manera de proceder hace que sea más probable obtener los fines deseados de libertad e independencia. «Los cimientos de una nueva república nunca se han cimentado sino con el rigor y el castigo, mezclado con la sangre derramada de todos aquellos miembros que pudieran impedir sus progresos» (*PdO*:276).

Uno podría preguntarse si debe esperarse el mismo rigor en períodos no revolucionarios. Es decir, si también hay que tomar medidas drásticas contra los opositores una vez que el tumulto revolucionario haya finalizado. La respuesta que se da en el *PdO* es que no. La revolución es una ocasión singular que requiere de medidas excepcionales. Por ello, puede leerse en las páginas del texto una analogía en la que un navío se desplaza durante una dura tormenta:

no se me podrá negar que en la tormenta se maniobra fuera de regla, y que el piloto que salva el bajel, sea como fuere, es acreedor a las alabanzas y a los premios; este principio es indudable, máxime cuando se ciñe a la necesidad absoluta como único medio para la consecución de lo que se solicita. (*PdO*:280)

En esta comparación podemos apreciar que dirigir una revolución es como maniobrar un navío en plena tormenta. Las condiciones son extremas y requieren que el capitán haga lo que sea necesario para evitar el naufragio. De igual modo, los jefes militares y políticos deben tomar decisiones difíciles y

moralmente criticables con el fin de lograr concretar los objetivos revolucionarios. Como veíamos anteriormente, las acciones están dirigidas por la necesidad de llevar a buen puerto la revolución.

Para el autor del *Plan* es claro que la forma en que se tiene que desarrollar una revolución está enlazada con las circunstancias. Estas dictan qué y cómo se tiene que actuar. No hay nada por encima de ellas. Incluso, es claro que el qué y el cómo están regulados por el objetivo de ganar la guerra revolucionaria.

La moderación fuera de tiempo no es cordura, ni es una verdad; al contrario, es una debilidad cuando se adopta un sistema que sus circunstancias no lo requieren; jamás en ningún tiempo de revolución, se vio adoptada por los gobernantes la moderación ni la tolerancia; el menor pensamiento de un hombre que sea contrario a un nuevo sistema, es un delito por la influencia y por el estrago que puede causar con su ejemplo, y su castigo es irremediable. (*PdO*:276)

Las medidas que conducen a exterminar a los adversarios en tiempos revolucionarios son un mal necesario. Pero no solo son un mal necesario, sino también uno inevitable. Algunos casos históricos muestran que esto es así (e.g. las ejecuciones realizadas por los jacobinos durante el Régimen del Terror) lo cual nos enseña que no debemos temer seguir sus pasos.

[N]o debe escandalizar el sentido de mis voces, de cortar cabezas, verter sangre y sacrificar a toda costa, aun cuando tengan semejanza con las costumbres de los antropófagos y caribes. Y si no, ¿por qué nos pintan a la libertad ciega y armada de un puñal? Porque ningún estado envejecido o provincias, pueden regenerarse ni cortar sus corrompidos abusos, sin verter arroyos de sangre (*PdO*:281).

Una pregunta que puede surgir es ¿por qué el autor del *PdO* confía en el rigor como el medio para llevar adelante exitosamente la revolución? La respuesta de esto se encuentra en el pasado. El autor ve que en el pasado los habitantes de América han sido sometidos a condiciones de esclavitud por medio del rigor, a pesar de tener ventaja numérica sobre los invasores. Así, si el rigor nos ha esclavizado, este mismo tiene que liberarnos.

Tendamos la vista a nuestros tiempos pasados y veremos que tres millones de habitantes que la América del Sud abriga en sus entrañas han sido manejados y subyugados sin más fuerza que la del rigor y capricho de unos pocos hombres. (*PdO*:276)

En otras palabras, el mismo rigor que se ha aplicado para someter a los habitantes de América del sur debe emplearse contra el enemigo español.

¿Qué puede entenderse por «violencia»?

Dado que la propuesta del texto involucra el uso de violencia para lograr los fines de la revolución, es menester preguntarse qué argumentos pueden ofrecerse para justificarla. No obstante, antes de ofrecer los argumentos, se requiere definir, al menos de modo conciso, qué se entiende por violencia.

En general, puede entenderse que violencia es el daño deliberadamente infringido que alguien causa a otra persona. La palabra «daño» debe entenderse aquí comprendiendo diferentes ámbitos, tanto físicos como psicológicos, etc. Por otro lado, si bien pueden cometerse actos violentos contra agentes que no necesariamente son personas (e.g. animales no humanos), en este trabajo dejaré esa veta de la cuestión y me concentraré en el daño que solo puede causarse contra personas o animales humanos. Como los casos más claros de violencia son los que se realizan con la intencionalidad del agente que la comete, tampoco tendré en cuenta los casos en los que el acto en cuestión no es intencional. Es decir, entenderé que las decisiones de las diferentes formas de gobierno que se sucedieron durante las guerras de independencia asumían, de alguna manera, que las acciones (i.e. aquellas relativas al uso de violencia) que pretendían desarrollar implicaban la intención de ocasionar daños al enemigo.

Por último, tomaré con igual significado al adjetivo (violento) y al sustantivo (violencia) para evitar la definición de algo violento como una acción que viola ciertas reglas o comportamientos habituales (Bufacchi:13). De esta manera, pretendo que el concepto de violencia responda a ciertas intuiciones relativas a lo que comúnmente aceptamos sobre la violencia. Aunque esto puede ser algo controvertido, debe tomárselo como una guía en la investigación y no como una definición completa.

Además de la definición puede resultarnos útil una clasificación de la violencia. De las varias clasificaciones posibles, considero que la más afín a este trabajo es la que se puede establecer entre violencia instrumental (VI) y violencia en sí misma o *per se* (VPS). VI es el uso de la violencia para lograr algún fin determinado. Es decir, se utiliza la violencia como medio para un fin (e.g. libertad, igualdad de derechos, etc.). Este es el tipo de violencia que puede encontrarse justificada en el *PdO*. Allí, la violencia es el medio para lograr los fines de la libertad y la independencia.

La VPS es aquella que se comete solo con el fin de causar daño. Es, normalmente, el tipo de violencia que se ejecuta contra un grupo o una persona debido a ciertas características (e.g. tener tal o cual color de piel, ocupar tal o cual posición social, etc.). Este es el tipo de violencia, por ejemplo, que cometieron los colonizadores contra los nativos. Es decir, el colonizador creía estar habilitado a cometer actos violentos contra los nativos solo porque estos

ocupaban una cierta posición que consideraban «inferior» (e.g. la de ser salvajes, no ser católicos, no ser considerados humanos, etc.) dentro de su manera de entender el mundo.

Sin embargo, me gustaría aclarar que la distinción entre los dos tipos de violencia mencionados no es tajante. De hecho, se puede dar el caso que un acto pueda ser clasificado bajo los dos tipos de violencia arriba descritos. Tal sería el caso en el que se comete violencia contra un grupo o un particular por tener ciertas características, pero esa violencia también es utilizada para lograr algún fin determinado. Por ejemplo, el caso de los lugares para blancos que pueden verse con el *apartheid*. En este caso, se comete vps, ya que se priva de ciertos derechos a agentes con una determinada característica (e.g. ser negros) y también se comete vi, ya que tal disposición permite perpetuar el poder de la minoría blanca y no perder su posición de privilegio.

Argumentos para justificar la violencia

Justificar la violencia es siempre un problema. Es un problema porque *prima facie* nos parece que su uso es incorrecto y debe evitarse. Dado que hemos definido a la violencia como un daño deliberadamente infringido parecería que si justificamos su uso estamos justificando un mal. Debe entenderse «mal» en el más amplio sentido de la palabra. Es decir, que en ciertas circunstancias estaríamos justificados a causarle daño a alguien. Es precisamente esta «habilitación» para causar daño lo que resulta problemático a la hora de justificar la violencia.

En la sección anterior he definido y clasificado, a grandes rasgos, a la violencia; en esta sección pretendo exponer los argumentos que típicamente se han utilizado para justificarla. Particularmente presentaré dos. Esto no quiere decir que no haya más argumentos para justificar la violencia, sino que me centraré en esos dos porque son los más plausibles y mayormente utilizados. Aunque esta es una *metacuestión* que requeriría ser precisada con más detalle en otro trabajo. Los dos argumentos que expondré tratan a la violencia como vi (i.e. aquella que se ejerce para conseguir algún fin determinado).

Los argumentos que presentaré son los siguientes: a) el argumento consecuencialista y b) el argumento de identidad. De cada uno de ellos expondré cuáles son sus características, cómo se relacionan con la tesis que aparece en el *PdO* y cuáles son los problemas que pueden presentar tales argumentos.

Argumento consecuencialista

El siguiente argumento es un argumento usual a la hora de justificar la violencia de todo tipo. Piñero expresa claramente porqué lo que aparece en el *PdO*, es un argumento consecuencialista: «[El autor]² no aconsejó el uso de la astucia, la intriga, la violencia, para encumbrarse, para satisfacer su sed de mando; aconsejó el empleo de esos medios para crear y constituir una nación independiente, para emancipar la patria y engrandecerla por la conquista de territorios, por la difusión de la cultura» (Piñero, 2007:62). Indagar en este argumento es vital para decidir si la violencia que supone la tesis del *PdO* puede justificarse. Es decir, es preciso dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿podemos justificar el uso de cualquier forma de violencia con tal de lograr la emancipación y la consolidación de la patria?

El argumento consecuencialista nos dice que la violencia está justificada en el caso de que las consecuencias que se esperan de esa violencia sean preferibles a las que ocurrirían si tal violencia no se hubiera ejecutado. Para justificar los actos a partir de las consecuencias lo que suele hacerse es analizar las mismas a través de diferentes índices. Es decir, las consecuencias se estudian gracias a la modificación de ciertas variables. Algunas de esas variables pueden ser la felicidad, el desarrollo político, mejoras económicas, etc.³ El cambio en los índices elegidos hace que las consecuencias sean consideradas como deseables o indeseables. Una consecuencia deseable es aquella que logra modificar la variable elegida de la manera esperada (aumentando o reduciéndola). Por ejemplo, si deseo entender determinado acontecimiento histórico y para ello recorro a diferentes bibliografías que pretenden explicar tal hecho; habré logrado una consecuencia deseable si mejoré mi comprensión de tal suceso (e.g. conectando hechos que antes se me revelaban como inconexos). En cambio, una consecuencia indeseable es aquella que no modifica el índice elegido o lo hace de la manera contraria a la esperada. Retomando el ejemplo anterior, si luego de la lectura no puedo comprender la ocurrencia del suceso que pretendía conocer (e.g. los hechos que dan lugar a la explicación del acontecimiento se me revelan como inconexos).

2 En el texto de Piñero, donde yo escribo «el autor», él pone «Moreno», pero ya explicité que parece haber buenos argumentos a favor para sostener que el autor del *PdO* no fue el renombrado abogado.

3 Me gustaría aclarar que el argumento consecuencialista no es un argumento utilitarista. Un argumento utilitarista mide las consecuencias en base a la utilidad. En cambio, el argumento consecuencialista puede utilizar otros índices que no sean la utilidad. En última instancia, la utilidad es solo uno de los índices posibles que podría adoptar un argumento consecuencialista, pero no el único. Así, todo argumento utilitarista es consecuencialista, pero no sucede lo mismo a la inversa: no todo argumento consecuencialista es utilitarista.

Volviendo al tema que compete a esta investigación, la violencia, según el argumento consecuencialista se pueden justificar actos violentos si ellos nos ayudan a lograr consecuencias deseables o evitar consecuencias indeseables. Esto se sostiene sobre la base de creer que el daño, en un sentido amplio de la palabra, que se genera con la violencia que se ejecuta es menor que aquel que se evita si tal violencia no ocurre.

Este es un argumento contrafáctico. Es decir, se presentan dos mundos posibles causalmente conectados con el nuestro; esto es, podemos arribar a cualquiera de los dos mundos realizando ciertas acciones en el nuestro. Las acciones que hay que ejecutar para alcanzar alguno de los mundos son o actos violentos o cualquier otro tipo de acto que no involucre el uso de violencia. Continuando con el argumento, en uno de los mundos, luego de acontecer la violencia, se obtienen x consecuencias deseables. En el mundo donde la violencia no sucede, por el contrario, se obtienen consecuencias indeseables. El argumento consecuencialista nos dice que estamos justificados a utilizar la violencia si arribamos, o tenemos altas probabilidades de hacerlo, al mundo en el que alcanzamos las consecuencias deseables. Es decir, la violencia se justifica porque las consecuencias son más deseables en el mundo posible donde la violencia ocurre que en el mundo donde esta no ha sucedido.

Un ejemplo ilustrará lo que quiere decir el argumento. Supongamos que tres terroristas ponen una bomba en un lugar muy concurrido de una ciudad. La policía los captura, toma conocimiento de la bomba y comienza a interrogarlos. Ninguno de los terroristas quiere dar información del lugar de la bomba. El tiempo corre y la vida de muchos civiles inocentes está en peligro. La policía decide torturar a los terroristas para conseguir información. Luego de una prolongada sesión de tortura uno de los terroristas delata el lugar de la bomba. Se desactiva la bomba y se evita un atentado contra personas inocentes. Según el argumento, la policía estaría justificada a torturar a los terroristas para obtener información y salvar vidas inocentes. En otras palabras, es preferible el escenario en el que se tortura a los terroristas que aquel en el que mueren personas inocentes, es preferible evitar un atentado que atormentar a los terroristas. Las consecuencias esperadas en el mundo en el que interviene la violencia (i.e. torturar a los terroristas) son más deseables que en el mundo donde ella no se da (i.e. la bomba explota y se cobra numerosas vidas civiles). Cabe destacar que el argumento no nos dice que la única manera de obtener información es a través de la violencia (i.e. la tortura en nuestro caso), simplemente plantea que si el uso de la violencia permite evitar una situación indeseable o promover una situación deseable, entonces está justificada.⁴

⁴ Este ejemplo presenta una serie de problemas, pero es suficiente para dar una ejemplificación general del argumento consecuencialista. Para una crítica detallada, cf. Buffachi, 2012:58-76.

¿Cómo se aplicaría este argumento a la tesis del *PdO*? Podría argumentarse, a favor de la tesis de *PdO*, que la violencia que debe ejercerse contra los enemigos de la revolución trae aparejado consecuencias más deseables que si tal violencia no ocurriera. Tales consecuencias deseables estarían relacionadas con los dos objetivos que mencioné más arriba: la independencia (en el plano político) y la libertad (en el ámbito individual e, incluso, económico). Si la violencia contra los antirrevolucionarios no ocurre, las condiciones de dependencia y esclavitud se perpetuarían, lo que se revela como una consecuencia indeseable. Por ello, la violencia que se debe ejercer contra los enemigos de la revolución está justificada; su ejecución trae aparejadas consecuencias deseables.

Aunque el argumento parece convincente presenta una serie de inconvenientes. El primero de ellos recibe el nombre de pendiente resbaladiza. La pendiente resbaladiza se da cuando la ocurrencia de un evento hace que otro evento sea más probable que suceda. Supongamos que A y B denotan dos eventos que se suceden en el tiempo, y que A precede a B en la sucesión. Según la pendiente resbaladiza, la ocurrencia de A hace que sea más probable la ocurrencia de B. En el contexto de la violencia acontece que, si A es un acto violento justificado y B uno injustificado, entonces es probable que de un acto justificado se suceda uno injustificado. Cabe destacar que esto es un hecho meramente probabilístico. Es decir que, si A sucede, no necesariamente se dará B. Si bien es un hecho probabilístico, esto no quiere decir que no sea preocupante.

Voy a poner como ejemplo uno que no es propio de la revolución de 1810, pero sí de una importante revolución que se dio en América Latina; tal es el de Túpac Amaru. Este cacique inició, en 1780, uno de los mayores movimientos independentistas del Virreinato del Perú. El fin que se había propuesto este movimiento era la recuperación de sus tierras, la eliminación de los duros trabajos a los que estaban sometidos los nativos, etc. Para llevar a cabo el golpe contra los usurpadores de sus tierras, Amaru se armó de un vasto ejército en el que había mestizos, nativos y criollos. Aunque las intenciones del movimiento eran deseables, Amaru fue capturado en 1781, sometido a diversas torturas y asesinado de una forma brutal: el desmembramiento en la plaza de Armas de Cusco. Lo que este ejemplo nos muestra es que de la violencia que supone el movimiento de Túpac Amaru para llevar adelante su causa, violencia justificada porque iba a permitir restaurar condiciones de vida digna a los revolucionarios, se obtiene la violencia injustificada del asesinato y la tortura tanto de Amaru como de su familia.

Ahora bien, si es probable que lo anterior suceda a partir de un acto de violencia justificada es posible imaginar que las consecuencias indeseables pueden ser más perjudiciales cuando se lleva adelante un acto de violencia injustificado. Esto es particularmente relevante para el caso del *Plan*, ya que el

mismo no pretende establecer un límite al uso de la violencia frente al enemigo de la revolución. Es decir, si el enemigo percibe que ha sido atacado de manera injusta (e.g. utilizando más violencia de la requerida al capturar al adversario, torturarlo y luego hacer visible su cadáver),⁵ existen mayores probabilidades de que el enemigo también use la fuerza de manera injusta. El desbordamiento de la violencia terminaría siendo perjudicial para los propios revolucionarios, ya que daría razones al enemigo para que ataque sin mesura. Una estrategia semejante termina revelándose como improcedente, ya que su objetivo final es contener a los enemigos de la revolución. Sin embargo, parecería ser que las estrategias de *PdO* lograrían el efecto contrario. En otras palabras, la violencia incontenida contra los enemigos no parecería llevar la revolución a buen puerto, sino ser su condición de naufragio.

La segunda objeción que suele presentarse al argumento consecuencialista recibe el nombre de ciclos de violencia. Según ella, la violencia es susceptible de ser cíclica. Esto es, de un acto de violencia surge otro, de este otro uno nuevo y así sucesivamente, sin poder detener a la violencia primigenia. Podemos pensar una situación en la que dos agentes, A y B, entran en un ciclo de violencia. Si A está sufriendo violencia injustificada por parte de B, aquel agente puede contrarrestar la violencia ilegítima de B con violencia justificada. En este punto, pueden suceder dos cosas: i) B no responde a la violencia de A o ii) B responde a la violencia de A. En el caso i) no surgiría un ciclo de violencia. Mientras que el caso ii) es condición de posibilidad de que brote el ciclo de violencia. Si sucede esto último, A puede usar aún más violencia contra B, y así sucesivamente *ad infinitum*. Los ciclos de violencia son un problema porque en lugar de terminar con la violencia se crean las condiciones para que persista.

La afirmación de que la violencia es cíclica parece no requerir de excesiva argumentación. Basta ver cómo se llevan adelante los conflictos actuales que parecen no tener un fin a simple vista. Respecto de casos nacionales, pueden citarse las numerosas batallas que se dieron entre patriotas y realistas. Es así como de un acto de violencia justificado, puede seguirse otro acto de violencia que dé paso a uno nuevo y así sucesivamente sin dar fin a la violencia. De esta manera, siguiendo al argumento consecuencialista, la violencia primigenia no podría ejecutarse porque crearía las condiciones para obtener consecuencias indeseables (i.e. más violencia por los sucesivos ataques que se darán entre los bandos rivales). Es decir, no se pueden ejecutar los actos de violencia propios, ya que suponen generar más violencia de la deseada al crear los ciclos de violencia.

5 Hecho que puede revelarse en *PdO*:281.

Argumento de identidad

Este argumento no es uno que utilice expresamente el autor del *PdO*;⁶ no obstante, es uno que, adaptándolo a las tesis de aquel texto, puede utilizarse para justificar la violencia. El argumento de identidad afirma que estamos justificados a utilizar la violencia solo si ello nos permite recuperar nuestra identidad. Es decir, la violencia está justificada si gracias a su uso el agente que la comete es capaz de restablecer su identidad como persona de igual valor moral y merecedor del respeto de los demás. Si bien el argumento puede comprometerse con identidades particulares (e.g. pertenecer a tal o cual religión), es más fuerte si equiparamos identidad con el hecho de ser seres humanos iguales. Es decir, que todos los seres humanos, por pertenecer a la misma especie, merecen los mismos tratos justos. En síntesis, el argumento de identidad sugiere que el uso de la violencia puede justificarse, ya que los que han perdido su identidad de seres humanos merecedores de igual trato pueden reclamar por ella a través de actos de violencia.

Si tomamos lo que dice este argumento y lo expuesto más arriba sobre el *PdO*, podemos obtener lo siguiente: se está justificado a cometer violencia contra los enemigos de la revolución porque ello permitirá perpetuar nuestra condición de seres humanos iguales. Hemos sido subyugados por los enemigos de la revolución (los colonizadores, realistas) por lo que estamos justificados a utilizar la violencia contra ellos para contrarrestar tales condiciones de dominación. En otras palabras, la violencia aplicada contra los enemigos de la revolución es justa porque por medio de ella podemos reclamar nuestra condición de ser seres humanos merecedores de iguales tratos.

Respecto de este argumento habría que preguntarse si la pérdida de identidad es realmente un justificativo para utilizar la violencia. En otras palabras, hay que cuestionar si la violencia es la única forma de acción que permitiría recuperar la identidad. Para entender lo anterior reformularé el argumento de la siguiente manera: A está justificado a utilizar la violencia contra B, si y solo si, A perdió su identidad y la causa de esa pérdida es B. A y B son dos agentes. Por *mor* del argumento supongamos que la segunda parte de la reformulación es verdadera (i.e. A perdió su identidad y la causa de esa pérdida es B); ¿qué sucedería si A puede recobrar su identidad sin el uso de la violencia? Si es posible para A recuperar la identidad a través de formas no violentas, entonces, el argumento de identidad pierde fuerza, ya que se plantearían otros medios

⁶ Cuando digo «expresamente», quiero decir que no he encontrado apoyo textual para sostener un argumento de identidad. Aunque, desde luego, la tesis está implícita y puede desarrollarse sin mayores inconvenientes. Un ejemplo de argumento de identidad claramente expresado puede leerse en Fanon (1983).

para obtener el mismo fin. Es decir, si son posibles otras maneras de recuperar la identidad se debe reconsiderar el uso de la violencia, ya que tendemos a pensar que la misma debe evitarse. En suma, la violencia no estaría justificada si existen otros medios de lograr el mismo fin que aquella pretendía.

Una manera de impugnar la conclusión anterior es agregar una condición más a la reformulación expuesta: A solo puede recuperar su identidad haciendo uso de la violencia. Así obtenemos la nueva reformulación siguiente: A está justificado a utilizar la violencia contra B, si y solo si, A perdió su identidad, la causa de esa pérdida es B y la única manera de restaurar la identidad de A es con el uso de la violencia. Pero esta nueva condición resulta sospechosa, ya que da por sentado lo que quiere demostrar. Si se quiere demostrar que solo la violencia posibilita la recuperación de la identidad no se debe agregar, como condición, que la única manera de hacerlo es a través de la violencia. Se tiene que dar cuenta de porqué la violencia es la única vía aceptable antes de introducirla como condición de justificación. Uno podría pensar otras formas no violentas de poder recuperar la identidad. Ejemplo de ellas pueden ser el boicot, la huelga, acciones no colaborativas, etc. En síntesis, la nueva condición nos dice que solo la violencia permite recuperar la identidad, pero no explica porque esto es así.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que el argumento de identidad tampoco nos ayuda con la tesis del *PdO*. Es decir, si existen formas no violentas de sortear los obstáculos de la revolución y combatir a sus enemigos, ¿por qué deben preferirse las formas violentas sobre aquellas? En rigor, con este argumento sucede que resulta incompleto, ya que debe cumplir con un principio previo. Me estoy refiriendo al principio del último recurso. La viabilidad de este argumento depende de que la violencia que pretende justificar sea un último recurso. En otras palabras, puede justificarse el uso de la violencia para recobrar la identidad si previamente se determina que no es factible otra manera de hacerlo. La solución de este problema la veremos más abajo cuando tratemos el principio del último recurso. En síntesis, cualquier respuesta que se dé para justificar o no el uso de violencia que pretenda recuperar la identidad tiene que dar una respuesta a si la misma es o no un último recurso.

Una nueva manera de justificar la violencia revolucionaria

En base a lo visto en el apartado anterior, se nos presenta una dificultad de ardua solución. Por un lado, reconocemos la deseabilidad de justificar la revolución por los beneficios políticos y sociales que trajo aparejados; por el otro, los argumentos de justificación de la violencia resultaron insuficientes. Frente

a esta situación, ¿qué debemos hacer? ¿Debemos aceptar que la violencia revolucionaria es injustificable?, o ¿existe otra alternativa que pueda justificar el uso de la violencia para lograr los fines revolucionarios? Considero que esta última alternativa es posible ajustando los principios de la TGJ al caso de la revolución.⁷ En lo siguiente haré una exposición de la teoría de la guerra justa y cómo podemos echar mano de ella para justificar la violencia revolucionaria.

Tradicionalmente los teóricos de la guerra justa han dividido su reflexión en dos partes. Por un lado, tenemos los motivos que permiten (o no) justificar el desarrollo de una guerra: el derecho a la guerra o *ius ad bellum*. En él se juzga a la guerra como un todo y estudia si las causas que dieron inicio a la guerra pueden considerarse como justificadas. Por otro lado, tenemos la manera en que se combate la guerra misma: el derecho en la guerra o *ius in bello*. A diferencia del *ius ad bellum*, aquí se juzga acciones militares particulares y como los combatientes han desarrollado su labor (i.e. si infringieron normas morales básicas o no).⁸ Aunque estos términos latinos son un poco oscuros, son útiles a la hora de juzgar una guerra. Por ello, conviene realizar un análisis más detallado de los mismos.

Es importante destacar que *ius ad bellum* e *ius in bello* se construyen a partir de una serie de principios que nos otorgan las condiciones necesarias y suficientes para justificar una guerra. Por ello, propongo estudiar a detalle los principios de cada derecho.

Ius ad bellum

Dentro del derecho a la guerra podemos encontrarnos con tres principios fundamentales que permiten justificar el desarrollo de un conflicto armado. Ellos son los principios de: causa justa, proporcionalidad y último recurso.

7 Es importante destacar que la TGJ realiza cierta distinción entre las guerras, las revoluciones y el terrorismo. A grandes rasgos, las guerras se dan entre Estados, las revoluciones en el seno de un Estado y el terrorismo entre un Estado y un grupo que, en general, no constituye un Estado. Es decir, existen diferencias entre estos casos que influyen en su reflexión, ya que no todos los conflictos armados son iguales. No obstante, cuando aquí me refiera a guerra o conflicto armados deberá ser entendido, a no ser que se aclare lo contrario, en términos de revolución. Además, quiero destacar que daré por supuesto que en una revolución acontece la violencia, aunque a los *golpes suaves* (i.e. tipos de revoluciones en los que el uso de la violencia es nulo) los analizaremos oportunamente.

8 En la TGJ contemporánea se ha agregado una tercera categoría que juzga las acciones permisibles una vez que la guerra ha finalizado: *ius post bellum*. No obstante, para los fines de este trabajo no será necesario recurrir a ella.

Causa justa

Comencemos con el principio de causa justa. Resulta un poco ocioso enumerar los males que acontecen cuando las guerras ocurren. Entre los más destacados podemos mencionar las numerosas muertes de no combatientes (i.e. civiles inocentes que no participan de la guerra) y la inestabilidad política del territorio en el cual se desarrolla. Por ello, tanto para las personas como para el territorio en el que se desarrolla, la guerra es una de las peores cosas que puede ocurrir.

Sin embargo, aunque la guerra sea un acontecimiento terrible esto no quiere decir que siempre esté injustificada. Una guerra puede estar justificada cuando las atrocidades que origina son subsanadas por un mayor bienestar. Precisamente, de aquí nace la importancia de una causa justa. Tradicionalmente la TGJ ha reconocido dos tipos de justificaciones para la guerra. La primera es la causa de defensa nacional. Es decir, se utiliza la guerra para defenderse de un enemigo invasor, de un agente que está intentando apoderarse del territorio que le pertenece legítimamente a otro agente. La segunda justificación, que resulta ser más controvertida entre los teóricos de la guerra justa, es la de intervención humanitaria. Las intervenciones humanitarias consisten en la utilización de la fuerza militar sobre un determinado objetivo que no ha atacado, necesariamente, a quien realiza la intervención. Se la utiliza para evitar crímenes atroces contra la humanidad: «La intervención humanitaria se justifica cuando representa una respuesta (con razonables expectativas de éxito) respecto a actos “que conmueven la conciencia moral de la humanidad”» (Walzer, 2001:157). Es importante destacar que para la TGJ las intervenciones humanitarias son realizadas por terceros. Es decir, por agentes diferentes a los que se encuentran en el territorio donde se realizará la intervención. Por ejemplo, un Estado que interviene sobre otro Estado que se encuentra en crisis por las políticas inhumanas de un dictador.

Pero, ¿vale la defensa del territorio o la intervención humanitaria para el caso de la revolución? En principio, parece que la defensa no es una razón válida, ya que en el caso analizado no estamos hablando de una invasión. En rigor, ya había cierta forma de gobierno instalada; así que, en todo caso, podemos decir que la invasión ya se había perpetrado. Es decir, una vez que una invasión ha sido exitosa se configuran otras circunstancias a tener en cuenta (e.g. la nueva población que se ha conformado: nativos, criollos y españoles) para tomar como motivo de la revolución a la invasión primigenia. Cuanto menos, las circunstancias son menos claras que las que se podrían pensar para las dos invasiones inglesas que vivió el territorio. En este caso el motivo de defensa del territorio sería el más adecuado de aplicar.

Sin embargo, existe otro sentido en el que se puede hablar de defensa del territorio. Veamos lo que dice Walzer respecto del mismo. Para este autor los Estados mantienen sus derechos de soberanía e integridad territorial sobre la base de los derechos humanos de sus ciudadanos. Gracias a ellos se aseguran otros dos derechos igual de relevantes para el conjunto social: la soberanía y la integridad territorial. Para el autor esto se da de tres maneras. Primero, los Estados⁹ aseguran la seguridad individual de sus ciudadanos. Tanto el derecho a la vida como la libertad tiene sentido dentro de un determinado ámbito: el del Estado. «El hecho de conceder una gran importancia a los límites es una mera cuestión de sentido común. Los derechos en el mundo solo tienen valor si también tienen dimensión» (97). El segundo elemento tiene que ver con la construcción de la vida común que se da dentro de las fronteras de un Estado. Los Estados se encargan de resguardar formas de vidas compartidas por los ciudadanos que los conforman. Si tales formas de vidas tienen valor para los ciudadanos, entonces vale la pena luchar por ellas. Por último, el tercer elemento, consiste en la asociación política que conforman los ciudadanos de un Estado. Ellos se han agrupado en sociedad, cediendo parte de su libertad para lograr un sistema común. Con estos elementos a la mano podemos pensar la justificación de la defensa del territorio del Virreinato del Río de la Plata. En primer lugar, es adecuado justificar la conformación de la Junta. Con esta medida se pretendió hacer frente al vacío de poder que había quedado luego de la captura de Fernando VII; a sabiendas de que tal vacío podría haber degenerado en una anarquía institucional en el mismo territorio. Hecho que podría ahondar en la inseguridad de los individuos, ya que no existiría un poder que proporcione protección. De esta manera, es adecuado pensar que la Junta se conformó, entre otras razones, para evitar tal anarquía y así proteger a los individuos.

En segundo lugar, Francia se constituía como una amenaza para la forma de vida común que aquí acontecía. Por ello, la Junta se erige en nombre de Fernando VII y le brinda fidelidad, al menos nominal, a España. Como consecuencia de esto, si la fidelidad es con España, no era pensable aceptar ninguna forma de gobierno impuesta por Francia. De hecho, aceptar un gobierno ajeno implica poner en riesgo la forma de vida del territorio, es aceptar una configuración de la vida común diferente a la propia. Las únicas formas de gobierno aceptables debían ser impuestas o por España o por los ciudadanos del propio territorio. Como lo primero no era fácticamente posi-

⁹ Entenderé por «Estado» a un territorio aproximadamente delimitado que comparte una forma de gobierno, un sistema económico y ciertas costumbres sociales con independencia de si se trata de una democracia, una oligarquía o una monarquía.

ble, nuestros revolucionarios optaron por la segunda opción. Aquí descansa la teoría del contrato social: cautivo el rey el poder regresa al pueblo. Así, siguiendo los tres sentidos anteriormente mencionados, amenaza a la seguridad individual, a las formas de vida y a la forma de gobierno, es posible aducir la defensa del territorio como causa de *ius ad bellum*.

Sin embargo, también considero que es posible pensar el caso de las revoluciones en general, y de la Revolución de Mayo en particular, como un tipo particular de intervención en la que los agentes del propio territorio son los que intervienen y no agentes de un territorio extranjero. Es decir, son los mismos ciudadanos los que buscan modificar el estado de cosas que se les presenta por otro estado de cosas que consideran como más deseable por ser más justo; pero cuando esto sucede surge un problema relativo a la autoridad. Dentro de la teoría de la guerra justa existe una regla comúnmente aceptada que se conoce como principio de autoridad legítima. Según el mismo, solo pueden declarar las guerras las autoridades legítimas, sean estos presidentes, reyes, príncipes, etc. Es decir, tiene que ser un agente que represente a la totalidad del territorio el que pueda tomar la decisión de iniciar una guerra. No obstante, en las revoluciones no suele ocurrir que nos encontremos con una autoridad legítima, ya que los mismos revolucionarios se oponen a la autoridad por sostener que esta no los representa o, como el caso de nuestra revolución, no existe un agente que represente la autoridad legítima. A pesar de ello, surge el siguiente interrogante: ¿por qué debemos sostener que los revolucionarios se instituyen como una autoridad que representa al resto de los agentes del territorio? Considero que es correcto afirmar, para el caso de la Revolución de Mayo, que la Junta se constituyó con los fines de representar al resto del territorio. Tal es así que una de las primeras medidas de la Junta fue invitar a las ciudades para que designen representantes que se incorporen a ella; esto es lo que luego recibió el nombre de Junta Grande.

Instalada la Primera Junta en el poder convoca a las ciudades sin distinción jerárquica alguna —sean capitales de intendencia o de delegación— a que envíen el respectivo diputado para que, reunidos en congreso en Buenos Aires, dicten la constitución que debe regir al Estado y elijan gobernante. En esta forma, el gobierno revolucionario produce una igualdad entre las distintas ciudades. (Segreti:351)

Aunque, luego Buenos Aires se echará atrás con esta medida, en ella descansa el espíritu de la legitimación revolucionaria. En otras palabras, la Junta inicia el proceso de legitimación de la autoridad.

Proporcionalidad

La proporcionalidad entendida en términos *ad bellum* refiere a elementos principalmente consecuencialistas. Esto debe entenderse de dos maneras. La primera es indagar respecto de las consecuencias que pueden esperarse cuando se realiza una revolución. Si estas son más deseables que los perjuicios que se esperan que sucederán, entonces existen razones para pensar que iniciar la revolución es algo justificado. Monteagudo destaca algunas de las razones por las cuales es sensato llevar adelante la revolución en el siguiente párrafo:

[V]ivir bajo un gobierno que favorezca el desarrollo de sus facultades; que les facilite los medios de adquirir, y les afiance la seguridad de gozar el fruto de sus talentos, de su industria y de su trabajo. Extinguir la esclavitud con prudencia y sin defraudar el derecho de propiedad: fomentar la educación de los indígenas. (Monteagudo, 1916:60)

Estos eran, entre otros, los fines de la revolución. Es decir, existen una serie de razones positivas para realizar la revolución y las mismas indican que vale la pena luchar por ellas. En otras palabras, los beneficios que se esperan obtener de la lucha revolucionaria parecen ser mayores que los perjuicios que desencadenará.

En segundo lugar, también hay que evaluar las consecuencias que pueden esperarse en caso de no ejecutar la revolución. Si estas son menos preferibles que para el caso de desarrollarla, (i.e. si son mayores los perjuicios esperados cuando no se lleva adelante la revolución que cuando esto sí sucede), entonces, nuevamente, parece haber razones a favor de justificar esta acción. Este punto puede observarse en el «Prólogo a la traducción del contrato social» de Moreno:

el peso de las cadenas extingue hasta el deseo de sacudirlas; y el término de las revoluciones entre hombres sin ilustración suele ser, que, cansados de desgracias, horrores y desórdenes, se acomodan por fin a un estado tan malo o peor que el primero, a cambio de que los dejen tranquilos y sosegados. (Moreno, 1915:265)

En otras palabras, Moreno aconseja llevar la revolución hasta el último término; de lo contrario no podríamos lograr deshacernos de las opresoras cadenas. El hecho de vivir encadenados u oprimidos por un poder que nos impide desarrollarnos política y económicamente es algo que debe tenerse en cuenta para justificar el desarrollo de la revolución. Vemos en este escrito que incluso los propios actores de la revolución consideran como algo más indeseable no llevar adelante el movimiento revolucionario.

En síntesis, parece adecuado sostener que la Revolución de Mayo pretendió ajustarse al criterio de proporcionalidad, ya que se tuvieron en cuenta las consecuencias de realizar o no ejecutar la revolución. El resultado final obtenido por los actores del movimiento fue: las consecuencias esperadas más deseables se logran efectuando la revolución.

Último recurso

Cuando se entiende que una guerra, en tanto conflicto entre dos Estados, debe ser un último recurso, se sostiene que es la opción más alejada dentro del espectro de decisiones que se presentan. Es decir, antes de ensayar el uso de fuerza letal que implica una guerra se deben preferir otras opciones (e.g. alternativas diplomáticas). Se considera que la guerra es efectivamente un último recurso cuando no existe otra manera de resolver el problema que no sea a través de aquella. Pero, ¿puede aplicarse este criterio para el caso de las revoluciones?

En principio parecería que sí, ya que existen maneras no violentas de lograr los fines inmediatos de una revolución: derrocar al poder vigente. Esto, principalmente, puede encontrarse en la teoría del *golpe suave* de Gene Sharp. Sharp propone, entre otras cosas, usar recursos no violentos como huelgas, movilizaciones o paros laborales con el fin de lograr algún tipo de impacto sobre el gobierno vigente. Sin embargo, es difícil pensar que este tipo de medidas puedan considerarse como viables en el contexto de Mayo. En principio, nuestros revolucionarios no se oponían a un gobierno o poder, sino que ocuparon el lugar que se había generado por la falta del mismo. En otras palabras, la revolución se inició para cubrir el vacío de poder que supuso la captura de Fernando VII. De hecho, la Junta tampoco se forma con miras a oponerse, al menos de manera inmediata, a España. En efecto, esto puede verse en numerosos ejemplares de la *Gaceta* que declaran constantemente que la junta ha jurado en nombre de Fernando VII. Veamos un ejemplo tomado de la *Gaceta* del Sábado 9 de junio de 1810: «Para que el zelo del Tribunal repose tranquilamente sobre principios ciertos le hace saber la Junta: que ella ha jurado por su Rey y Señor natural al Sr. D. Fernando VII; que ha jurado reconocer toda representación Soberana establecida legítimamente» (*Gaceta*, 1910:31). Con esto queda claro que los primeros pasos de la Revolución no fueron de oposición a un poder, sino de sustitución del mismo. Esto hace que las medidas propuestas por Sharp no sean procedentes, ya que estas implican un poder establecido y un conjunto de agentes que se oponen al mismo. Incluso, el hecho de que la Junta haya jurado en nombre de Fernando nos hace pensar que sus miembros tenían motivos justificados para defenderse de los posteriores ataques realistas.

En este sentido, cualquier oposición a la Junta era también una subversión al cautivo monarca español. Por ello, la Junta podía defenderse justificadamente de estos ataques haciendo uso de la fuerza armada.

Otro factor importante que es preciso destacar es la inmediatez del tiempo en el que se ejecuta la Revolución de Mayo. Sabemos que los tiempos de revolución son momentos tumultuosos en los que la deliberación previa a los acontecimientos resulta algo difícil de llevar adelante. Frente a esta reflexión, la aplicación del último recurso no parece del todo adecuada, ya que en general no se dispone de tiempo para meditar otras alternativas o realizar planes y estrategias que impliquen un uso reducido de la fuerza. La inmediatez de los acontecimientos es destacada por Monteagudo (1916) cuando afirma «la revolución se empezó sin plan y se ha continuado sin sistema» (150). En otras palabras, la Revolución fue un acontecimiento inesperado, que cuando ocurrió no dio lugar a las deliberaciones. Se precisaba, en ese contexto, más de la acción que de la deliberación y esto era algo que sus actores comprendían.

Con estas consideraciones en mente es adecuado pensar que el principio del último recurso no tenga validez para el caso de las revoluciones y por ello puede ser excluido en nuestro análisis de la Revolución de Mayo. Otra conclusión que puede extraerse indica que el *argumento de identidad* arriba mencionado se revela como correcto a la hora de justificar la violencia revolucionaria. Sin embargo, es importante destacar que esto se logra dentro de los principios de guerra justa que estamos desarrollando. En otras palabras, parece apropiado afirmar que el paradigma más adecuado para justificar la violencia revolucionaria sea el de la TGJ. En el marco de estos principios el *argumento de identidad* parece razonable.

Ius in bello

Al igual que en el *ius ad bellum*, en el derecho en la guerra podemos encontrarlos con una serie de principios. Estos son, principalmente, dos: la discriminación y la necesidad. En lo que sigue expondré brevemente cada uno de ellos.

Discriminación

Cuando se habla de discriminación en TGJ se entiende que en ella participan una serie de agentes entre los cuales se van a trazar algunas distinciones. Los agentes que intervienen en una guerra pueden ser clasificados en tres clases:

1. Combatientes: son los soldados que participan de los enfrentamientos armados. Ellos están armados y representan una amenaza para el bando ene-

- migo. Dentro de la TGJ, se considera que los combatientes, iniciado un conflicto bélico, pierden su derecho a la vida y a la libertad.
2. No combatientes: esta categoría suele estar emparentada con los civiles. Ellos no portan armas y no resultan una amenaza para ninguno de los dos bandos en disputa. Por este motivo no puede justificarse ningún asesinato intencional de no combatientes. A pesar de ello, dentro de la TGJ se puede tolerar las fatalidades indirectas e incidentales de los no combatientes. Esto puede justificarse por medio de la doctrina del doble efecto.
 3. Civiles de amunicionamiento: estos agentes son civiles que realizan algún tipo de actividad relacionada con el conflicto bélico que se esté desarrollando, favoreciendo a uno de los bandos con su actividad directamente relacionada con el desarrollo militar. Por ejemplo, los civiles que trabajan en fábricas militares de municiones. Cuando estos civiles desarrollan su vida cotidiana no pueden ser atacados. En estas circunstancias, tienen las mismas propiedades que los no combatientes. No obstante, cuando desarrollan su labor vinculada a la guerra, sí pueden ser atacados y pasan a ser considerados de la misma manera que un combatiente. Sin embargo, esta categoría no será tenida en cuenta para el análisis de nuestro caso, ya que la forma en la que se libraban los combates durante esa época no implicaba un perjuicio para este tipo de civiles. De hecho, la empobrecida situación militar del Virreinato obligó a la Junta a crear fábricas militares. Una de ellas fue la fábrica de fusiles establecida en la capital a comienzos del mes de septiembre (Bertone, 1980:24); también puede destacarse el establecimiento de una fábrica de pólvora en Córdoba (24). Esta falta de industria militar hace dificultoso pensar la posibilidad de ataques a civiles de amunicionamiento. Además, las tácticas relacionadas con los ataques a fábricas militares son más propias del siglo xx antes que de la época en la que se desarrolló nuestra revolución.

Estas categorías de agentes que intervienen en una guerra pueden ser aplicables para el caso de la revolución. De hecho, veamos quiénes pueden representarla. Para el caso de los combatientes es claro que había dos bandos conformados: los realistas y los patriotas. Entre ellos está justificado el uso de fuerza letal o la pérdida del derecho a la libertad por medio de la captura. Esto es lo que ha acontecido en los diferentes frentes militares que tuvieron que resguardar los patriotas.

Los no combatientes se verían representados por toda la población civil del Virreinato. Recordemos, estos no pueden sufrir ningún daño que los utilice como fin o como medio. Entonces, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿se respetó la inmunidad de los no combatientes durante la revolu-

ción de Mayo? La respuesta parecería ser que sí. La manera en la que debían combatir los patriotas era cuidando a los civiles. Esto puede verse reflejado en la siguiente cita de San Martín en la que se expresa claramente la conducta que debían adoptar los soldados de la libertad:

la ferocidad y violencia son crímenes que no conocen los soldados de la libertad, y si contra todas mis esperanzas, alguno de los nuestros olvidase sus deberes, declaro desde ahora que será inexorablemente castigado conforme a los artículos siguientes:

1. Todo el que robe o tome con violencia de dos reales para arriba será pasado por las armas, previo el proceso verbal que está mandado observar en el ejército.
2. Todo el que derramare una gota de sangre fuera del campo de batalla será castigado con la pena de Talión.
3. Todo insulto contra los habitantes del país, sean europeos o americanos, será castigado hasta con pena de la vida, según la gravedad de las circunstancias. (cit. Villegas, 1945:58)

Esta proclama es una excelente muestra de conducta de guerra. Los soldados patriotas no debían tener ningún tipo de disputa física o verbal con los civiles de los lugares que iban liberando. En caso contrario, debían pagar por su conducta. Este tipo de restricciones son las que llevan a pensar que también se cumplimentó el criterio de discriminación, ya que se apelaba a un cuidado adecuado de aquellos agentes que no participaban de los combates.

Necesidad

En lo relativo a la necesidad ya hemos tratado un poco la temática. Ella indica que los ataques realizados deben hacerse con miras a ocasionar el menor daño. Siempre deben preferirse los medios menos dañinos para resolver una situación militar. Algunos de esos medios pueden ser persuadir psicológicamente al enemigo para lograr su rendición. Es preferible que el enemigo se rinda y caiga prisionero antes que combatir con él. En este caso la vida del enemigo está asegurada. Ello permite que solo acontezca un daño de menor grado (i.e. pérdida de la libertad). En el caso de que suceda un combate la vida del enemigo no está asegurada y por ello el daño puede ser mayor (i.e. el enemigo muere).

Entonces, con el principio de necesidad *in bello* en mente, debemos preguntarnos si la Junta ajustó su manera de combatir al mismo. Es decir, si sus decisiones militares tuvieron en cuenta el hecho de ocasionar el menor daño posible. Creo que esto puede verse reflejado en las decisiones de la Junta de fusilar personal estratégico del enemigo. En este sentido, lo preferible era utilizar la fuerza letal contra un agente estratégico en lugar de librar posibles batallas que ese mismo agente podía ocasionar. Por ejemplo, esto puede verse

reflejado en el caso del fusilamiento de Santiago de Liniers el 26 de agosto de 1810. Podemos conjeturar que la estrategia militar de esta medida fue evitar que Liniers se convirtiera en un líder capaz de organizar una oposición mayor a la ya acontecida en Córdoba. Como sabemos Liniers, el héroe de la Reconquista y ex virrey, tenía preparación militar y contactos estratégicos para llevar a término su oposición. Además, cabe destacar que en la orden de fusilamiento de Liniers pueden encontrarse otros nombres. Entre ellos, podemos mencionar al obispo Orellana. Cuando Castelli, el enviado que representa a la Junta, hace cumplir la orden de fusilamiento, le perdona la vida a Orellana en razón de su investidura.

Con lo anterior podemos ver que es posible citar ciertas conductas adoptadas por la Junta que parecen estar de acuerdo con los estándares del principio de necesidad. De hecho, Chami destaca que la conducta de la Junta no suele ser la encontrada en el *PdO*: «cortar cabezas, verter sangre y sacrificar a toda costa» (*PdO*:281).¹⁰

En general, la Junta fue benévola con sus enemigos. Los fusilamientos se aplicaron, en realidad, en casos muy excepcionales. Se castigó con dureza a los sublevados en Córdoba y a aquellos que habían penado con la muerte a los miembros de las juntas rebeldes del Alto Perú en 1809, pero a muchos realistas no se los trató con demasiado rigor. (Chami, 2012:28)

Otro caso que podemos encontrar es el del virrey Cisneros. En este caso, Cisneros fue enviado a España con su familia. No se aplicó pena de ningún tipo contra el mismo. Además, Chami recuerda que lo mismo aconteció con «los miembros de la Audiencia y el Cabildo de Buenos Aires que no juraron obediencia a la Junta. [...]. No se les cortó la cabeza y no hubo ríos de sangre» (28). En otras palabras, parece ser que el principio de necesidad fue tenido en cuenta durante el transcurso del proceso revolucionario.

Conclusión

Hemos visto que es posible ofrecer una justificación adecuada a la Revolución de Mayo, pero que la misma no tiene que ensayarse por medio de argumentos que pretendan acreditar la violencia que esta implica. Por un lado, el

¹⁰ Una forma habitual de ajusticiamiento entre los españoles era el cortar la cabeza de sus enemigos y colocarlas en picas en las plazas centrales de lugares relevantes. Por ejemplo, el líder mapuche Lautaro fue capturado el 30 de abril de 1557 por Francisco Villagra y su cabeza exhibida en la Plaza de Armas de Santiago.

argumento consecuencialista concluía que las consecuencias que se deducen de realizar la revolución podían ser indeseables. Sin embargo, este argumento no tiene en cuenta, como vimos con los principios de la TGJ, lo valioso de desarrollar la revolución y los perjuicios de no ejecutarla. Justificar la violencia de una revolución implica dar cuenta de las causas por las cuales se desarrolla. Este hecho lo vimos con los principios *ad bellum* de la TGJ. Por el otro lado, el *argumento de identidad* solo adquiere significación dentro del marco de la teoría de la guerra justa porque, para justificar la violencia revolucionaria, debe aclararse la dificultad de aplicar el criterio del último recurso. En síntesis, este trabajo ha sido el estudio de un caso particular sobre la posibilidad de justificar las revoluciones en general. No obstante, la teoría de las revoluciones justas es algo que se debe continuar estudiando y perfeccionando.

Referencias bibliográficas

- Atribuido a Moreno, Mariano (2007). *Plan de Operaciones*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Bauso, Diego (2015). *Un plagio bicentenario. El «Plan de operaciones» atribuido a Mariano Moreno. Mito y realidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bertone des Balbes, Luis (1980). *Cronología militar argentina 1806–1980*. Buenos Aires: CLIO.
- Bufacchi, Vittorio (2007). *Violence and social justice*. Inglaterra: Palgrave Macmillan. *Social injustice: Essays in political philosophy*
- Chami, Pablo (2012). *Gloria y fracaso del Plan de Operaciones*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fanon, Franz (1983). *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Feinmann, José Pablo. (1996). *Filosofía y Nación*. Buenos Aires: Planeta.
- Gaceta de Buenos Aires, Reimpresión Facsimilar* (1910). Buenos Aires: Junta de Historia y Numismática Americana, vol. I.
- Groussac, Paul (2007). Escritos de Mariano Moreno. En *Plan de Operaciones* (pp.105–140). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Monteagudo, Bernardo (1916). *Obras políticas*. Buenos Aires: Biblioteca Argentina, vol. 7.
- Moreno, Mariano (1915). *Escritos políticos y económicos*. Piñero, N. (Ed.). Buenos Aires: La cultura argentina.
- Piñero, Norberto (2007). Los escritos de Mariano Moreno. En *Plan de Operaciones* (pp.35–100). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Sharp, Gene *De la dictadura a la democracia* (trad. Caridad Inda). Estados Unidos: The Albert Einstein Institution.
- Segreti, Carlos (2000). Desacuerdos y enfrentamientos políticos (1810–1828). En *Nueva historia de la Nación Argentina* (pp. 349–378), vol. 4. Buenos Aires: Planeta
- Villegas, Alfredo G. (1945). *Un documento de San Martín con referencias históricas*. Buenos Aires: Imprenta Ferrari.
- Walzer, Michael (2001). *Guerras justas e injustas* (trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar). Buenos Aires: Paidós.

V. El veneno del materialismo. Juan Ignacio Gorriti, crítico de d'Holbach¹

Manuel Tizziani y Enrique J. Mihura

Ideas prohibidas y circulación clandestina

«La circulación clandestina de textos filosóficos prohibidos comprendía de hecho el corazón mismo de la sedición que la Inquisición [española] pretendía extirpar, y es esto lo que requiere la especial atención de los historiadores» (Israel, 2011:399, traducción nuestra). A partir de esta indicación de Jonathan Israel, podemos afirmar que la intención última de este capítulo es la de contribuir, a partir del análisis de un caso particular, a la reconstrucción del posible itinerario de difusión y recepción hispanoamericana de la Ilustración radical. De modo más específico, de las ideas de uno de los *philosophes* más combatidos por la ortodoxia católica: Paul Henri-Thiry, barón de d'Holbach (1723–1789). Los textos de d'Holbach, en efecto, parecen haber sido conocidos en tierras españolas desde algunos años antes del cambio de siglo, e incluso algunas páginas de su *Système de la nature* (1770), «biblia» del materialismo ateo, fueron traducidas y publicadas en castellano en 1792. A pesar de la condena Inquisitorial y de la abierta persecución que sufrían las ideas heterodoxas más radicales, esta tendencia de difusión y traducción se vio acrecentada durante la crisis monárquica desatada tras las abdicaciones de Bayona (1808–14) y, más tarde, durante el Trienio liberal (1820–23).

Pero del mismo modo en que las *ponzoñosas* ideas de d'Holbach fueron capaces de traspasar la barrera geográfica de los Pirineos, también parecen haber tenido la destreza de las aguas del Atlántico, hasta tierras rioplatenses, aunque esa travesía les insumiera un tiempo considerable. De hecho, podría afirmarse que el entusiasmo que exhibían algunos miembros de la élite política e intelectual sudamericana por las ideas ilustradas más radicales, dieron paso a un hecho muy poco usual, sino único: el de convertir al materialismo en materia de estudio oficial en las escuelas. En efecto, *La Morale Universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la Nature* (1776), texto de d'Holbach traducido al castellano en 1812, fue establecido por Antonio José de Sucre, presidente de Bolivia entre 1825 y 1828, como texto de enseñanza obligatoria en los Colegios de Ciencias y Artes. Una situación poco simpática para los defensores de la ortodoxia católica, y que llevó al sacerdote argentino Juan

1 Una primera versión de este trabajo fue publicada en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 26, 439–464. DOI: https://doi.org/10.25267/Cuad_illus_romant.2020.i26.19.

Ignacio Gorriti (1766–1842) a ensayar una refutación de las tesis del barón en sus *Reflexiones [sic] sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos estados americanos* (1836). Un libro a través del cual, según afirma, intentó impedir que los jóvenes americanos se vieran infectados por «el veneno del materialismo».

Teniendo en cuenta esos elementos, y con la intención de echar un poco más de luz sobre este episodio particular, el objetivo final de este capítulo consiste en dar a conocer los argumentos que Gorriti esgrimió contra d'Holbach. Con ese fin general, el texto se divide en tres secciones: en primer lugar, se destina un apartado a la breve presentación de la figura, las obras y las ideas más importantes de d'Holbach, prestando especial atención a sus tesis metafísicas y morales. En segundo, se ofrece una reconstrucción del itinerario de difusión y recepción de los textos del barón en España y Sudamérica. Finalmente, tras relatar el proceso de adopción de *La moral universal* como texto obligatorio en la educación de Bolivia, se reconstruyen y analizan las principales objeciones realizadas por Juan Ignacio Gorriti.

El materialismo de d'Holbach

Vida, escritos e ilustración radical

Según los datos ofrecidos por quienes estudiaron los detalles de su vida y la edición de sus textos (Naville, 1967; Vercruyssen, 1971), el barón d'Holbach tuvo una producción prolífica y polifacética: no solo fue el autor —siempre anónimo o disimulado— de diversas y extensas obras filosóficas; también colaboró en producciones colectivas como la *Encyclopédie*, se encargó de traducir tratados científicos y editó decenas de manuscritos clandestinos.

Nacido en la frontera entre Francia y Alemania, d'Holbach se formó en la Universidad de Leyden, uno de los centros más avanzados en el estudio de las ciencias naturales. Luego de ello, se instaló en París en 1749, sumándose muy pronto al proyecto colectivo liderado por Diderot y d'Alembert: la *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada *Par une Société de Gens de Lettres*.² Incorporado como colaborador a partir del segundo volumen, d'Holbach tradujo y compuso al alrededor de 400 artículos, sobre todo en temas vinculados con las ciencias naturales, la química y la mineralogía (Sandrier, 2010). Aunque no limitó su actividad especulativa al

2 A partir de ese momento, puede decirse que d'Holbach se inició en el «oficio de filósofo» (Bermudo, 1982:11). Un oficio que, como ya había dejado en claro Du Marsais en *Le Philosophe* (1743), no implicaba una actividad intelectual desligada de la *praxis*, sino todo lo contrario.

plano científico: la colaboración en la *Encyclopédie* se vio acompañada por su participación en los debates de la República de las Letras; sobre todo, a través de la conformación de una *coterie* (Kors, 1976; Roche, 1978) con algunos de los intelectuales más importantes del siglo de las Luces. Una serie de encuentros que fueron despertando en d'Holbach un interés cada vez mayor por los problemas metafísicos, morales y políticos. Además, el barón fue recopilando diversos escritos de los materialistas franceses y los deístas ingleses de los siglos XVII y XVIII, los que constituyeron la base de su plan editorial de la década siguiente.

A principios de la década de 1760, d'Holbach publicó su primera obra: *Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. Según se supone, el texto data de 1761, aunque el pie de imprenta nos indica una fecha diferente: «À Londres, MDCCLXVI», al tiempo que es atribuido al «Feu M. Boulanger», afamado escritor francés muerto en 1759. La obra fue reeditada media docena de veces durante la década de 1760, siendo luego traducida al inglés y al castellano, lo que ocurrió en 1821. En los años siguientes, además de obras de Nicolas-Antoine Boulanger,³ d'Holbach editó la *Lettre de Thrassybule à Leucippe* (1766) y el *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (1766), de Nicolas Fréret, y tradujo —entre otras— el *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne*, de Anthony Collins, y las *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés*, de John Toland.⁴ También dio a conocer muchos de sus propios escritos, aunque siempre ocultando su identidad: la *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, atribuida al abate Bernier (1768); *Le Contagion Sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition* (1768); las *Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés* (1768); *L'Esprit du judaïsme, ou Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne* (1770); los *Essais sur les préjugés, ou de la Influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes*, atribuida a Du Marsais (1770); el *Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint Paul*, «par feu M. Boulanger» (1770) y la *Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Evangiles* (1770).

3 Las *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) y *L'Antiquité dévoilée* (1766), que le suministraron argumentos y métodos para su crítica histórica de la religión.

4 Su actividad, sin embargo, no se redujo a la edición y traducción; también implicó la adaptación de textos, como en el caso de *Difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche*. Basándose en un manuscrito —de tono deísta— escrito por Robert Challe a principios del siglo XVIII, Holbach y Naigeon (1738-1810) crearon un opúsculo ateo y materialista: *Le Militaire philosophe* (Londres, 1768). El que no solo fue reeditado en 1776, sino que cruzó la frontera española en 1777, tal como lo indica Israel (2011:399) y lo atestigua el *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar...* (1790:104).

La década de 1770 está protagonizada por el *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral*, texto editado con un falso pie de imprenta, «Londres», y atribuido a Jean-Baptiste de Mirabeau, «secretario perpetuo de la Academia de Ciencias de Francia», quien había muerto hacía ya una década. Tras el *Système*, vieron la luz otras obras importantes: *Le Bon-sens, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772); *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement* (1773); el *Système social, ou Principes naturels de la moral et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs* (1773); la *Éthocratie, ou le Gouvernement fondée sur la morale* (1776); y *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondée sur sa nature* (1776). Todos estos libros «se van sucediendo como golpes de un ataque elaborado» (Bermudo, 1982:28): su diseño general se encuentra prefigurado en el *Sistema de la naturaleza*; las demás obras sirven para difundir su doctrina, para insistir sobre algún tema, para reforzar la argumentación, para aclarar puntos oscuros o para agudizar las razones en función del debate.

En términos generales, el barón de d'Holbach puede ser caracterizado como una figura *ejemplar* de la Ilustración —en su vertiente radical—, dado que se muestra convencido de que el conocimiento resulta clave para garantizar el bienestar de los seres humanos, el cual se ve impedido por creencias ilusorias que los mantienen en la ignorancia, les infunden temor y los alejan de la felicidad. El miedo y la superstición son alimentados por los sacerdotes de todas las religiones, quienes se sirven de diversas herramientas para revestir de autoridad a un poder político despótico, y para garantizar la pervivencia de privilegios y jerarquías sociales, manteniendo a los súbditos en una sumisa servidumbre. La tarea principal del *philosophe* es, pues, la de remediar los engaños y las imposturas de la religión, sustituyendo ciegas creencias por un conocimiento racional de la naturaleza. A partir de allí, entiende d'Holbach, será posible desarrollar una moral adecuada a las características propias del ser humano, y proponer una serie de reformas sociales y políticas que conviertan esos principios en realidad.

Esta confianza en la razón vertebró el proyecto de la *Encyclopédie*, el cual exhibe de manera paradigmática la voluntad de difundir el conocimiento, clave de la liberación, entre un público amplio de lectores. A esa tarea, vimos, d'Holbach contribuye de manera notable, no solo redactando muchas entradas, sino también proporcionando apoyo financiero para que la empresa liderada por Diderot pudiera seguir en marcha incluso frente a la reacción de los anti-Ilustrados, a finales de la década de 1750. Aunque también, dijimos, es muy destacada la tarea que d'Holbach desempeñó como promotor de tertulias intelectuales, como de *maitre d'hotel* de la filosofía ilustrada, como mece-

nas en su famoso salón parisino de la calle Saint–Roch. Ese salón fue mucho más que un lugar de encuentro; fue un espacio de debate libre, donde era posible exponer las ideas más audaces. Ese espacio no solo fue frecuentado —en las noches de jueves y domingos— por buena parte de los intelectuales franceses, sino por muchos personajes destacados de la Ilustración europea y norteamericana: Beccaria, Hume, Priestley, Franklin.⁵

El salón de Saint–Roch funcionaba como el espacio de sociabilidad compartido por un grupo de *philosophes* comprometidos en la tarea de difundir ideas innovadoras, en las antípodas del Antiguo Régimen. Según Israel (2011), este grupo puede ser considerado como una red de «subversión radical», centrada en la tarea de concluir la *Encyclopédie* y dar a conocer la literatura clandestina en la antesala de la Revolución. Sin embargo, para evitar tesis como la del jesuita Barruel,⁶ cabe señalar que estos *philosophes* no conformaban una *coterie* de conspiradores contra el Antiguo Régimen, pese a que muchas de sus ideas pudieran resultar heterodoxas desde el punto de vista de la Iglesia y la corona. Eran solo un grupo de intelectuales que gustaban de un espacio de debate libre y discreto, que no tenían interés en promover una revolución violenta, sino contribuir con una serie de reformas a partir de un conocimiento más exacto de la naturaleza humana y del mundo (Venturi, 2014). En suma, es necesario evitar la tentación de atribuir a algunos ilustrados radicales el propósito de *preparar* la Revolución de 1789. Como indicamos, sus propuestas políticas suelen limitarse a una serie de reformas impulsadas por una monarquía ilustrada, como la de Federico II de Prusia, o templada por las leyes, como la de Inglaterra. El fin estaba puesto en la modificación de una sociedad estamental y jerárquica, con clases privilegiadas y parasitarias, como nobles y clérigos. Eso no significa que la tarea de d’Holbach —como la del resto de los representantes de las Luces radicales— no pueda ser considerada *revolucionaria*, aunque el término no deba ser tomado en el sentido de la acción política. Antes bien, la principal ruptura impulsada por estos intelectuales debe ubicarse en el plano de «la mente» (Israel, 2010), dado que su crítica filosófica se concentra en las raíces de la cos-

5 En tal sentido, cabría distinguir entre los visitantes ocasionales (Condorcet, d’Alembert, Turgot, Morellet) y un núcleo de asiduos participantes, quienes pudieron sacar provecho de la nutrida biblioteca del barón y de las relaciones mutuas tejidas en aquellas noches. Denis Diderot, en primer lugar, ligado a Holbach por una afinidad filosófica y personal, conocedor, crítico y colaborador en sus trabajos; pero también Grimm, Helvétius, Galiani, Marmontel y Raynal. Otro asiduo participante fue Rousseau, quien luego de una disputa se alejó de la *coterie*.

6 Autor de las *Mémoires pour servir à l’histoire du jacobinisme* (1797), texto en el que sostiene que la Revolución francesa y el Terror jacobino fueron fruto de una conjura urdida por ilustrados y masones. Despojadas de sus aspectos más grotescos, estas memorias sirvieron de base para toda una línea de crítica de la Ilustración.

movisión tradicional, sentando las bases de un fundamento inmanente de la autoridad política y de una concepción secular de la moral.

Axiomas metafísicos, corolarios morales

Entre las obras de d'Holbach, dijimos, puede destacarse el *Système de la nature* (1770), un libro ampliamente difundido y objeto de sendas críticas, no solo entre los representantes de la ortodoxia, sino también entre los propios ilustrados.⁷ Una obra sistemática en la que la metafísica y la moral se encuentran muy ligadas; una visión materialista del universo y del ser humano; un compendio de críticas a la religión y al despotismo, y un esbozo de una moral natural y utilitaria. Un texto que, a pesar de no brillar por su estilo, fue de los más influyentes de la segunda mitad del siglo XVIII —junto a *De l'esprit* (1758) de Helvétius— y resultó clave para la crítica de las opiniones tradicionales y para la difusión de una nueva cosmovisión. En una línea, la filosofía que d'Holbach despliega en el *Système* se funda sobre la idea de que la desdicha de los seres humanos, y el despotismo que ejercen sobre ellos príncipes y sacerdotes, se debe a la ignorancia de la naturaleza; a una representación imaginaria e *infantil* del universo y de sí mismos. De allí que un conocimiento adecuado de la naturaleza, y de la posición que el ser humano ocupa en ella, sea la condición *sine qua non* de la liberación intelectual respecto del yugo teológico-político, y del desarrollo de una moral que se corresponda con las características propias de hombres y mujeres.⁸

Al haber desestimado el uso de la razón natural, y al haber prestado poca atención a los datos proporcionados por los sentidos y la experiencia, los seres humanos han quedado presos de la fantasía; han sido *infantilizados* por seres astutos, ambiciosos y engañosos, quienes buscan obtener un beneficio material de dicha posición de poder. La ignorancia del origen y del funcionamiento de la naturaleza ha llevado a los seres humanos a suponer la existencia de dioses, de poderes ocultos y desconocidos, lo que ha alimentado el temor del que sacan provecho las religiones positivas. Las que no son más que la institucionalización de las ilusiones humanas. Además, las religiones han subvertido los verdaderos fundamentos sobre los que debe erigirse la moral, obligando a obedecer prescripciones contrarias a los impulsos y deseos naturales de los seres humanos: la autoconservación, la búsqueda del placer y el rechazo del dolor.

⁷ Por ejemplo, Federico II (*Examen critique du Système de la nature*, 1770) y Voltaire (*Dieu: réponse de M. de Voltaire au Système de la nature*, 1770).

⁸ Como afirma el título del último capítulo de la Primera Parte del *Système*: «Las ideas verdaderas o fundadas sobre la naturaleza son los únicos remedios a los males de los hombres» (SN, I, 17:351–360).

En contra de los embaucadores, d'Holbach afirma que el ser humano no debe esperar alcanzar la felicidad en el otro mundo, a partir de la recompensa de un Dios imaginario; debe esforzarse por ser feliz en este, el único que existe. Para ello, primero debe liberarse de los engaños de la religión y conocer el funcionamiento de las leyes de la naturaleza. Una consideración del mundo a través de la razón y los sentidos, desprovista de los prejuicios que hemos mamado con la leche materna, nos muestra que el mundo es material, y que se encuentra sometido a leyes: todo lo que existe es producto de la combinación de la materia y el movimiento, de una extensa cadena de causas y efectos necesarios (SN, I, 1-4). La naturaleza no persigue un fin específico; el *orden* y el *desorden* son solo representaciones imaginarias del ser humano, quien considera todo lo que lo circunda en función de sí mismo e concibe a la realidad como el producto de una inteligencia creadora (SN, I, 5).

El ser humano, en tanto ente físico, se encuentra sometido a las leyes necesarias que rigen al conjunto de la naturaleza (SN, I, 6). Además, la idea de un «alma espiritual» es solo una invención que tiene su origen en las dificultades para conocer las causas internas de nuestros movimientos: lo que ha llevado a los seres humanos a postular una entidad con características radicalmente diferentes de la «máquina corporal» (SN, I, 7). Sin embargo, dado que el movimiento es una propiedad de la materia, y que un ente inmaterial sería incapaz de interactuar con ella, la hipótesis del alma carece de sentido. Además, el pensamiento y las facultades intelectuales pueden ser todas reducidas a la sensación, causa última de todos ellos (SN, I, 8-9). De allí que, *malgré* Descartes, las ideas innatas sean imposibles (SN, I, 10).

Ahora bien, si todos movimientos de la naturaleza se articulan en una compleja red de causas y efectos constantes y necesarios, también los pensamientos y las acciones de los seres humanos se hallan inscriptos en este mecanismo. Al igual que cualquier otro ente sensible, los humanos experimentan impulsos de atracción y aversión, los cuales se vinculan de modo directo con el objetivo último de todo ser natural: la propia conservación. El ser humano, «ser viviente, sensible, pensante y actuante, no tiende en cada instante de su duración sino a procurarse lo que le gusta, o lo que está conforme con su ser, y se esfuerza por apartar de sí todo lo que le puede dañar» (SN, I, 4:48-49). Todos sus deseos y afectos se encuentran determinados por las mismas leyes que dirigen al conjunto de los seres: pretende alcanzar lo que le resulta provechoso para aumentar su bienestar y felicidad, siguiendo una tendencia que la propia naturaleza le ha prescrito.

De allí que la creencia en el libre albedrío también carezca de sentido (SN, I, 11). Lo cierto es que nuestra voluntad es incapaz de decidir de manera libre y desinteresada, con independencia de las causas que actúan sobre nosotros,

ya que se encuentra determinada por la fuerza de los motivos que la inclinan en una u otra dirección: «La elección no prueba en absoluto la libertad del hombre» (SN, I,II:196). Las acciones de los seres humanos, en su suma, están condicionadas por factores *internos* y *externos*: por un lado, por el *temperamento* de cada cual; por el otro, por la educación, por las costumbres, por los ejemplos, las ideas y opiniones recibidas (SN, I, II:203).

Sobre la base de estos axiomas metafísicos, d'Holbach busca construir una nueva moral: secular, universal y utilitaria, acorde al conocimiento de la naturaleza. Una moral que no separe las normas que establecen cómo debe comportarse socialmente el ser humano de lo que el ser humano es, de sus afectos y tendencias naturales, sino que sepa conducir esas pasiones en vistas al bienestar general. Por esa razón, busca establecer una moral que se aparte de las fantasías de la religión y la teología. Las que, lejos de ser el fundamento de la virtud —como usualmente se cree—, o de resultar necesarias para garantizar el comportamiento adecuado de los iletrados, producen consecuencias indeseadas: el fanatismo, la intolerancia, los crímenes en nombre de Dios. Al tiempo que favorecen la tiranía de quienes se auto-perciben como *lugartenientes* de la divinidad y fomentan la pasividad de los súbditos.

Frente a ello, d'Holbach entiende que la moral debe despojarse de las ilusiones de la teología, y fundarse en el conocimiento real de la naturaleza humana, ya que solo de ese modo podrá contribuir a la virtud, a la felicidad y a bienestar social: «No; no son en absoluto opiniones arbitrarias e inconsecuentes, nociones contradictorias, especulaciones abstractas e ininteligibles las que pueden servir de base a la ciencia de las costumbres. Son principios evidentes, deducidos de la naturaleza del hombre...» (SN, II, 9:260). Además, siguiendo a Pierre Bayle, muestra que el ateísmo no es incompatible con la moral (SN, II, 12).

La fuerza que mueve a los seres humanos es el interés propio. El principal motivo de su acción es la búsqueda de aquello que se considera conveniente para la conservación y felicidad. Asimismo, es evidente que, para conservarse y ser feliz, todo ser humano habrá de vivir en compañía de otros seres humanos, a los que lo ha ligado la necesidad de alcanzar sus objetivos con mayor facilidad. De este modo, cada ser humano que se guía por la experiencia y la razón comprende que su bienestar particular se encuentra unido a la vida en sociedad y al bienestar general. De manera que el punto arquimédico de la moral de d'Holbach es la conexión entre la propia felicidad y la de aquellos que nos circundan.

La experiencia y la razón le demuestran que los hombres a los que está asociado son necesarios para él, que contribuyen a su felicidad, a sus placeres y a ayudarle con sus propias facultades. La experiencia le enseña de qué modo puede hacerlos contribuir a sus fines, impulsarlos a querer y a actuar a su favor. Él ve los actos con los que [los demás] están conformes y aquellos que les disgustan, las conductas que les atraen y aquellas que rechazan, los juicios que emiten, los efectos favorables o dañinos que resultan de los diferentes modos de ser y de actuar. Todas estas experiencias le dan la idea de virtud y de vicio, de lo justo y lo injusto, de la bondad y la maldad, de la decencia y la indecencia, de la probidad y la perfidia, etc.; en una palabra, aprende a juzgar a los hombres y a sus actos, a distinguir los sentimientos necesarios que se producen en ellos, según la diversidad de los efectos que se les hace experimentar. (SN, I, 9:133)

En este marco, los conceptos de vicio y de virtud se ven redefinidos:

así, la *virtud* es lo verdadera y constantemente útil para los seres de la especie humana que viven en sociedad; el vicio es lo dañino para ellos. Las mayores virtudes son aquellas que les proveen con los mayores favores, los más duraderos; los mayores vicios son aquellos que más perturban su tendencia a la felicidad y al orden necesario para la sociedad. El hombre *virtuoso* es aquel cuyos actos tienden constantemente al bienestar de sus semejantes; el hombre *vicioso* es aquel cuya conducta tiende a la desgracia de aquellos con los que vive, de lo que también resulta, en general, su propia desgracia. (SN, I, 9:134)

La obligación moral no puede separarse del interés; la virtud no es algo diferente de la búsqueda del bienestar. Este vínculo se traduce en deberes sociales que conducen a cada ser humano a contribuir a la felicidad ajena como un medio para asegurar la propia. No se trata de un gesto desinteresado, de puro *altruismo*, sino de una acción basada en el interés propio: al contribuir al bienestar de la sociedad, favorecemos nuestra propia felicidad.⁹ Se trata, en suma, de una moral utilitaria, dado que considera la *virtud* de cada acción a partir del criterio de la felicidad del mayor número.¹⁰ Y, al mismo tiempo, el mayor arte de un buen legislador es de dirigir bien estas pasiones; el de hacer confluir interés individual

9 En este sentido, también cabe señalar que d'Holbach se aparta del camino explorado por la Ilustración escocesa, pues niega de modo explícito que exista un «sentimiento moral» innato (SN, I, 10:166).

10 Según Develennes (2017:336–337), en el caso particular de d'Holbach, esta moral utilitaria no se vincula tanto al cálculo racional de los intereses como a la *sociabilidad* humana: al hecho de que somos seres sociales, es decir, de que necesitamos a los demás y de que nuestra propia felicidad se encuentra directamente vinculada a la suya, puesto que no podemos satisfacer nuestros deseos sin contribuir, al mismo tiempo, a la satisfacción de deseos ajenos.

y felicidad pública a través de la educación de los afectos. «La política debería ser el arte de reglar las pasiones de los hombres y dirigirlos hacia el bien de la sociedad» (SN, I, 9:140).

De hecho, d'Holbach considera que la moral y la política se encuentran estrechamente vinculadas, y su proyecto se condensa en el concepto de *éthocratie*: una política fundada sobre una moral natural y universal, y una moral que se vea consumada por medio de la política. Moral y política persiguen el mismo objetivo: la felicidad de los seres humanos. Para alcanzar ese fin, es necesaria una «moralización de la política» (Ladd, 1962), o una «politicización de la moral» (Peña Echeverría, 2018); una serie de reformas a partir de las cuales la estructura social se asiente en la razón y en la experiencia, se armonice con normas morales acordes a la naturaleza del ser humano, y garantice de este modo el bienestar general. El arte de gobernar es el arte de *dirigir* las pasiones individuales y hacerlas converger con el bienestar general. Por ello, con el fin de coordinar las acciones de los individuos, para lograr que cada cual sea capaz de cooperar y contribuir a la realización de la felicidad pública, son muy necesarias dos herramientas: la legislación y la educación.

Las pasiones son los verdaderos contrapesos de las pasiones: no busquemos destruirlas, intentemos dirigir las, equilibremos las perjudiciales con las que son útiles a la sociedad. La razón, fruto de la experiencia, no es más que el arte de elegir las pasiones que debemos escuchar para nuestra propia felicidad. La educación es el arte de sembrar y de cultivar en el corazón de los hombres las pasiones favorables. La legislación es el arte de contener las pasiones peligrosas y excitar las que pueden ser ventajosas para el bien público. (SN, I, 17:354–355)

En tal sentido, cabe señalar que, si bien d'Holbach no desestima el recurso al castigo, entiende que la prioridad debe estar puesta en la formación de los seres humanos. Pues las conductas antinaturales y antisociales se fundan, sobre todo, en la ignorancia. Los seres humanos actúan *viciosamente*, perjudicándose a sí mismos y atentando contra del bienestar general, porque han sido embaucados por los sacerdotes. Por lo tanto, de lo que se trata es de desengañarlos; de enseñarles cuál es su propia naturaleza, cuáles son sus intereses más genuinos, y cuáles son las virtudes y deberes sociales que deben adoptar para alcanzar su felicidad. Que es, al mismo tiempo, la felicidad del resto.

La difusión del materialismo: de España a Bolivia

Entre la censura pública y el éxito clandestino; he ahí, según los datos ofrecidos por Robert Darnton (2008:112), el destino de la obra d'Holbach en suelo francés. Por un lado, sus escritos eran buscados «con fascinación» por libreros y lectores, hallándose entre los *best sellers* durante los años previos a la Revolución francesa; por otro, en agosto de 1770, el Parlamento de París prohibió la circulación y condenó la tenencia de una lista de libros entre los cuales figuraban el *Système de la nature*, *Le contagion sacrée* y *Le chistianisme dévoile*, muchos de cuyos ejemplares fueron quemados. A esa interdicción le siguieron muchas otras. En efecto, más de medio siglo después de su primera edición, un editor llamado Domère fue condenado a seis meses de prisión por haber publicado el *Système de la nature* (París, 1822), ya que la obra contenía ultrajes a la moral pública y a la religión. La filosofía de d'Holbach continuaba inquietando al trono y al altar, y la corte parisina llegó incluso a ordenar el secuestro de una traducción castellana publicada en tierras francesas *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot, traducida por F.A.F.* (París, 1822).

No obstante, ni los controles, ni las condenas, ni las refutaciones¹¹ lograron detener «el aluvión» de una serie de textos a los que los críticos consideraban de estilo áspero y el poder juzgaba como inquietantes y subversivos.

Las ediciones [del *Système de la nature*] se suceden: a las dos que salen en 1770 le siguen otras en 1771, 1774, 1775, 1777, 1780, 1781, 1795 y 1797. Luego, tras un paréntesis en el que la lucha antirreligiosa y política perdió fuerza por efecto del momento revolucionario, vuelve a editarse en 1820, 1821 (la que por primera vez lleva a Holbach como autor) y 1822. Además, son muchas las traducciones que se realizan a distintas lenguas: al alemán se traduce en 1783 y se reedita en 1823, 1841, 1843 y 1851; en inglés se publica en 1797, 1816, 1820, 1834, 1840, 1883 y 1884, en Gran Bretaña, y en 1808 y 1853 en Estados Unidos; en castellano, sale en 1822 y 1823. (Bermudo, 1982:46)

¿Qué ocurrió en suelo Ibérico? Si nos guiamos por los datos ofrecidos por diversos investigadores (Higueruela, 1980; Fartos Martínez, 1993; Alejandro García, 2003), así como por las traducciones castellanas, estos «libros venenosos»

11 La Iglesia de Francia no solo insto al Parlamento a condenar y a prohibir la obra de d'Holbach, sino que también hizo un llamado general a los «hombres honestos». Más de una docena de refutaciones vieron la luz en los años siguientes, destacándose la Nicolas Sylvain Bergier: *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature* (1771). Mark Curran (2012:167-198) ofrece un catálogo detallado de todas las refutaciones.

(Gacto, 1997), si bien circularon desde la década de 1770,¹² parecen haber experimentado dos períodos de auge en su difusión: primero, entre 1808 y 1814; más tarde, entre 1820 y 1823. Años que no solo coinciden con los períodos en el que el liberalismo se hizo más fuerte en España, sino también en los cuales «la educación del ciudadano» (Sánchez Blanco, 2018) se convirtió en uno de los tópicos más debatidos. Durante la invasión napoleónica, por caso, se publicó la traducción de las *Cartas a Eugenia* (Paris, F. Didot, 1810), atribuidas al «Mr. Fréret», y la de la *La Moral Universal ó los deberes del hombre fundados sobre su naturaleza* (Madrid, En la Imprenta de don José Collado, 1812), cuyos tres tomos fueron vertidos al castellano «por D.M.D.M.», iniciales de don Manuel Díaz Moreno, secretario de la Compañía de los Cinco Gremios Mayores de Madrid. Durante el Trienio liberal, la difusión se intensificó, y las distintas traducciones se multiplicaron.¹³ *La historia critica de Jesucristo, ó análisis razonado de los evangelios*, «traducida del francés por el P.F. de T. ex jesuita», se editó en «Londres», en la Imprenta de Davidson, en 1822. Los tomos de *La moral universal* traducida por Díaz Moreno fueron reeditados en Valladolid, en la Imprenta de Pedro Cifuentes, en 1821; añadiéndose también un compendio de poco más de cien páginas: *Principios de moral universal, ó manual de los deberes del hombre fundados en su naturaleza*, «obra póstuma del Barón de Holbach, traducida por

12 Tal como reconoce Antonio Rodríguez en *El Philotheo* (Madrid, 1776), texto compuesto por una serie de diálogos a través de los cuales el autor intenta ofrecer «un remedio contra la peste que derraban infinitos [libros] por toda España» (Rodríguez, 1776, I:1). En el diálogo XVIII, uno de los cuatro participantes usuales, Efraín, sostiene que, a pesar todas las trabas y refutaciones, la nueva filosofía no deja de circular y de ganar adeptos de este lado de los Pirineos, incluso en sus versiones más radicales, como la del barón de d'Holbach: «A pesar de todo eso... el deísmo está siempre pujante: este partido ha cobrado fuerzas, y guarnecido soberbiamente sus baluartes, con la salida a luz de algunas obras, aunque doblen sus esfuerzos los apologistas del cristianismo. Los autores de ellas, y cuantos desean con todo el corazón que se produzcan, para beber a pechos su doctrina, gritan con pasmo y gesticulaciones que llegó el momento de sepultar la religión cristiana, por haberse hecho ya patentes a todo el mundo los engaños, fraudes, preocupación y sandeces de sus profesores. Los títulos mismos de las obras manifiestan cómo debe ser la plenitud del convencimiento, especialmente el de estas tres, que llevan muy reservadas, y leímos algunas páginas: *El Cristianismo en descubierto*; *el Militar filósofo* y *Examen importante de la Religión*. No puedo dejar de confesar que hay en ellas argumentos de hecho tan palpables como eficaces contra la pacífica creencia y posesión de la Divinidad, la Misión de Cristo, y la verdad del Testamento Nuevo, que harán dudar al más firme creyente, y caer enteramente al que no estuviese firme» (Rodríguez, 1776, II:232, modernizamos la grafía).

13 Aunque, como señala Alejandro García (2003), las prohibiciones, condenas y confiscaciones también siguieron siendo usuales. Tras el fin del Trienio, «la persecución absolutista posterior a 1823 nos ha dejado constancia de la persistente lectura de D'Holbach» (Gil Novales, 1983:37). En su *Catalogus librorum*, Joaquín Gómez de la Cortina (1855:II, 251–258) ofrece un detalle de casi todas las obras de Holbach traducidas por esos años.

D.M.L.G», Valladolid, Imprenta de Roldan, 1820.¹⁴ El *Ensayo sobre las preocupaciones*, «escrito en francés por el Barón de Holbach y traducido con correcciones y adiciones por José Joaquín de Mora» fue publicado en Madrid, «en la librería extranjera de F. Denné, hijo», en 1823.

En el caso del *Système de la nature*, se realizaron dos ediciones sucesivas: *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot*, «Traducida por F.A.F. París, Masson y Hijo, 1822»; y *Sistema de la naturaleza, ó de las leyes del mundo físico y del mundo moral, por el Barón de Holbach, con notas y correcciones por Diderot*. «Traducción castellana, corregida de las muchas erratas en que abunda la edición extranjera, Gerona, Matías Despuig é Hijo, 1823». Además, se realizaron múltiples ediciones de *El buen sentido*, texto que oficiaba como resumen del *Sistema de la naturaleza*. Publicado por primera vez en Ámsterdam (con falso pie de imprenta: «Londres») en 1772, *Le Bon-sens* fue reeditado cuatro veces durante ese mismo año, siendo nuevamente publicado en 1773, en 1774, en 1782, en 1786 y en 1789, ubicándose entre los «libros filosóficos» mejor vendidos en los últimos años del Antiguo Régimen (Darnton, 2008:III). Dos años después de la última edición mencionada, el texto fue reimpresso bajo un título diferente, y atribuida a Jean Meslier (1664–1729): *Le bon sens puisé dans la nature, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, «Par feu J. Meslier, Curé d'Étrepigni. A Rome & se trouve, à Paris, L'An de la Raison, 1791». Esta edición fue reproducida en 1792, y también publicada junto a un resumen de la *Mémoire* de Meslier bajo el título *Le bon sens puisé dans la nature, suivi du Testament du curé Meslier*, «A Paris, chez Bouqueton, L'an 1 de la République». Treinta años después, la ambigüedad de esas ediciones quedó sellada cuando otro editor realizó la publicación de las obras de d'Holbach y Meslier bajo el siguiente título: *Le Bon sens du curé J. Meslier, suivi de son Testament*, «Paris, Au Palais des Thermes de Julien, 1802 [la fecha real es 1822]». Esta edición alcanzó una enorme difusión, siendo reimpressa en múltiples ocasiones y traducida a varios idiomas: inglés, alemán, español y portugués. En efecto, como sucedió en los otros casos mencionados, los Pirineos resultaron ineficaces a la hora de convertirse en una barrera material que impidiera la difusión de libros venenosos: una traducción castella-

14 Una reseña de publicada en *El Censor* de Madrid ofrecía un breve resumen y señalaba las ventajas de leer *La moral universal*. Tras presentar algunos de sus tópicos centrales, el autor de la nota afirmaba: «Por solo esta enumeración de las materias de que trata la obra, puede conocer cualquiera que, estando, como está, perfectamente desempeñada, no puede haber otra ninguna ni más interesante ni más útil. Recomendamos pues su lectura a cuantas personas puedan procurársela, ya en su original, ya traducida, porque no hay un solo individuo de la especie humana que no pueda sacar de ella algún fruto» (*El Censor*, 10–III–1821:159–160).

na apareció en Ginebra, en 1819, bajo el título *La sana razón o el buen sentido. Ideas naturales, opuestas a ideas sobrenaturales*, «traducido de la edición de Edimburgo de 1774, por P.A.L.». Este texto se encuentra precedido por una advertencia en la que el traductor lamenta no poder habitar en suelo español, dado que allí no puede gozarse de la libertad de hablar, y ofrenda el libro a sus compatriotas, como una suerte de remedio contra la falta de Ilustración. Remedio que parece haber sido bien acogido, puesto que en 1821 se editó en Madrid *El buen sentido ó sea Las ideas naturales opuestas a las sobrenaturales*, «por el autor de la Moral universal»; año en que el también hizo su aparición *El buen sentido fundado en la naturaleza. Por un cura despreocupado. «Tráducelo y lo dedica á la ilustración de sus compatriotas el ciudadano S.L.M.M.J., Lisboa, Imprenta Liberal, año de MDCCCXXI»*.¹⁵

Sin embargo, antes de todas esas traducciones, un puñado de páginas del *Système de la nature* habían sido vertidas al castellano y publicadas en España (Fartos Martínez, 1993). En concreto, estas páginas se encuentran incluidas en el tomo XII de la *Historia Eclesiástica General*, la «que contiene los dogmas, liturgia, disciplina, concilios, herejías, cismas, y lo demás acaecido en la iglesia desde su establecimiento hasta el año de 1700 / escrita en francés por el abate Ducreux, canónigo de la Santa Iglesia de Auxerre, y traducida al castellano con algunas notas, y con aumento de todo el presente siglo hasta el glorioso pontificado de N.ss.P. el Papa Pío VI», publicada en Madrid, en la imprenta de Benito Cano, entre 1788 y 1792. La traducción de la *Historia* redactada por Ducreux finaliza en el tomo XI; los últimos dos volúmenes, compuestos por los traductores de la obra, llevan por título *Continuación de la Historia Eclesiástica*, y fueron publicados en 1792. El tomo XII, dedicado en forma íntegra al siglo XVIII, consta de seis capítulos, el último de los cuales está destinado a estudiar los «Progresos de la incredulidad, materialismo o falsa filosofía». D'Holbach ocupa un lugar muy destacado en este esquema progresivo, al ser señalado como el máximo exponente de la incredulidad. De hecho, el *Sistema de la naturaleza* no solo es censurado por los autores como el *cenit* del ateísmo materialista, sino como un texto al que las autoridades de la Iglesia Católica —con el papa Clemente XIV a la cabeza— ya habían prestado mucha atención.

15 Pero no solo las montañas fueron un obstáculo al que estas ideas sortearon con éxito; los océanos tampoco fueron barrera suficiente para su difusión: una edición de *Le bon sens du Cure Meslier: suivi de son testament* fue publicada en Montevideo (Uruguay), por la Imprenta de La Tribuna, en 1870, y una traducción castellana realizada por «Micromegas» apareció en Valparaíso (Chile), en 1876.

Tenía [Giovanni] Ganganelli mucha penetración y conocía perfectamente las obras de su tiempo que se encaminaban contra el cristianismo; y así en algunas ocasiones se explicó con gracia en los términos siguientes: *Voltaire, cuyo genio poético admiro, no impugnaba tan frecuentemente la religión, sino porque esta le incomodaba; y el autor del Sistema de la naturaleza es un necio que se imagina que echando al Amo de la casa dispondrá de ella como le diese la gana, sin pensar en que todas las criaturas no pueden respirar sino existiendo en Dios.* (CHE, 1792:XII, 332–333, modernizamos la grafía)

Antes de citar ampliamente el *Sistema de la naturaleza* (380–396), y de incluir varias refutaciones y condenas de este «libro perverso» (398–411), los autores de la *Continuación* realizan una recapitulación de los antecedentes más destacados (373–380) en el proceso que desemboca en el ateísmo de d’Holbach. Remontándose a Grecia, señalan que «los incrédulos se jactan de tener por cabezas a Epicuro y a otros filósofos de la antigüedad» (373). No obstante, en los tiempos modernos, en los que la incredulidad «se ha visto más desenfrenada que nunca», todos acuerdan en el mérito que le cabe a «Benito Espinosa, por haber sido él el primero que la redujo a sistema» (373). Pero «más perjudicial que Espinosa fue todavía Pedro Bayle» (374), quien «en su famoso tratado del *Cometa*, aparecido en 1680, sostenía que la religión y la incredulidad eran igualmente indiferentes para las costumbres» (374–375). Esas consideraciones, «y otras que vomitó en su *Diccionario crítico* impreso en año 1796, le acarrearón con fundamento la nota de ateísta» (375). A las críticas de Spinoza y de Bayle, le siguen las impugnaciones de Hobbes, Bolingbroke, Hume, Rousseau y Voltaire, quien no profesa el ateísmo, sino que en muchas de sus obras «descubre bien claro su adhesión al deísmo» (379). No obstante, este «apóstol de la ley natural» ha condenado todos los cultos y las ceremonias, criticando el carácter superfluo de las «prácticas piadosas del catolicismo» (379), y abriendo la puerta a algo peor:

pero cuando al parecer se podía esperar que la irreligión se fuese minorando y perdiendo su fuerza, ha tomado un incremento y un descaro tan grande, que del deísmo se arrojó temerariamente al ateísmo, y lo propuso como el único sistema que debían abrazar los sensatos: de suerte que, en menos de diez años se han escrito veinte obras dirigidas a persuadir y establecer este monstruoso desvarío del entendimiento humano. Una de las primeras que salieron fue la intitulada el *Cristianismo descubierto*: llena de invectivas sangrientas contra la religión cristiana, y en substancia contra todas las demás religiones; cuya obra impugnó vigorosamente el doctor Bergier en otra que llamó *Apología de la religión cristiana*. Vino después el libro del *Contagio Sagrado*, que se publicó bajo el nombre de Trenchard; y el *Ensayo sobre las preocupaciones*, atribuido a [Du] Marsais: y en todas estas obras no se halla

más que una copia, una repetición de las violentas declamaciones, de las calumnias y de los improperios que los primeros ateístas dirigieron contra la religión. Pero a todas excedió la intitulada *Sistema de la naturaleza*, publicada sin nombre de autor; la cual, reuniendo todos los principios establecidos por los ateístas, valiéndose de las mismas imposturas, y añadiendo a estos una elocuencia seductiva, y de cuando en cuando un tono tierno y compasivo, se puede reputar por el libro maestro del ateísmo, en que se refunden todo su sistema y sus consecuencias. (CHE, 1792:XII, 379)

¿Qué ocurrió en América? Más en concreto, ¿cuánto se conoció de las ideas ateas y materialistas en el extremo sur del continente? Tomemos tan solo tres ejemplos. En primer lugar, podríamos detenernos en la *Oración fúnebre de Carlos III*, un discurso pronunciado por el deán Gregorio Funes en la catedral de Córdoba del Tucumán en 1789, y publicado en Buenos Aires en 1790. En esa extensa intervención, Funes no solo realiza un elogioso repaso de las medidas de gobierno implementadas por el fallecido monarca; también advierte acerca del peligro al que se enfrentaban por ese entonces España y sus territorios de ultramar. Sobre todo, ante el «diluvio de libros impíos».

Hacía tiempo que una secta de incrédulos trabajaba en persuadir a los hombres [con] absurdos [respecto de los] que no podía persuadirse ella misma: negar a Dios su existencia, o admitir una divinidad que nada tuviese que ver con los mortales; erigir dentro de sí un tribunal sin apelación donde las pasiones hallen siempre decretos favorables; quitar a los vicios la afrenta, con que la religión, y las leyes los habían hecho ignominiosos. Estos son los errores de nuestros días... Poseída de este furor una gran parte de la Europa, ¿no pretendió que le ayudásemos a quebrantar la cadena, que en vano mordía como perro rabioso? La incredulidad se esconde entre las flores de una política refinada; se adorna de todos los encantos de la ciencia del siglo, y fiada en que el hombre corrompido a favor de quien habla es quien la ha de escuchar, concibe el temerario designio de arrebatarnos los títulos domésticos de nuestra fe. Déjanse ver en España algunos promotores de ese deleite, a quien crucifica el Evangelio; espárcese un diluvio de libros impíos a quienes recomienda un bello espíritu lleno de falacia y prestigio, que ofrece vicios sin freno, culpas sin remordimiento, y penas sin expiación; y a pesar de la vigilancia de un severo tribunal encomendado del campo de nuestra fe asoma la cizaña entre el buen grano, y se descubre la obra de las tinieblas. (Funes, 1944 [1790]:333–334, modernizamos la grafía)

Algunos años más tarde, Manuel Moreno —quien redactó una biografía de su hermano Mariano tras la revolución de 1810— dejó en claro que el secretario de la Primera Junta de Buenos Aires había conocido de primera mano

muchos libros prohibidos. Sobre todo, en las tierras del Alto Perú, donde realizó su formación universitaria, y en donde las interdicciones parecen haber sido menos estrictas que el Río de la Plata. Habiendo tenido a su disposición la nutrida biblioteca del obispo Matías Terrazas, en cuya casa se hospedó mientras estudió en la Universidad de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Moreno tuvo la oportunidad de leer a muchos escritores franceses.

Todos los mejores autores de Europa sobre política, moral, religión, historia, etc., que han pasado de cuando de cuando por entre las severas prohibiciones del despotismo inquisitorial hasta Buenos Aires, han ido regularmente a parar al [Alto] Perú, donde encuentra mejor recepción, ya por el mayor aprecio que de ellos se hace, ya por el más subido precio a que se venden, o ya, en fin, porque el espionaje es menos severo, siendo los que están encargados de estorbar la circulación de semejantes obras son los mismos que las solicitan y colocan con preferencia en sus estantes. El gusto de la literatura francesa es el dominante, y hay muy pocos de profesión científica que no conozcan este idioma. Mariano se instruyó en él, y empezó a ensanchar sus ideas con la lectura de Montesquieu, D'Aguesseau, Raynal, y otros celebres escritores de esta nación. (Moreno, 1812:54–55, modernizamos la grafía)¹⁶

Una situación similar habría vivido otro intelectual argentino: Juan Bautista Alberdi. Heredero de la educación ilustrada promovida en Buenos Aires por Bernardino Rivadavia durante la década de 1820, Alberdi no solo se formó en el sensualismo de Locke y Condillac, sino que también declara haber tenido un acceso *libre* a muchos textos materialistas: entre ellos, los de Helvecio y d'Holbach. Autores a los que el tucumano refiere en su autobiografía:

yo había estudiado filosofía, en la universidad, por Condillac y Locke. Me habían absorbido por años las lecturas de Helvecio, Cabanis, de Holbac [sic], de Benthan [sic], de Rousseau. [...] Por variadas que hayan sido las fases por [las] que ha pasado mi vida, la forma que ha conservado mi inteligencia durante ella, venía de su primer período, pasado en mi país. Fue naturalmente el de mi educación. Pero mi educación no se hizo únicamente en la Universidad, por las doctrinas de Locke y Condillac, enseñadas en las cátedras de filosofía, ni por las conversaciones

16 Sobre las lecturas de Moreno, así como también sobre sus numerosas traducciones y ediciones de textos franceses, puede consultarse los trabajos de Noemí Goldman (2016: 24–65) y Silvana Carozzi (2017:281–321). Por otra parte, Agustín Mackinlay (2010) mostró con suficiencia cuál era el conocimiento que Moreno tenía de diversos textos de d'Holbach: desde los explosivos panfletos anti-cristianos, como la *Histoire critique de Jésus-Christ* (1770), hasta algunas grandes obras de madurez: el *Système de la nature* (1770), la *Politique naturelle* (1773) y la *Moral universelle* (1776).

y trato de amigos más ilustrados. Más que todo ello, contribuyeron a formar mi espíritu las lecturas libres de los autores, que debo nombrar para complemento de la historia de mi educación preparatoria. Mis lecturas favoritas por muchos años de mi primera edad fueron hechas en las obras más conocidas de los siguientes autores: Volney, Holbach, Rousseau, Helvecio, Cabanis, Buffon, Bacon, Pascal, La Bruyère, Bentham, Montesquieu, Benjamín Constant, Lermínier, Tocqueville, Adam Smith, Vico, Cousin, Guizot, Pierre Leroux, Saint Simón, Lamartine, Destutt de Tracy, Mme. Staël, Lamennais, Jouffroy, Kant, El Federalista, Donoso Cortés, Capmany. (Alberdi, 1900:294–295, 308–309)

Además, afirma Alberdi en el prefacio del *Fragmento preliminar...*, el impacto de las ideas ilustradas se sintió con particular intensidad en tierras americanas, en donde muchos de los «excesos del siglo XVIII» se llevaron a un extremo no advertido en ninguna otra región del mundo occidental.

El Atlántico es un agente de civilización, y los pasos de la libertad europea son otros tantos pasos de la libertad americana. Así, hemos visto propagarse en el mundo las ideas progresivas de la Francia, y al fenecer el siglo pasado y comenzar el nuestro, cien revoluciones estallar casi a un tiempo y cien pueblos nuevos ver la luz del mundo. Todo el continente occidental, la Francia, la Rusia, la Inglaterra, la España, la Italia, el Oriente, todo se conmueve y regenera bajo la influencia de las ideas de un solo pueblo. El *Contrato social* es a la vez el catecismo de Jefferson, Adams, Franklin, La Fayette, de Aranda, de Florida Blanca, de Pombal, de Mirabeau, de Pasos, de Moreno. Así, toda esta juventud de repúblicas que pueblan la América de extremo a extremo, es tan hija legítima de las ideas del siglo XVIII, como lo es la Revolución Francesa y todos los bellos síntomas progresivos que hoy agitan el mundo. [...] Sin embargo, el siglo XVIII ha tenido y debido tener excesos... ¿En qué consisten los excesos del siglo pasado? En haber comprendido el pensamiento puro, la idea primitiva del cristianismo y el sentimiento religioso, bajo los ataques contra la forma católica. En haber proclamado el dogma de la voluntad pura del pueblo, sin restricción ni límite. En haber difundido la doctrina del materialismo puro de la naturaleza humana. Una reacción nivelatriz [sic], del que saliese el equilibrio moral de la sociedad, es lo que ha ocupado a Europa desde el principio de nuestro siglo, y de lo que algún día debíamos ocuparnos nosotros que la necesitamos como la Europa; porque se ha de saber que es en Suramérica donde las ideas extremadas del siglo XVIII han tenido y continúan teniendo una realización más completa. Todavía una gran parte de nuestra juventud tiene a menos creer en las verdades del Evangelio. Todavía se devoran los libros de Helvecio y Holbach. Todavía se aprende política por *El Contrato social*. (Alberdi, 2005 [1837]:23–24)

En efecto, como ya hemos mencionado, la «realización más completa» de esas ideas radicales del siglo XVIII tuvo lugar en la naciente República de Bolivia, donde los escritos de d'Holbach no solo se difundían entre los letrados, sino donde dieron lugar a una reforma política, educativa y legal, pasando a formar parte del currículo obligatorio de las escuelas de ese país. Habiendo asumido la presidencia un año después de la batalla de Ayacucho, en 1825, el mariscal Antonio José de Sucre promulgó un decreto por medio del cual fijaba el «Reglamento orgánico para los Colegios de Ciencias y Artes» (28-x-1827). En el capítulo dieciocho de dicho Reglamento, referido a las Ciencias Morales, se instituía lo siguiente:

CAPÍTULO 18

Ciencias Morales

125. Se estudiará *La Moral universal* por Holbach y darán dos exámenes

El 1º comprenderá las secciones generales de aquella, y los tratados de *virtudes y vicios*.

El 2º, los demás tratados de dicha obra. (*Colección de Leyes*, 1834:208-209)

Además, en el inciso siguiente, referido a la Facultad de Derecho, se determinaba que «Ninguno [de los estudiantes] será admitido al curso de esta facultad sin acreditar haber vencido los de estudios preparatorios y el de moral universal» (209). A esas prescripciones, se sumaban otras que disponían el estudio de distintos autores vinculados con el sensualismo y el utilitarismo. Por un lado, en el capítulo trece, se disponía el estudio de la *ideología* de Destutt de Tracy (202); por otro, en el ámbito del derecho, se establecía un examen de legislación penal en base a los «*Tratados y pruebas legales* de Jeremías Bentham» (210).

El decreto de Sucre, vigente entre 1827 y 1845, no estuvo exento de críticas.¹⁷ De hecho, algunas de ellas pueden hallarse incluso en un libro editado

17 Según indica Francovich (1966), la orientación de la educación boliviana experimentó un importante giro hacia mediados de siglo, cuando Tomás Frías se hizo cargo del Ministerio de Educación. Luego de asumido, Frías se manifestó en contra del estudio de la *ideología* de Destutt de Tracy y promovió un nuevo decreto orgánico de Universidades, el cual fue sancionado el 25 agosto de 1845. Dicho decreto, así como los reglamentos que lo complementaron, «son las manifestaciones oficiales de la transformación que había ocurrido en el pensamiento del país. Como es sabido, después del auge del sensualismo se produjo en Europa un movimiento de retorno hacia las concepciones adicionales en filosofía y en religión. Aparecieron en Francia Chateaubriand, De Maistre, Lamennais. Como una transacción entre el revolucionarismo del siglo XVIII y las reacciones de comienzos del siglo XIX, surgió el movimiento ecléctico de Cousin. Obedeciendo a ese movimiento europeo, en Bolivia y, en general, en todos los países latinoamericanos, se produjo un retorno

cuatro décadas después de su sanción. En 1867, el deán Domingo Bustillo — presbítero de la Catedral Metropolitana de La Plata— publicó una serie de *Lijeras* [sic] *observaciones aplicables a la instrucción pública de Bolivia*, en cuyas palabras preliminares se manifestó muy disconforme con las consecuencias ocasionadas por aquella disposición de Sucre. Según su mirada, la ley sancionada en octubre de 1827, «aunque consideró el cultivo del entendimiento, propagando en los colegios nuevos gérmenes de instrucción, descuidó mucho la parte moral de la educación» (Bustillo, 1867:10, modernizamos la grafía). Sobre todo, porque no estipulaba ninguna clase de religión, «como si este elemento no fuese el primero y el más necesario para formar el corazón y la inteligencia del hombre» (10). En línea con Alberdi, Bustillo entendía que era necesario moderar los excesos del materialismo de la Ilustración, recuperando la dimensión espiritual del ser humano. Para ello, resultaba clave volver a instruir a los infantes en «los dogmas del cristianismo»; un aspecto desatendido por el decreto de Sucre.

Olvidando tan importantes verdades, los textos designados para la enseñanza de los colegios de la República a la época de nuestra emancipación política, contenían principios irreligiosos y doctrinas antisociales, que ofuscando las claras nociones de la virtud y la justicia, ensalzaron la filosofía sensualista, que tiene por consecuencias precisas el ateísmo, materialismo y fatalismo; que en la moral sienta por único móvil y fin de las acciones humanas el *interés personal*; y que en la legislación y la política conduce al mezquino sistema utilitario de Bentham. Holbach y Destutt de Tracy fueron, pues, los textos favoritos de aquella perversa filosofía intelectual y moral, puesta tan en boga en el pasado siglo por las obras psicológicas de Locke. (Bustillo, 1867:12)

Contra el veneno materialista: las *Reflexiones* de Gorriti

La más inmediata y enérgica reacción contra el decreto que oficializaba la enseñanza de esta «perversa filosofía», y que amenazaba con infectar a la juventud boliviana con «el veneno del materialismo», provino de la pluma de Juan Ignacio Gorriti. En sus *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores en los nuevos estados americanos* (1836), el sacerdote argentino se opuso con tesón a que las doctrinas de la *Moral universal* de d'Holbach y de la *Idéologie* de Destutt de Tracy fueran adoptadas como obligatorias.

a las concepciones clásicas del pensamiento. La religión recobró su prestigio y los pensadores católicos retomaron en la enseñanza el lugar que habían estado ocupando d'Holbach, Destutt de Tracy o Locke» (Francovich, 1966:132–133).

Nacido en la ciudad de Jujuy, en 1766, Gorriti ingresó en 1781 a la Universidad de Córdoba. Allí curso sus estudios de teología, finalizados en 1790.¹⁸ Doctorado y ordenado sacerdote, regresó a su provincia natal, donde se desempeñó como párroco durante veinte años. En esas dos décadas, sostiene Ricardo Rojas (1916:21), Gorriti habría aprovechado la «colonial monotonía de su curato» para forjar una notable erudición más allá de las fuentes escolásticas. En efecto, dado que luego se entregó a la vida política y a la educación,¹⁹ parece haber sido en esos años en los que forjó su *ecléctica* cultura intelectual, realizando muchas de las lecturas que condensa y critica en sus *Reflexiones*. Pues, más allá de su evidente formación tradicional, Gorriti no deja de exhibir elementos modernos, sobre todo en lo que se refiere a la organización política de la sociedad: «Gorriti [es] un hombre del viejo régimen por sus principios filosóficos, y un hombre de la revolución democrática por su moral, así como en sus ideales» (16).²⁰ Y sus *Reflexiones* así atestiguan.

Desde la primera palabra de sus *Reflexiones* se descubre al teólogo, que acepta el origen monogenésico de la humanidad, que ve en la pareja edénica el principio de las sociedades humanas, y que adopta la verdad revelada de la Biblia para refutar a Rousseau en su doctrina sobre el origen de la asociación política. Pero una vez salvadas estas premisas necesarias al método deductivo de su educación colonial y a

18 Según afirma Ricardo Rojas (1916:14–15), la formación de Gorriti en la Universidad de Córdoba resulta muy importante, pues «nos explica la filiación filosófica de sus *Reflexiones*». A diferencia de intelectuales más seducidos por las nuevas ideas, como Mariano Moreno y Bernardo de Monteagudo —ambos formados en la Universidad de Chuquisaca—, Gorriti se siente más a gusto con las posiciones dogmáticas tradicionales, aunque con cierta «indole más liberal».

19 A mediados de 1810, el cabildo de Jujuy lo nombró diputado, incorporándose en la Junta Grande en diciembre de ese año. Gorriti apoyó al presidente de dicha Junta, Cornelio Saavedra, y fue por varios meses secretario de la misma. Junto al de los demás diputados del interior, su mandato llegó a su fin con el ascenso del Primer Triunvirato, a finales de 1811. De vuelta en Jujuy, colaboró con el ejército del Norte, sobre todo mientras Belgrano fue su comandante. En 1824, fue electo como diputado por Salta para participar en el Congreso Constituyente de Buenos Aires, donde se mantuvo equidistante entre unitarios y federales. Votó a favor de la presidencia de Rivadavia y en contra de todas las iniciativas de los federales, pero rechazó la constitución unitaria de 1826. A la caída de Rivadavia, regresó al norte. Una vez allí, se unió al partido unitario, al igual que su hermano José Ignacio, a quien reemplazó como gobernador de la provincia de Salta en 1829. Se unió a la Liga del Interior, dirigida por el general José María Paz, la cual fue derrotada por el ejército de Facundo Quiroga en 1832. Tras su renuncia al cargo de gobernador, emigró al Alto Perú; allí escribió una *Memoria* y las *Reflexiones*. Pasó sus últimos años dedicado a la enseñanza, como rector del Liceo Nacional de Sucre. Murió en esa misma ciudad, el 25 de mayo 1842.

20 En suma, adoptando la *oximorónica* categoría acuñada por Chiamonte (2007), sería posible incluir a Gorriti entre los miembros de la «Ilustración católica». En efecto, si bien Gorriti critica abiertamente al materialismo, no deja de reconocer la importancia de la Ilustración; sobre todo, en lo que refiere a la difusión del conocimiento de las ciencias matemáticas, físicas y mecánicas.

la conciliación del dogma con la vida (indispensable a su fe), el pensador vigoroso penetra desembarazadamente en la realidad americana para explicarnos los fines de su independencia, buscando la causa de sus desórdenes intestinos y proponiendo el sistema de la nueva educación. Eso aumenta a su vez el interés de esta obra en la historia del pensamiento argentino, pues no solo es un tipo de transición entre la colonia teocrática y la América revolucionaria, sino que es el manifiesto democrático de la Iglesia argentina, en cuanto esta sirvió a la emancipación americana. (Rojas, 1916:16–17)

Tal como se afirma en el inicio de la «Nota del editor» —que Rojas atribuye a la propia pluma de Gorriti—, la intención general de las *Reflexiones* es doble: por un lado, pretende realizar un diagnóstico de las causas que produjeron las agitaciones «casi perennes» que han sufrido las naciones americanas luego de las revoluciones por la independencia; por el otro, busca ofrecer un remedio para dichos males. Con ese objetivo, el texto se organiza en dos partes muy disímiles. En la primera, que ocupa solo tres capítulos, Gorriti define su posición teológico-política; los fundamentos sobre los que se sostiene su reflexión ulterior. En la segunda, de veinticuatro capítulos, desarrolla un tratado pedagógico-político con el fin de morigerar los ánimos de los pueblos y garantizar el triunfo de la causa de la revolución.

En la breve primera parte, Gorriti (1836) recurre al aristotelismo escolástico para afirmar que el ser humano es un «ser formado para la sociedad» (1), pues nadie es capaz de bastarse a sí mismo. De allí que «la primera asociación que existió en el mundo fue establecida por el autor de la naturaleza» (2). En el primer capítulo, *Del origen de las sociedades*, refuerza esta idea y explica el crecimiento de las sociedades políticas a partir de una «escala de asociaciones» naturales: desde la sociedad conyugal, pasando por la familia y la comunidad de familias, hasta los pueblos y naciones que ocupan la tierra. A través de esta descripción, se opone a la «infundada opinión de Juan Jacobo Rousseau» (5): la sociedad humana no es producto del contrato social, sino de una ley natural reconocida universalmente por «el género humano, sin más excepción que los antiguos Epicúreos, de quienes son discípulos los materialistas de nuestro tiempo» (7).

Además, señala Gorriti, los relatos de los filósofos sobre el *estado de naturaleza* resultan altamente inverosímiles, y parecen más un «cuento forjado para entretener niños en las noches de invierno, que un sistema serio» (11). A lo que añade que «nada es más ridículo que discurrir por conjeturas en materias de tanta entidad, cuando hechos históricos dignos de fe las contradicen» (11). Descendientes de Adán y Eva, regidos por la ley de Moisés, los seres humanos fueron asociándose y expandiendo sus dominios sobre la tierra. Así nació el

Pacto Social, tema del segundo capítulo de las *Reflexiones*; no como un acuerdo que funda *ex nihilo* la sociedad política, sino como un instrumento que regula la vida en común y evita el incumplimiento de la ley natural: «Lo que se ha llamado *leyes fundamentales, gran carta, pacto social, y modernamente constituciones de los estados*, no es otra cosa que las precauciones que en cada país se han tomado para evitar que la autoridad constituida para defenderlos, sea la primera en invadirlos» (27).

Así llegamos al tercer capítulo, *De la formación de las leyes*, en donde Gorriti afirma que ya nadie podría dudar de que «el derecho de hacer leyes pertenezca al pueblo que las ha de obedecer» (27). Ahora bien, «¿cómo se expedirá el pueblo para acordar sus propias leyes? Dos medios hay conocidos: por votación directa o por representantes; ambos medios están sujetos a grandes inconvenientes» (33). La democracia directa, cuyo principal impulsor fue Rousseau, resulta incompatible con «el estado actual de las sociedades» de América. Sobre todo, por la extensión de sus territorios: en fin, «Nada más seductor que las cosas que escriben los defensores de la democracia simple sobre las ventajas de un pueblo que por sí mismo discute y decreta sus leyes, pero nada más vano y vacío de sentido cuando van a reducirse a la práctica» (36–37).

Además, la ignorancia en la que se encuentra sumida «la masa de la sociedad» (38) permite que algunos hombres astutos y ambiciosos se valgan de ello, engañando al pueblo y conduciéndolo a su propia desgracia. Verdad que se encuentra probada por la experiencia de los vaivenes a los que se vio sumida la realidad política americana tras la independencia.

¿Pero nosotros, después de veinte y cinco años de agitaciones políticas, tenemos necesidad de ejemplos extraños para convencernos de esta verdad? ¿Han sufrido los pueblos jamás golpes más terribles y desastrosos que los preparados por sus propias aberraciones a que han sido arrastrados por intrigantes pérfidos? Recórrase de una en una la historia de las nuevas repúblicas; y desmiéntame el que pueda probar que esto es inexacto [...] Que me dispense el filósofo de Ginebra, si sin desconocer la superioridad sus talentos, rehúso suscribir a su dictamen. (Gorriti, 1836:40–41)

En efecto, dado que «los inconvenientes de la democracia pura han sido sentidos por todos los estados modernos que han adoptado las formas republicanas» (41), el remedio general han sido la democracia representativa. La cual, a pesar de sus evidentes ventajas, tampoco se encuentra exenta de inconvenientes. Sobre todo, cuando los representantes obran en sentido contrario al de los intereses de sus representados, o cuando los legisladores sienten la tentación de convertirse en déspotas. Para lo cual, afirma Gorriti, el mejor remedio suele hallarse en «el sistema de división de poderes» (48). Un

sistema que debe verse acompañado con la ilustración del pueblo, ya que la causa principal de los aciagos destinos sufridos por los americanos tras las revoluciones se halla en «la ignorancia y la inmoralidad; plagas terribles que las autoridades de las nuevas repúblicas de Sud-América deben poner el mayor celo y constancia en exterminar, para que las leyes adquieran respetabilidad y los estados consistencia y tranquilidad» (49–50). Es a este asunto al que se dedica en el resto de la obra.

En los primeros capítulos de la segunda parte, *De la necesidad de instruir y morigerar a los pueblos* y *De la instrucción general*, Gorriti sienta las bases de su proyecto pedagógico-político, es decir, establece los remedios para el mal que aqueja a las repúblicas de América. ¿Cuáles son sus premisas? En primer lugar, como han podido experimentarlo los americanos durante los trescientos años de dominio colonial, el cura afirma que «la política de todos los gobiernos opresores es mantener a los pueblos en una ignorancia estúpida, y fomentar los vicios que más favorecen su sistema tiránico» (50). De allí que la principal preocupación de un gobierno republicano deba estar en la ilustración y en la formación de las virtudes de los ciudadanos. Pues la ignorancia no solo deja al pueblo a merced de «cualquier demagogo aspirante a la tiranía» (52), sino que es el origen de todos los males.

Así la ignorancia abre la puerta a la corrupción; esta, a la vez, destierra las ciencias, las artes, la industria; obstruye los canales de la ilustración, perpetua la ignorancia que es luego fecundada de mayores excesos y desmoralización, enemiga del buen orden de las sociedades, de las leyes, de la civilización, y de la prosperidad pública. Destitúyanse pues estos agentes poderosos del desorden de las sociedades políticas; y estas consolidarán sus instituciones y harán felices a los pueblos. (Gorriti, 1836:54)

Por ese motivo, afirma Gorriti, es necesario que se instruya a cada uno de los seres humanos respecto de sus obligaciones hacia Dios, hacia sí mismo y hacia los demás, sobre la base del principio moral de Cristo: «El hombre ha nacido para vivir en sociedad: debe pues vivir con todos sus semejantes del mismo modo que desearía que los otros se comportasen con él» (55). He allí la máxima que todos los ciudadanos «deberían mamar con leche de sus madres» (57), y sobre la cual debe articularse la reforma de las instituciones políticas y educativas.

Es necesario rectificar los métodos de enseñanza, para que generalizada en las masas de nuestra población, conozcan bien los derechos y deberes del ciudadano, y dejen de ser instrumentos ciegos de las pasiones criminales de los que aspiran a la tiranía

y porque de estos talleres de ciencia han de salir los magistrados, los directores de almas los prelados, los legisladores, y los supremos poderes de la República, cuyo buen desempeño será sin duda el principal garante de la prosperidad pública. (Gorriti, 1836:63)

En ese marco, en el octavo capítulo, al tratar *De las cosas que debe abrazar el sistema de educación en las escuelas de primeras letras*, Gorriti pone mucho énfasis en el desarrollo de la lectura. Con la precaución de que se eviten todos aquellos libros que contienen doctrinas «antirreligiosas o inmorales».

Ninguna escrupulosidad sobre materias tan delicadas puede graduarse de nimia; el menor descuido puede producir impresiones tan profundas, que jamás se borren. Por desgracia, las máximas anti- religiosas que circulan en nuestros días, que se presentan bajo mil formas diversas en libritos cuyas cubiertas, impresión, láminas, etc., pican la curiosidad, y estimulan a leerlas, no tienen otro objeto que desmoralizar el mundo entero. (Gorriti, 1836:82-83)

El ser humano está naturalmente inclinado al mal, sostiene, por lo que necesita de un freno poderoso para no precipitarse sobre sus tentaciones; «y en vano se buscará otro que el de la religión» (83). Los premios y castigos que ofrecen las leyes humanas suelen resultar estériles contra el poder de esas inclinaciones; es por ello que se necesita una brida adicional, tal como lo enseña la historia.

La experiencia lo ha acreditado en todas partes y en todas las edades del mundo; es un punto en que están de acuerdo todos los legisladores sin discrepancia. El hombre, para ser contenido en el límite de sus deberes, necesita un centinela que no lo desaparezca un solo instante... Esta es la voz de la conciencia inspirada por la persuasión de una religión, sea la que fuere. De aquí han tenido su origen la mitología y tantas otras ficciones de que en todos tiempos los legisladores han acompañado sus leyes. (Gorriti, 1836:83)

Además, afirma, el hecho de que el artilugio de los legisladores haya dado resultado da cuenta de que los seres humanos poseen una «persuasión general» acerca de «dos verdades fundamentales». Por un lado, que una parte de su ser sobrevive a la destrucción de la otra; por otro, que existe «un ser inmortal, inteligente, omnipotente y justo, que premia o castiga las acciones humanas según ellas lo merecen» (83). Inmortalidad del alma y existencia de un Dios remunerador; he allí los dogmas fundamentales del orden político. A partir de esas premisas, se entiende la consternación que siente Gorriti ante el

materialismo de d'Holbach, dado que esa doctrina filosófica justamente pone en crisis esas dos *verdades*:

la tendencia de las doctrinas de algunos pretendidos filósofos de nuestros días, es arrancar del corazón humano la esperanza y el temor de bienes o males póstumos y extinguir enteramente la voz de la conciencia. Enseñando que el hombre es un ser puramente material; que todo acaba para él con la muerte; que los goces de la vida hacen toda su felicidad y los padecimientos toda su desgracia, han logrado hacer callar el clamor interior de la conciencia; quien se imbuyere de tales errores, habría enteramente roto el freno del temor y embotado el estímulo de la esperanza de castigos o premios después de la muerte; no sentirá luego cosa que le detenga para satisfacer sus pasiones desarregladas y ultrajar las leyes tantas cuantas veces pueda hacerlo impunemente. Es luego evidente que se debe tener un cuidado extremado para que no caigan en manos de los niños libros impregnados de errores tan perniciosos. (Gorriti, 1836:84)

Incluso una religión falsa es preferible al ateísmo, pues una superstición no cumple un rol diferente al de una creencia verdadera: «la credulidad tiene el lugar y la fuerza de la verdad» (100). Lo que, afirma Gorriti, no disminuye la fuerza de su argumento, sino que reafirma la necesidad de que los legisladores se apoyen e inculquen dichas creencias entre los súbditos. En efecto, el cura vuelve a impugnar las «modas introducidas por un espíritu de libertinaje que envuelve un desprecio notable de los santos misterios de nuestra religión» (106) en otros dos capítulos de sus *Reflexiones*: el 17, *De la dialéctica, o lo que es lo mismo lógica*, y el 19, *De la filosofía moral o ética*. En el primero, objeta la enseñanza de la ideología de Destutt de Tracy, quien solo ha «querido dogmatizar el materialismo» (169). A juicio de Gorriti, el *idéologue* expresa sus ideas de un modo oscuro y confuso, pero sin embargo «es el autor de moda» (172). Ya que luego de haber sido introducido en Buenos Aires por Juan Crisóstomo Lafinur, fue incorporado como autor de lectura obligatoria en las escuelas de Bolivia. Lo que no solo resulta «un extravío de opinión»,²¹ sino también un serio riesgo político.

21 A diferencia de lo ocurrido en Buenos Aires, afirma Gorriti, donde la *idéologie* fue introducida de modo deliberado por Lafinur —a quien define como «un impío fanático» que no ocultaba su «incredulidad y apostasía»— para enseñar el materialismo, en Bolivia, se trató de una suerte de engaño: «¿Qué pudo mover a los SS. Representantes a designar este autor para la enseñanza? Me atrevo a sospechar que los SS. Representantes fueron sorprendidos por algún genio amigo de novedades, y presumo que si esa disposición se revisase nuevamente en alguna legislatura sería reformada» (Gorriti, 1836:172).

Si la enseñanza de semejante doctrina puede preparar fuertes sacudimientos en la República, es ya un asunto muy serio, digno de ser tomado en consideración por todas las altas autoridades. En Bolivia se ha consignado entre las leyes fundamentales de la República la conservación de la santa religión católica, apostólica, romana en toda su pureza; y por una disposición o ley reglamentaria u orgánica, se ha destinado por texto de la instrucción pública una obra que intenta propagar de un modo sistemático el materialismo, que no solo choca con todos los misterios de nuestra religión, sino que ha pretendido minar el cimiento de todas las religiones y de todas las leyes (pues como he probado ya, sin alguna religión no puede haber república ni leyes): esto es poner en colisión manifiesta la ley fundamental con la orgánica, lo que no puede dejar de producir fuertes conmociones: nacerá la guerra civil y la más furiosa de todas, la guerra de religión, cuyos intereses servirán de pretexto a pasiones bajas e indómitas. (Gorriti, 1836:173-174).

En capítulo 19, finalmente, Gorriti despliega una fuerte crítica del materialismo de d'Holbach, sobre todo por sus implicancias éticas. En efecto, afirma el cura, «los materialistas han inundado el mundo con una nube de escritos, variados en mil formas diversas» (176), a través de los cuales han subvertido por completo las nociones de «bien» y «mal»: «*Todo lo que aumenta el bienestar individual y no acarrea el menosprecio de sus semejantes, es obra virtuosa*. Tal es la base de la moral universal del barón de d'Holbach, nada más vago ni más incorrecto» (176. *Cursivas del original*). De este modo, dice el crítico, las acciones viciosas o virtuosas no serían tales en base a un criterio objetivo y universal, el de la *recta razón* que Dios ha infundido en los humanos,²² sino conforme a las circunstancias. Lo que conduciría a un absurdo, ya que «un crimen feliz se transformaría en virtud, si mejorase el bienestar del que lo cometió» (176). Además, añade Gorriti, el «bello axioma» de los materialistas conduce a otro callejón sin salida, pues «¿quién es el juez para decidir en lo que consiste el bienestar de una persona sino ella misma?» (176). Así, concluye, no solo el contexto de cada acción relativiza su valoración moral, sino «el capricho de cada uno». En este marco, un hombre codicioso, «que a los ojos de la razón solo sería un gran canalla, en el sistema tan aplaudido de los materialistas, no solo sería un hombre virtuoso, sino eminentemente virtuoso» (177).

22 Según la definición ofrecida por Gorriti (1836:175), «Toda acción conforme a la recta razón es virtuosa, y viciosa la que está en oposición con ella... Según estos principios la virtud puede definirse como voluntad constante de obrar conforme al dictamen de la recta razón; y será hombre virtuoso el que conforma su conducta con esta regla». Gómez-Lobo (2001) ha esclarecido la importancia de esta noción en Aristóteles, en quien tiene su origen más remoto.

Las críticas (que construyen un *hombre de paja* con la posición de d'Holbach)²³ respecto del carácter relativo y subjetivo de la virtud, se verán acompañadas por otras dos. En primer, Gorriti reacciona frente al hecho de que el materialismo haya excluido a la fe del «catálogo de las virtudes» morales, dado que todas ellas se sostienen sobre ese punto arquimédico. Sin fe, entendida por Gorriti como «el debido medio entre la credulidad y la incredulidad» (178), se produce la ruptura «de todos los vínculos sociales» y se torna «al mundo social en un caos de confusión semejante a los infiernos» (178). Tanto el asentimiento sin criterio a todas las cosas, como la resistencia a creer en aquello que merece crédito, conducen hacia el error y el vicio, con consecuencias «funestísimas para la sociedad». La fe, por el contrario, en tanto «las reglas de la prudencia le persuaden de la verdad que ha de creer» (179), conducen hacia la moderación y la virtud. De allí que las «máximas materialistas sean capaces de producir tantas desgracias al género humano» (180), Sobre todo, cuando esas enseñanzas, contenidas en la «nube de libros» que se «han esparcido por las nuevas Repúblicas» (180), «se inoculan» en la juventud.

¿Qué fin se proponen estos escritores? El de depravar el corazón de nuestra juventud y corromperla, persuadiéndola que no teniendo más que temer que los males presentes, ni más que gozar que los placeres de la vida, porque con ella todo acaba para nosotros, se entreguen sin freno a todos los placeres de la vida, conspiren contra las leyes que los restringen y pierdan todo pudor y decencia, satisfaciendo sus brutales apetitos como las bestias con quienes pretenden igualar nuestro ser. Véase cuál será el resultado de la propagación de las máximas del materialismo. (Gorriti, 1836:180)

En segundo lugar, Gorriti se opone a la tesis materialista según la cual el alma humana es mortal. Pues la moralidad de las costumbres, y las leyes que se derivan de ellas, «están fundadas sobre la inmortalidad de nuestro ser» (181). Además, porque la idea de una vida ultraterrena ofrece a los seres humanos un consuelo «contra las adversidades de la vida», es decir, contra el mal físico y el mal moral. Lo que el principio filosófico según el cual el ser humano es pura materia no puede brindar.

23 Siendo caritativos, podríamos pensar esta presentación tergiversada del materialismo podría deberse al hecho de que Gorriti escribió sus *Reflexiones* sin tener a la vista el texto de d'Holbach. Como él admite: «Me acuerdo haber visto en un materialista, excluida del catálogo de las virtudes, a la fe: no me acuerdo precisamente si ha sido en Tracy o en d'Holbach; he insinuado ya que tengo la desgracia de escribir privado del recurso de los libros que me eran necesarios, ya para rectificar mis citas, ya para esforzar mis observaciones; a pesar de esto estoy seguro de no padecer equivocación en el sentido de la opinión cuya reputación me ocupa» (Gorriti, 1836:178).

Llamemos a nuestros filósofos [materialistas] a que traigan algún consuelo a sus discípulos que luchan con la adversidad en los últimos extremos a que ella puede llevar sus rigores: será en vano. [...] No es igual la suerte del que, creyendo la inmortalidad de su alma, espera en la vida futura premios o castigos; en el fondo de su religión encuentra el alivio de sus desgracias. (Gorriti, 1836:182)

En suma, el materialismo resulta perjudicial por estos motivos adicionales: primero, porque hace sucumbir el fundamento de toda moral, desestimando la fe; segundo, porque deja a los seres humanos sin consuelo, sumidos en los dolores y las desgracias de este mundo, sin ofrecerles siquiera una esperanza. De hecho, afirma Gorriti, incluso suponiendo «que todos estos consuelos sean ilusorios» (183), ello no los hace menos efectivos y necesarios. Por lo que desengañar a los seres humanos, mostrándoles su irremediable finitud, puede ser entendido como un acto «de crueldad» de los materialistas (184), puesto que agrava el mal.

Es por todo ello que Gorriti se dirige abiertamente a los legisladores de Bolivia, para que comprendan «cuán grave mal causa a la sociedad en el orden político y religioso esa doctrina escandalosa del materialismo» (184), y consideren la responsabilidad que pesará sobre ellos en caso «de no remover de la República todo lo que es capaz de causarle sacudimientos y desgracias» (184). Si no toman nota de ese peligro, es decir, si dejan que la juventud se vea infectada por estas «venenosas máximas», las consecuencias pueden ser funestas, como lo enseña la historia de Europa. Fueron las ideas de los *philosophes*, en efecto, las que provocaron «los horrorosos desastres que ahogaron en sangre a la Francia en tiempos de la Asamblea Constituyente» (184). Y las consecuencias pueden ser aún peores en tierras americanas, dado que los pueblos de estas latitudes son todavía más bárbaros:

si en las nuevas Repúblicas se las acaricia [a estas ideas], como se acariciaron en Francia desde que Voltaire, Diderot y d'Alembert las pusieran de moda, tendremos iguales resultados o tal vez peores, porque nuestras masas son mucho menos civilizadas que el pueblo francés, y por lo mismo serán menos accesibles a la persuasión cuando lleguen a desenfrenarse. No permita Dios que tal cosa suceda; pero si aconteciera, nada tendría de extraño que entre las primeras víctimas fuesen sacrificados los que debiendo haber prevenido los males no lo hicieron. (Gorriti, 1836:185)

En fin, aunque admite que sus ideas se encuentran «débilmente expuestas», Gorriti confía en haber sido capaz de interpelar a legisladores bolivianos; de haberles hecho sentir la necesidad de «retirar de las manos de la juventud estudiosa todos los libros inficionados del veneno del materialismo, y prohibir

expresamente la enseñanza de la *Moral* de d'Holbach en sus escuelas» (185). Una advertencia que vuelve a repetir en las páginas de la conclusión:

yo veo el empeño con que desean aclimatar las ciencias en su patria los legisladores [de Bolivia]: han decretado establecimientos literarios casi en todos los departamentos; el digno Presidente de la República ha desplegado su celo patriótico realizándolos. Me parece haber hecho un servicio a Bolivia advirtiendo a sus legisladores, que la enseñanza de Destutt de Tracy y de Holbach está haciendo beber a la juventud boliviana el veneno del materialismo, destructor de todos los vínculos sociales y corruptor de las costumbres; y por lo mismo incompatible con la firmeza y estabilidad de las buenas leyes y tranquilidad pública. (Gorriti, 1836:267)

Trazas de Ilustración radical

En los inicios del nuevo siglo, pueden identificarse dos importantes hechos intelectuales en relación con la «Ilustración radical». Por un lado, Jonathan Israel publicó el primero de los extensos estudios con los que introdujo un importante giro en la historiografía de esa vertiente extrema de las Luces: *Radical Enlightenment* (2001); por el otro, producto de un coloquio realizado en España, Eduardo Bello y Antonio Rivera editaron una compilación de textos bajo el título *La actitud ilustrada* (2002). Entre esos artículos, Miguel Benítez dedicó un estudio a la reconstrucción de las ideas radicales en suelo hispánico. Apartándose del tono optimista que suele caracterizar a los trabajos de Israel, para quien la Ilustración radical tuvo una difusión más o menos uniforme entre Escandinavia y Buenos Aires, Benítez se muestra mucho más cauto. Sobre todo, en lo que refiere a la existencia de ilustrados radicales de origen hispánico:

los apologistas de la segunda mitad del siglo [XVIII] citan una ingente literatura crítica, pero entre los materialistas, panteístas, ateos, deístas e incrédulos en general que tratan de refutar, no aparece ningún autor criado en nuestro solar. La crítica de nuestro siglo confirma este panorama. Los piadosos esfuerzos realizados para denunciar la heterodoxia de lo que se ha llamado «miserable siglo» apenas permiten conocer vagos testimonios de la difusión del ateísmo o de las ideas enciclopedistas. [...] No hay en la España de la época un movimiento radical en el ámbito de las ideas, una verdadera Ilustración. Existen, sin embargo, trazas dispersas de radicalismo. (Benítez, 2002:195–196)

A mitad de camino entre Israel y Benítez, es decir, entre un inmoderado optimismo y una mirada sombría, aquí hemos intentado mostrar que, si bien parece cierto que las dispersas producciones locales funcionaron con caja de resonancia de ideas que tuvieron su origen más allá de los Pirineos —y, en nuestro caso, en costas opuestas del Atlántico—, no por ello se limitaron a expresiones marginales. En efecto, si bien nos hemos concentrado en el estudio de un crítico de las ideas de d'Holbach, también hemos intentado dejar en claro que la reacción de Gorriti no solo fue producto del celo religioso, sino consecuencia de una decisión política inaudita, incluso para la civilizada Europa. Retomando las palabras de Juan Bautista Alberdi, podríamos afirmar que habría sido en este naciente país de América del Sur en donde las ideas más extremas del siglo de la Ilustración tuvieron su realización más completa. Pues fue en Bolivia en donde, entre 1828 y 1845, la juventud se vio oficialmente *infectada* por el veneno del materialismo.

Referencias bibliográficas

- Alberdi, Juan Bautista (1900). Mi vida privada, que se pasa toda en la República Argentina. En *Escritos póstumos, tomo XV: Memorias y documentos* (pp. 261–312). Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi.
- Alberdi, Juan Bautista (2005). Prefacio al *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. En Terán, Oscar (Ed.). *Política y Sociedad en la Argentina* (pp. 3–42). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Alejandro García, Juan Antonio (2003). Un paréntesis en la Censura Inquisitorial de libros y folletos: Lecturas en la España del Trienio Liberal. *Cuadernos de Historia del Derecho*, 10, 9–47.
- Bermudo, José Manuel (1982). Introducción. En Barón D'Holbach. *Sistema de la naturaleza* (pp. 9–90). Madrid: Editora Nacional.
- Breve resumen de la obra francesa intitulada: *La moral universal*. Se recomienda su lectura (1821, 10 de marzo). *El Censor, periódico político y literario*. Madrid. Imprenta del Censor, 6 (32), 157–160.
- Bustillo, Domingo (1867). *Lijeras observaciones aplicables a la instrucción pública de Bolivia*. Sucre: Imprenta del Siglo XIX.
- Carozzi, Silvana (2017). *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los «jacobinos» rioplatenses en la prensa de mayo: 1810–1815*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Chiaromonte, José Carlos (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura durante el Virreinato*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Continuación de la Historia Eclesiástica, ó Siglos del Christianismo del abate Ducreux, por los traductores de dicha obra* (1792). Madrid: Imprenta de Benito Cano, vol. XII.
- Curran, Mark (2012). *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. The Boydell Press: London.
- Darnton, Robert (2008). *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la revolución*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Devellennes, Charles (2017), D'Holbach radical: contrat social et éthocratie dans la pensée politique du baron. En García-Alonso, Marta (Ed.). *Les Lumières radicales et le politique. Études critiques sur les travaux de Jonathan Israel* (pp. 321–340). Paris: Honoré Champion.
- Fartos Martínez, Maximiliano (1993). La Ilustración francesa y su difusión en España. El caso del *Système* del Barón d'Holbach. *Investigaciones históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 13, 155–171.
- Francovich, Guillermo (1966). *La filosofía en Bolivia*. La Paz: Editorial Juventud.
- Funes, Gregorio (1944). Oración fúnebre en las exequias del católico rey don Carlos III, celebradas en esta Santa Iglesia Cathedral de Cordova del Tucumán. [Buenos Ayres, Imprenta de Niños Expósitos, MDCCXC]. *Archivo del Doctor Gregorio Funes* (pp. 294–349). Buenos Aires: Imprenta de la Biblioteca Nacional, vol. I.
- Gacto, Enrique (1997). Libros Venenosos. *Revista de la Inquisición: intolerancia y derechos humanos*, 6, 7–44.
- Gil Novales, Antonio (1983). Notas en torno a lecturas de Larra. En Aymes, Jena-René, Dérozier, Albert et al. (Eds.). *Revisión de Larra: ¿protesta o revolución* (pp. 35–42). París: Les Belles Lettres.
- Goldman, Noemí (2016). *Mariano Moreno. De reformista a insurgente*. Buenos Aires: Edhasa.
- Gómez-Lobo, Alfonso (2001), La recta razón en Aristóteles. ¿Principio o proposición particular? *Convivium: revista de filosofía*, 14, 48–65.
- Gómez de la Cortina, Joaquín (1855). *Catalogus librorum*. Matriti: Eusebium Aguado, vol. II.
- Gorriti, Juan Ignacio (1836). *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos Estados americanos y examen de los medios eficaces para reprimirlas, precedidas de un compendio de la vida pública del autor*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Higueruela, Leandro (1980). Los libros prohibidos durante el Trienio Liberal (1820–1823). *Boletín Millares Carlo*, 2, 407–456.
- Holbach, Paul-Henry (1770). *Système de la nature, ou Des loix du monde physique et du monde moral*. Londres [Amsterdam: Marc-Michel Rey]
- Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y señoríos del católico rey de las Españas (1790). Madrid: Imprenta de Don Antonio de Sacha.
- Israel, Jonathan (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Israel, Jonathan (2011). *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press.
- Kors, Alan Charles (1976). *D'Holbach Coterie. An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press.
- Ladd, Everett (1962). Helvetius and D'Holbach: La Moralisation de la Politique, *Journal of the History of Ideas*, 23 (2), 221–238.
- Mackinlay, Agustín (2010). Mariano Moreno en la era digital: nuevas fuentes para el estudio de su pensamiento. Buenos Aires: Jockey Club.
- Moreno, Manuel (1812). *Vida y Memorias del Dr. Dn. Mariano Moreno*. Londres: Imprenta de J. M'Creery.

- Naville, Pierre (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique du XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Peña Echeverría, Javier (2018). La teoría política de d'Holbach y sus presupuestos filosóficos. *Revista de Estudios Políticos*, 179, 13–41.
- Reglamento para los Colegios de Ciencias y Artes (1827, 28 de octubre), *Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones que se han expedido para el régimen de la República Boliviana* (pp. 186–217) (1834). Paz de Ayacucho: Imprenta del Colegio de Artes.
- Roche, Daniel (1978), Lumières et engagement politique: La coterie D'Holbach dévoilée. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33 (4), 720–728.
- Rojas, Ricardo (1916), Noticia Preliminar. En Gorriti, Juan Ignacio, *Reflexiones* (pp. 9–40). Buenos Aires: Librería La Facultad.
- Rodríguez, Antonio Joseph (1776). *El Philotheo en conversaciones del tiempo*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 2 vols.
- Sánchez Blanco, Francisco (2018). La educación del ciudadano en el contexto ilustrado: el eco de Holbach en España. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 24, 541–556.
- Sandrier, Alain (2010), L'attribution des articles de l'*Encyclopédie* au baron d'Holbach: bilan et perspectives. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 45, 44–57.
- Venturi, Franco (2014). *Utopía y reforma en la Ilustración*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vercruysse, Jeroom (1971). *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*. Paris: Minard.

Segunda Parte

Liberalismo, marxismo, feminismo

VI. ¿El liberalismo inhallable?

Algunas reflexiones sobre las ideas liberales

Maximiliano Ferrero

Introducción

Quizás, como espetaba el redactor de la edición del sábado 31 de marzo de 1821 de *El Censor* de Madrid (CM), el liberalismo podía aglutinar todo el desarrollo histórico de la sociedad occidental moderna.¹ La intención del autor de ese artículo era la de defender, desde un punto de vista historicista, el irrefutable avance del liberalismo y el fracaso en el que se deslizarían sus detractores si intentaran frenarlo. Esta visión esencialmente histórica del liberalismo que, parafraseando a Paul Bénichou, podríamos caracterizar como «una religión del porvenir humano» (2012:16), lo reviste de un sesgo progresista cuyos defensores han custodiado hasta nuestros días. No obstante, un concepto tan dilatado corre el riesgo de perder fuerza explicativa y coloca a sus referencias en un área de disputas que también se han mantenido hasta la actualidad y que, frecuentemente, dependen tanto de los usos de las palabras y de los contextos geográficos en que son utilizadas, como de las formas históricas a través de las cuales se han ido constituyendo en dichos contextos los clivajes políticos e ideológicos.

Ello genera que, muchas veces, las identidades políticas deban ser definidas a través de sus relaciones mutuas y no necesariamente por su capacidad de subsunción bajo un esquema teórico preestablecido. Así, por ejemplo, en los Estados Unidos, los liberales se oponen a los conservadores y estarían representados por el sector social–demócrata del Partido Demócrata, que se define por la defensa del intervencionismo en cuestiones de educación, salud, ambiente, etc. En este contexto, «liberal» se opone a «conservador», representados estos últimos por el Partido Republicano e identificados principalmente con los valores religiosos, la defensa de políticas penales duras y un fuerte escepticismo sobre el Estado de bienestar. Los liberales se encontrarían, en este país, a la izquierda del espectro político. En Europa, como observa Auldard (2009:15), «liberalismo» también es un término relacional, puesto que es aquello a lo que se oponen los movimientos obreros, sociales y los partidos

1 La cita a la que hacemos referencia corresponde a Alberto Lista, uno de los fundadores del periódico y dice lo siguiente: «El liberalismo está ligado a la esencia de las sociedades europeas, tales como existen en la actualidad: es el resultado de toda la historia antigua y moderna» (CM, [21–III–1821], 35, 321), (cf. Fernández Sebastián, 2009:720).

socialistas y comunistas, haciendo referencia a los efectos sociales negativos del capitalismo, la globalización y el desmantelamiento del Estado de bienestar. En este sentido, liberalismo es un término prácticamente intercambiable con el de neoliberalismo; algo similar ocurre por ejemplo en la Argentina, en donde la tradición del liberalismo económico ha tendido a conjugarse con los valores morales y políticos del conservadurismo.

Como podemos apreciar, en el terreno práctico, conviven diversas acepciones del término liberalismo. Veremos que, en el plano conceptual, la multiplicidad también es una marca a la que es necesario atender; como ha sostenido el filósofo brasileño José Merquior, «[C]asi desde sus inicios, el liberalismo ha sido plural y diverso» (1991:XIII). Nicola Matteucci identifica algunos factores fundamentales por los cuales es difícil arribar a una definición unánime de liberalismo (cf. Bobbio y Matteucci, 2005:875). Uno de ellos es que la historia del liberalismo se encuentra estrechamente ligada a la de la democracia moderna, por lo que no resulta sencillo identificar qué contienen de liberales y qué de democrático las democracias actuales. Por otro lado, el liberalismo aparece en las diferentes regiones en tiempos históricos también diferentes: así como en Inglaterra puede ser un fenómeno del siglo XVIII (o inclusive anterior), en la mayoría de los países europeos —y agregaríamos, latinoamericanos— comienza a desarrollarse en el siglo XIX. El autor se arriesga sin embargo a identificar dos elementos propios del liberalismo: es, en principio, un fenómeno histórico que se manifiesta en la edad moderna y que encuentra su centro de gravedad en el mundo atlántico (876). Aunque, por otra parte, el término puede indicar a veces un partido o movimiento político, otras una ideología, una ética, una estructura institucional o las ideas políticas alrededor de la misma.

Cierto desacuerdo o dificultades teóricas para definir el liberalismo pueden advertirse en general, a partir de la lectura de las obras de sus estudiosos y de la variedad de modos con los que estos se refieren al «ismo» en cuestión. Tomando algunos casos con carácter ilustrativo, podemos comenzar mencionando la distinción que el pensador alemán Leo Strauss (2007) realizara entre un liberalismo antiguo (que habría alcanzado su apogeo en Atenas) y un liberalismo moderno que se remontaría a Maquiavelo. Ludwig von Mises, por su parte, sostenía muy poco antes de la crisis de 1930 que liberalismo y capitalismo eran términos intercambiables, resumiendo el programa de esta tradición sobre la idea de propiedad, entendida como la propiedad privada de los medios de producción (von Mises, 2015 [1927]). En este texto, von Mises buscaba atacar al «socialismo» y demostrar la incongruencia existente entre una economía centralizada y el uso racional de los recursos.

Norberto Bobbio (2012), por su parte, ha brindado una definición mínima de liberalismo, entendiéndolo como una específica concepción del Esta-

do, según la cual este tiene poderes y funciones limitados, por lo que sería el opuesto del Estado absoluto y del llamado Estado de bienestar. El teórico italiano encontraba además el presupuesto filosófico del Estado liberal en la teoría iusnaturalista moderna, según la cual todos los hombres y mujeres poseen indistintamente ciertos derechos imprescriptibles y naturales como la vida, la libertad y la seguridad. De la misma manera, Pierre-François Moreau, cuando comienza a buscar «las raíces del liberalismo» (1978), lo asocia directamente al derecho natural. Por otro lado, estableciendo cierta discrepancia con la mencionada definición de Bobbio, Dworkin (1985) intenta conciliar el liberalismo con el Estado social cuando entiende que «una cierta concepción de la igualdad [...] es el nervio del liberalismo» (183). Dicha posición se encuentra en una obra titulada *A Matter of Principle*. Allí, el autor sostiene que la particular noción actual de liberalismo —recordemos lo sostenido previamente sobre los clivajes ideológicos norteamericanos— se formó en el período del *New Deal*, combinando los esfuerzos por lograr una menor desigualdad y una creciente estabilidad económica con mayores libertades civiles y políticas para los grupos sociales. De hecho, según Dworkin, «el liberalismo consiste en una moral política constitutiva que ha permanecido más o menos idéntica a lo largo del tiempo y que continúa teniendo influencia en política» (186). Por el contrario, la tesis opuesta es defendida por Richard Bellamy (1994) cuando reconoce que «[E]n las sociedades posmodernas y posindustriales actuales, los principios no pueden tener sus bases en la razón ni en la historia» (19). En su *Liberalismo y Sociedad Moderna*, este teórico británico buscaba, no tanto realizar una historia de la doctrina liberal, sino del impacto que la evolución de la sociedad moderna acabaría ocasionando sobre el liberalismo (15). Su conclusión sería, finalmente, que el liberalismo, al menos su versión clásica —lo que el autor denomina «liberalismo ético» y que estaría representado fundamentalmente por Adam Smith, Herbert Spencer y John Stuart Mill—, es una teoría que habría devenido anacrónica, sin impacto en el mundo actual como consecuencia de la evolución del sistema de acumulación capitalista.

En la actualidad, la postura dworkiniana es retomada por Catherine Audard, quien escribe una obra imprescindible para los que se interesen en el estudio de las ideas liberales y su historia. Para esta autora, aproximarse a una definición de liberalismo significa «poner en evidencia el núcleo constitutivo de ideas y valores que otorgan coherencia al liberalismo [...] a pesar de los debates incesantes y las transformaciones que aquellos han conocido en el curso de tres siglos de su historia» (Audard, 2009:9). Sería entonces una teoría ética lo que le otorgara unidad al liberalismo a través del tiempo. Una teoría que define a la sociedad justa como aquella en la que cada individuo es el mejor juez de sus intereses y de su vida, en la que es dejado tan libre como

sea posible en la medida en que no perjudique a ningún otro individuo y en la que el único poder político legítimo sea aquel que respete dos principios básicos: el de libertad e igualdad de todas las personas (10).

Si volcamos la vista a los historiadores más reconocidos del liberalismo, es posible advertir también ciertos desacuerdos cuando se pretenden rastrear los orígenes de esas ideas, inclusive dentro, por ejemplo, del mundo galo. En su ya clásico *Historia del Pensamiento Liberal*, Pierre Manent (1990) comienza con un capítulo sobre Maquiavelo y posteriormente analiza la filosofía política de Thomas Hobbes porque, a su modo de ver, el pensamiento de este filósofo político constituye la matriz común de la democracia moderna y del liberalismo. Por otra parte, en su *Historia del Liberalismo Político*, André Jardin (2005) remonta los orígenes de las ideas liberales a John Locke en el ámbito inglés y a François Fénelon en el francés. Lucien Jaume (2010), en su texto *Les origines philosophiques du libéralisme*, encuentra como común denominador del liberalismo lo que llama «gobierno de la libertad» y coincide en reconocer el origen de las ideas liberales en los textos de Fénelon, por sus esfuerzos deflacionarios sobre la tesis soberana.

Revisitar los textos de los historiadores de las ideas puede resultar de utilidad para reflexionar sobre lo que solemos denominar tradiciones y qué tipos de respuestas es posible brindar cuando se trata de la historia del pensamiento político. Las tradiciones ideológicas suelen construirse alrededor de conjuntos de autores que funcionan simultáneamente como un reservorio de argumentos, un índice de continuidad histórica y como fuente permanente de autoridad intelectual (cf. Bell, 2014:686). De esta manera, la construcción de tradiciones dentro de la historia de las ideas políticas es una actividad vinculada a la formación de un conjunto de escritos ejemplares, desde los cuales se desprenderían estructuras teóricas caracterizadas por una coherencia lógica interna que se sostendría a lo largo del tiempo. Esta postura es la que Fernando Vallespín (1995) identifica como tradicional o textualista (21). En efecto, este tipo de aproximación a las ideas busca principalmente la coherencia interna con el fin de analizar sistemas de pensamiento, centrándose fundamentalmente sobre ciertos autores que son elevados al rango de clásicos, y entre los cuales, se entiende, existe un diálogo ininterrumpido.

La metodología descrita ha sufrido, desde aproximadamente la década del '60, los embates metodológicos de un cambio radical en el estudio de las ideas políticas orientado a un análisis mucho más complejo de los contextos lingüísticos y de los autores estudiados. Dicho cambio se encuentra representado fundamentalmente por teóricos como Quentin Skinner y John Pocock, quienes introducen básicamente dos elementos transformadores. Primero, retomando la distinción entre los niveles locutivo e ilocutivo del lenguaje rea-

lizada por Austin (2008), es decir, entre lo que se dice y se hace al decir algo, estos historiadores de las ideas definen los textos como actos de habla. Según esta perspectiva, la comprensión histórica de los textos demanda conocer, a su vez, la trama de relaciones lingüísticas dentro de las cuales aquellos se insertan con el fin de descubrir la intencionalidad del agente. Segundo, de aquí derivan una particular visión del contexto. Este ya no se entiende desde una perspectiva materialista, sino como una «urdimbre lingüística» (Vallespín, 1995:30), esto es, el contexto no debe considerarse como algo determinante de lo que se dice, sino como un marco último que permita descifrar cuáles son los significados reconocibles en una comunidad y en un tiempo histórico determinado, o bien «el conjunto de convenciones que delimitan el rango de las afirmaciones disponibles a un determinado autor» (Palti, 2012:30).

La perspectiva de la *New Intellectual History*, entendemos, realiza significativos aportes para la historia de las ideas políticas en general, y del liberalismo en particular, porque apunta a indagar los horizontes lingüísticos y las estrategias prácticas concretas en las cuales los textos se incorporan. Coincidimos entonces con Stephen Holmes (1995) cuando advierte que para estudiar «la idea liberal» es imperante tener en cuenta que de «los teóricos políticos que más convincentemente articularon y defendieron las aspiraciones liberales [...] Ninguno puede ser completamente comprendido si se los quita a-históricamente de su contexto político e intelectual para forzarlos a marchar en un desfile canónico de grandes liberales» (13). Los autores estudiados eran también actores que buscaban intervenir en el mundo de la vida, defendían, proponían o criticaban reformas específicas y discutían con sus propios contemporáneos. Ello implica además la necesidad de revisar la idea de un canon perenne de pensadores clásicos, como lo demuestra el trabajo de Peter Laslett sobre John Locke.² Por esta razón, a nuestro entender, la historia intelectual del liberalismo no puede separarse de sus condiciones de emergencia, esto es, de la historia política de los siglos XVII, XVIII y XIX del mundo atlántico.

La propuesta revisionista alemana de la *Begriffsgeschichte*, iniciada por Reinhart Koselleck, constituye un complemento ineludible si pretendemos obtener una visión más cabal del fenómeno del liberalismo, ya que al análisis sincrónico propio de Skinner y Pocock, agrega uno de carácter diacrónico. Koselleck (1993) diferencia las palabras de los conceptos y caracteriza a los segundos como polívocos, es decir como «concentrados de muchos contenidos significativos» (117). De esta forma, los conceptos —fundamentalmente

² El revisionismo de la Escuela de Cambridge comienza de hecho con la publicación, en 1960, de la edición que Peter Laslett realizara sobre *Two Treatises of Government* de John Locke. En dicho trabajo, Laslett concluye que el tratado de Locke no había sido escrito contra Hobbes, como usualmente se creía, sino contra el *Patriarcha* de Robert Filmer (cf. Aguilar Rivera, 2002:58)

aquellos del léxico socio político que son constitutivos de la Modernidad, como Estado, democracia, representación, etc.— han ido acumulando diferentes capas semánticas a través de la historia, y pueden funcionar como indicadores (y, a su vez, como productores) de las transformaciones de los contextos históricos de experiencia.

Siguiendo esta propuesta, en el primer párrafo de este capítulo nos dedicaremos a analizar brevemente la historia semántica del adjetivo «liberal», con el fin de revelar cómo este va perdiendo sus connotaciones morales originales hasta volverse un sustantivo que designa una identidad política específica.

Como hemos tratado de mostrar en esta extensa introducción, la cuestión del liberalismo ha despertado una vasta literatura político-filosófica que se renueva y recupera de forma constante. Doctrina con raíces en los siglos xvii y xviii, formada en torno a las dos grandes declaraciones de derechos de fines del xviii y a autores como John Locke, David Hume, Montesquieu, Voltaire, Cesare Beccaria, Gaetano Filangieri, Adam Smith, James Madison, John Stuart Mill, Benjamín Constant, François Guizot, Alexis de Tocqueville, así como también sus exponentes latinoamericanos, Vicente Rocafuerte, José María Luis Mora, José Victorino Lastarria, Juan Bautista Alberdi o el general Francisco de Paula Santander; el liberalismo emerge en el siglo xix como la ideología predominante de la sociedad occidental moderna. Sin embargo, caracterizar al liberalismo como una tradición monolítica o con un partido político particular equivaldría a incurrir en un grave error. Más que presentarse como una ideología compacta o estable, el liberalismo es resistente a una sistematización simple y ha sido fuertemente atravesado por la temporalidad, hasta constituirse, en el devenir histórico y contra cualquier tipo de reduccionismo, en un fenómeno polimorfo. En este capítulo, nuestra intención no consiste en realizar un mapeo de la amplia familia liberal, sino presentar algunos elementos teóricos que puedan contribuir a la problematización de «la idea liberal».

Una aproximación a «Liberal» y a «Liberalismo» desde la semántica histórica de los conceptos

Hasta bien entrado el siglo xix, la voz «liberalismo» no aparece en los diccionarios disponibles en el mundo hispánico, mientras que el adjetivo «liberal» continuaba designando cierta virtud que remitía al mundo clásico. Recordemos que ya Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, definía la virtud de la liberalidad como el término medio entre la prodigalidad y la tacañería (cf. Aristóteles, 2007:61). Hasta los tiempos modernos, no parecerían registrarse grandes

cambios en el uso del adjetivo. Así, por ejemplo, el *Diccionario Usual de la Lengua Española*, editado en 1780, define la voz como «[G]eneroso, bizarro, y que sin fin particular, ni tocar en el extremo de prodigalidad, graciosamente da y socorre...».³ Poco más de un siglo más tarde, en la edición de 1884 del *Diccionario*, el término aparecería ya con un nuevo sentido, relacionado a quien profesa doctrinas favorables a la libertad política de los Estados. Además de ello, en la misma edición, aparecería por primera vez el sustantivo «liberalismo», designando tanto al conjunto de ideas profesadas por los partidarios del sistema liberal, como al partido que estos forman. Es por tanto en el siglo XIX cuando el concepto comenzaría a designar, fundamentalmente, todo un conjunto de prácticas, ideas, valores, conceptos e instituciones, todas interrelacionadas entre sí, que se materializarían alrededor de la división de los poderes del Estado, el gobierno representativo, la sociedad comercial, un texto constitucional, los derechos individuales y la opinión pública, en lo que podríamos caracterizar un verdadero «*cluster-concept*» (Fernández Sebastián, 2009:696). Que el arsenal semántico del adjetivo liberal no estuviera orientado al horizonte político no era, por otra parte, algo propio del mundo hispánico. En *La Riqueza de las Naciones*, Adam Smith (2011) utilizaba frecuentemente el término para designar a su nueva teoría económica basada en la espontaneidad de la libertad natural como un sistema «generoso y liberal» (599 y 605).

Siguiendo el relato que realizaran Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes en el *Diccionario político y social del siglo XIX español* (2002), el primer uso conocido de la expresión «ideas liberales» corresponde al prólogo que José Marchena incluyera en su traducción del *Contrato Social* de Rousseau, publicado en Francia en 1799.⁴ Por esa época, el sintagma comenzaba a frecuentar también el ámbito discursivo francés e inglés. La aparición del adjetivo *libéral*, con un significado político, ve la luz en Francia como un término opuesto al de jacobinismo, utilizado por Napoléon Bonaparte en una serie de folletos que, antes del 18 brumario, fueron puestos en circulación con el fin de esconder los verdaderos propósitos del futuro emperador. Nuevamen-

3 Instituto de Investigación Rafael Lapesa de la Real Academia Española (2013): *Mapa de diccionarios* [en línea]: <http://web.frl.es/ntilet>

4 El afrancesado abate José Marchena, nacido en Utrera en 1768, fue, después de alcanzar París, un miembro activo de los círculos girondinos de la Revolución. Según Rea Spell (1969), es altamente probable que el abate sea el responsable de la primera traducción al español de *El Contrato Social* de Rousseau, ya que, según comenta Jovellanos en una carta del 12 de abril de 1880 dirigida al entonces secretario de Estado Mariano Urquijo, la primera traducción de la obra ingresa a España desde Francia. La pista fundamental se encuentra ligada a que dicha traducción data de un período inmediatamente posterior a cuando Jovellanos se desempeñaba como ministro de Gracia y Justicia (1797–1798), momento en el que Marchena se ganaba la vida realizando traducciones al español para varios librerías parisinos.

te, el adjetivo será utilizado por este mismo personaje, durante los Cien Días, con el fin de ganar los favores de antiguos revolucionarios e ideólogos. Ahora bien, si el mundo galo —especialmente bonapartista— en el que Marchena escribe el texto antes aludido fue pionero en otorgar una orientación política al adjetivo *libéral*, el sustantivo correspondiente fue forjado en España, en la coyuntura política posterior a 1808, cuando se despliega un proceso de debate político en el que cristalizará la nueva semántica del antiguo adjetivo, cuyo principal escenario serán las Cortes de Cádiz.

El papel de las Cortes y de la prensa resultaron determinantes para su consolidación. Utilizado con frecuencia, el epíteto fue capaz de expresar la polarización ideológica del proceso constituyente gaditano, en tanto se plantea como opuesto a la perspectiva de los serviles. Sin embargo, a diferencia de sus equivalentes en francés y en inglés, el adjetivo «liberal», en español, se encontraba más próximo a las ideas de *libertad*, *reformas* e inclusive *revolución* que a *orden*, *autoridad* y *seguridad*. Por lo tanto, el momento clave en el derrotero de la mutación semántica del adjetivo y de sus derivados fue sin dudas cuando daba cuenta de la oposición entre los dos partidos mencionados, oponiendo los «defensores de la patria» a quienes «combaten por la servidumbre». Esta dicotomía no puede por otra parte esconder su impacto sobre los territorios de las excolonias cuando, por ejemplo, el periódico rioplatense *El Centinela* (EC), en su edición del 26 de enero de 1823, hace referencia en un relato militar tanto a «las divisiones *liberales* como las del *servilismo*» (EC, [26/1/1823], IX, 8333). Fue, por tanto, en el contexto gaditano en el que se advierte la sustantivación del término en cuestión, aparecida por primera vez en un artículo de *El Censor General* (CG) en el que se alude despectivamente a un «liberalismo regenerador a la francesa» (CG, [16/XI/1816], 25, 52).

Mientras que el uso del sustantivo «liberalismo» tardaría un tiempo en generalizarse, el de «liberal» (en su doble uso de sustantivo, en tanto designa una identidad política, y de adjetivo) consolidaría su espacio en el vocabulario de la época con una significativa celeridad. Así, por ejemplo, desde 1811, José María Blanco White venía empleando el término bajo su nuevo significado político en los artículos que publicaba en el periódico *El Español*. Para él, «liberal» hacía referencia a la significación gaditana y era el distintivo de un partido. Hasta ese momento, entonces, de acuerdo a los autores del *Diccionario*, el epíteto «liberal», como denominación de un partido o bandería política y de sus adeptos, es una voz originalmente española, y como este grupo fue el que logró imponer sus puntos de vista en la cámara gaditana, el *Diccionario* interpreta que, conceptualmente hablando, la española de 1810–1814 fue la primera revolución liberal registrada en la historia, o bien, la primera vez que en el plano léxico se asocian *liberalismo* y *revolución*. Los autores de esta

entrada encuentran parte de la explicación de este fenómeno en el hecho de que los patriotas gaditanos colocaron su interés en vincular su lucha por la libertad política (especialmente de imprenta) con las virtudes morales de la generosidad y la moderación, valores que se encontraban ya en el uso que Jovellanos hacía del adjetivo «liberal», con algunas connotaciones reformistas e ilustradas opuestas al extremismo jacobino.⁵

Es a partir de este primer liberalismo español, y de su proyección sobre el zócalo de la Constitución de Cádiz, que las nuevas semánticas se trasladarán al otro lado del Atlántico, hasta el punto que, al menos en el plano institucional, a partir de 1810, los conceptos «liberal» y «constitucional» se convierten prácticamente en sinónimos en el ámbito hispanoamericano (cf. Fernández Sebastián, 2002:414 y Ternavasio, 2011:282). Tomando el Río de la Plata a modo ilustrativo, la vía de acceso del liberalismo es a través de la noción de *derechos naturales del hombre*, los cuales se irán desgajando posteriormente en políticos, civiles, etc. En estas lejanas latitudes, la primera aparición del sintagma «principios liberales» se encuentra en el ya célebre *Decreto de Supresión de Honores* perteneciente a la pluma de Mariano Moreno (GBA, 1910, [08/XII/1810], I, 711), a la sazón, secretario de la Primera Junta de gobierno. El significado de liberal aparece aquí ligado a la libertad de los pueblos y opuesto a unos privilegios, propios de la tiranía. Así, la expresión se irá divulgando a través de la prensa con un sentido político-moral opuesto al despotismo y, asociado a la libertad e igualdad, indicará un nuevo régimen institucional de carácter representativo, constitucional y republicano. Así, por ejemplo, podía hacerse alusión a un «Gobierno liberal y benéfico» cuando «el Estado goza de una constitución dichosa» (SPU, 1961, [04/VIII/1814], 29) y también a unos «principios liberales para establecer el imperio de la justicia y de las leyes, y arruinar el de la arbitrariedad» (*El Censor*, 1961, [24/III/1812], 96).

La expresión irá apareciendo vinculada a los debates propios de la ingeniería institucional del nuevo orden. De hecho, como observa Fabio Wassermann (2008), irá perdiendo «el ímpetu igualitario» para adquirir, en cambio, un «sesgo institucionalizador» (72–73) en el que frecuentemente aparecerá la expresión «constitución liberal». Como sostiene el diputado Acosta en el debate del congreso constituyente de 1824–27: «[E]n esto consiste una constitu-

5 Cabe recordar que los primeros liberales españoles mostraron una relación ambivalente con las ideas francesas, ya que si bien algunas de ellas podían ser aprovechadas en los debates constitucionales, el hecho de estar combatiendo su guerra de independencia contra los franceses obligaba a los «afrancesados» a buscar otros referentes en la tradición política inglesa (cf. Breña, 2011:63–88). Así lo demuestra también Jovellanos cuando en una epístola dirigida a Lord Holland y fechada el 8 de marzo de 1810, hace referencia a las ideas de «Juan Jacobo y de Mably, y aún las de Locke, Harrington y Sidney» (Jovellanos, 1982:151).

ción liberal, en la división y justo equilibrio de los poderes» (Ravignani, 1937 [14/IX/1816], III, 228).

Es posible observar que el liberalismo, como tal, no se convertirá en un actor político social ni en una identidad política definida sino hasta la segunda década del siglo XIX, por lo que referirse al liberalismo de esa manera, antes de ese momento histórico, constituye un error historiográfico. Coincidimos pues, con Audard (2009:747), en que calificar a autores como Adam Smith o John Locke de liberales constituye un anacronismo, ya que el término aún no designaba una identidad política en el conjunto de significados disponibles en los lenguajes políticos, dentro de los cuales se incluían los horizontes simbólicos de dichos autores. Es solo retrospectivamente que podemos calificar a Locke, Smith o Montesquieu de «liberales», quienes, por otra parte, nunca se identificaron tampoco de esa manera.

De acuerdo a las estrategias metodológicas propuestas por la Nueva Historia Intelectual, y previamente aludidas, al intentar buscar precedentes o antecedentes históricos de un fenómeno como el liberalismo es necesario no proyectar hacia el pasado significados propios de una coyuntura histórica contemporánea al objeto de estudio ni interpretar datos seleccionados del pasado que parecerían coincidir con posiciones políticas posteriores. Incurrir en esta clase de error implicaría caer en un anacronismo que Skinner (2000) denominó «mitología de la prolepsis» (166). Claro que el liberalismo puede ser considerado como un conjunto de prácticas y un entramado institucional, pero también como un tipo de lenguaje político y una visión del hombre y de la sociedad que incluyen principios y valores, lo cual nos lleva a admitir que «la idea precedió a la palabra» (Fernández Sebastián, 2002:415). Esto es, que muchas de las ideas que posteriormente estarían domiciliadas teóricamente en el liberalismo fueron enunciadas con anterioridad a la conformación histórica de la identidad política que luego las condensaría.

Visiones, versiones y variedades

Probablemente, una de las definiciones más completas que haya intentado presentarse del liberalismo sea la del teórico norteamericano Stephen Holmes, aparecida en un texto en donde se analizaban las tradiciones de pensamiento que se oponen a las ideas liberales, titulado *The Anatomy of Antiliberalism*. Nos permitimos citarla *in extenso*:

muy brevemente, el liberalismo es una teoría y programa políticos que florecieron desde mediados del siglo xvii hasta mediados del xix. Tuvo, por supuesto, importantes antecedentes y continúa siendo una tradición viva al día de hoy. Entre los teóricos liberales clásicos deben incluirse a Locke, Montesquieu, Adam Smith, Kant, Madison y J. S. Mill. Las instituciones y prácticas liberales se desarrollaron en primer lugar, en los siglos xvii y xviii, en los Países Bajos, Inglaterra y Escocia, los Estados Unidos y (con menor éxito) en Francia. Los principios liberales fueron articulados no solo en textos teóricos sino también en la Ley de *habeas corpus* inglesa, la *Bill of Rights* y la Ley de Tolerancia (1679, 1688–89), las primeras diez enmiendas a la Constitución de Estados Unidos y la *Déclaration des droits de l'homme*. (ambas de 1789)

Las prácticas centrales de un orden político liberal son la tolerancia religiosa, la libertad de expresión, las restricciones al comportamiento de la policía, elecciones libres, un gobierno constitucional basado en la separación de poderes, el escrutinio de los presupuestos públicos para evitar la corrupción y una política económica comprometida con el crecimiento sostenido sobre la base de la propiedad privada y la libertad de contratación. Las cuatro normas o valores centrales del liberalismo son la *seguridad personal* (el monopolio de la violencia legítima por parte de agentes del Estado que, a su vez, son monitoreados y regulados por la ley), la *imparcialidad* (un mismo sistema legal aplicado a todos por igual), la *libertad individual* (una amplia esfera de libertad exenta de la supervisión colectiva o gubernamental que incluye, la libertad de conciencia, el derecho a la diferencia, el derecho a perseguir ideales que el propio vecino considere erróneos, la libertad para viajar y emigrar, etc.), y la *democracia* o el derecho a participar en la elaboración de las leyes a través de las elecciones y la discusión pública mediante la prensa libre. (Holmes, 1996:3–4)

Aunque la posibilidad de encontrar contraejemplos históricos esté siempre latente, a partir de esta definición es posible construir un tipo ideal de un liberal, o, al menos, de los elementos con los que ese prototipo debería acordar. Nuestra intención en este apartado es la de ampliar las posibilidades de la definición compartida analizando más detalladamente las variedades identificadas del liberalismo sobre las que existen mayor consenso, así como sus conceptos nucleares: individuo, libertad y norma.

Alan Ryan (2012:23–28) reconoce al menos cuatro variantes del liberalismo desde sus orígenes hasta la actualidad, las que denomina, clásico, moderno, social y libertario. Aunque, en general, existe cierto consenso en identificar dos grandes perspectivas del liberalismo europeo, una británica y otra francesa, las que a su vez representan dos formas distintas de entender el problema de la relación entre poder y libertad (cf. Jaksić, 2011:46 y Audard, 2009:12). La primera de ellas está caracterizada principalmente por entender la liber-

tad como resultado de la limitación del poder del Estado, lo que se lograría mediante un sistema de división de poderes y de pesos y contrapesos, como anunciaba la ya tan famosa frase de Montesquieu (2007): «para que no se pueda abusar del poder, es necesario que por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder» (204). Estos liberales entienden la concentración del poder como el principal enemigo de la libertad y se preocupan por justificar una esfera de libertades individuales que permanezca independiente de la acción de los gobiernos: «es preciso que el legislador no pueda autorizar su acción sino en una esfera determinada [...] hay partes de la existencia individual sobre la cual la sociedad no tiene el derecho de ejercer ninguna voluntad» (Constant, 2010:58). En esta tradición colocaríamos por ejemplo a autores británicos como John Locke, David Hume y Adam Smith, así como un grupo de pensadores franceses, en general anglófilos, como los citados Barón de Montesquieu y Benjamin Constant. A esta tradición, además, suele denominársela liberalismo clásico, la que Ezequiel Gallo ilustra de esta manera: «[P]ara un liberal clásico es bueno todo lo que posibilita una mayor extensión del ámbito de la interacción espontánea de los individuos. Es malo todo lo que interfiere con su libre desarrollo» (Gallo, 2008:19). De lo dicho hasta aquí, podemos colegir que el liberalismo clásico, frecuentemente ligado a la idea de gobierno limitado o Estado mínimo,⁶ identifica dos órdenes de interacciones sociales. Por un lado, uno privado, en el que los individuos pueden interactuar espontáneamente fuera de las interferencias de los poderes públicos, y que puede incluir una amplia gama de manifestaciones humanas como la religión, la cultura, el amor y los viajes y, por otro lado, un segundo ámbito correspondiente al de la administración pública, cuyo fundamento se encuentra en la garantía de las libertades individuales mencionadas.

La tradición del liberalismo francés estuvo, desde la Revolución —y, al menos hasta la Tercera República—, marcada por una fuerte impronta republicana clásica. La sociedad de iguales se puede lograr en la medida en que sea posible la supresión de los privilegios y de las diferencias de nacimiento, por esa razón, la libertad no se concibe a partir de la restricción de las funciones del Estado, sino que este se entiende, fundamentalmente, como un dispositivo emancipador del individuo del poder de los privilegios corporativos; el Estado se encuentra «al servicio de un interés público racionalmente defini-

⁶ En general, los liberales clásicos han aceptado como funciones específicas del Estado las descritas por Adam Smith en el Libro V de la *Riqueza de las Naciones*, a saber, la defensa de la sociedad frente a las agresiones externas, la protección de cada uno de los miembros de la sociedad frente a las injusticias que puedan cometer los demás (la administración de justicia) y la de establecer y mantener obras públicas e instituciones que, siendo ventajosas para la sociedad, están fuera del alcance de los particulares (cf. Smith, 2011: 614–639 y por ejemplo, Constant, 2010:495).

do» (Jaksić, 2011:46). De esta forma, en su alocución del 10 de mayo de 1838 en la Cámara de Diputados francesa, Alphonse de Lamartine se refería a las compañías ferroviarias según lo que él mismo denominaba *l'horreur des corps*:

es el horror de los cuerpos, es la incompatibilidad de la libertad sincera, progresiva con la existencia de los cuerpos en un Estado o en una civilización [...] y que si los cuerpos resisten a todo lo que está por encima de ellos, oprimen con la misma fuerza a todo lo que está por debajo. Es la tiranía más odiosa, [...] es la mejor forma que la opresión haya podido adquirir jamás para atropellar a los individuos y los intereses generales. (Lamartine, 1838:17)

Esta cuestión de entender al Estado contra los «cuerpos» que, si bien durante la Revolución podían hacer referencia a los privilegios feudales del Antiguo Régimen, mientras que entrada la década del 1830, a los cada vez más notorios avances de la sociedad mercantil capitalista, es lo que Rosanvallon identificó como la «cultura política de la generalidad» (2007:14). Esto es, una forma social caracterizada por el rechazo a los cuerpos intermedios y la aspiración a una sociedad única en donde la nación se afirma como una totalidad y no existen intermediarios entre el Estado y los individuos.

Lucien Jaume, al analizar la historia del liberalismo francés, reconoce también estas dos tendencias, aunque las denomina de manera diferente (cf. Jaume, 1997:7–21). Por un lado, podemos encontrar un grupo de liberales franceses que privilegian los derechos y garantías individuales en contra del poder del Estado, un «liberalismo del sujeto, de la consciencia o del individuo» (19) que tendrá entre sus representantes a Germaine de Staël, Benjamin Constant, Prévost–Paradol, Édouard Laboulaye, Tocqueville. Por otro lado, un «liberalismo notabiliar» (19) que, liderado por François Guizot desde su cargo como Primer Ministro de la Monarquía de Julio, pone prioridad sobre la idea de gobernabilidad. De hecho, es la misma diferenciación realizada por Pierre Rosanvallon en su clásico texto *El Momento Guizot*, cuando identifica un liberalismo —o cultura— de oposición y uno de gobierno (cf. Rosanvallon, 2015:7–23).⁷ De esta forma, si bien la tarea histórica que el liberalismo francés cargó sobre sus hombros fue la de terminar la Revolución, hasta 1814, ser liberal significaba fundamentalmente adherir a los principios de la declaración de 1789 y criticar por igual todo régimen despótico, ya sea el Antiguo Régimen, el Terror jacobino y el imperio napoleónico. Funcionaba, pues, como una cultura de oposición. Con la partida definitiva de Napoleón, el comienzo

⁷ Pierre Manent utiliza la misma denominación que Rosanvallon, por lo que titula al capítulo que hace referencia a Constant «liberalismo de oposición», mientras que al de Guizot, «liberalismo de gobierno» (cf. Manent, 1990).

de la Restauración y la *Charte* de 1814, la geografía política francesa se modifica y el liberalismo dejará de definirse negativamente. Los liberales ocuparán escaños en las cámaras desde donde se opondrán a los ultras y formarán parte de las discusiones que marcaba la agenda del momento: el establecimiento de instituciones viables y duraderas, el régimen electoral, las leyes relativas a la libertad de prensa, etc. Desde aquí, comenzará a sobresalir el grupo de los denominados doctrinarios⁸ que finalmente llegarán a la gestión pública con la Monarquía de Julio.

Individuo

El liberalismo se funda sobre una tesis ontológica de carácter individualista respecto de la naturaleza humana: los liberales priorizan las facultades individuales de juicio y de decisión que consideran preexistentes e independientes de lo social. Esto es, los liberales entienden que la humanidad está compuesta de individuos y que cada uno de estos constituye un proyecto de sí, puede decidir sobre sus propios intereses, acciones y bienes y debe dejársele el mayor grado de libertad posible mientras no perjudique con ellas a ningún otro individuo: «la libertad del individuo queda así bastante limitada por la condición siguiente: no perjudicar a un semejante. [...] es deseable, que en los asuntos que no conciernan primariamente a los demás, sea afirmada la individualidad» (Mill, 1971:71–72). Esta tesis central del liberalismo y de carácter moral suele conocerse como la soberanía del individuo, que Audard (2009) resume ilustrativamente así: «no existe subordinación natural entre los seres humanos y cada individuo es soberano y libre de decidir por sí mismo de cara a todas las autoridades, morales o religiosas, los poderes, políticos u otros y todos los despotismos que querrían someterlo» (29).

Esta tesis se funda entonces, sobre una concepción individualista de la naturaleza humana, en la que «individuo» puede tomar básicamente dos sentidos. Siguiendo a Louis Dumont, cuando hablamos de individuo, podemos hacer referencia por un lado, al sujeto empírico que habla, se mueve, siente y quiere, y por otro, al ser moral independiente y autónomo (cf. Dumont, 1991:37). Es decir que la idea de individuo puede tener un sentido descriptivo, en tanto hace referencia a los seres vivientes individuales, únicos e irrepetibles y también un sentido normativo, en la medida en que cada individuo es un proyecto de sí, ya que posee la capacidad de decidir por sí mismo, y

⁸ El apelativo de «doctrinarios» hace referencia a un bloque de diputados liderados en principio por Royer-Collard. La expresión pronto abroquelará a la corriente intelectual y política que se estructurará alrededor de la figura de François Guizot, verdadero líder del grupo.

debe ser protegido frente a cualquier tipo de interferencia arbitraria. En este caso, por ejemplo, la tesis de la soberanía del individuo puede conjugarse con el iusnaturalismo moderno, ya que una forma de sostener la independencia absoluta de cada individuo respecto de lo social es a partir del argumento de una naturaleza humana presocial, en donde cada individuo posee por el solo hecho de ser tal, una cantidad de derechos, entendidos como demandas subjetivas. Esta instancia se conoce como estado de naturaleza, lo que, en la visión de Locke, coincide con «un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca [...], sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona» (Locke, 2015:119).

Ahora bien, es sobre la tesis metafísica del individualismo de donde se deriva el problema central del liberalismo, heredado de la filosofía de Thomas Hobbes: la cuestión fundamental es la de «la regulación de las relaciones entre individuos, de su cooperación y su gobernabilidad» (Audard, 2009:41). Esto es, cómo garantizar la unidad del cuerpo social y político si el mismo está compuesto originariamente de átomos independientes y autónomos. O bien, cómo es posible garantizar la obediencia política en una sociedad de individuos naturalmente libres e iguales. Para acercarnos a este problema, es necesario repasar brevemente las posturas de Thomas Hobbes y John Locke.

Según Hobbes, los individuos naturales se caracterizan por estar inmersos en una competencia perenne por una serie de bienes escasos, lo que lleva a una situación de guerra constante y al acecho diario de una muerte violenta. Por ello, cada individuo actúa siempre en función de su propio beneficio, en el sentido de que busca evitar una muerte violenta. La visión hobbesiana se desprende por tanto de las nociones clásica y cristiana de un bien moral trascendente. Además, la condición natural de la humanidad está dada básicamente por una igualdad en las capacidades humanas: «[L]a naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu» que ninguno puede reclamar «para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él» (Hobbes, 2005:100). Y, además, porque todos los individuos naturales, en tanto seres vivientes, se encuentran motivados por un «perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte» (Hobbes, 2015:79). A partir de esta concepción de la naturaleza humana, Hobbes extrae como conclusión el principio de que para garantizar la paz, debe instituirse un Leviatán, un soberano absoluto, que, mediante el temor y la espada, imponga su autoridad y diluya los apetitos humanos. El problema heredado de Hobbes es, entonces, que la soberanía del individuo deriva en la anarquía y en el absolutismo.

John Locke ensayará un derrotero argumentativo diferente buscando borrar «el carácter originario de la rivalidad» (Manent, 1990:100), de manera que las relaciones en el estado de naturaleza dejan de ser necesariamente hostiles. Para este teórico inglés, existen relaciones de sociabilidad previas a la institución de la sociedad que son gobernadas por la ley natural de la razón. Esta orienta a los individuos hacia la paz y seguridad mutuas (cf. Strauss, 2014:263), ya que los individuos no solo buscan conservar la vida, sino también lo producido a partir de su propio trabajo, todo eso que Locke denomina «propiedad» (vida, libertad y bienes).⁹ Los individuos son naturalmente propietarios de su persona y de una capacidad inherente a ellos, el trabajo, mediante el cual, pueden transformar la naturaleza y convertirse en legítimos propietarios de lo que transformaron. Por esta razón, el derecho de propiedad es individual y anterior a la institución de la sociedad civil (cf. Manent, 1990:103). Además, la ley natural de la razón orienta a los individuos a alejarse de la guerra, por ejemplo, prohibiendo apoderarse del fruto del trabajo de otro o exigiendo el cumplimiento de las promesas, sin lo cual no podrían existir actividades económicas como el trueque (cf. Locke, 2015:121, 125 y 138). Dado que los hombres, empero, a veces no observan los mandatos naturales (cf. 194), es necesario garantizar la propiedad a partir de un pacto que origine la sociedad política y una autoridad legítima que decida sobre las controversias, un «juez reconocido e imparcial» (195). Lo que Locke denomina, entonces, propiedad, en tanto lo que es propio del ser humano, es una esfera de libertad personal anterior a la comunidad política, cuya garantía es el fundamento del pacto que origina el Estado y es también lo que establece los límites de la acción legítima de este (cf. 205). Como concluye Audard,

[L]o importante para el liberalismo naciente es que el derecho de propiedad pueda ser legitimado, de manera que permita oponerse a los abusos del poder político y garantizar la independencia e inviolabilidad del espacio privado, y, dentro de ese término de propiedad, se incluye la propiedad de sí, la integridad física y espiritual de la persona, los derechos de la consciencia, y no solamente las posesiones materiales. (Audard, 2009:63)

9 Una idea más completa del concepto de propiedad en Locke puede leerse en el texto de Beatriz Dávila (2011): «La libertad y la igualdad formaban parte, en tanto derechos naturales, del derecho de propiedad, comprendido en sentido amplio como lo que es propio del hombre. [...] La libertad como propiedad de la propia persona es la condición natural del hombre, que no está sujeto a la voluntad de ningún otro hombre. Así, la propiedad como lo que es propio o natural del hombre implica la garantía de la vida a través de la satisfacción de las necesidades inherentes, es ser libre, es decir, propietario de su propio cuerpo y de sus facultades, y tener derecho a apropiarse de los frutos del trabajo de su propio cuerpo». (80)

A partir de pensadores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith, se produce una importante modificación en la forma de comprender la individualidad en comparación con Locke, ya que el centro de la misma se desplaza de la razón a los sentimientos morales. Estos filósofos intentarán mostrar que la garantía del orden civil se encuentra en sentimientos naturales como la compasión —o simpatía—, que explicarían una espontánea, natural e inevitable tendencia de los individuos a la cooperación.¹⁰ De esta forma, Adam Smith comienza su *Teoría de los sentimientos morales* con un párrafo en el que refiere a la simpatía sosteniendo que

[P]or más egoísta que pueda considerarse al hombre, existen evidentemente ciertos principios en su naturaleza que lo hacen interesarse por la suerte de los demás, y hacen a su felicidad necesaria para él, aunque este no obtenga nada de ella, excepto el placer de verla. (Smith, 1986:9)

Para Smith, la simpatía es una facultad natural que nos permite compartir las pasiones y sentimientos de los demás, esto es, un mecanismo que genera placer o sufrimiento frente a la felicidad o desgracia ajena. Este mecanismo opera de manera recíproca entre los individuos de modo que se va produciendo una suerte de acuerdo entre los mismos sobre lo que cada uno debe hacer en relación con los demás, y esto es lo que constituye el fundamento moral del vínculo social. Así, es a través de este mecanismo recíproco que la sociedad es posible: «sin embargo, es evidente que estos dos sentimientos pueden tener tal correspondencia entre sí, lo cual es suficiente para la armonía social» (Smith, 1986:22). De esta forma, Smith puede separarse de las teorías contractualistas sobre el origen de la sociedad y mostrar que esta es un resultado involuntario y espontáneo del mecanismo de la simpatía. Así, a su modo de ver, los individuos no consienten racional y voluntariamente en fundar una comunidad política, sino que el Estado emerge gradualmente como efecto de una subordinación espontánea, un conjunto de sentimientos que actúan entre los hombres generando admiración, lo que redundará en un acuerdo entre los mismos que da como resultado las diferencias jerárquicas. Smith reconoce cuatro tipos de causas en la formación de la misma: las diferencias en las cualidades personales (belleza, fuerza, agilidad, sabiduría, etc.), la edad, la

10 Cabe recordar también que esta filosofía ha generado un impacto significativo en el mundo galo.

Uno de los más importantes filósofos del siglo XVIII francés, Jean-Jacques Rousseau, fundaba la moralidad en el corazón humano al advertir dos principios anteriores a la razón. Uno es el *amour de soi*, esto es, el afán de conservación, mientras que el segundo «inspira una repugnancia natural a ver perecer o sufrir a cualquier otro ser sensible y principalmente a nuestros semejantes» (Rousseau, 2014:131).

superioridad de fortunas y las distinciones de nacimiento (cf. Smith, 2011: 628–632). Además, que la sociedad es resultado de la espontánea y natural tendencia a colaborar que existe entre los individuos es algo que Smith buscaba plantear desde el principio mismo de *La Riqueza de las Naciones*. De hecho, en los primeros capítulos, se dedica a explicar la división del trabajo como la causa principal de la expansión económica y a la que define como «la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana [...] la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra» (Smith, 2011:16); a lo que también se refiere en varios pasajes del texto como una natural propensión a mejorar la propia condición (cf. 309 y 481). En resumen, el vínculo social (la división del trabajo) es resultado de una natural propensión de los seres humanos a colaborar basada en el mecanismo de la simpatía. De allí se deriva que el desarrollo de la economía no depende del legislador, sino principalmente, de la espontaneidad de la naturaleza humana.

Los principios fundamentales de la filosofía liberal de tradición británica serán expresados de manera decisiva por el pensador John Stuart Mill cuando en *Sobre la Libertad* explique el valor intrínseco de la individualidad y del desarrollo singular y único de cada ser humano. Para ello establecerá una demarcación entre la esfera de intereses del individuo y de la sociedad, aunque no se limitará únicamente a repetir los argumentos brindados por sus predecesores, sino que, además, aportará ideas originales a la tradición liberal. Entre ellas, la de la necesidad de pensar la cultura o la importancia del pluralismo como un antídoto en contra de la tiranía de las mayorías, elementos que se encontraban en gran parte ajenos al pensamiento liberal clásico. Los aportes de Mill son fundamentales para pensar el concepto de individuo, ya que «transformará la noción clásica, atomista de individuo en aquella dinámica y relacional de *individualidad*» (Audard, 2009:86).

Mill entiende la individualidad como esencialmente progresiva, relacional y dinámica, porque cada individuo constituye un conjunto de potencialidades que solo pueden desarrollarse en las condiciones reales del medio social como la educación, el ambiente cultural, el aporte de las generaciones anteriores, la familia, etc. Ese desarrollo personal es presentado como un fin moral que, además, redundará en beneficio para la sociedad: «cada persona, cuanto más desarrolla su individualidad [...] alcanza una mayor plenitud de vida en su existencia, y, habiendo más vida en las unidades, más habrá en la masa, que, al fin, se compone de ellas» (Mill, 1971:78). Es la comprensión de la individualidad como originalidad y autenticidad lo que motiva a Mill, de ahí su preocupación por el peligro que la sociedad pueda ejercer sobre el avance humano a través del «despotismo de la costumbre» (84). La costumbre actúa de modo opre-

sivo sobre las personas porque quien se adapta a ella deja de lado las cualidades distintivas del ser humano —percepción, juicio, discernimiento—, las que no se ejercen sino en virtud de una elección (cf. 74). La pluralidad de puntos de vista es la que brinda a los seres humanos la posibilidad de reflexionar y elegir, dando sentido al ejercicio de la libertad personal, por lo cual, una sociedad libre debe ser tolerante con y promover el intercambio de opiniones y experiencias diversas, formar seres humanos capaces de resistir al conformismo social, al despotismo de las costumbres y a las opiniones mayoritarias.

La libertad moderna y el Estado liberal

En 1819, Benjamín Constant brinda una conferencia que titula *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en la que establece una distinción fundamental. Esta sería posteriormente retomada por Isaiah Berlin en su ya también clásica alocución *Dos conceptos de libertad*, en que se optaría por utilizar las denominaciones de libertad positiva y negativa. Constant sostenía que en los pueblos de la antigüedad, la libertad consistía «en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera» (Constant, 1988:68), esto es, la libertad de un pueblo a gobernar su propio Estado sin someterse a un gobernante extranjero. La libertad así entendida consiste más en la participación activa en el poder colectivo que en el disfrute de la independencia individual y se ejerce mediante la pública deliberación en asuntos como la guerra y la paz o la aprobación de leyes. En los tiempos modernos, esta libertad antigua estaba representada por la filosofía política de Juan Jacobo Rousseau, cuya implementación, a los ojos de Constant, había causado tantos males en la Revolución. Esta forma de libertad era posible en parte, por la exigüidad de los territorios de las antiguas repúblicas, por una economía esclavista y se justificaba por la asiduidad e importancia de la guerra. Así, lo que caracterizaba al ciudadano era su disposición a sacrificarse por la defensa de la patria. Pero de la misma forma que Juan Bautista Alberdi llegó a sostener a fines del siglo XIX que «la patria así entendida era y tenía que ser la negación de la libertad individual» (Alberdi, 1880:299), Constant ya había reconocido previamente que esa forma de ejercer la libertad significaba la sumisión individual: «todas estas instituciones limitan la libertad y comprometen la seguridad individual» (Constant, 2008:111).

Los progresos de la civilización y el reemplazo de la guerra por el comercio han multiplicado de tal manera las posibilidades del bienestar privado que «el objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones» (Constant, 1988:76).

Para los modernos, la libertad es fundamentalmente libertad individual, esto es, el derecho de ejercer toda actividad que no lesione esos mismos derechos en los demás.¹¹ Ahora bien, para este autor lausanes, el contraste de ambas libertades debe entenderse de manera más amplia a través del principio de una perfectibilidad indefinida del género humano. En efecto, la historia de la humanidad es la historia de su progreso, de una evolución moral orientada hacia la sociedad de iguales, cuyo manifiesto histórico es la propia Revolución. Así, en *Del espíritu de conquista y de usurpación*, obra escrita como condena a Napoleón, Constant podía sostener que «el mundo de nuestros días es, precisamente lo opuesto al mundo antiguo [...] Es lo bastante civilizada como para que la guerra le resulte una carga. Una tendencia uniforme la lleva hacia la paz [...] Hemos llegado a la época del comercio» (Constant, 2008:16–17). De este argumento de la evolución moral de la humanidad, Constant derivaba también la necesidad de un equilibrio entre las instituciones y las ideas políticas de acuerdo a la etapa del desarrollo histórico, lo que le permitía criticar, por un lado, a quienes en el período más sangriento de la Revolución quisieron implementar una idea de libertad anticuada a los tiempos modernos y, por otro, el militarismo de Napoleón. Ahora bien, si acaso Constant defiende enfáticamente que los habitantes de las naciones modernas aspiran fundamentalmente a perseguir sus propios intereses y al disfrute de la vida privada, su voluntad no es la de relegar completamente las libertades políticas en favor de las civiles, ya que las primeras constituyen la garantía de las segundas. Consciente de los riesgos que la libertad moderna podía generar, como el desinterés por la vida política y la delegación de la soberanía, Constant llamaba a articular ambos modelos: «el peligro de la libertad moderna puede consistir en que, absorbiéndonos demasiado en el goce de nuestra independencia privada [...] renunciemos con mucha facilidad al derecho de tomar parte en el gobierno político» (Constant, 1988:90) y exhortaba a las instituciones a instar a los ciudadanos para que concurran «con sus determinaciones y sufragios al ejercicio del poder; garantizarles un derecho de vigilancia por medio de la manifestación de sus opiniones ...» (93). Así, busca mostrar que no podría existir tampoco en los regímenes modernos una libertad real sin un compromiso consciente por parte de los ciudadanos. De esta concepción «moderna» de libertad se desprenden algunas cuestiones atendidas por la tradición liberal. Intentaremos brevemente hacer mención de algunas de ellas.

11 Constant (1988) agrega que los modernos «queremos gozar respectivamente de nuestros derechos; desenvolver cada uno nuestras facultades como mejor nos parezca» (85). Esta forma de entender la libertad había sido previamente inmortalizada en los artículos 4 y 5 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

La filosofía política moderna ha reemplazado las virtudes y los vicios como ordenadores del mundo social para pensar la institución y la armonía social a partir del reconocimiento de que algunas pasiones pueden ser útiles a la sociedad, mientras que otras destructivas, a punto tal que la política puede ser entendida como «un arte combinatoria de las pasiones» (Rosanvallon, 2006:24). Esto supone que los modernos entienden que los motores de la actividad humana son las pasiones (y los intereses). Cada individuo debe ser libre, entonces, de perseguir sus propios intereses o la propia felicidad de acuerdo a sus elecciones personales sin ser obstaculizado. Ahora bien, esto no implica la inexistencia de restricciones a la acción individual; la conclusión lógica de ello sería el estado de naturaleza hobbesiano. Un principio fundamental de la filosofía liberal es que las restricciones a la libertad deben estar debidamente justificadas, fundamentalmente, porque la libertad individual es preexistente a la ciudadanía, a la *polis*, y a esta le corresponde su protección. El rol del Estado es, principalmente, el de proteger la igual libertad de acción de los individuos, evitando que sus libertades o derechos se vean diezmados por violaciones perpetradas por otro individuo o corporación, estableciendo, a su vez, restricciones universales legítimas. De esta forma deben entenderse las críticas que Constant realizaba a Montesquieu; en efecto, el segundo definía la libertad de la siguiente manera: «que nadie esté obligado a hacer cosas a las que la ley no lo obliga, y a no hacer aquellas que la ley permite» (Montesquieu, 2007:204). Al respecto, Constant sostiene:

por otra parte, el Sr. De Montesquieu, en su definición de libertad, desconoció todos los límites de la autoridad política. La libertad, dice, es el derecho de hacer lo que las leyes permiten. Sin duda, no hay libertad cuando los ciudadanos no pueden hacer todo cuanto las leyes no prohíben; pero las leyes podrían prohibir tantas cosas que tampoco habría libertad [...] Pero no explica lo que las leyes tienen o no tienen el derecho de prohibir. Es ahí, empero, donde reside la libertad. La libertad no es otra cosa que lo que los individuos tienen el derecho de hacer, y lo que la sociedad no tiene el de impedir. (Constant, 2010:30–31)

La libertad en el liberalismo clásico es pensada de forma «territorial» (Audard, 2009:125), ya que se despliega en el territorio de la sociedad civil y de sus múltiples interacciones. La libertad individual debe ser protegida frente a cualquier interferencia externa no legítima, por ello se confunde con la seguridad, como también había previsto Montesquieu, cuando además definía la libertad como «la tranquilidad de espíritu que proviene de la opinión que cada uno tiene de su propia seguridad» (Montesquieu, 2007:205), esto es, sobre la propia persona, la posesión y uso de los bienes. Ello solo puede

lograrse, siguiendo a Montesquieu, en lo que él denominaba un gobierno moderado, ya que «tampoco hay libertad si el poder de juzgar no está separado del poder de legislar y del de ejecutar» (Montesquieu, 2007:205). La solución del pensador gascón pasará, entonces, por proponer una forma de Estado en la que el poder político no pueda tomar decisiones arbitrarias. Para ello, es necesario dividirlo de manera que cada departamento pueda establecer límites a las iniciativas de los demás, lo que comúnmente se conoce como *checks and balances*. La libertad–seguridad se entiende, entonces, como el resultado de una determinada organización institucional, generalmente establecida por alguna forma de constitución en donde se estructuran, por un lado, los derechos y garantías individuales y, por otro, el ámbito de intervención legítima del Estado.

En este punto es donde el liberalismo se encuentra con el constitucionalismo, explícitamente formulado por John Rawls en *Justice as Fairness*: «el poder político es legítimo solo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución (escrita o no), cuyos principios esenciales puedan ser respaldados por todos los ciudadanos, en tanto racionales, a la luz de la razón humana común» (Rawls, 2001:41). De esta forma, podemos interpretar las definiciones previas de libertad; esta consistiría en la seguridad individual que se experimenta al abrigo de las leyes y de una constitución que señale límites precisos a la acción del poder político, como dejaba en claro Madison en el número LI de *EL Federalista*: «[A] organizar un gobierno [...] la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para que mande sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo» (Madison, 2012:220). Esto supone una doble subordinación, por un lado, de todos los poderes públicos a las leyes generales o fundamentales de cada país y por otro, subordinación de las leyes a los derechos fundamentales e inviolables del individuo. Si bien la filosofía liberal, no se agota en la construcción constitucional del Estado, «el constitucionalismo [...] fue el cauce ideal para el liberalismo» (Mateucci, 1998:261). Al depositar su confianza en las instituciones y en la abstracta obediencia a las leyes en lugar de la voluntad particular de un soberano, el liberalismo buscaba resolver el problema de los posibles choques resultantes de las acciones libres de los individuos y de la violencia potencial del Estado.

En general, suele definirse al Estado liberal como Estado de Derecho, esto es, un Estado cuyos poderes se encuentren limitados por la ley, y como Estado mínimo, suponiendo que sus funciones no deben sobrepasar un marco de legitimidad específico (cf. Bobbio, 2012). Básicamente, porque como bien lo ha dejado explícito Constant, la legitimidad del Estado liberal depende de dos elementos: «[E]n el punto donde comienza la independencia de la

existencia individual se detiene la jurisdicción de esta soberanía. [...] La legitimidad de la autoridad depende tanto de su objeto como de su fuente» (Constant, 2010:53). La consecuencia política del principio de la soberanía individual, es decir, del hecho de que todos los seres humanos son igualmente libres y que, por lo tanto, ninguno posee un derecho natural o divino a gobernar a los demás, se desprende que todo gobierno legítimo debe ser instituido por los individuos, su fuente debe encontrarse en la soberanía popular: «toda voluntad que no emana de la voluntad general es indiscutiblemente ilegítima» (Constant, 2010:53). Sin embargo, si esta autoridad se extiende más allá de su esfera específica, se vuelve ilegítima. Dicha esfera de acción legítima del Estado se fue pergeñando teórica e históricamente a partir de la filosofía iusnaturalista moderna, las declaraciones de derechos a la que esta ha dado lugar y de una serie de documentos que podemos remontar hasta la Edad Media, tales como la *Magna Carta* inglesa de 1215, el *Habeas Corpus Act* de 1679 que constituye el primer mecanismo de garantía de la libertad individual por el derecho, la *Bill of Rights* inglesa de 1689, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* promulgada en agosto de 1789 por la Asamblea Nacional francesa y finalmente, la *Bill of Rights* norteamericana de 1791 que enuncia los derechos fundamentales de las diez primeras enmiendas a la constitución de la Unión.

La vía para combinar las libertades civiles y políticas en los tiempos modernos es el gobierno representativo, aunque no se trata solo de elegir representantes de forma periódica —como criticaba Rousseau de los ingleses—, «los pueblos deben ejercer una vigilancia activa y constante sobre sus representantes para ver si cumplen exactamente con su encargo y si defraudan sus votos y deseos» (Constant, 1988:90). Las instituciones de la libertad y la teoría del gobierno limitado que caracterizan al liberalismo clásico fueron pensadas como una protección contra los riesgos de un príncipe absoluto, pero también en contra de los peligros del despotismo democrático. Siguiendo los modelos de los sistemas institucionales de la república romana o de la monarquía británica, las propuestas de organización de los poderes que podemos encontrar en autores como Montesquieu, Constant, o en los artículos de *El Federalista* redactados por Jay, Hamilton y Madison, estarían mejor definidos como regímenes mixtos, ya que buscaban articular instituciones con diferentes legitimidades de origen (popular y hereditaria). Ello justificaba por ejemplo el bicameralismo, en donde una de las cámaras legislativas, de carácter aristocrático y que muchas constituciones optaron por denominar Senado, debía ser capaz de corregir la inestabilidad de la voluntad popular o de los representantes de la misma. Montesquieu es muy ilustrativo cuando fundamenta la necesidad de establecer cuerpos intermedios (una cámara hereditaria que pudiera imitar la *House of Lords* británica) en una monarquía, otorgándole a esta un rol moderador: los cuerpos

intermedios formados por propietarios en una monarquía buscarán sostener sus privilegios limitando la concentración de poder y los riesgos de arbitrariedad por parte del príncipe, al tiempo que pueden canalizar y moderar los ardores populares (cf. Montesquieu, 2007:88–91 y Spector, 2010:92–105).

En el mundo galo, a Benjamin Constant lo perseguía la misma preocupación, que después de los episodios revolucionarios, lo llevó a diseñar y corregir una compleja gramática constitucional que giraba alrededor de la idea de un Poder Neutro. Este, colegiado o unipersonal, debía evitar que los otros poderes chocaran entre sí. De hecho, la preocupación fundamental del liberalismo francés fue la de terminar la Revolución, esto es, «superar el inexplicable vértigo» (Rosanvallon, 2015:14) que llevó al reino del Terror y construir instituciones duraderas para la Francia moderna. Para ello, los liberales franceses se lanzaron a la empresa de explicar por qué el ideal democrático de los antiguos que consistía en participación en la cosa pública se había enfrentado ferozmente a las libertades individuales. La lectura constaniana, como hemos mencionado, se incorporaba en una visión de la evolución histórica de la humanidad: el *dérripape* de la primera etapa revolucionaria se debía a que una facción, que anacrónicamente buscaba revivir la libertad de los antiguos en los tiempos modernos, se había hecho con el control de la Asamblea Nacional (cf. Constant, 2010:397). De ahí que fuera necesaria la existencia de instituciones que pudieran moderar los potenciales exabruptos de la soberanía popular. Como ha sostenido un pensador francés contemporáneo, «no es sino dándole la espalda a la visión revolucionaria de la política, que las democracias han llegado a estabilizarse y a echar raíces» (Gauchet, 1995:8).

Finalmente, es posible encontrar esta misma preocupación que hace patente el pensamiento liberal francés posrevolucionario en los motivos que llevaron a rubricar la constitución de Filadelfia en 1787. Esta surge como una forma de dar respuesta a un problema que amenazaba la vida institucional de las antiguas colonias y que, después de su independencia, habían formado una pequeña confederación: el problema de las facciones, en un marco en donde la mayoría de esos nuevos Estados habían adoptado legislaturas unicamerales. Madison explicita claramente cuál es el objetivo de la constitución:

entre las numerosas ventajas que ofrece una Unión bien estructurada, ninguna merece ser desarrollada con más precisión que su tendencia a suavizar y dominar la violencia del espíritu de partido. Nada produce al amigo de los gobiernos populares más inquietud acerca de su carácter y su destino, que observar su propensión a este peligroso vicio (...) La falta de fijeza, la injusticia y la confusión a que abre la puerta en las asambleas públicas, han sido realmente las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular. (Madison, 2012:35–6)

Los federalistas creyeron que el mejor régimen para preservar la estabilidad política era uno republicano de carácter mixto, pero, a diferencia de la monarquía diagramada en *Del Espíritu de las Leyes*, no buscaron articular diferentes fuentes de legitimidad para sus instituciones, sino que el origen de la legitimidad de todas ellas es la soberanía popular: «la constitución habrá de fundarse en el asentimiento y la ratificación del pueblo americano» (Madison, 2012:161). Esto podía representar un peligro, ya que todos los poderes provenían de una fuente única y representaban la voluntad popular. La solución ensayada consistió en elaborar un sistema representativo, federal, de sufragio en dos términos —la institución del Colegio Electoral para los miembros del Poder Ejecutivo que ha permanecido hasta la actualidad— y el llamado *judicial review*, un control de constitucionalidad ejercido por la Suprema Corte de Justicia.

Liberalismo político y liberalismo económico

La relación entre estos dos liberalismos suele despertar las mayores polémicas en las discusiones políticas. Mientras los principios del liberalismo político, tales como la defensa de los derechos y libertades individuales o el pluralismo en sus diversas formas suelen ser aceptados en el mundo político occidental, el liberalismo económico, frecuentemente relacionado a la falta de controles estatales a la economía y al capitalismo, tiende a despertar mayores desconfianzas y hasta a ser fuertemente combatido en los ámbitos teórico y práctico. Siguiendo a Rosanvallon, si el mercado es tanto capaz de seducir como de inquietar «es porque efectivamente remite a otra cosa que a un simple mecanismo de gestión y de regulación» (Rosanvallon, 2006:6). En efecto, como veremos, el mercado constituye una forma de organización descentralizada y anónima de la sociedad civil, alternativo al proyecto de la construcción artificial de la *pólis*.

Gran parte de la literatura sobre el liberalismo defiende que estas dos tradiciones liberales están íntimamente relacionadas sosteniendo el argumento de que ambos liberalismos tienen fundamentalmente un objetivo emancipatorio. Otros autores discrepan en encontrar una única tradición liberal, basados en que el núcleo del liberalismo político se encuentra en el individuo, cuando el del económico lo hace en la prosperidad general de la sociedad (cf. Hardim, 2003:42). También podemos encontrar por ejemplo, a quien considera al liberalismo económico como «una rama que se ha autonomizado» (Jaume, 2010:32); lo cierto es que ambos liberalismos nos envían a un concepto central: el de libertad. En este apartado intentaremos indagar brevemente si exis-

te algún elemento que, entre los extremos del Estado de derecho y la jungla del mercado, nos permita hablar de un liberalismo en singular, de una unidad entre el liberalismo económico y el político.

En principio, ambos liberalismos tienen un amplio parecido de familia. Ambos reaccionan defendiendo la libertad y los derechos contra dos formas de autoritarismos; mientras al liberalismo político le preocupan el absolutismo y sus abusos, el liberalismo económico es un ataque a los sistemas económicos que reinaban en su tiempo y que en palabras de Smith eran el mercantil (mercantilismo), caracterizado por la concesión de monopolios por parte del poder político y el agrícola (cf. Smith, 2011:399 y ss.).

Los conceptos fundamentales que pasarían a formar parte de la filosofía liberal fueron puestos principalmente en escena por Locke: derechos individuales inalienables, institución artificial del Estado mediante un pacto o contrato social como instrumento para evitar el conflicto, desconfianza hacia la concentración del poder, necesidad de su limitación mediante la ley y derecho de resistencia. Con estas ideas y conceptos como marco, en el siglo XVIII, y a partir de los aportes filosóficos de teóricos como Hume y Smith, nace el liberalismo económico, en el que también podremos encontrar los elementos mencionados: la centralidad del individuo, los derechos, el rol instrumental del Estado y la limitación de su poder, que permitan el desarrollo de una sociedad libre y comerciante. No obstante, el pasaje de un liberalismo a otro supone una modificación fundamental, y es que «el dispositivo jurídico del contrato social es abandonado y reemplazado por el concepto de autoregulación de los intereses» (Biziou en Kévorkian, 2010:11).

En *El Capitalismo utópico*, Rosanvallon pone sus esfuerzos en probar dicha afirmación. Para él, la filosofía política y moral del contrato social y la del mercado constituyen dos formas diferentes de responder a una misma pregunta. Más específicamente, el mercado se presenta como la respuesta a las preguntas que las teorías contractualistas no podían responder satisfactoriamente (cf. Rosanvallon, 2006:24–25). Si tomamos los esquemas mediante los cuales Hobbes, Locke y Rousseau explican el pasaje del estado de naturaleza a la sociedad civil, encontraremos que los rasgos descritos difieren de uno a otro autor, considerando tanto la condición natural de los hombres y mujeres como el tipo de régimen político consecuente de la misma. Sus concepciones pueden establecer diferencias en cuanto a cómo las instituciones políticas se relacionarán con lo social, pero de Hobbes a Rousseau existe una notable continuidad y es que la política, mediante un pacto, es lo que instituye lo social (cf. Rosanvallon, 2006:35). La cuestión de la institución de lo social mediante un pacto libre entre individuos, central en el pensamiento político moderno, pasará a segundo plano a partir del siglo XVIII para privilegiar la de

la regulación de lo social que, al igual que la preocupación previa, será encarada desde el estudio de las pasiones y los intereses humanos.

Fue Bernard de Mandeville quien, con la publicación de su poema *La Fá-bula de las abejas*, trastocó definitivamente el paradigma clásico de la ley natural para poner en su lugar la creencia en el orden espontáneo de las estructuras sociales, afirmando que los vicios privados redundan en beneficios públicos (cf. Mandeville, 2010). El aporte fundamental de este autor es el principio de que no solo los móviles de las acciones humanas son egoístas — como, por otra parte, había establecido ya Hobbes—, sino que los diferentes egoísmos son capaces de armonizarse espontáneamente entre ellos generando un bien para la especie. Es claro el impacto que estos principios tuvieron en la filosofía de Adam Smith:

cada individuo en particular se afana continuamente en buscar el empleo más ventajoso para el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad; pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, de una manera natural, o más bien necesaria, el empleo más útil a la sociedad como tal [...] pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. (Smith, 2011:400–2)

Como remarcamos previamente, lo que permite reconciliar los intereses egoístas con el de la sociedad de una manera natural es la simpatía: «[N]inguna cualidad de la naturaleza humana es más notable, tanto en sí misma como en sus consecuencias, que la natural propensión que poseemos para simpatizar con otros, y para recibir mediante la comunicación, sus inclinaciones y sentimientos» (Hume, 2011:276). Adam Smith tomará esta noción del *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume y propondrá el mecanismo moral de la simpatía como fundamento del orden social sin tener que recurrir a una instancia política instituyente de lo social. Smith coincide en parte con Locke, ya que ambos atribuyen fundamentos morales a los lazos sociales; la diferencia radica en que para Locke estos se basan en la ley natural de la razón que luego desemboca en el voluntarismo del contrato, mientras que para Smith los lazos sociales se basan en la simpatía recíproca de los sentimientos morales, la sociedad es una consecuencia involuntaria y gradual de ese principio que opera naturalmente en los seres humanos. El liberalismo «comienza entonces por considerar la posibilidad de una forma no política del lazo social» (Biziou en Kévorkian, 2010:38). Y es bajo este paradigma que debe leerse la ya famosa frase del segundo capítulo de *La Riqueza de las Naciones* en la que Smith sostiene que «[N]o es la benevolencia del carnicero, del

cerveceros o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos su sentimiento humanitario, sino su egoísmo» (Smith, 2011:17). Es a este mecanismo al que usualmente se hace referencia con el concepto de «mano invisible». ¹² La originalidad de Smith pasa, entonces, por su concepción económica de la armonía social; la sociedad es entendida como un mercado que se asienta sobre la tendencia a cooperar de los individuos, principio que motiva la división del trabajo. De esta forma, Smith cree poder responder a los problemas legados por la filosofía del contrato: el de la regulación de lo social, ya que, como indica Rosanvallon, el mercado funciona como una ley reguladora del orden social sin legislador (cf. 2007:52). El desarrollo social no depende entonces de una regulación consciente, de la dirección que le dé el legislador, sino de la espontaneidad de la naturaleza humana.

La idea de mercado y de la benéfica expansión del comercio recolectaba adeptos desde al menos, mediados del siglo XVIII, fundamentalmente, porque también sugería una superación de los problemas que dejaba abiertos el contrato social en lo que refiere a las relaciones internacionales. El contrato social podía ser capaz de garantizar la seguridad o la paz en una comunidad política dada, pero como el propio Hobbes había advertido, las relaciones entre las naciones se caracterizan por una constante disposición a la guerra (cf. Hobbes, 2005:102-4). El libro XX de *Del Espíritu de las Leyes* está dedicado a la teoría del *doux commerce*, es decir, la relación entre el comercio y la civilización moderna; en él puede leerse que «[E]l efecto natural del comercio consiste en conducir hacia la paz» (Montesquieu, 2007:410) porque genera interdependencia entre las naciones y porque los intereses económicos son capaces de morigerar las pasiones de los gobernantes: «mientras sus pasiones les inspiran la idea de ser malos, su interés radica justamente en no serlo» (2007:466). De esta forma, el pensador gascón mostraba su convencimiento de que el crecimiento económico tendría un efecto psicológico sobre la autoridad política. Montesquieu intentará probar en este libro que comercio y despotismo no son compatibles, ya que el primero no puede desarrollarse en una economía en la que no esté garantizada la propiedad privada ni la seguridad de los individuos. Como subrayaba Hirschmann (2014), el deseo de la adquisición de ganancias adquiere una nueva jerarquía en relación con los tiempos antiguos y medievales porque puede ordenar el caos de las pasiones (fundamentalmen-

¹² Es menester aclarar que el concepto de mano invisible no era tan relevante para el propio Smith, quien solía referirse a su propuesta teórica con el nombre de «sistema de la libertad natural». De hecho, la idea de mano invisible solo es utilizada en dos ocasiones: en el segundo capítulo del libro IV de *La Riqueza de las Naciones* y en el capítulo I de la parte IV de la *Teoría de los Sentimientos Morales*.

te de los gobernantes). Los intereses se ponen en lugar del heroico amor por la gloria porque «[H]emos llegado a la época del comercio, época que forzosamente ha de reemplazar a la de la guerra» (Constant, 2008:17).

Ahora bien, esta creencia generalizada del siglo XVIII —y del XIX— no convierte necesariamente a los pensadores de los orígenes del liberalismo en defensores de un Estado débil o de una absoluta restricción del poder estatal. De hecho, las instituciones liberales contribuyeron a un incremento tanto de las capacidades estatales como de los recursos disponibles. Voltaire, por ejemplo, admiraba el comercio porque había enriquecido a los ciudadanos ingleses, los había hecho más libres y le había otorgado a Inglaterra la supremacía sobre los mares (cf. Voltaire, 2010:30). Volviendo a Montesquieu, es posible apreciar en el *Espíritu de las Leyes* que la libertad de comercio no es una facultad otorgada a los comerciantes para hacer lo que quisieran (2007:418), se defiende además el mercantilismo como forma de relación entre las metrópolis y las colonias (468) y el intervencionismo estatal, con el fin de garantizar la subsistencia, el alimento y vestimenta de los ciudadanos (541-3). En la filosofía de Adam Smith es posible advertir desconfianzas similares; si bien este autor escocés suele sostener en la *Riqueza de las Naciones* que el comercio es más ventajoso cuando se lo abandona a su propia espontaneidad, no descarta, por ejemplo, la imposición de primas o la restricción a la exportación de granos —decisión que solo correspondía al Poder Legislativo en casos de necesidad urgente— (Smith, 2011:480), o bien, el sostenimiento público de las instituciones de enseñanza (717). Señala además que el Estado debe preocuparse en evitar las consecuencias nocivas de la división del trabajo como el desgaste de las virtudes sociales, intelectuales y marciales de los trabajadores, ya que la monotonía y repetitividad del trabajo los alejan de los intereses nacionales (687-688).

A partir de estos argumentos, los autores del siglo XVIII han mostrado cierta ambivalencia para juzgar el progreso material, no defendieron tanto un Estado con funciones mínimas, sino uno en que la política y las decisiones de los soberanos no fueran tan impredecibles. El Estado, además, cumple un rol fundamental como administrador de justicia y por tanto debe proveer y garantizar el cumplimiento de los contratos, sin el cual, la actividad económica es imposible. La consecuencia de ello es que el mercado no puede funcionar sin el Estado, entendiendo a este como el que provee y garantiza el encuadre legal, aunque siempre como un Estado de derecho. Contrariamente a las tesis ultraliberales contemporáneas, el liberalismo clásico no busca excluir el rol del Estado de la economía, sino moderarlo. No obstante, a partir de mediados del siglo XIX, el liberalismo comenzará a bifurcarse. Por un lado, podemos encontrar una postura que promueve la libertad económica ilimitada,

próxima al conservadurismo y abroquelada alrededor de la Escuela de Manchester. Por otro lado, un liberalismo «social» que comienza a denunciar las amenazas de las mayorías y de la sociedad comercial, posteriormente industrial, en la que podríamos colocar autores como John Stuart Mill, e inclusive en el siglo xx, Raymond Aron.

Consideraciones finales

¿Cómo pensar entonces el liberalismo? Presentar una definición saturada del liberalismo no es algo libre de complicaciones, principalmente porque, desde un análisis histórico, este se presenta menos como una filosofía sistemática que como una ideología política pensada para la acción. A nuestro entender, un estudio del desarrollo histórico del liberalismo muestra que dicho concepto no estuvo exento de polémica y que es resistente a cualquier tipo de reduccionismo. Si bien en este capítulo no hemos podido desarrollarlo ampliamente, esto es particularmente notable en los liberalismos latinoamericanos. En general, estos constituyen un variado mosaico en el que ha primado una postura de carácter positivo antes que negativo. Entendemos con esta aserción que el rol histórico fundamental del liberalismo en América Latina no fue simplemente limitar los poderes del Estado, sino enfrentarse a la paradoja de construir poderes públicos que, a la vez, se autolimiten. El liberalismo en Latinoamérica ha debido enfrentarse a tres cuestiones fundamentales: la organización del Estado, la construcción del régimen político y la formación de una sociedad civil. Las formas adoptadas no pueden esconder su parentesco con los dilemas que se plantearon por ejemplo, en los debates constituyentes adoptados en Estados Unidos o en la Revolución Francesa, y al igual que en Europa, las ideas liberales se fueron conjugando con tradiciones políticas y culturales diferentes según los espacios geográficos. Por ello, el liberalismo ha sido capaz de combinarse con la monarquía en los territorios del Imperio del Brasil y con la república en las ex colonias españolas que se extendían desde México a la Patagonia, dando espacio a variados y originales experimentos constitucionales. En el viejo continente también es posible advertir diferentes realizaciones nacionales del liberalismo. Este podía hacer referencia a la actitud crítica de vigilancia que Constant ejerciera simultáneamente contra los poderes políticos y la amenaza de retorno al Antiguo Régimen. También era capaz de hacer referencia a un término de combate político que en las Cortes españolas de Cádiz logró condensar una identidad política opuesta al servilismo, al igual que en el Parlamento británico podía aglutinar al partido *Whig*, opositor a la prerrogativa real.

En este capítulo hemos tratado de mostrar que el liberalismo difícilmente puede ser considerado una tradición monolítica y es capaz de proponer un amplio espectro para pensar las relaciones entre individuo, sociedad y Estado. Nuestro análisis giró principalmente alrededor de la historia de las ideas liberales que se fueron gestando en el hemisferio Norte entre los siglos XVII, XVIII y XIX, a las que generalmente se las designa bajo la etiqueta de «liberalismo clásico». En resumen, podemos mencionar como algunas de las ideas más importantes atendidas en esta contribución a las desarrolladas a continuación.

La tesis fundamental del liberalismo está constituida por la creencia de que no existe ninguna subordinación natural entre los seres humanos y que cada individuo es libre de decidir por sí mismo su propio proyecto de vida sin la intervención de ningún poder religioso, político o económico. Tal tesis se funda sobre una concepción individualista de la naturaleza humana. Al sostener que todos los individuos son iguales y libres por naturaleza, el liberalismo hace de la naturaleza humana un concepto no solo descriptivo, sino además, normativo. En este sentido, hemos hablado de una soberanía del individuo para hacer referencia al hecho de que este no pertenece a nadie y posee el derecho fundamental a decidir sobre su propio espíritu, vida, cuerpo y sobre los bienes adquiridos por su trabajo. Ahora bien, este principio plantea un problema central, el de la regulación de las relaciones entre individuos igualmente libres, su cooperación y cómo gobernarlos. El liberalismo intentará responder a este problema sin desembocar en el Leviatán hobbesiano y fundamentando la necesidad de controlar el poder político para garantizar la soberanía del individuo dentro de los límites de la ley. A diferencia de Hobbes, el individualismo del liberalismo no es principalmente metodológico, sino moral: la concepción individualista liberal entiende al individuo, a la persona humana, como la unidad última de valor moral en el sentido de que es prioritaria en relación con el grupo y a la sociedad, y que las estructuras políticas que se generan se encuentran al servicio del individuo y no a la inversa. De lo dicho hasta aquí, podemos derivar que la idea fundamental del liberalismo es, a diferencia de lo que suele pensarse, la de igualdad. Los liberales creen que ningún individuo puede coaccionar a otro porque estos son naturalmente iguales y ello implica que poseen un igual derecho a una misma esfera de libertad personal para realizar sus proyectos y tomar sus propias decisiones. La libertad es una consecuencia de la igualdad fundamental de todas las personas.

Definir la libertad de los modernos únicamente en términos negativos — de acuerdo a la distinción realizada por Isaiah Berlin—, es decir, como ausencia de interferencias, empobrece el proyecto político del liberalismo clásico, el cual buscaba la emancipación de la sociedad y del individuo. La libertad negativa por sí misma no es suficiente para explicar la idea de libertad del li-

beralismo clásico y contribuye a vaciar de contenido político la libertad individual. Así, hemos visto por ejemplo, cómo Benjamín Constant intentaba articular la libertad de los modernos con la de los antiguos, es decir, con la participación en la cosa pública de acuerdo a las posibilidades que brindaban los Estados modernos. Como sostiene John Gray (2003) la «libertad individual en sentido estricto incluye la oportunidad para la autorealización» (57). Desde este punto de vista, la libertad adquiere contenido político, ya que si ciertos recursos o habilidades son necesarios para que la autorrealización de los individuos sea alcanzable, entonces poseer dichos recursos o habilidades puede considerarse parte de la libertad misma. Por esta razón, el liberalismo puede también ser compatible con el Estado de bienestar.

Lucien Jaume sostiene que para pensar la emancipación del individuo y de la sociedad, el liberalismo busca salir del modelo de la soberanía con el fin de que las normas estén eximidas de la sospecha de arbitrariedad, esto es, que no sean producto de una voluntad personalizada (cf. Jaume; 2010:14). Por ello, el liberalismo confía en el reino de la ley y en las instituciones para resolver el doble problema de los enfrentamientos entre las libertades individuales y de la violencia potencial del Estado, pero intenta disociar la ley de la soberanía, contrariamente a la tesis de Hobbes que hace de aquella un instrumento de la voluntad del soberano. El liberalismo político entiende al Leviatán como un artificio de la razón, un resultado de decisiones humanas susceptible de ser mejorado progresivamente. Ser libre significa obedecer voluntariamente a un poder inteligible, moderado y legítimo, donde las reglas sean de público conocimiento. La definición que brinda Locke en su *Segundo Tratado* es muy ilustrativa porque no encaja completamente con un modelo analítico negativo o positivo según la distinción berliniana, sino que toma aspectos de ambas para constituir lo que podríamos llamar una libertad liberal–republicana:

porque allí donde no hay ley no pueden los hombres librarse de la presión y de la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad: no es la libertad, según se ha dicho por alguien, «el hacer cada cual lo que se le antoja». ¿Puede alguien ser libre, si cada cual puede ser tiranizado por el capricho de los demás? De lo que se trata es de que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajo las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia. (Locke, 2015:151–2)

Es posible sostener entonces que el liberalismo no está en contra de las restricciones porque no defiende una idea de individuo de carácter antisocial. Dicha categoría solo puede comprenderse de manera relacional. Por lo tanto, el liberalismo busca ante todo, limitar la influencia ilegítima de poderes tales como el Estado, la sociedad o la opinión pública, y no la ausencia de los mismos.

Por otra parte, lo que Adam Smith llamaba el sistema de la libertad natural y que constituye los fundamentos del liberalismo económico fue formulado como una alternativa práctica al sistema mercantilista de comercio exterior y a la organización corporativa (al sistema de gremios) del comercio y de la industria. Al mismo tiempo, buscaba dar respuesta a los interrogantes que la filosofía política del contrato social dejaba abiertos, básicamente, el problema de la regulación de la sociedad. Como observa Jones, la crítica de Smith estaba dirigida contra la particular política económica de Europa y no contra el Estado como tal (cf. Jaksić; 2011:49). En efecto, Smith reconocía que el mercado dependía de un marco legal que debía ser garantizado por el Estado, admitía también, el papel que este debía jugar en la instrucción primaria y le otorgaba un fin moral al encargarle resistir la tendencia que la división del trabajo posee a debilitar el espíritu público. Asiduamente asociados a los principios del *laissez faire*, el fundamentalismo de libre mercado no era algo que congregara a los pensadores liberales, a excepción quizás de Frédéric Bastiat.

Tomando los ejemplos analizados a lo largo de este capítulo de John Locke y Adam Smith, es posible sostener que ambos autores tratan los mismos problemas como decisivos, más allá de que sus respuestas difieran sensiblemente. En otras palabras: el liberalismo político y el económico pueden entenderse como respuestas diferentes a problemas similares (cf. Kévorkian; 2011:35 y ss.). Si bien ambos atribuyen a los lazos sociales un fundamento moral antes de pensarlos políticamente, para el primero ese lazo está dado por la ley natural, mientras que, para el segundo, es el resultado de un acuerdo entre las pasiones de los individuos a través de un mecanismo «simpático», por el cual las pasiones se transforman en sentimientos morales. El liberalismo económico introduce, por tanto, una crítica al modelo voluntarista del contrato social, mediante el cual los hombres y mujeres consentirían racional y deliberadamente a someterse a una voluntad común. El Estado, desde la perspectiva de Smith, surge gradualmente, como efecto del principio de autoridad —concepto que funciona para englobar un conjunto de pasiones tales como el amor, la admiración, la sumisión, etc. El liberalismo económico comenzaría a explicitar, de esta forma, una tensión que ocuparía cada vez más espacio en el pensamiento liberal entre el contrato y el desarrollo de las fuerzas de la historia, y pondría el foco de los problemas menos en el origen que en la regulación de la sociedad.

En esta contribución, hemos procurado presentar al liberalismo más allá de la tradicional «metafísica liberal» (Zimmermann, 1999:268) que comprende un individualismo abstracto, atomista y a-histórico, ya que la crítica a esa metafísica es posible encontrarla, inclusive, dentro de la misma tradición liberal. De hecho, el liberalismo es capaz de ofrecernos un panorama más amplio para pensar las relaciones entre el individuo, la sociedad y el Estado. Por ello, como sostiene Eduardo Zimmermann, la forma más productiva de acercarse al liberalismo no sea buscando «la unidad de una esencia», sino conformarnos con encontrar una «diversidad de planos, y a imágenes parciales de esa totalidad inasible de la idea liberal» (270).

Referencias bibliográficas

- El Censor (1812)*. (1961). Reproducción facsimilar. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- El Censor. Periódico Político y Literario*, texto en línea. Recuperado de <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003872099&search=&lang=es>
- El Censor General*, texto en línea. Recuperado de <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004250896&search=&lang=es>
- El Centinela* en Biblioteca de Mayo. (1960). Buenos Aires: Senado de la Nación, t. IX.
- El Sol de las Provincias Unidas (1814)*. (1961). Reproducción facsimilar. Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de la Historia.
- Gazeta de Buenos Aires (1810–1821)*. (1910). Reimpresión facsimilar. Buenos Aires, Argentina: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, t. I: 1810.
- Aguilar Rivera, José Antonio y Rojas, Rafael (Coords.). (2002). *El republicanismo en Hispanoamérica*. México: FCE
- Alberdi, Juan Bautista (1880). *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual*. Buenos Aires: La Pampa.
- Altamirano, Carlos (Ed). (1999). *La Argentina en el Siglo XX*. Buenos Aires: Ariel.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Gredos.
- Audard, Catherine (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*. París: Gallimard
- Austin, John Langshaw (2008). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós
- Bell, Duncan (2014). What is liberalism? *Political Theory*, 42 (6), 682–715.
- Bellamy, Richard (1994). *Liberalismo e sociedade moderna*. San Pablo: UNESP.
- Bénichou, Paul (2012). *El tiempo de los profetas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, Norberto, Mateucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco (2005). *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto (2012). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica
- Constant, Benjamin (1988). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Madrid: Tecnos.
- Constant, Benjamin (2008). *Del espíritu de conquista y de usurpación*. Madrid: Tecnos.

- Constant, Benjamin (2010). *Principios de política aplicables a todos los gobiernos*. Buenos Aires: Katz.
- Dávila, Beatriz (2011). *Los derechos, las pasiones, la utilidad. Debate intelectual y lenguajes políticos en Buenos Aires (1810–1827)*. Buenos Aires: EDUNTREF
- Dumont, Louis (1991). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Gallimard.
- Dworkin, Ronald (1985). *A Matter of Principle*. Estados Unidos: Harvard University Press
- Fernández Sebastián, Javier y Fuentes, Juan Francisco (Dir.) (2002). *Diccionario político y social del siglo XIX español*. Madrid: Alianza.
- Fernández Sebastián, Javier (Dir.) (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750–1850*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Gallo, Ezequiel (2008). *Vida, Libertad, Propiedad. Reflexiones sobre el liberalismo clásico y la historia*. Buenos Aires: EDUNTREF.
- Gauchet, Marcel (1995). *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation 1789–1799*. Paris: Gallimard.
- Goldman, Noemí (Ed.) (2008). *Lenguaje y Revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780–1850*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gray, John (2003). *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hamilton, Alexander; Madison, James y Jay, John (2012). *El Federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hardim, Russell (2003). *Liberalism, Constitutionalism and Democracy*. New York: Oxford University Press.
- Hirschmann, Albert (2014). *Las pasiones y los intereses*. España: Capitán Swing.
- Hobbes, Thomas (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Holmes, Stephen (1995). *Passions and constraint. On the theory of liberal democracy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Holmes, Stephen (1996). *The anatomy of antiliberalism*. Londres: Harvard University Press.
- Hume, David (2011). *A Treatise on Human Nature*. London: Wordsworth classics.
- Jaksić, Ivan y Posada Carbó, Eduardo (Eds.) (2011). *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Chile: Fondo de Cultura Económica
- Jardin, André (2005). *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaume, Lucien (1997). *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*. Francia: Fayard.
- Jaume, Lucien (2010). *Les origines philosophiques du libéralisme*. Paris: Champs.
- Jovellanos, Gaspar (1982). *Escritos políticos y filosóficos*. Buenos Aires: Orbis
- Kévorkian, Gilles (Dir.) (2010). *La Pensée libérale. Histoire et controverses*. Paris: Ellipses
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós.
- Lamartine, Alphonse (1838). *Discours sur le projet de loi relatif aux chemins de fer*. Paris: Duverger.
- Locke, John (2015). *Segundo tratado sobre el gobierno*. Madrid: Gredos
- Mandeville, Bernard (2010). *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. Indiana: Liberty Fund.
- Manent, Pierre (1990). *Historia del pensamiento liberal*. Buenos Aires : Emecé
- Mateucci, Nicola (1998). *Organización del poder y libertad*. Madrid: Trotta.

- Merquior, José Guilherme (1991). *Liberalism. Old and New*. Boston: Twayne publishers.
- Mill, John Stuart (1971). *Sobre la Libertad*. Madrid: Orbis.
- Montesquieu (2007). *Del Espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Losada.
- Moreau, Pierre-François (1978). *Les racines du libéralisme*. Paris: Éditions du Seuil
- Palti, Elías (2012). *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: UNQ.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Rea Spell, Jefferson (1969). *Rousseau in the spanish world before 1833*. EEUU: Gordian Press
- Ryan, Alan (2012). *The making of modern liberalism*. Reino Unido: Princeton University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2006). *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rosanvallon, Pierre (2007). *El modelo político francés*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rosanvallon, Pierre (2015). *El Momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires, Biblos.
- Rousseau Jean-Jacques (2014). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Gredos.
- Skinner, Quentin (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas*. (4), 149–191.
- Smith, Adam (1982). *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, Adam (2011). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Spector, Céline (2010). *Montesquieu: Liberté, Droit et Histoire*. Paris: Michalon.
- Strauss, Leo (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Madrid: Katz.
- Strauss, Leo (2014). *Derecho Natural e Historia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Vallespín, Fernando (1995). (Ed.). *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza
- Voltaire (2010). *Cartas filosóficas*. Madrid: Gredos.
- Von Mises, Ludwig (2015). *Liberalismo. La tradición clásica*. Madrid: Unión.

VII. Una lectura liberal de la *Doctrina peronista*

Diego Bazán

Introducción

Esta investigación puede resumirse como un «experimento filosófico» que consiste en la construcción de una herramienta hermenéutica con la cual se lee un neoclásico del pensamiento argentino: *Doctrina peronista: filosófica, política y social* (1947). Decimos que se trata de una lectura liberal porque dicha herramienta se constituye a partir de cuatro conceptos (libertad, igualdad, contrato y moral) definidos desde grandes exponentes del pensamiento liberal. Como se apreciará, las fuentes se corresponden con un tipo de liberalismo deontológico, racionalista y heredero de la Ilustración (Solé, 2010:20). La herramienta funciona orientando y focalizando la lectura desde estos cuatro conceptos en vistas a detectar posibles coincidencias o compatibilidades en el objeto de estudio. La aplicación de la herramienta de lectura sobre la *Doctrina*, a modo de lente, permite visibilizar elementos coincidentes. El trabajo no intenta demostrar que el pensamiento de Perón fue liberal, sino que intenta exponer, en términos rawlsianos, un *consenso sobrepuesto* entre un esquema conceptual liberal y la *Doctrina*; las coincidencias solo señalan un terreno común y parcial de concordancias entre doctrinas disímiles.

Es común encontrarse con personas que afirman que el pensamiento de Juan Domingo Perón es antiliberal. Pero esta afirmación puede ser verdadera o falsa según lo que entendamos por «liberal». De manera que un buen primer paso sería dar con una definición aproximada sobre lo que suele entenderse por liberal y lo que entenderemos dentro de los marcos de este artículo. Una de las claves para desenredar esta cuestión es distinguir entre liberalismo político y liberalismo económico. El primero sostiene que la libertad es el principio fundamental de los derechos civiles individuales, y que el poder estatal tiene la obligación de proteger y garantizar esos derechos. El segundo, el liberalismo económico, sostiene que el Estado no debe intervenir en los ciclos, la dinámica y los flujos económicos. En síntesis, se sostiene que toda intervención estatal es maliciosa. Ahora bien, en términos políticos, el pensamiento de Perón podría pensarse como liberal, pero en términos económicos no. Su *Doctrina* es clara al condenar el liberalismo económico y sostener al Estado como legítimo regulador de la economía. A su vez, la tradición liberal se afirma y se asume cuando se expresa que «todos somos hijos del liberalismo

creado en la Revolución Francesa» y que «nuestras instituciones nacieron de esa revolución y nuestra cultura es producto de ella» (Perón, 1947:64).

La siguiente cuestión de importancia es respecto del término «liberal». En la cultura política Argentina el término liberal suele ser utilizado para señalar un tipo de pensamiento conservador que se articula con la idea de que la intervención estatal en el circuito económico debe ser mínima, si no nula. Sin embargo, en los Estados Unidos y en Inglaterra, por ejemplo, el término liberal se comprende de manera opuesta: los liberales son progresistas, propugnan que las desigualdades sociales sean reducidas con impuestos progresivos y que el Estado intervenga de manera pragmática en las líneas generales de la economía para garantizar el empleo, el consumo y la estabilidad económica (Dworkin, 2003:179). En el presente artículo nos plegamos al sentido anglosajón del término y dejamos en suspenso aquel primero.

Finalmente, podemos decir que un marco teórico liberal es adecuado para reflexionar sobre la filosofía política argentina. Esto se debe a que muchos conceptos e ideas de esta tradición se han sedimentado en nuestra sociedad y han sido constitutivos de nuestra cultura política desde el inicio del proceso de independencia del Río de la Plata. Tal es así que es posible rastrear una matriz liberal en la temprana organización soberana de nuestro país e inclusive afirmar que Argentina «nació liberal» (Halperin Donghi, 1988). El marco liberal, aunque poco novedoso, permite un análisis profundo.

Primera parte: la herramienta

Libertad

Sin dudas, el concepto de libertad no puede faltar en un enfoque liberal. Tal es así que es posible definir al liberalismo como una concepción filosófica que valora supremamente la libertad de las personas. Esta valoración suprema de la libertad funciona como un axioma para organizar y justificar otros valores dentro de una comunidad o sociedad, pero también para argumentar importantes desarrollos filosóficos con ambiciones universales.

En la historia de la filosofía la libertad en más de una oportunidad se concibió en términos *negativos* y en términos *positivos*. Sin embargo, encontramos una interesante síntesis de ambas en Kant. María Pía Lara explica:

Kant vendría a representar una especie de figura que intenta establecer una síntesis entre la libertad negativa y la positiva como factores centrales de una vida autónoma, entendiendo que la autonomía ya no solo se refiere a la vida en la que hombres

y mujeres se autodeterminan (consensuan), sino también a la necesidad de que todos ellos son capaces de defender y llevar a cabo un proyecto de autorrealización. (Lara, 2000:120)

Esta concepción de la libertad en términos de autonomía destila cierta inspiración rousseuniana, al hacer ver que la verdadera libertad es obedecer las normas que uno mismo se prescribe (Rousseau, 2003:49). En este sentido, la libertad no consiste en vivir sin reglas sino en poder *elegir* las reglas que estructuran la propia conducta dentro de la vida en sociedad, y de aquí que se trate de *auto normarse*.

En Kant tenemos no solamente el intento de síntesis de ambos sentidos de la libertad, sino que queda expresado de manera sistémica el ligamento entre libertad (como facultad humana suprasensible) y la racionalidad. Por un lado, «la libertad tiene que ser presupuesta como atributo de la voluntad en todos los seres racionales» (Kant, 2012:168), y por lo tanto cuando nos referimos a la libertad de las personas nos referimos a la «autonomía de la voluntad» producto de su ser racional. Por otro lado, «a todo ser racional que tiene una voluntad también hemos de otorgarle necesariamente aquella libertad bajo la cual obra» (Kant, 2012:169). Dentro de la órbita kantiana, este vínculo entre libertad y racionalidad une al individuo con la comunidad, sin embargo, este ligamento posee un fuerte énfasis formalista, el suele ser un punto de controversia dentro y fuera de la obra de Kant.

Para los fines de nuestro trabajo, entenderemos la *libertad* como *autonomía*, concepto que encierra dos sentidos: la *autodeterminación* a través del consenso de reglas sociales, y la *autorrealización* a través de la persecución de proyectos de vida privados.

Igualdad

Desde ya hace varios milenios el concepto de igualdad acompaña al de libertad. Y esto puede deberse a que la igualdad es un principio de justicia, en los términos de que es justo aquello que es igual o equitativo. El concepto de justicia no es menor dentro del discurso moral y en la ciencia política, puesto que ningún orden social puede sostenerse sin principios de justicia.

En la década del setenta del siglo pasado el liberalismo vivió una renovación histórica gracias a la obra de John Rawls. En cierta medida, el autor norteamericano logró esto al establecer dos principios sustantivos de justicia social fundados en la razón práctica y al rejuvenecer el espíritu progresista del liberalismo acentuando los elementos igualitarios que liberalismo posee. Esta

concepción es conocida como liberalismo igualitario y su definición genérica es definida por el autor como sigue:

todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos. (Rawls, 2012:69)

El liberalismo igualitario de Rawls está fundado en el concepto de justicia como equidad (*justice as fairness*). A trazo grueso, el mismo consiste en la idea de que los resultados de una deliberación son justos porque fueron producidos en una situación de igualdad de condiciones entre sus participantes. Se trata de una concepción procesal de la justicia y la igualdad funciona como uno de los criterios de validación del resultado del proceso deliberativo.

El concepto de igualdad, además de ser un principio de justicia, también posee una dimensión práctica de gran importancia. Puesto que muchas de las libertades solo pueden ejercerse o realizarse gracias a la satisfacción de ciertas condiciones materiales, la igualdad, como principio distributivo, se torna el epicentro de atención de los espíritus progresistas y de los diversos reclamos de ascenso social.

No es novedoso mencionar la relación íntima que posee la igualdad con la libertad, podemos encontrar esta ligazón en Locke, Rousseau y Kant. Tanto la libertad como la igualdad son valores supremos de nuestra cultura cívica, pero, como señala Bobbio, en nuestra actualidad la expresión más correcta ya no es *libertad e igualdad*, sino, *libertad y justicia*. (Bobbio:59).

Para los fines de la confección de nuestro dispositivo de lectura, suscribimos las ideas de Rawls y comprendemos el concepto de igualdad no en términos *ontológicos* sino *deontológicos*, es decir, como un principio de justicia. Como explica Bobbio, mientras que la libertad es un atributo o condición de las personas, la igualdad es un término relacional entre ellas (Bobbio:56).

Contrato

El *contractualismo* posiblemente sea el modelo teórico más propio del liberalismo, ya sea para la justificación moral o política. Podríamos decir que esto es así porque el contrato es la vía más adecuada que tienen los individuos libres y en una situación de horizontalidad, para establecer un orden legítimo. Si las personas *voluntariamente* pactan, entonces su libertad no se ve afectada. Dado que los humanos necesitan unos de otros para vivir y desarrollarse, no tienen más reme-

dio que asociarse, pactando y *contratando* principios, normas e instituciones, a las que todos van a respetar en vistas a lograr el bien común. Ciertamente, es un concepto que hace que pensemos nuestra vida en comunidad como una *sociedad*.

De diferentes maneras, encontramos esta idea en Thomas Hobbes (2003), John Locke (2005) y Jean-Jacques Rousseau (2003). También en Immanuel Kant, quien señaló atinadamente que el llamado *contractus originarius o pactum sociale* no es un hecho histórico del que podamos tener noticia, sino que es una «simple idea de la razón, pero que tiene una realidad (práctica) indudable» (Kant, 2008:48). En términos kantianos, el contrato es un producto de la razón práctica: un concepto que permite *hacer* o producir orden social legítimo. Históricamente, el contractualismo desplazó, aunque no de modo absoluto, al iusnaturalismo y se convirtió en el fundamento del derecho. Ya desde Rousseau (2003): «El orden social es un derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está, pues, fundado sobre convenciones» (38).

También el contrato sirve para justificar un modelo de sociedad *cooperativa*, en donde el bienestar común es posible con el compromiso de todos; compromiso que se afirma sobre la confianza en el poder de la razón para resolver conflictos. En las reformulaciones ulteriores de John Rawls, expresadas en la publicación *Liberalismo político* (2006), justamente se toma como punto de partida este modelo cooperativo de sociedad. Así, Rawls sostiene que sus desarrollos teóricos acerca de la justicia se dirigen a resolver una «pregunta fundamental»:

¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente? (Rawls, 2006:299)

El modelo *cooperativo*, basado en la racionalidad de las personas, es lo que entenderemos como la esencia del concepto de *contrato*. Dentro del espectro del liberalismo kantiano, el concepto de contrato se conecta con los dos conceptos anteriores: libertad e igualdad. Se comprende que un convenio justo lo es cuando se produce sobre la base de la libre elección y la igualdad de condiciones para aquellos que intervienen en la celebración. El carácter horizontal del concepto de contrato es solidario con las justificaciones de regímenes deliberativos de tipo asamblearios y democráticos.

A fines de componer nuestra herramienta de lectura, entenderemos el concepto de contrato referido a un modelo cooperativo de sociedad, que presupone individuos con suficiente uso de razón práctica como para superar conflictos y coordinar voluntades hacia bienes comunes.

Moral

Hay importantes exponentes del pensamiento liberal que sostienen que la moral es un campo anterior y fundante de la política. Por ejemplo, a diferencia de Hobbes, Locke sostiene que el estado de naturaleza que precede al estado civil, no solo es un estado libertad e igualdad sino también de racionalidad y moralidad (Hobbes, 2003:131 y Locke, 2005:19). En este sentido la sociedad civil se funda sobre estas condiciones humanas naturales y su objetivo es el de lograr instituir una organización que proteja y desarrolle estas condiciones y sus bienes.

También existen autores, como Rawls, que sostienen que las cuestiones morales y las cuestiones políticas no deberían mezclarse, y que por lo tanto el liberalismo difícilmente puede asumir una concepción acerca de lo que es una *buena vida*. Sin embargo, otros autores sostienen lo contrario, como por ejemplo Carlos Nino (2007). Según el autor argentino «el liberalismo sí posee una concepción de lo bueno, o de lo que es socialmente bueno, según la cual la autonomía de los individuos para elegir y materializar proyectos y estilos de vida es intrínsecamente valiosa» (209).

Además, Nino sostiene que «el discurso moral sería una práctica liberal, en realidad el aspecto interno de las instituciones liberales» (195). Esta tesis se desprende del constructivismo ético de Nino, el cual toma como elemento de análisis primordial a una determinada práctica discursiva: el discurso moral. El mismo se define como sigue:

el discurso moral constituye una técnica para convergir en ciertas conductas y en determinadas actitudes [...] sobre la base de la coincidencia de creencias en razones morales; esa convergencia [...] que la discusión moral tiende a lograr, satisface, evidentemente, las funciones de reducir los conflictos y facilitar la cooperación. (Nino, 2007:103)

El discurso moral es una tecnología capaz de propiciar la reducción de conflictos y, consecuente, la cooperación social. Y esto se logra a partir de la coincidencia en razones morales. El discurso moral, además, posee una característica que fue «insuperablemente señalada por Kant» (109): la autonomía. Siguiendo a Kant, Nino sostiene que la moral es autónoma y que esto la distingue de otras instituciones sociales que tienen la misma función pero que son heterónomas. Por ejemplo, al igual que el derecho, la moral tiene la función social de establecer criterios para la conducta, ya sea para enjuiciar una conducta o bien para proyectar un curso de acción. La diferencia radica en que mientras el derecho opera por coacción, la moral opera a través del con-

sensu. Así, quien participa de un determinado código moral lo hace (o debería hacerlo) voluntariamente.

La idea de que la moral es la práctica propia de las instituciones liberales tiene su justificación en que la moral es el campo de acción más inmediato de nuestra libertad. Rousseau afirmó: «La libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre dueño de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad» (Rousseau, 2003:53).

En efecto, ya estamos ejercitando nuestra libertad en la elección de hábitos y regularidades que se amoldan a lo que creemos que es una vida buena y acorde las metas personales que nos proponemos. Desde esta perspectiva, la moral se convierte en el campo inmediato de ejercicio de nuestra libertad, y esta, la libertad, se concibe como un principio para la emancipación ética del hombre. Por esto, podemos afirmar que la moral constituye un concepto de valor en el liberalismo, en el sentido de que la moral es una «institución» sostenida y defendida en el pensamiento liberal.

A fines de componer nuestra herramienta de lectura, vamos a comprender la moral como una institución ordenadora de la sociedad (capaz de neutralizar conflictos y de propiciar cooperación), como el campo de acción inmediato de nuestra libertad y un ámbito donde el Estado no tiene jurisdicción. En este horizonte la ética se torna el fundamento de la política.

Antes de avanzar, precisemos que el marco teórico liberal aquí expuesto no pretende ser una definición acerca de qué es el liberalismo sino ser una herramienta de lectura y análisis, un *dispositivo hermenéutico*. Los conceptos tienen una articulación: la libertad es el valor supremo, cierto, pero la libertad se ejerce, se pone en juego o se practica moralmente. El fenómeno moral es social, y la convivencia no sería posible sin principios y reglas que regulen nuestros comportamientos. En estos términos, la libertad no es vivir sin reglas sino auto-normarse. De aquí que el concepto de *autonomía* sea el más indicado para expresar la idea de libertad con la que estamos trabajando aquí. Ahora bien, las reglas sociales deben tener algún principio de justicia. Antiguamente grandes imperios se alzaban sostenidos por la creencia de la divinidad de sus gobernantes. El principio de justicia que opera en la filosofía liberal es la *igualdad*. Si la sociedad es el producto de un contrato entre particulares, ese acuerdo para ser válido, para ser justo, debe ser igualitario de máximo y equitativo de mínimo. El modelo contractual moderno e ilustrado no cierra si el contrato no tiene un principio de justicia que lo valide; y ese principio es la igualdad. Es así como libertad, igualdad, contrato y moral se articulan para constituir nuestra herramienta o dispositivo de lectura.

Segunda parte: el objeto

Suele decirse que Juan Domingo Perón fue un personaje polifacético y extraordinario, y ciertamente lo fue. Para nuestros fines, bastara poner en valor su potencia intelectual para así encuadrar adecuadamente su *Doctrina*. A los veintinueve años redacta y publica *Higiene Militar* (1924) y luego *Moral Militar* (1925). En 1930 titulariza el cargo de profesor de Historia Militar en la Escuela Superior de Guerra. Al año siguiente inicia sus trabajos de investigación en *Historia* en el Archivo de la Nación. A los treinta y seis, su primera gran publicación: *El Frente Oriental de la guerra mundial de 1914. Estudios estratégicos* (1931). En 1932 publica los premiados *Apuntes de historia militar. Parte teórica*, y en 1933 *Apuntes de historia militar, guerra Ruso-Japonesa*. Mas tarde *Toponimia Araucana* (1935), y en dos tomos, *Las operaciones en 1870* (1939). También fue profesor titular de Operaciones Combinadas de la Escuela de Guerra Naval. Como profesor técnico de las tropas de montaña tradujo al español *Le norme per le vite ed il movimento dei reparti nella motagna invernale*. Con motivo de sus investigaciones, en 1939 viaja a Italia y en 1940 realiza una gira por Italia, España, Alemania, Hungría, Francia, Yugoslavia y Albania.

Perón fue ciertamente un hombre de libros, un lector intrépido y un escritor compulsivo. Su actividad reflexiva fue intensa, y su capacidad intelectual quedo plasmada en los distintos foros temáticos en los que intervino. Esta capacidad y las tensiones ideológicas entre el liberalismo en crisis y el victorioso socialismo ruso, dieron oportunidad a que Perón ofrezca sus propias soluciones a problemas sociales de su época, eludiendo compromisos fuertes con alguna tradición en particular. Este ofrecimiento fue finalmente publicado en 1947 con el título *Doctrina peronista: filosófica, política y social*. Es importante anticipar que el pensamiento de Perón tiene un carácter predominantemente sociológico antes que político o filosófico. El foco de análisis de la *Doctrina* siempre está puesto sobre los fenómenos sociales, y de aquí que sintéticamente se exprese que gobernar un pueblo es resolver sus problemas sociales.

Perón fue un publicista de sus propias ideas. Esta definición ayuda a comprender la génesis de la *Doctrina*: en 1944, Perón publica sus discursos e intervenciones públicas durante el primer año de gobierno al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión. La publicación contiene 278 páginas, ya condensa los elementos centrales de la *Doctrina* y lleva por título *El pueblo quiere saber de qué se trata*. En 1946, Perón repite la estrategia: publica los discursos proferidos desde noviembre de 1944 hasta junio de 1946, bajo el título *El pueblo ya sabe de qué se trata*. Hacia finales de 1946, publica *Doctrina Revolucionaria: filosófica, política y social*, que sintetiza las dos publicaciones anteriores, suma nuevos discursos e intenta ser una fundamentación teórica de gobierno. Esta

publicación clausura el período de ascenso del peronismo. La *Doctrina revolucionaria* es una publicación voluntariamente eclipsada y olvidada, puesto que en marzo de 1947 se reedita con el nombre *Doctrina peronista: filosófica, política y social*. En esta nueva publicación, se suprimen el Prólogo del editor, el Teniente Coronel Vilas López, las Palabras Preliminares y el Colofón de Perón. Este cambio es parte del giro personalista que efectúa Perón en ese año, y las supresiones alimentan la hipótesis de que la *Doctrina* poseería en verdad una autoría colectiva.

Libertad económica

El concepto de libertad es un elemento argumentativo presente en la *Doctrina*. En modo alguno se trata de un concepto secundario, sino que recurrentemente lo encontramos en el análisis y tratamiento de diversos temas. El concepto parece revestir un alto valor, ya que se expresa que «la libertad es lo más hermoso que el hombre tiene» (Perón, 1947:93).

De las diversas variaciones del concepto de libertad a las que alude Juan Perón en esta publicación (tales como «libertad moral», «libertad política», «libertad individual y colectiva», «libertad comercial», «libertad de expresión» y «libertad sindical»), la que sin duda posee un mayor peso argumentativo es la de «libertad económica». Esto es así porque la *libertad económica* es concebida por Perón como un *principio* que, por un lado, se conecta directamente con la cuestión central de la *Doctrina*: la solución de los problemas sociales; y por otro, determina un sentido ideológico: «este principio de libertad económica ha de ser el antídoto que se oponga al desarrollo de las ilusiones colectivistas, por un lado, y el estímulo de la iniciativa privada, [por otra]» (146), lo cual define un punto intermedio entre dos extremos.

El término libertad económica pertenece a la doctrina económica liberal clásica que abrevia en Adam Smith, quien supo señalar la relación causal entre la libertad económica y el desarrollo de los mercados nacionales. Esta libertad económica no se adjudica a los mercados sino a los individuos, y consiste en la capacidad de vivir y alcanzar el bienestar a partir del trabajo propio, y, consecuentemente, de comprar y vender mercaderías sin otro límite que la moral, las normas civiles y las leyes públicas (Smith, 2006:612).

De manera similar a los mercantilistas franceses clásicos y al sistema de libertad natural de Smith, la *Doctrina* funda la libertad económica en un impulso natural:

un instinto universalmente comprobado lleva a todos los seres a perseverar en su ser, a proveer su conservación y a su desenvolvimiento. Este es el más radical, el más tenaz y el más eficaz de los instintos. Empuja al hombre a procurarse lo necesario para la vida, a buscar cierto bienestar, a asegurar su porvenir. Comúnmente, llámese a este instinto interés personal. (Perón, 1947:146)

Este interés personal, según el propio Perón, es legítimo siempre y cuando este dentro de los límites de la moral individual, familiar y social. De esta forma, la libertad económica refiere a la disponibilidad de bienes y riquezas para asegurar el bienestar personal, la autodeterminación y la persecución de proyectos de vida. De aquí que se sostenga que: «la libertad económica es indispensable para ejercer las facultades de autodeterminación» (89); y, aunque esto posee una doble aplicación, como autodeterminación individual y colectiva (soberanía popular), se sostiene que «la libertad individual es la base de la libertad colectiva» (90).

No se trata de una libertad formal, sino concreta, *material*: «Una libertad sin seguridad de vida, de trabajo, de educación y vivienda digna es una falsa libertad. Poseer la libertad para morir de hambre es un sofisma que constituye materia de engaño». Desde este punto de vista, la libertad no puede alcanzarse ni ejercerse sin una «porción efectiva de bienestar material y una parte real de justicia» (91).

La libertad económica de cierta manera refiere así a las condiciones materiales para la autodeterminación. Se logra al «proporcionar a todos los trabajadores el estándar de vida que dignifique su existencia y la de sus familiares» (48), y legislando estatalmente sobre «salarios mínimos, asistencia social, previsión social, organización y reglamentación del trabajo y del descanso», y de esta forma lograr que cada trabajador sea «remunerado de acuerdo a su esfuerzo, en forma que pueda llevar una vida digna» (184).

Como mencionamos, la libertad económica posee una gran centralidad en la *Doctrina*, porque se conecta directamente con la cuestión estructural: la solución de los problemas sociales. La libertad económica se adquiere a través del trabajo, y el trabajo es gran el ordenador social. Por esto:

la libertad hay que asegurarla a golpe de trabajo, dando al hombre su libertad económica, que es fundamental. (...) Conseguida esa libertad, las otras van a venir absolutamente solas, porque en una tierra donde el hombre es libre, la colectividad y el país también lo son. (Perón, 1947:93).

Además, en un pasaje clave encontramos que:

este movimiento innovador se esfuerza para lograr una total recuperación moral del pueblo de la República, que consiste en alcanzar una libertad política interna plena, la que, para ser tal, exige la solución previa de los problemas sociales. Esto no es restringir la libertad, sino justamente imponerla y asegurarla para todos. Contra los sofismas y dictaduras de quienes paradójicamente se declaran liberales, decimos la verdad. El peor mal es el liberalismo económico que, invocando una libertad, no deja ejercer las otras libertades. La sociedad para existir, exige que la libertad de unos subsista con la libertad de todos. En nombre de una libertad no pueden anularse vidas, vocaciones o espíritus. (Perón, 1947:90)

Queda expresado como el enfoque sociológico antecede al político, pues la libertad política demanda, para ser efectiva, la resolución de los problemas sociales. Se exhibe también la diferencia entre liberalismo político y liberalismo económico, pues este último a través de la no interferencia estatal produce injusticias en donde la libertad solo es patrimonio de unos y carencia de otros. La condena al liberalismo económico es relevante porque la *Doctrina* puede leerse como una pieza íntegra de argumentación de un modelo de Estado de bienestar,¹ en donde lo que se pretende es lograr una «inteligente intervención del Estado» (174). Y esto no es contradictorio, ya que «el principio de *libertad económica* no se vulnera, ni siquiera se empaña, cuando el Estado dirige la economía» (147). Por esta razón el primer postulado de la orientación económica-social de la *Doctrina* es que «el Estado no debe alterar los principios de libertad económica, tanto para los productores como para los consumidores» (119).

El elemento liberal que estamos iluminando en la *Doctrina* parece estar relacionado con la matriz liberal argentina, señalada inconscientemente por Perón en las referencias al histórico Congreso de Tucumán, a las palabras del libertador José de San Martín (cf. Perón, 1947:78), y al afirmar la necesidad de «hacer que por fin triunfen los grandes ideales de la auténtica libertad que soñaron los forjadores de nuestra independencia» (165). Ciertamente, Perón sostiene que a partir de la Revolución de Mayo de 1810 se conquistó la autonomía y la libertad política, pero pasado el tiempo no se concretó la independencia económica (23), la *Doctrina* sería la propuesta programática para completar esa asignatura pendiente.

Con respecto a nuestra herramienta de análisis, encontramos elementos similares en la alta valoración que tienen el concepto de libertad en la *Doc-*

1 El Estado de bienestar es «un Estado básicamente intervencionista [...] con el fin de garantizar tres aspectos necesarios para la prosperidad de las sociedades capitalistas: el equilibrio económico (neutralización de la crisis), el pleno empleo y, como consecuencia, el crecimiento sostenido» (Cotarelo, 2004:22).

trina, y también en cuanto que la libertad económica se comprende como fundamental para lograr y hacer efectivo los dos sentidos de la autonomía: la *autodeterminación* y la *autorrealización*. Todo parece indicar que la libertad económica representa la cuña liberal de la *Doctrina*, pues aborta las tendencias colectivistas al sustentarse sobre el interés individual de cada persona y al hacer de ella un principio supremo que el Estado no puede alterar. Esta idea de libertad económica basada en el interés personal es clásica, puede rastreadse en Bernard Mandeville (1670–1733), Adam Smith (1723–1790) y John Stuart Mill (1806–1873).

Igualdad y justicia social

A diferencia de la palabra «libertad», la palabra «igualdad» prácticamente está ausente en la *Doctrina* y solo una vez se habla de igualar «un poco a las clases sociales» (Perón, 1947:179). Posiblemente, esta ausencia sea debido a que, en contraste con el marxismo, la *Doctrina* no propone *igualar* clases sino la *justa distribución* de los valores sociales entre las clases sociales. El problema así gira no en torno a una igualación de clases, sino al logro de justicia distributiva, de dar a cada quien lo que le corresponda (113). De tal manera que la igualdad, conceptualmente, aparece determinada por el concepto de justicia y termina siendo un *principio* de justicia. Esto constituiría una coincidencia con nuestro dispositivo hermenéutico en tanto que la igualdad se comprende, no en términos ontológicos, sino deontológicamente.

En un breve pasaje, Perón sostiene la existencia de un «sentimiento innato de justicia» en el ser humano que es el contenido de los «principios inmutables de igualdad y fraternidad humanas». Este sentimiento innato, que es el contenido espiritual del principio de igualdad, sería la causa de que los humanos se sientan conmovidos y combatan la injusticia. En términos sociológicos, esto explica que la injusticia y la inequidad son las causas de la disociación y el conflicto social; de manera inversa, se podrá «marchar hacia la paz y hacia adelante si la equidad preside las relaciones jurídicas y económicas entre los hombres y los pueblos» (102).

Podríamos decir que la equidad en las relaciones jurídicas involucra la mínima de que los «derechos fundamentales de la persona: vida, cultura espiritual y profesional, vivienda y salud, alimentación, educación física y vestido deben ser alcanzados por todos los argentinos» (26). Por otro lado, la equidad en las relaciones económicas consiste de mínimo en asegurar la libertad económica de las personas. Para lograr esto es preciso priorizar la justicia para lograr una correspondencia digna entre el trabajo y la remuneración. Como

el mismo Perón lo afirma, esto conduce a resolver un importante «problema de la filosofía del derecho: el problema *deontológico*, o del *deber ser*. He aquí nuestra *tétesis*² de argentino» (79).

Es en este problema deontológico en donde podemos encontrar el concepto de igualdad operando como principio de justicia. Y no en un tema colateral sino en una de las cuestiones más acuciantes del debate político de la época: el conflicto social clásico entre el capital y el trabajo. La solución a este conflicto en la *Doctrina* consiste en un acuerdo entre ambas partes, cuyas características se amoldan al modelo de justicia procesal:

las masas obreras pasan a tener el derecho de discutir sus propios intereses, desde una *misma altura* con las fuerzas patronales lo que, analizado, es una absoluta *justicia*. A nadie se le puede negar el derecho de asociarse lícitamente para defender sus bienes colectivos o individuales; ni al patrón, ni al obrero. Y el Estado está en la obligación de defender una asociación como otra. (Perón, 1947:200)

Como lo expresa la cita, el acuerdo entre el capital y el trabajo será resolutorio y justo porque se produce situación de igualdad de posición en la defensa de sus intereses. Podríamos decir que aquí se expresa, de manera esquemática, la idea de justicia procesal: el resultado está legitimado por el proceso de producción del mismo. En otras palabras, el resultado de la deliberación es justo porque las condiciones deliberativas fueron justas (imparciales y equitativas). Como mencionamos, esta función de la igualdad como principio de justicia parece constituir una coincidencia entre nuestra herramienta de lectura y la *Doctrina*, en donde la igualdad cumple un papel deontológico en la *distribución* de los valores sociales.

La justicia, como se sabe, tiene un lugar central en el pensamiento de Perón, al punto de que en la época de madurez su doctrina se denominará «justicialismo». El justicialismo se fundamenta en el principio formal de igualdad, principio que posee un carácter deontológico. Sin embargo, el término «justicialismo» está absolutamente ausente en la *Doctrina* y mientras que en general en esta publicación prima el aspecto sociológico, el aspecto filosófico parece estar concentrado en concepto de justicia social. ¿Cómo se define aquí este concepto? Perón lo explica a través de tres principios o postulados fundamentales:

2 El concepto de *tétesis* pertenece al sociólogo norteamericano Lester Frank Ward (1841–1913), de su obra *Applied Sociology* (1906), y refiere al progreso (social) planificado sobre determinados fines. Se le atribuye a Ward el haber introducido el pensamiento de Auguste Comte y Herbert Spencer en las academias norteamericanas. Perón, muy seguido refiere a Ward en sus clases doctrinarias, lo que demuestra el influjo de Ward en su pensamiento, a la vez que clarifica el carácter sociológico de su *Doctrina*.

estamos formando una conciencia social en base de los tres postulados básicos de nuestra justicia social. En lo ético, y en primer término, la elevación de la cultura social entre las masas argentinas. En segundo lugar, la dignificación del trabajo; y, en tercer lugar, la humanización del capital. (Perón, 1947:45)

Nuevamente, si en general la *Doctrina* posee un contenido social, en tanto que gobernar es resolver los problemas sociales (cf. Perón, 1947:75), el contenido propiamente filosófico yace en el concepto de «justicia social». Su carácter sobre todo es ético, pues contiene el imperativo que exige la elevación cultural masiva. Para examinar esto podemos tener en cuenta que filosóficamente Perón es un dualista, ya que concibe a los seres humanos compuestos por dos elementos distintos: la materia y el espíritu. Ambos elementos están dialécticamente relacionados, en tanto que la satisfacción de las necesidades materiales hace posible el despliegue y desarrollo de las capacidades espirituales, las cuales a su vez permiten transformar lo material. La cultura, como el conjunto de conocimientos, creencias y reglas morales de una civilización, no puede elevarse si a las personas no satisfacen las condiciones materiales que posibilitan el desarrollo de los valores espirituales. De aquí que Perón exprese: «nuestra política social [...] tiende, ante todo, a cambiar la concepción materialista de la vida por la exaltación de los valores espirituales. Por esto aspira a *elevantar la cultura social*» (172).

El segundo postulado exige la dignificación del trabajo. La dignidad es un término de correspondencia y reconocimiento, y la dignidad laboral significa que el trabajo sea reconocido a través de una retribución material y moral justa (cf. Perón, 1947:49). Esta retribución justa debe ser garantizada por la autoridad pública a través de legislaciones competentes. El tercer postulado es la «humanización del capital». Perón no lo afirma explícitamente, pero si hay que «humanizar al capital» es porque el capital es *salvaje*, y es necesario civilizarlo: subsumirlo al imperio de las leyes sociales. «El capital se humaniza de una sola manera: haciendo que se transforme en un factor de colaboración para la felicidad de los semejantes» (50). Este tercer postulado es clave, ya que es el que sirve de fundamento al modelo de Estado de bienestar que Perón referencia con el modelo del *New Deal* norteamericano: «preferimos la idea defendida por Roosevelt de que la economía ha dejado de ser un fin en sí mismo para convertirse en un medio para solucionar los problemas sociales» (127).

Como hemos expuesto, el concepto de igualdad está subsumido al de justicia, y, al igual que nuestra herramienta de análisis, opera como un principio deontológico de justicia. Su función es la de fundamentar una justa distribución de los valores sociales, tarea que se eleva a imperativo categórico en la formulación misma del concepto de justicia social.

Contrato económico

El concepto de «contrato» también se encuentra ausente en la *Doctrina*. Sin embargo, sí encontramos de manera muy recurrente otro concepto que, como vimos en la primera parte, forma parte del núcleo del contractualismo: la cooperación social. El concepto de cooperación se halla reiteradas veces, y se encuentra relacionado al acuerdo entre el capital y el trabajo al que aludimos en el apartado anterior. Así, por ejemplo, se puede leer el siguiente fragmento:

hemos reemplazado a las huelgas y las luchas entre el capital y el trabajo, por la *cooperación* y la colaboración entre patronos, obreros y Estado. Pensamos que esta concepción tan vieja como el mundo en la teoría y tan recientemente en su aplicación práctica, no puede producir sino beneficios para el que trabaja con sus músculos, para el que expone su capital y para el que tutela los bienes superiores del Estado. Creemos que de esta combinación de buena voluntad y de tolerancia mutua ha de nacer esa *cooperación* integral dentro del país (Perón, 1947:173)

Podemos apreciar la explicitación de un modelo diferente al de «la lucha de clases». Este modelo consiste en suscitar acuerdos que conduzcan a la cooperación entre los sectores productivos en tensión (capital y trabajo); acuerdos que serán justos y resolutivos porque ambas partes deliberarán sobre sus intereses en una posición de igualdad de condiciones. Aquí interviene el concepto de igualdad como principio de justicia, y el Estado debe considerar «al capital y al trabajo partes iguales» (51). Es interesante la expresión acerca de que esta concepción cooperativa no es algo novedoso en la teoría, aunque sí en la práctica. Quizás se refiera a la idea clásica de que los hombres y mujeres se asocian para alcanzar bienes sociales, bienes superiores que, disociados, cada uno por su lado, no alcanzarían.

El modelo cooperativo es central en la *Doctrina* y sirve de base para criticar y desacreditar el concepto de lucha de clases:

no dividimos al país en clases para lanzarlas a la lucha, unas contra otras, sino que aspiramos a su organización, para que puedan crear un sistema que permita la más ajustada cooperación, a fin de alcanzar nuestro objetivo fundamental, que es el de promover y realizar el engrandecimiento de la patria. (Perón, 1947:179)

Con la alusión «al viejo apotegma marxista de la “lucha de clases”» (114), Perón se opone directamente a la idea de que el conflicto de clases radicalizado es una etapa necesaria para la superación del sistema capitalista moderno. De tal manera que hasta se jacta de la corrección de su accionar en la Secre-

taria de Trabajo y Previsión al sostener que «lo más importante es que con las reformas políticas introducidas en nuestro país se ha evitado la lucha y la guerra civil» (197). En efecto, Perón proyectaba que la lucha de clases desembocaría en la guerra civil, la destrucción de los valores económicos y morales, y la consecuente disociación. Su propuesta es alterna inversa: «los conflictos obreros se resuelven de dos maneras: con la fuerza o con la justicia» (99); así adquiere sentido el esquema justicialista.

Sostenemos que los problemas sociales no se han resuelto nunca por la lucha sino por la armonía. Y es así que propiciamos, no la lucha entre el capital y el trabajo, sino el acuerdo entre unos y otros, tutelados los dos factores por la autoridad y la justicia que emana del Estado. (Perón, 1947:173)

La resolución del conflicto social, producido por la desigualdad de la riqueza del sistema económico, se obtiene a través del acuerdo de clases en vistas al común bienestar. El Estado es el tercer elemento que, ostentado el poder público, tutela y garantiza la justicia estos acuerdos. Aunque parezca simple, esta idea de asociación de *colaboración* o *cooperación* es de suma importancia: vertebra toda la Política Social de la *Doctrina* (capítulo III); se conecta directamente con el concepto de justicia, da sentido a la contrapropuesta al marxismo; justifica toda la propuesta sindical de la *Doctrina* (sindicalización desideologizada y despolitizada, basada exclusivamente en el interés personal y en vistas a la asociación colaborativa); y se articula con los fundamentos iusfilosóficos para toda la legislación laboral del primer gobierno peronista.

Esta refinada e importante idea de cooperación social no puede atribuirse así nomás a Juan Perón, sino también a uno de sus más talentosos y formados colaboradores: José Figuerola. De hecho, todas las ideas que anteriormente mencionamos en torno a la cooperación social adquieren profundidad filosófica y política a la luz de las concepciones de Figuerola. La influencia de este en el pensamiento de Perón es inmensa y requiere un tratamiento aparte, pero el concepto de *contrato* de nuestra herramienta de lectura nos conduce al tratamiento mínimo de sus ideas.

José Figuerola nació en Barcelona en 1897, egresó como abogado de la Universidad de Madrid y luego se doctoró en Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona, donde también se desempeñó como profesor de Derecho Corporativo y de Legislación Laboral. En 1931, a los 34 años, llegó a Argentina. Sus notables capacidades intelectuales pronto le aseguraron un lugar como Jefe de División de Estadísticas y Jefe de Organización Profesional del Departamento Nacional del Trabajo (DNT).

Figuerola conoce a Perón el 27 de octubre de 1943, cuando este asume la presidencia del DNT. Meses antes, en agosto de 1943, Figuerola había publicado *La colaboración social en Hispanoamérica*, donde se exponen justificaciones teóricas y empíricas para lograr un tránsito desde la lucha de clases a la cooperación social a través de la asociación corporativa y el sentido de justicia (Figuerola, 1943:13–15). Muchas de las ideas que componen la *Doctrina peronista* ya estaban explicadas en esta publicación de Figuerola, y hasta es posible que partes de la *Doctrina* sean textos directos de él.

Figuerola creía en la intervención estatal para lograr la armonía social entre empleadores y empleados. En los libros que escribió, exhortaba a una cooperación entre las clases sociales bajo la égida del gobierno. La solución incluía la intervención del Estado por medio de la legislación, política social y arbitraje en los conflictos laborales (Raanan; 2011:91)

Si el contrato es el artificio para salir de un estado de violencia y entrar en uno de paz y convivencia beneficiosa, lo mismo sucede, pero en otro registro, con el concepto de cooperación que estructura la *Doctrina*. La resolución del conflicto entre el capital y el trabajo se da a través de acuerdos corporativos, es decir, acuerdos entre asociaciones sindicales y patronales. El contrato no es aquí político, en donde se busca fundar la sociedad civil, sino económico, en busca de establecer la justicia distributiva, el orden social, el desarrollo de la producción y el bienestar común.

Ascenso moral

De los cuatro conceptos claves de nuestro dispositivo de lectura, el que más se repite en la *Doctrina* es el de «moral». Recurrentemente lo encontramos, y no de un modo periférico, sino que forma parte de las justificaciones centrales y esenciales del pensamiento de Perón en esta etapa de ascenso. La superlativa importancia que Perón le da a la moral constituye, a primeras, una coincidencia con nuestra herramienta de lectura, pues la moral también es entendida como una institución social indispensable para la convivencia y la paz. Además, todas las ideas tratadas anteriormente no podrían clausurarse coherentemente sin intervención del concepto de moral.

La atención de Perón sobre la moral data desde una de sus primeras publicaciones *Moral Militar* (1925), donde expresa que la moral «educa al alma del hombre, forma sus sentimientos y da al espíritu la cualidad de juzgar sus propios actos [...], modela el carácter y estimula el cumplimiento del deber por

su propia satisfacción», más la instrucción moral «forma un espíritu superior» (Perón, 1925:9). Esta relación entre la moralidad y el espíritu parece ser una constante en el pensamiento del Coronel, y la moral termina representando el segundo elemento de su concepción dualista: si la economía trata de los valores materiales, la moral se ocupa de los valores espirituales. Ambos son imprescindibles para la integridad humana.

Se ha criticado nuestra doctrina diciendo que estábamos mejorando materialmente las clases obreras y que olvidamos lo moral. Es que el primer problema argentino es material, pues es necesario elevar las clases trabajadoras de la Nación a un nivel de vida, de comodidad y felicidad que, una vez alcanzado, nos permitirá hablar del espíritu y de los valores morales (Perón, 1947:III).

No habría lugar para exigir moralidad en aquellos que no tienen las condiciones materiales cubiertas; el cultivo de la moralidad no da frutos sin las condiciones materiales satisfechas. La relevancia que posee la moral en la *Doctrina* es notable y forma parte del núcleo temático al conjugarse con los conceptos mismos de libertad y justicia. De hecho, ya en la primera página de esta publicación encontramos la formulación sintética de estos elementos: «no hay moral sin libertad; ni esta puede fundarse en la miseria y en la injusticia» (19). Esta frase sintetiza la articulación conceptual: no hay verdadera libertad si no se satisfacen las necesidades humanas básicas, y sin libertad no puede florecer la moral. De aquí que el concepto de libertad económica (*material*) sea indispensable para el desarrollo de la libertad moral (*espiritual*).

Es cierto que la moral no es la única institución social que cultiva y expresa la espiritualidad humana, pero sí una de las pocas que cumple la función de ordenador social. Esto parece estar concebido en la *Doctrina* cuando se afirma que:

si una nación quiere ser económicamente libre, y políticamente soberana, ha de respetar y exigir que sean a ella respetados los principios básicos que rigen la vida de los hombres y de los pueblos: el derecho y la moral (Perón, 1947:148).

Dada la función ordenadora de la moral, la decadencia y el deterioro social puede ser causada por la decadencia moral, lo cual significa también que el progreso social depende de la elevación moral y de la actitud ética de las personas:

nuestro pueblo no solo necesita de talentos sino de paradigmas morales. El mal de los pueblos no está, a menudo, en la falta de capacidad de sus gobernantes, sino en la ausencia de ética de sus hombres (Perón, 1947:53).

La importancia de la moral es tal que a través de este concepto accedemos a una de las fuentes de inspiración más importantes de la *Doctrina*:

hemos afirmado muchas veces que nuestra doctrina es la doctrina social cristiana, que es la única que ha sabido aunar en una armonía extraordinaria lo material con lo moral. Ha sabido poner de acuerdo al cuerpo con el alma, y en las sociedades ha sabido armonizar los dominantes con los dominados (Perón, 1947:66).

Efectivamente, las similitudes entre ciertos postulados esenciales de la *Doctrina* y algunas encíclicas papales despejan dudas. Es posible encontrar coincidencias de valor entre las célebres encíclicas *Rerum Novarum* de Leon XIII, *Quadragesimo Anno* de Pio XI y el radiomensaje de Pio XII en el Cincuentenario de la *Rerum Novarum*. La justicia social y distributiva; la idea de colaboración entre el capital y el trabajo; la idea del trabajo como el elemento central de la riqueza nacional; la intervención del Estado para resolver los conflictos entre patronos y obreros; y el carácter social de la economía son elementos coincidentes entre estos documentos papales y la *Doctrina* de Perón.

Más allá de estas coincidencias, parece inviable intentar reducir la *Doctrina* a estos documentos, ya que ella contiene elementos extraños y conceptualmente superiores a las encíclicas, como por ejemplo el principio de libertad económica, la tradición liberal soberana argentina, las ideas de Figuerola, o bien el concepto de la moral como ordenador social. También es posible pensar que Perón haya intentado absorber y reducir la Doctrina Social Cristiana dentro de su propia *Doctrina*. Ciertamente, la relación entre peronismo y la Iglesia Católica es compleja y requiere un tratamiento especial que excede el presente trabajo, sobre todo teniendo en cuenta que la caída de Perón en 1955 fue articulada desde dicha institución, luego de años de disputa doctrinaria.

Con respecto a nuestro dispositivo hermenéutico, el concepto de «moral» exhibe un consenso sobrepuesto en relación a la valoración alta de la moral, la idea de que la moral es un ordenador social y la vinculación al concepto de libertad; pero claramente la moral que inspira la *Doctrina* no es liberal (racionalista), sino cristiana. En todo caso, las coincidencias solo señalan un terreno común de concordancia, de posturas con premisas diferentes.

Consideraciones finales

¿Es la *Doctrina* de Perón liberal? Si bien no podríamos catalogar su doctrina como liberal, tampoco creemos que se posible catalogarla como antiliberal. La lectura realizada a través de los cuatro conceptos claves de nuestra herramienta

hermenéutica nos permite entrever que, en efecto, la *Doctrina* sí posee elementos de la familia del liberalismo como, por ejemplo, el concepto de libertad económica. El cual, según nuestro recorrido, es central en la arquitectura conceptual de la *Doctrina*. También encontramos elementos coincidentes con el liberalismo político, particularmente el concepto de igualdad como principio de justicia (en su carácter deontológico) y el de contrato como modelo de sociedad cooperativa. Ambos conceptos, según lo analizado, son partes centrales de la estructura conceptual de la *Doctrina*. Además, encontramos similitud en la valoración que Perón le adjudica a la moral como ordenador social y en su vínculo con el concepto de libertad.

A su vez, el recorrido realizado pone de manifiesto la potencia analítica de la tradición filosófica liberal y, en cierta medida, este trabajo puede servir para demostrar como esta tradición puede desmontar, reordenar y reconstruir las ideas, incluso, de aquellas piezas de estudio que se comprenden como ajenas al liberalismo. Esto probablemente se deba a que la filosofía liberal es un profundo producto moderno e ilustrado, y parece un sinsentido querer prescindir de esta valiosa herencia. En este sentido, es particular el caso de la cultura argentina, pues el liberalismo dio bases para forjar las instituciones soberanas a lo largo del siglo XIX, ir en contra del liberalismo significaría ir en contra de esta historia, ir en contra de la epopeya de independizar un territorio, consolidar una nación y construir un país. Según hemos intentado mostrar a través de nuestro recorrido, Perón tenía plena consciencia de ello.

Referencias bibliográficas

- Bobbio, Norberto (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
- Cotarelo, Ramón (2004). Teoría del Estado. En Díaz, Elías y Ruiz Miguel, Alfonso (Eds.). *Filosofía Política II. Teoría del Estado* (pp. 15–24). Madrid: Trotta
- Dworkin, Ronald (2003). *Liberalismo, Constitución y Democracia* (trad. Julio Montero). Buenos Aires: Isla de la Luna.
- Figuerola, José (1943). *La colaboración social en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Sudamericana
- Halperin Donghi, Tulio (1988). Argentina: Liberalism in a country born liberal. En Love, Joseph y Jacobsen, Nils (Eds.). *Guiding the Invisible Hand. Economic liberalism and the state in Latin American history* (pp. 99–116). New York: Praeger.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, Immanuel (2008). *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Locke, John (2005). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Prometeo.

- Lara, María Pía (2000). La libertad como horizonte normativo de la Modernidad; en Quesada, Fernando (Ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales* (pp. 117–134). Madrid: Trota.
- Nino, Carlos Santiago (2007). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Astrea.
- Piñeiro Iñiguez, Carlos (2010). *Perón: la construcción de un ideario*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Perón, Juan Domingo (1925). Moral militar. En Pavón Pereyra, Enrique (1953). *Perón. Preparación de una vida para el mando (1895–1942)* (pp. 93–100). Buenos Aires: Ediciones Espiño.
- Perón, Juan Domingo (1947). *Doctrina Peronista: filosófica, política y social*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Anglo–Argentinos.
- Rawls, John (2006). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2012). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean–Jacques (2003). *Contrato social*. Madrid: Espasa.
- Smith, Adam (2006), *Investigación sobre la naturaleza y las causa de la riqueza de las naciones* (trad. Gabriel Franco). México: Fondo de Cultura Económica.
- Solé, María Jimena (2010). El sueño de la ilustración. En Reatre, Juan Lázaro y Solé, María Jimena (Eds.), *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo–UNGS.

VIII. Con los zapatos de Gramsci. Recepción y uso de las ideas en Pasado y Presente

Joel Sidler¹

Introducción

La figura de Antonio Gramsci (1891–1937), teórico y político italiano, de formación marxista, ocupa en la actualidad un lugar central en el amplio campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades alrededor del mundo. Sus ideas pertenecen, ya, al lenguaje común de politólogos, sociólogos y filósofos, así como sus usos conceptuales se han visto multiplicados en una variedad de temas que atraviesan, por ejemplo, la sociología de los intelectuales, de la cultura, las relaciones internacionales y los análisis históricos. Sin embargo, su ingreso en nuestra región no abundó en aceptación. Resistencias, tensiones y rupturas partidarias señalan lo complejo de su *recepción y traducción*, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx en el Río de la Plata. A ellas, no obstante, les debemos una de las experiencias político intelectuales más relevantes de la izquierda argentina, entre las décadas del sesenta y setenta: el emprendimiento editorial del grupo *Pasado y Presente*.

Este grupo de intelectuales intervino políticamente de dos maneras interconectadas. Por un lado la divulgación de las ideas, no solo de Gramsci, sino de una variopinta selección de autores, en su mayoría, ausentes en nuestras costas. Por el otro, la utilización de tales ideas para intervenir y guiar su acción en el mundo de la política partidaria y organizacional de la Argentina. Por lo tanto, *Pasado y Presente* constituye un caso ineludible al momento de rastrear no solo la divulgación de las ideas de Gramsci en nuestro país, sino también de su utilización como herramientas para *hacer* política. O, mejor dicho, nuestra hipótesis es que *Pasado y Presente* logra representar no solo la divulgación y traducción como un acto político en sí mismo, sino además la utilización de las ideas y los conceptos como instrumentos que contribuyen

1 Este capítulo recoge una síntesis de los principales tópicos desarrollados en mi Tesina de grado, titulada *La voluntad de ser útil. Intelectualidad y política en la experiencia de Pasado y Presente* y dirigida por la Dra. Andrea Bolcatto y el Dr. Manuel Tizziani. Dicha Tesina fue producida, además, a partir de mi participación en el Proyecto CAI+D *Sobre los Pirineos y a través del Atlántico*. Desde allí, abordamos la recepción y el uso de una propuesta teórica y política inspirada en Antonio Gramsci realizada por la revista *Pasado y Presente*, en nuestro país, en las décadas del sesenta y setenta del pasado siglo.

a la construcción de una táctica y una estrategia de acción política, partidaria y organizacional.

En sintonía con lo anterior, Oscar Terán (1991), en su ya clásico libro *Nuestros años sesentas*, señala que investigar los grupos intelectuales, o la historia de las ideas, no se corresponde con constatar «hasta qué punto los autores locales fueron más o menos fieles a los maestros en quienes eventualmente se apoyaron, sino de considerar qué fue, dentro de ese movimiento de recepción, lo que tornó significativos esos discursos» (15). Retomamos esa actitud inquisidora, y abordamos el acto creativo de la recepción como un acto inserto en un tejido político, que vuelve «significativos» o útiles a determinados discursos o ideas.

Observaremos que el recorrido de *Pasado y Presente* es ecléctico y dinámico, combinado con un acelerado ritmo, al compás de la vorágine de la historia argentina de aquellas décadas. Por ello, posar nuestra atención sobre él, con especial atención en esa cuidadosa dinámica de trabajo intelectual en conjunto con estrategias políticas, se nos presenta hoy como un desafío desde el presente para echar un poco más de luz sobre un período que, no por largamente visitado, se vuelve simple de analizar.

La publicación de la revista se desplegó durante los años 1963–1965 en una primera etapa y durante 1973 en la segunda. En sus páginas abundan ejercicios de traducción y edición de obras que por vez primera eran publicadas en idioma castellano, análisis históricos y coyunturales de la economía y política de la región, e incluso muestras de un involucramiento directo en las organizaciones guerrilleras más importantes de las décadas del sesenta y setenta.

Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura constituye el primer proyecto colectivo en el que se embarcara un grupo de jóvenes militantes del partido Comunista Argentino (PCA), con sede principal en la ciudad de Córdoba. Como integrantes del grupo se destacan José Aricó, Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Juan Carlos Portantiero, entre otros. Desde allí, iniciarán un proyecto de edición y publicación que pondrá a disposición, de diversos sectores de la izquierda argentina, una agenda de renovación política, teórica y cultural con un objetivo declarado: un cambio de raíz en el sistema económico capitalista de la Argentina. O, mejor dicho, la revolución.

Para lo anterior, el grupo de los luego denominados, «gramscianos argentinos» (Burgos, 2004) tendrá como eje central no solo las lecturas de los fragmentados, y muy recientemente llegados a la Argentina, escritos de Antonio Gramsci, sino además que implementará una orientación metodológica de tono *gramsciano*. Con ello hacemos referencia a una inclinación por investigar el pasado y el presente del país y la región donde se pretende intervenir, y extraer de tales estudios los conceptos y conclusiones necesarias, sin ate-

nerse a *recetas* o postulados prefabricados. Luego, y esta es nuestra hipótesis, la apropiación de un conjunto de ideas sobre el método para la revolución, el sujeto que debe encabezarla y el rol que los intelectuales deben ocupar en ella, marca el pulso del accionar político partidario y organizacional de los integrantes de la revista.

Para demostrar lo anterior, en este capítulo repasaremos, en primer lugar, el ingreso de Antonio Gramsci en el Río de la Plata, las diferentes *puertas* por las que entró en nuestro país, y las lecturas que sus escritos inspiraron: Gramsci como escritor, como paladín de la moral y la justicia, y como teórico político. Es en la última donde se inscribe el surgimiento de *Pasado y Presente*, al interior del PCA. En segundo lugar, reseñaremos el surgimiento de la revista, así como sus principales motivaciones, participantes e interlocutores. Con esta sección pretendemos dar cuenta del clima intelectual y político en el que surge y se desenvuelve la publicación. En tercer lugar, nos abocaremos a lo que denominamos la *forma de la intelectualidad* de *Pasado y Presente*, a partir de dos aristas, por un lado los ejercicios de *recepción* y *traducción* que realiza la revista, tanto de los textos *gramscianos* como de otras corrientes teóricas. Este punto da la pauta de una actitud investigativa alejada de los dogmas y enfocada en el estudio y análisis de la realidad nacional y regional. Por otro lado, pero en estrecha relación con la anterior, reseñamos los principales aportes de la revista en torno a la identificación del método para la revolución, cuál es el sujeto capaz de encauzarla y qué rol debe ocupar la intelectualidad en el proceso revolucionario. La voluntad de abordar tales temas, que revisten de una relevancia mayúscula, sin tapujos y abiertos al diálogo de diversas corrientes teóricas es lo que, según nuestro parecer, hace de *Pasado y Presente* una experiencia central dentro de la historia de las ideas latinoamericanas.

Antonio Gramsci: puertas de entrada a la Argentina

Antes de la apropiación de los escritos de Gramsci por parte de las nuevas generaciones del PCA, el *fantasma* del autor italiano ya recorría tierras argentinas en variadas formas y ropajes. En los siguientes párrafos realizaremos un breve repaso sobre las primeras lecturas de los escritos de este autor en nuestro país, con el objetivo de comprender desde qué fuentes y tradiciones los «gramscianos argentinos» se vincularon con este autor, y cuál fue su relevancia para la formación de *Pasado y Presente* y su estilo de intervención político intelectual.

Es de destacar que la primera mención pública de Antonio Gramsci en nuestro país proviene de la pluma de Ernesto Sábato. El escritor realiza un comentario sobre las *Lettere dal carcere* en el número seis de la revista *Real-*

dad, publicado en 1947. El principal motivo de esta publicación puede vincularse al hecho de que las *Lettere* acababan de obtener el máximo galardón literario de Italia, el Premio Viareggio. Este reconocimiento fue otorgado de manera excepcional a la memoria de Antonio Gramsci. Uno de los fundadores del Premio, Leonida Rèpaci, al momento de entregarlo señala lo siguiente:

al otorgarle este premio a Gramsci partimos de esta consideración: el gran revolucionario sardo es conocido por los italianos sólo como el fundador del Partido Comunista. Nadie, salvo para sus compañeros que vivieron cercanos a él, o aquellos que han tenido la oportunidad de conocer sus decisivas posiciones en el turinés *Avanti!* primero, y en *L'Ordine Nuovo* y *Stato operaio* después, o de leer sus estudios sobre la cuestión meridional, nadie conoce cuán formidable escritor era. (Rèpaci, 1947. Traducción nuestra)

Al parecer, la noticia llegó a la Argentina y Sábato (1947) fue el encargado de realizar una breve reseña. En su comentario, Sábato describe un Gramsci con pasión por la lectura y la necesidad de ella en la cárcel, y hasta señala que su insaciable avidez por «todo conocimiento humano» lo lleva a leer «libros curiosísimos» (412). El comentario sobre las *Lettere* continúa con la preocupación de Gramsci por la formación educativa de su hijo Delio, y culmina con una cita de Benedetto Croce, extraída de un texto publicado ese mismo año en los *Quaderni della Critica*,² donde recomienda mantener vivo el recuerdo de Gramsci «por algo más que el sonido de su nombre» (413).

Observamos que la esencia de esta primera mención, a fines de los años cuarenta, se encuentra atravesada por una línea de recepción de Gramsci centrada en un interés por rescatar su producción escrita desde un cariz literario, su formación humanista y dedicación al estudio. Además, es posible conjeturar que, en Sábato, todavía resonaba la campaña internacional por la liberación de Gramsci, llevada adelante a mediados de los años treinta por varias figuras intelectuales, con repercusiones en Argentina.

En un sentido similar, unos años más tarde, encontramos otra mención al marxista sardo, esta vez en la renombrada revista *Sur*. Famosa por presentar, en sus páginas, corrientes intelectuales tanto nacionales como internacionales, y por ser uno de los *faros* de la intelectualidad de la época. Esta revista —de marcada orientación liberal— dedicó en 1953 su número 225 a las *Letras italianas*, en el cual se incluyeron algunas cartas que, desde la cárcel, Gramsci envió a sus familiares. Sin embargo, según señala José María Aricó varios años más tarde, en *La cola del diablo* (1988): «no las más representativas de su estatura teórica e

2 Revista de crítica literaria, fundada y dirigida por el mismo Benedetto Croce.

ideológica» (2014e:201). Por su parte, *Sur* (1953) las destaca como «un extraordinario testimonio moral» (333) y realiza una breve biografía del autor:

este escritor político de formación crociana nació en 1891 en Cerdeña y murió en Roma en 1932. Fue el iniciador y animador de la renovación de la vida social y política italiana que el fascismo luego detuvo. Al morir, en la cárcel, dejó una serie de Quaderni del carcere, publicados después de la liberación. (*Sur*, 1953:333)

Por los dos casos anteriores, tanto en el comentario de Sábato, como las cartas publicadas por *Sur* y su resumen de la vida del marxista italiano (párrafo aparte para la errata de *Sur* sobre la data de muerte de Gramsci, que fue en 1937), podemos observar cómo presentan a sus lectores un Gramsci del tipo *testimonio moral*, un militante del conocimiento, la formación y la cultura. Las descripciones que se realizan del autor son ejemplos de un tipo de apropiación, enfocadas en destacar más el carácter de la producción literaria y cultural «renovadora», que su actividad revolucionaria.

Lo curioso es que, al mismo tiempo, alejado de los comentarios y las notas conmemorativas, se produjo en nuestro país una utilización de sus escritos con otro registro, en tanto rescata los aportes del marxista sardo como teórico político. En este sentido, Patricia Dip (2014) nos señala que la «recepción más temprana de Gramsci fuera de Italia se produjo en Argentina, gracias a las primeras traducciones al castellano promovidas por un grupo de intelectuales del Partido Comunista, cuyo principal mentor fue Héctor P. Agosti» (30). De esta manera encontramos que la editorial Lautaro, perteneciente a este partido, editó las *Cartas de la cárcel* en el año 1950, con un prólogo de Gregorio Bermann, esto es apenas tres años después de su edición en Italia, y luego *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* en el año 1958, entre otros artículos.

En tal sentido, como sostiene Dip, el principal motivador de incorporar a Gramsci entre las lecturas del Partido Comunista Argentino fue Héctor Agosti, cuya labor intelectual y dirigencial dentro del partido formara a quienes luego comenzarían la experiencia de *Pasado y Presente*. Escritor, ensayista, crítico literario, y de gran amplitud teórica, Agosti contaba con una imagen y una estima tanto dentro como fuera del partido. En palabras de Carlos Altamirano:

Agosti encarnaría, como ningún otro, la condición típica del *clerc* comunista, un personaje de dos mundos que a veces entraban en conflicto: el mundo de los escritores, sus pares en el orden cultural, con sus valores y criterios sobre la excelencia intelectual, y el mundo del Partido, con sus principios de autoridad, que le restaban autonomía para pensar y escribir como los otros. (Altamirano, 2011:178)

Agosti realiza, casi con seguridad, lo que podemos llamar el primer análisis sobre la historia argentina a partir del entramado conceptual *gramsciano*. Su objetivo es abordar la historia nacional mediante un enfoque que se distancie de la matriz liberal, preponderante en los círculos intelectuales, incluso en la izquierda. Ello lo lleva a recurrir a Gramsci y a sus estudios sobre el *Risorgimento*, es decir, la conformación y unificación del Estado moderno en Italia. Agosti escribe *Echeverría* en 1951, donde caracteriza al proceso revolucionario de 1810 como una «revolución inconclusa», que proviene de la traducción de *rivoluzione mancata*, de Gramsci (Burgos, 2004), es decir, como una revolución que no logra desarrollar el total de sus potencialidades. Por ejemplo, Agosti identifica la ausencia de una solución al problema de la distribución de tierras como una de las causas del fracaso.

En síntesis, la concomitancia de diversas formas de lectura y la divulgación de los escritos de Gramsci nos permite comprender lo imposible de cualquier pretensión de fidelidad a una obra o un autor. Es más, nos demuestra que la recepción es siempre en todo momento y lugar, un acto de creación. En otras palabras, frente a las pretendidas utilizaciones *correctas* de determinada idea o autor, encontramos que la recepción, tal y como sostiene Horacio Tarcus (2013), «se interesa por aquel malentendido estructural inherente a todo proceso de adopción de ideas en un contexto heterónimo al contexto de su producción» (37). Por ello, para Tarcus, el punto de partida de esta forma de investigar es reconocer a la recepción como un problema. Un problema que, como cualquier otro, genera preguntas, discusiones y cuestionamientos. El «malentendido estructural» que Tarcus destaca como inherente en toda recepción es intrínseco, en tanto pensemos el complejo entramado que opera en el proceso a partir del cual los sectores intelectuales realizan una lectura, una presentación y una utilización de teorías e ideas producidas en otros territorios.

De esta manera, los actos de reseñar, seleccionar y usar cobran sentido al momento que se los comprende como parciales por naturaleza, incapaces de reproducir una totalidad a la perfección, pues tal cosa no existe. Por ello, y para el caso que aquí nos interesa, puede inferirse que, entre fines de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta, se inaugura en nuestro país la presencia de quien será uno de los marxistas más importantes del siglo xx. Tal presencia, sin embargo, reviste, como pudimos notar, diversos carices, disputados entre las distintas corrientes o estilos de recepción. Desde destacar la figura de Gramsci, como hace Sábato, por su búsqueda de conocimiento constante, o por ser el «animador» de la vida social y política italiana interrumpido por la llegada del fascismo, como señala la revista *Sur*, hasta la utilización de sus trabajos teóricos como herramientas conceptuales para el aná-

lisis de la historia argentina, como es el caso de Agosti. Este último tipo de *uso* es el que aquí más nos interesa.

Inicios de *Pasado y Presente*

Como vimos, Agosti introduce los escritos de Gramsci al PCA mediante su *Echeverría*, en una búsqueda por aportar nuevos marcos teóricos para la interpretación de la historia argentina. Pero incluso, en una mayor escala, como destaca Altamirano, es posible arriesgar que el objetivo de Agosti era el de «impulsar una renovación sin rupturas de la cultura de su partido, especialmente en el sector de la *intelligentsia*, que podía hallar en Gramsci un marxismo más culto y atento a la esfera de la «superestructura» (Altamirano, 2011:181). Entre los militantes que más conmovidos se vieron por la figura de Agosti, encontramos a dos jóvenes que serán claves en la conformación de la revista que investigamos aquí: Juan Carlos Portantiero y José Aricó. El primero, protegido intelectual de Agosti, vivía en la ciudad de Buenos Aires y, según destaca Burgos (2004), «había participado en varias de las empresas de Agosti como colaborador inmediato» (52), mientras que Aricó, oriundo de Córdoba, se relaciona con el maestro algunos años más tarde, a partir de su colaboración en la edición de la revista del PCA *Cuadernos de Cultura*.

La búsqueda de una renovación al interior del partido cobra relevancia si la observamos a la luz de dos procesos cruciales en las décadas del cuarenta y cincuenta: por un lado, la derrota del PCA frente al partido Justicialista en las elecciones de 1946, al interior de la alianza electoral denominada Unión Democrática, y por el otro, la desestalinización de los partidos Comunistas, que comienza luego de la muerte de Iósif Stalin (1878–1953). Con respecto al primer proceso, la Unión Democrática busca aglutinar a vastos sectores en oposición al candidato a Presidente Juan Domingo Perón, entre ellos, los sectores conservadores eran los mayoritarios. La alianza del PCA con tales actores del espectro político no resulta gratuita para el partido, ni ausente de tensiones y rupturas, sino que sella —derrota de por medio— el distanciamiento entre este y la clase obrera.

Luego de la derrota, el PCA intenta una reorientación de su táctica política para evitar caer en una lucha dicotómica entre peronismo y antiperonismo que, según su diagnóstico, los alejaría de manera definitiva de las masas. Sin embargo, como señala Altamirano, «oscilando entre la preservación de la identidad [...] y la táctica que los sacara del aislamiento, pero que los exponía a los riesgos del exterior peronista o antiperonista, los comunistas no lograrían encontrar un lugar en el nuevo juego político» (Altamirano, 2011:28). Por lo tanto, en líneas generales, esta reorientación queda trunca.

En cuanto al segundo proceso, según los propios protagonistas de *Pasado y Presente*, los errores del PCA se enmarcan en los errores del stalinismo soviético. Después de la muerte de Stalin en 1953, y a partir del XX Congreso del partido Comunista de la Unión Soviética realizado en 1956 comienza el proceso conocido como *desestalinización* tanto del régimen como de los partidos Comunistas. De hecho, la inauguración de la sección *Mundo contemporáneo* en los números 2–3 de la revista que surge «dedicada al examen de los grandes problemas de la hora actual y que de una u otra manera inciden en nuestra realidad» (Aricó, 2014b:245) inicia con una reflexión en torno a las responsabilidades de la izquierda por los crímenes cometidos por Stalin y el régimen soviético. Quién, además, según la revista, bajo su mando sumió a muchos partidos comunistas en un «provincianismo cultural» que impedía el desarrollo de una «iniciativa histórica» (Aricó, 2014c:296). En la sección *Mundo contemporáneo* se incluye un artículo de Aricó, titulado *El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda* y uno de Palmiro Togliatti, titulado *Sobre el XXII Congreso del PCUS*.

Con respecto a las críticas al stalinismo y la búsqueda de su superación, se destacan dos elementos dentro de la publicación. El primero se corresponde con la intención de superar ese «provincianismo cultural» en la izquierda argentina, para lo cual *Pasado y Presente* se dedica a la inserción de debates teóricos de alto vuelo, por ejemplo mediante la inclusión en su revista de artículos de intelectuales de renombre internacional, como Eric Hobsbawm, György Lukács, Jean Paul Sartre o Charles Bettelheim. El segundo elemento consiste en que, para los integrantes de la revista, el interés por reconocer los errores del PCA no solo parte de realizar una crítica al espacio que los contiene, sino de la adscripción a un fin mayor. Al decir de Aricó: «como nos interesa ante todo y sobre todo la Revolución Argentina es justo, correcto y vitalmente necesario que analicemos las causas de por qué el partido Comunista argentino no cumplió ni cumple la función dirigente de las masas» (Aricó, 2014c:298). Este segundo punto es fundamental para comprender las decisiones que toman los integrantes al momento de definir el contenido de la revista, su orientación y objetivos.

En otras palabras, la búsqueda de renovación es iniciada por Agosti, y continuada por Aricó, Portantiero, Schmucler, entre otros. Impulsada por el reconocimiento de los errores del PCA desde el comienzo del peronismo, al mismo tiempo que se inscribe en una crítica global al stalinismo, extendida como un clima de época. Ya desde las primeras palabras que pronuncia la revista que, no por casualidad, pertenecen a Gramsci, sintetizan la actitud de esta publicación; en el acápito que acompaña la editorial de Aricó en el número uno se puede leer: «debemos ser más adherentes al presente que hemos contribuido a

crear, teniendo consciencia del pasado y de su continuarse (y revivir)» (Gramsci, cit. Aricó 2014a:47). Esa consciencia solo puede ser alcanzada por la nueva generación que caracteriza a *Pasado y Presente* a partir del reconocimiento de un conjunto de experiencias heredadas «sin beneficio de inventario» (47). Más adelante, en la editorial que firma Aricó para inaugurar la publicación, sostiene que lo que une a los integrantes de *Pasado y Presente* como generación es «un mismo deseo de hacer el inventario por su cuenta» (48).

El pecado original

Fue en el año 1962 cuando se inicia la polémica al interior del PCA que sería determinante para el nacimiento de *Pasado y Presente*. El campo de batalla fue *Cuadernos de cultura*, publicación del partido con gran influencia de Agosti y, como vimos, con la colaboración de Aricó. El encargado de cometer el pecado original fue Oscar del Barco, su artículo llevaba por título *Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la 'objetividad'* (1962). Aquí creemos que, si bien el estampado de su nombre funciona como expresión individual, lo que se esgrimía en ese artículo era en realidad un manifiesto colectivo. Como señala Aricó en primera persona: «recuerdo las circunstancias previas al envío del artículo a Cuadernos de Cultura. Para el grupo cordobés era una manera de probar hasta donde podían debatirse problemas ideológicos o no ideológicos en el interior del partido» (2014e:210).

En su artículo, Oscar del Barco expone los argumentos del autor italiano contra lo que denomina el «materialismo metafísico» (cit. Burgos, 2004). Allí, del Barco critica un tópico caro al interior de la formación marxista en general, y a la línea ideológica del PCA en particular: la pretensión del conocimiento de la realidad de manera objetiva, donde *objetividad* hace referencia a una forma de conocimiento de manera independiente del sujeto que conoce. Claro que, frente a un ataque de tal magnitud, la respuesta del partido fue inmediata. Aricó recuerda que «en el número siguiente aparece el artículo de Raúl Olivieri, «El materialismo dialéctico y la objetividad» (n. 60, noviembre–diciembre 1962, 23–29) con el que se intenta cancelar la discusión» (2014e:209). Sin embargo, la polémica se encontraba abierta, y el grupo cordobés comienza a vislumbrar cuáles serían los límites impuestos a su intento de renovación.

De esta manera, en el número 63 de *Cuadernos de Cultura* se da lugar a la publicación de dos artículos con la intención de cerrar la discusión, por un lado una respuesta de Del Barco a Olivieri y por el otro una crítica encargada por la revista a Raúl Oliva y Raúl Sierra (Burgos, 2004). Oscar del Barco ti-

tula, sin matices, *Respuesta a una crítica dogmática*, mientras que Oliva y Sierra, por su parte, responden con una incisiva *Crítica a una crítica revisionista*. Estos últimos darían por cerrada la polémica, no sin antes lanzar una fuerte *recomendación* a sus oponentes:

ignoramos si los planteos de del Barco responden a una íntima y meditada convicción o bien resultan de un deslumbramiento ante la supuesta «originalidad» de esas posiciones. De todos modos estamos convencidos de que una autocrítica militante, necesaria hoy más que nunca, ha de ser un medio eficaz para aumentar la unidad ideológica en el seno de nuestros partidos (cit. Burgos, 2004:58–59).

Sin embargo, los «discípulos herejes» (Kohan, 7–V–2004) de Agosti habían abierto una puerta que no estaban dispuestos a cerrar. Los deseos de renovación en el partido y la convicción de su necesidad los llevaron a continuar el trabajo, pese a las resistencias originadas. Tal es así que un mes después de la publicación del número 63 de *Cuadernos de Cultura* se imprime, en la ciudad de Córdoba, una nueva revista: *Pasado y Presente*.

Cabe agregar que, tanto el primer número de *Pasado y Presente* como el segundo, contaron con el financiamiento del PC de Córdoba y de particulares que también aportaban al partido. Esto es importante, señala Burgos (2004), para demostrar que la revista no surge como una expresión de ruptura con el partido sino como «un elemento de transformación interna» (71). Es decir que, la preocupación del grupo se encontraba más cercana a participar de la renovación que a abandonar el PCA. Una «renovación ideológica, teórica y cultural», señala Emilio De Ípola (2014:19), era el objetivo que perseguían los jóvenes intelectuales.

Sin embargo, la polémica casi inmediata que sigue a la publicación del primer número de *Pasado y Presente*, sumado al altercado mantenido en los últimos números de *Cuadernos de cultura*, tensionan al extremo los hilos de la disciplina partidaria, y generan consecuencias tanto para el grupo editor como para el propio partido. Luego de un último «pedido de retractación y “autocrítica” vendrá finalmente la expulsión, por parte del partido, del grupo que sostenía la posición de del Barco y editaba la revista *Pasado y Presente*» (Burgos, 2004:59). Vale decir, entonces, que con la expulsión del grupo editor de *Pasado y Presente*, el PCA expulsa también, por varias décadas, a los escritos de Gramsci, no porque el grupo expulsado los reclamara como propios, sino más bien porque el partido los declaraba ajenos.

En ese sentido, los nuevos vientos de libertad son determinantes para la experiencia editorial de *Pasado y Presente*. Al respecto, Néstor Kohan señala que «al romper con el PC, Portantiero y Aricó pueden abocarse a la luz del día a

las “herejías” que Agosti transitaba en puntas de pie y a escondidas, para no chocar con la línea partidaria» (Kohan, 7-V-2004:4). Por lo tanto, inmiscuirnos en los entretelones del origen de *Pasado y Presente* no puede evitar asumir, primero, que esa experiencia tiene como disparador una discusión teórica, un debate filosófico acerca de la posibilidad y las condiciones del conocer la realidad, elemento fundamental al momento de delimitar una estrategia de participación política de intervención sobre ella. Su nacimiento está signado por la palabra colectiva, expresada de manera pública, y con una voluntad polémica de intervención y transformación.

En efecto, hoy podemos encontrar en este inicio de la revista diversas marcas de origen que imprimen el rumbo de su empresa intelectual. En primer lugar, se destaca lo generacional y lo colectivo, a partir de la presencia de un grupo de jóvenes intelectuales con posiciones cercanas y proyectos comunes, que se configuran como una *nueva generación*; en segundo lugar, el rescate de Gramsci para servir a sus intereses —tanto formativos como políticos— los lleva a cuestionar las posiciones y métodos del partido, así como cualquier forma de pensamiento dogmático; tercero, lo polémico de la propuesta, que desde el comienzo presenta una predisposición a la discusión ideológica, pública y escrita; y por último, la voluntad de renovación en la izquierda argentina, y la conformación de una *nueva izquierda* (cf. Terán, 1991).

En síntesis, una característica que los une es su convicción por la utilidad de revisar el pasado, y de orientar su presente hacia la transformación de la realidad nacional. Frente a la carencia, en su opinión, de sectores intelectuales preparados o dispuestos a aprontar esa tarea, deciden encararla por su cuenta. En el número uno, en la editorial con la que se presentan en sociedad, en la pluma de Aricó queda plasmado tal sentimiento generacional, al señalar que forman parte de:

una generación que no reconoce maestros no por impulsos de simplista negatividad, sino por el hecho real de que en nuestro país las clases dominantes han perdido desde hace tiempo la capacidad de atraer culturalmente a sus jóvenes mientras el proletariado y su conciencia organizada no logran aún conquistar una hegemonía que se traduzca en una coherente dirección intelectual y moral. (Aricó, 2014a:48)

Si ensayamos una interpretación *gramsciana*, ese movimiento histórico en el cual las clases dominantes, las elites ilustradas, son incapaces de asegurar su *hegemonía*, pero en el que todavía el proletariado no logra alcanzar una «conciencia organizada», el ejercicio intelectual se vuelve un elemento crucial para contribuir al nacimiento de una nueva hegemonía. En ese momento, donde

lo viejo no termina de morir, pero lo nuevo aún no acaba de nacer, *Pasado y Presente* busca presentarse como una herramienta. Ahondaremos en ello a continuación.

La forma de la intelectualidad de *Pasado y Presente*

Una vez reseñados el ingreso de Gramsci en Argentina y los estilos de apropiación por parte del grupo que fundara *Pasado y Presente*, nos concentraremos ahora de indagar cómo la práctica intelectual es desarrollada por la revista. En lo particular, sostenemos que la forma de la intelectualidad que adopta se plasma en sus páginas, y podemos interpretarla a partir de dos claves interpretativas, la primera sobre el ejercicio teórico de la recepción y traducción de ideas, y en segundo lugar sobre la posición política adoptada, en tanto intelectuales, sobre el método de la revolución, el sujeto y el accionar de la intelectualidad. Para ello, recurriremos a *Pasado y Presente. Revista de ideología y cultura* como fuente primordial, y a diversas investigaciones históricas que nos habiliten un marco de comprensión más amplio.

Por lo tanto, con «forma de la intelectualidad» nos referimos tanto a las características que, como colectivo, asume la participación político intelectual de *Pasado y Presente*, así como también la propia reflexión que realizan sobre la práctica intelectual, el uso de las teorías y el rol de la intelectualidad en el mundo de lo político. A partir de allí, podemos observar que *Pasado y Presente* combina un involucramiento directo con organizaciones políticas, al tiempo que escribe, divulga y discute problemas teórico políticos de alto vuelo.

Para organizar esta sección, quizás la más relevante del capítulo, la dividiremos en dos, por un lado, pretendemos exponer la forma de la intelectualidad que asume *Pasado y Presente* en cuanto al uso, la recepción y la traducción de determinadas ideas provenientes de otros espacios geográficos. Por el otro, la dimensión que se circunscribe a las consecuencias políticas de asumir las discusiones sobre el método más acertado para la revolución en Argentina, y qué protagonistas están en condiciones de llevarla a cabo, junto con una reflexión sobre qué lugar debe ocupar y cuál es el rol de la intelectualidad. Así, separamos de manera analítica lo que en la experiencia de la revista encontramos unido: el uso de las ideas, su apropiación y las acciones consecuentes son un mismo momento. La divulgación de las ideas y el accionar partidario revisten actos políticos distintos, pero unidos en la experiencia de *Pasado y Presente*. Es, tal y cómo indicamos en el título de este capítulo, como ponerse unos zapatos, en este caso, los de Antonio Gramsci. En el acto de usarlos, de elegir-

los, ya está latente la huella que dejarán al momento de ponerse en marcha. No obstante, el ritmo de la caminata y la elección del sendero dependen de quien los usa.

Sin santos ni dogmas

El enfoque de la recepción se orienta a investigar la utilización, por parte de sectores intelectuales, de teorías e ideas producidas en otros contextos, con la intención de utilizarlas en una situación particular, para fines determinados. Vale decir, se enfoca en las intenciones de un grupo al momento de recurrir a un determinado autor, y utilizar sus ideas como herramientas conceptuales para comprender, interpretar y explicar los procesos políticos, sociales y económicos a su alrededor.

De esta manera, la revista *Pasado y Presente* constituye un notable ejemplo de este ejercicio de recepción de una vasta variedad de autores, entre ellos, la figura central es la de Antonio Gramsci. Sin embargo, como señalamos, investigar la historia de las ideas no hace referencia a la mayor o menor fidelidad entre los *discípulos* y los *maestros*, sino a las motivaciones que llevan a los primeros a recurrir a los segundos. Por lo tanto, *Pasado y Presente* es *gramsciana* no porque reproduzca de manera fidedigna las ideas de Antonio Gramsci, sino porque las instala en la escena pública para satisfacer sus propios objetivos intelectuales y políticos.

Para sostener esta posición podemos recurrir a Elías Palti, quien sostiene que el estudio de la historia de las ideas en América Latina ha participado, demasiado, de la búsqueda de la *fidelidad* entre las ideas provenientes de Europa y sus *adaptaciones* en nuestra región. Tal ejercicio, para este autor, habilita un reduccionismo del pensamiento latinoamericano a la mera búsqueda de particularidades basadas en un «esquema de modelos y desviaciones» (Palti, 2014:11). Por lo tanto, gran parte de la historia de las ideas latinoamericanas se resume al «esquema de modelos» que alberga a las definiciones provenientes de Europa, y las *adaptaciones* locales.

Como resultado, quien investiga la historia de las ideas lleva adelante su labor con un conjunto de presupuestos que sostienen la existencia de definiciones y conceptos pensados a la manera de construcciones eternas, inmutables y únicas, que luego sufren deformaciones al ser trasladadas a otras latitudes. El debate entre Roberto Schwarz y Elías Palti, sobre las ideas, los lugares y los no lugares, reseñado en el prefacio de este libro, se vuelve aquí más que relevante.

Ahora, sobre la base de las consideraciones anteriores, podemos sostener que: romper con el «esquema de modelos y desviaciones» es olvidar las defi-

niciones acabadas o inmortalizadas en la historia, y que no permiten incluir nada nuevo bajo su manto. Es, asimismo, atribuir autonomía al accionar de las capas intelectuales de la región y dejar de considerar al pensamiento latinoamericano como una adaptación o un error de comprensión de las teorías producidas en el *centro*. Esta forma de hacer historia de las ideas pretende, a fin de cuentas, resaltar el carácter activo y el ejercicio de la voluntad de la intelectualidad.

Por lo tanto, proponemos que las estrategias de recepción de *Pasado y Presente* pueden ser mejor comprendidas bajo este conjunto de postulados, y no a la manera de una reproducción de las ideas de Gramsci y los demás autores publicados. Así, elegimos abarcar el contenido de la revista en tanto representa una herramienta de producción política, construida mediante la apropiación de una larga lista de pensadores y sus ideas. No son las teorías las que se aplican sobre la realidad, sino que es la necesidad de otorgarle inteligibilidad a la realidad la que les hace recurrir a las teorías. Para el caso de *Pasado y Presente*, siguiendo las voces de sus protagonistas, la necesidad es política «en el más amplio y elevado sentido de la palabra» (Aricó, 2014a:54). El objetivo, según señala Aricó en la editorial del número uno, es el de partir de la realidad «para elaborar una acción cultural que tienda a unir a la intelectualidad avanzada con el proletariado en cuanto agente histórico de una nueva civilización» (61).

De manera que, si analizamos la revista bajo ese objetivo principal, podemos señalar que dicha acción cultural se vale de diversas herramientas, entre ellas se encuentra el trabajo de *traducción* que ejerce la revista. En efecto, podemos considerar que el hecho de incluir en su publicación textos que hasta ese momento no habían sido versionados en nuestro idioma da cuenta de una vocación por ampliar la disponibilidad de elementos formativos para la izquierda argentina. Esta apertura incluye, según vimos antes, traducciones, entre otros, de Jean Paul Sartre, Karl Marx, Georg Lukács, Régis Debray, Palmiro Togliatti y marxistas italianos como Cesare Luporini, Lucio Coletti, Nicola Badaloni, Galvano della Volpe, Alessandro Nata y Darío Lanzardo.

Además, junto a las traducciones también podemos encontrar en la revista una preocupación por incluir textos sobre temas muy diversos, por ejemplo, el de Oscar Massota sobre psicoanálisis, aparecido en el número 9, o también el de Enrique Revol sobre *Fausto y Hamlet, prototipos de la conciencia moderna*, o la *Propuesta para la descripción de un autor reaccionario*, de Noé Jitrik, por nombrar solo tres. Al mismo tiempo, la revista, traduce a Sartre, analiza el estructuralismo de Raúl Prebisch y reseña novelas de Cortázar.

Esta actividad, que puede parecer un tanto dispar, e incluso aleatoria, nos muestra el espíritu ecléctico de una experiencia que pretende ampliar los horizontes cognitivos propios y de sus contemporáneos, y que sin lugar a dudas

se encuentra atravesada por un clima de época expansionista en términos culturales. Solo de considerar a la práctica política de una manera restringida es que podríamos no comprender a la diversidad contenida en la revista como una expresión de un conjunto de decisiones que atañen a lo político. Es decir que, la incorporación de textos, artículos, traducciones puede ser leída en clave de utilidad, como aportes para la formación y discusión de la intelectualidad de las capas medias, y que sirvan para interpelarla con el fin de orientar su desempeño a favor de la conformación del nuevo bloque histórico.

Asimismo, lo anterior también puede ser interpretado desde una clave conceptual desarrollada, entre otros, por Martín Cortés, en torno a la *traducción*. En *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó, traductor, editor, intelectual*, Cortés (2015) señala al ejercicio de traducción como una operación teórica de suma relevancia para pensar la historia de las ideas latinoamericanas, en particular el marxismo. Este autor define al ejercicio de traducción como «un trabajo que hace dialogar a autores, conceptos o debates en contextos (históricos, pero también teóricos) que inicialmente le son heterogéneos» (18). No se refiere allí, solo, a la operación de reproducir un texto de un idioma a otro, sino más aún al acto de intervención política que yace en la apropiación de una teoría, para someterla a diversas realidades y a partir de ello obtener una «nueva articulación» (18).

Por lo tanto, en el caso de *Pasado y Presente* encontramos ambos tipos de *traducciones*, tanto la presentación de un texto versionado en lengua castellana, como la operación teórica de utilizar las teorías para enfrentarlas a realidades para las cuales no estaban originalmente ideadas. De ambas surge el carácter creativo de la revista, al lograr poner en contacto teorías *foráneas* con acontecimientos locales, la articulación resultante es algo nuevo, distinto a lo anterior, pero parte de él.

Para el caso de *Pasado y Presente*, los ejercicios de *recepción y traducción* se ejercen como un fin particular: desarrollar una metodología de investigación. *Pasado y Presente* se dedica al estudio y al análisis de la realidad argentina, desde una perspectiva teórica que rompe con el pensamiento dogmático y los principios de autoridad que limitan la acción intelectual. La necesidad de este estudio de la realidad podemos encontrarla ya desde las primeras palabras que pronuncia la revista que, como ya destacamos antes, pertenecen a Gramsci, y sintetizan la actitud de este grupo con respecto a esa consciencia que solo puede ser alcanzada, por la nueva generación, mediante del reconocimiento de un conjunto de experiencias heredadas «sin beneficio de inventario» (Aricó, 2014a:47).

Como observamos, las motivaciones que dan origen a la revista quedan plasmadas en sus páginas, tanto el interés por reconocer los errores del PCA, como

la crítica al stalinismo ocupan varios artículos. Sin embargo, no solo parten de realizar una crítica al espacio que otrora los contenía, sino que se encuentran inspirados por un fin mayor. Al decir de Aricó: «como nos interesa ante todo y sobre todo la Revolución Argentina es justo, correcto y vitalmente necesario que analicemos las causas de por qué el partido Comunista argentino no cumplió ni cumple la función dirigente de las masas» (Aricó, 2014c:298). En otras palabras, entendemos que el inventario que desean realizar comienza por develar las herencias del PCA, y del estalinismo, pero no se resume a ellas, sino que también hace foco en la historia argentina, para extraer de allí las lecciones más útiles. Para *Pasado y Presente*, es necesario tirar por la borda el *pesado lastre* del pensamiento dogmático, causa de gran mayoría de los errores cometidos por los partidos de izquierda, y promover una metodología de estudio desde la cual sea la realidad de la que se extraigan los conceptos, y no a la inversa. Por ejemplo, con respecto a la utilización de los textos canónicos del leninismo, sostienen que «el principio de autoridad lo más que puede permitirnos es copiar textualmente las formulaciones soviéticas [...] pero no nos otorga la suficiente autonomía crítica, el necesario vuelo teórico» (303) como para juzgar los eventos políticos de la realidad argentina. Es ineludible, para los integrantes de la revista, abandonar las prácticas intelectuales que se presentan como la aplicación de principios inmutables y adoptar en cambio una actitud teórico-política de indagación de la realidad, de autonomía crítica conceptual, ya que de lo contrario, la realidad misma «se encarga luego de desmentir las ingenuas elucubraciones de estos teóricos “trasnochados” y de confirmar al mismo tiempo la justeza del método marxista» (300).

Es, como señalan, la utilización del marxismo como método lo que guiará las investigaciones de *Pasado y Presente*. Por el recurso a los aportes de Gramsci en mayor medida, pero también a partir de la inclusión de Sartre, Togliatti, el maoísmo y el guevarismo, en el contenido de la revista, podemos destacar una convicción de sus integrantes por desarrollar un manejo teórico que, lejos de ser impuesto, se presenta como un ejercicio de activa recepción de las elaboraciones más actuales y vigentes de su época. En ese sentido, Juan Carlos Portantiero sostiene, con respecto a los referentes teóricos de la experiencia, que «no se trataba solo de Gramsci. Nosotros hacíamos una especie de cóctel donde Gramsci convivía con Guevara y la Revolución China» (cit. Burgos, 2004:105). Tal capacidad de poner en diálogo autores, corrientes y experiencias políticas da la pauta de la magnitud del ejercicio teórico desarrollado por esta revista. *Recepcionar y traducir* se vuelve, para ellos, tanto un fin en sí mismo por la divulgación del saber, pero además un medio para la formación y la intervención política.

De forma similar, como respuesta al «provincianismo cultural» al que estaba sometido el PCA, la revista responde a partir de la incorporación de las herramientas y discusiones conceptuales e históricas que mejor le permitieran establecer un intercambio fructífero con sus lectores, sus críticos, organizaciones y espacios políticos. Como afirma Oscar del Barco, en una respuesta a las críticas que Halperin Donghi realiza al método marxista: «si bien los marxistas han elaborado un pueblo de modelos, no se trata de un pueblo cerrado sino en infinita disponibilidad» (Del Barco, 2014:231).

En consecuencia, de esa «infinita disponibilidad» es de la que se sirven los integrantes de *Pasado y Presente*, y en sus páginas encontramos aportes de un amplio espectro. Por ello, en oposición a la aplicación repetitiva y mecánica de los principios teóricos elaborados por Marx, Lenin, Mao o Gramsci, lo que rescatan es el espíritu de investigación que orientó a estas personalidades a descubrir las características determinantes de sus sociedades, Estados y pueblos. Encontramos en las siguientes palabras de Héctor Schmucler una síntesis acertada entre el rechazo al pensamiento dogmático y el interés de orientar la labor intelectual de *Pasado y Presente* hacia un proceso revolucionario: «pretender recetas generales (sean habladas en ruso o en chino) es ignorar que la revolución expresa una voluntad originaria. Es la metafísica de la revolución» (Schmucler, 2014:343). Aricó respalda una posición similar, al sostener que «una teoría política, una línea estratégica y táctica que pretende ser la “aplicación” a un país determinado, de “principios generales” no puede dejar de convertirse en una elaboración teóricamente subalterna y prácticamente estéril» (2014c:301).

Cabe destacar que, la relevancia de estas posiciones puede quedar descontextualizada si no incluimos la envergadura de los ataques recibidos por parte de la ortodoxia. En una *Nota de la Redacción* presente en los números dos y tres de la primera etapa recogen las críticas de Rodolfo Ghioldi, miembro del PCA, expresadas en un artículo sobre la edición de las *Obras completas* de Lenin, publicado en el número 6 de la revista *Nueva Era*. Los editorialistas de *Pasado y Presente* recuperan las siguientes frases de Ghioldi.

Una revista cordobesa «de ideología y cultura», en la que figuran publicitariamente conocidos renegados, aspira en nombre de la «intelectualidad» a la eliminación del leninismo, al que ni siquiera nombra ni una vez a lo largo de sus muchas páginas de metafisiqueo, y ello claro está so capa de «marxismo crítico», como si después de 45 años de revolución socialista victoriosa resultara lícito o admisible un marxismo fuera del marxismo-leninismo. (*Pasado y Presente*, 2014a:286)

Tal parece que la ausencia de la palabra «leninismo» resultaría una falta grave que sentenciaría al ostracismo a la publicación. Frente a estas críticas, junto a las afirmaciones de del Barco y Aricó antes señaladas, podemos sumar la siguiente de Aricó:

el leninismo demostró ser «universal» no porque ofrezca un juego de principios y de leyes que podamos utilizar como ganzúas para abrir todas las puertas, sino por ser una teoría capaz de estimularnos a conocer mejor una realidad que, por otra parte, es radicalmente distinta de la que lo originó. (Aricó, 2014c:301)

Es decir que, frente al pensamiento dogmático que pretende utilizar a la manera de llave maestra las fórmulas revolucionarias consideradas universales, y al principio de autoridad como dispositivo de validez intrínseca (¿cuántas veces habrá que nombrar a Lenin para ser leninista?), para *Pasado y Presente* lo universal es la pregunta, la motivación por descubrir la realidad, por descubrir la *voluntad originaria* revolucionaria. Destacar este ejercicio *instrumental* de las ideas nos marca una nueva forma de hacer historia del pensamiento latinoamericano, a partir de concebir a las ideas como herramientas, no para moldear la realidad a su medida, sino para trabajar *en* los procesos políticos, económicos y sociales.

Traducir —en el sentido que aquí le damos al término— y combinar a Gramsci, Mao y Guevara no implica una fórmula mágica para la revolución, a la manera de una alquimia que asegure el triunfo. Lo que sí implica, para los integrantes de la revista, es que la revolución debe buscarse en la propia realidad nacional, mediante el examen de los procesos políticos, culturales y económicos que han llevado a que, en ese presente, determinadas fuerzas sociales sean las preponderantes y no otras. Vale decir que, un correcto análisis depende de una teoría política y una línea estratégica—táctica que no sea una aplicación de *principios generales*, sino que descubra, en la propia realidad nacional, los elementos originarios para desarrollar un camino revolucionario.

De manera constante, de las páginas de la revista emerge este profundo análisis de los procesos políticos y sociales, con la certeza de que solo un verdadero conocimiento del pasado, en cuanto crítica de la realidad nacional permite una acertada intervención en el presente. Solo por referir algunos artículos que, de manera directa, se orientan a ello encontramos: *Peculiaridades del ser argentino*, de Gregorio Berman; *Acerca del europeísmo en la cultura argentina*, de José Carlos Chiaramonte; *Política y clases sociales en la Argentina actual*, de Juan Carlos Portantiero; *La cuestión del realismo y la novela testimonial argentina*, y *Problemas del tercer mundo*, de Héctor Schmucler; y *El casticismo: la gran marcha de América Latina*, de Régis Debray, entre otros.

Podemos sostener que, como resultado de los ejercicios teóricos de *repción* y *traducción*, la *forma de la intelectualidad* de *Pasado y Presente*, implica, además, un intento de enraizamiento o construcción de organicidad, de sus protagonistas, con determinadas fuerzas sociales o expresiones políticas. Con el mismo espíritu de búsqueda que adoptan al momento de utilizar las ideas que les parezcan más adecuadas para el camino revolucionario en la Argentina, también se abre la pregunta por el sujeto de esa revolución, es decir, con qué actores políticos realizarla, y qué roles deben ejercer los intelectuales en tal proceso. Es lo que veremos a continuación.

Del método, el sujeto y el rol de la intelectualidad

La Argentina, pero el mundo en general, atraviesan agitados tiempos durante las décadas de los sesenta y setenta. En medio de esa vorágine de tumultos en las mentes y en las calles, *Pasado y Presente* queda atrapada. Para adentrarse en ella, los integrantes de la revista, recurren a varias salvaguardas teóricas y políticas. La urgencia por cargar de inteligibilidad y debate un mundo cambiante, revolucionado, se vuelve papel. Una de las claves por las que podemos interpelar las páginas de la revista y buscar entender qué opciones y caminos para la revolución estaban considerando, y qué posición consideraban legítimo ocupar, es la reflexión en torno a la violencia.

Es mediante la traducción que realizan del texto de Sartre, titulado *Lumumba y el neocolonialismo*, incluido en el número cinco–seis del año 1964, que el debate entre la violencia o el camino pacífico para la liberación nacional entra en escena. En el artículo, el autor realiza un repaso de las figuras de Frantz Fanon (1925–1961) y Patrice Lumumba (1925–1961). Allí, Sartre destaca cómo Fanon y Lumumba constituyen «dos grandes muertos que representan el África» (Sartre, 2014:411) ya que, por sus formaciones políticas, teórico de la violencia revolucionaria, el primero, y partidario de un movimiento de liberación no violento, el segundo, sintetizan una problemática presente a lo largo de la historia de emancipación del continente africano. Esta se expresa, según el francés, en las experiencias independentistas del Congo y de Argelia, que resumen las vías que pueden adoptar los países colonizados para obtener su libertad.

La lucha por el fin del colonialismo y la instauración de la independencia en el continente africano da paso a una importante cantidad de estudios, entre militantes e investigadores sociales. Además, el proceso de descolonización del África imprime un nuevo desafío para los movimientos socialistas. Para incluir el debate dentro de la escena pública argentina, en el año 1965,

Pasado y Presente, publica *Problemas del socialismo en África negra*. Esta sección es incluida en el ejemplar siguiente al que contiene el texto de Sartre, es decir, en el número siete–ocho. En ella se incluye un conjunto de documentos de varios autores, organizados en una mesa redonda por el periódico francés *Democratie nouvelle*. Allí, los participantes discuten el libro de René Dumont, agrónomo francés, titulado *África Negra ha partido mal* (1962). Además, en este número encontramos la traducción de un artículo de Régis Debray, publicado en *Les Temps Modernes*. El artículo se titula *El castrismo: La Gran Marcha de América Latina*, y allí, el autor, atribuye la metodología de los golpes de Estado a la violencia organizada, propia de las clases dominantes, y opone a ella la estrategia *foquista* del castrismo en Cuba.

Además, Debray realiza un repaso de las experiencias de insurrección popular en América Latina, especialmente aquellas que han adoptado el formato de guerrillas o estrategia *foquista*, y los diferentes —y mejores— resultados que han obtenido frente a las manifestaciones populares sin una conducción revolucionaria. Mas en particular, para Debray «no hay un ejemplo mejor en el mundo que la Argentina actual para probar una vez más que las masas obreras abandonadas a sí mismas, es decir abandonadas a la dirección de la burguesía, son llevadas al reformismo» (Debray, 2014:539).

La presencia, en la revista, de los artículos y secciones antes mencionados no es un mero estímulo a la curiosidad de sus lectores, sino que es una interrelación directa a debatir la metodología revolucionaria necesaria para el éxito. La referencia a la cuestión de la violencia, tanto en el caso africano como en el latinoamericano, y las reflexiones en relación con la lucha armada como medio para la revolución señala, no una completa adscripción, pero si la presencia del tema en la escena nacional de los años sesenta. La aclaración que los protagonistas de *Pasado y Presente* incluyen en una nota de la redacción, previa a la traducción del artículo de Debray, demuestran este punto:

si bien es cierto que algunas de las afirmaciones vertidas nos parecen discutibles y que las soluciones postuladas pueden aparecer demasiado simplificadas, el valor general, casi paradigmático de una determinada perspectiva de resolución de la revolución latinoamericana, lo convierten en un interesante punto de partida para la discusión que deseamos iniciar en este número de PASADO Y PRESENTE. (*Pasado y Presente*, 2014b: 536, mayúsculas en el original)

En tal sentido, Raúl Burgos sostiene que en la etapa que va entre el número cuatro y el número siete–ocho, es decir, entre 1964 y 1965, se expresa el momento más cercano a la elección de la metodología de guerrillas como medio para la revolución, por parte de la revista. Esta cercanía se da en detrimento

de la atención a la cuestión obrera, fabril, más ligada a las ciudades y a los movimientos de masas que, desde el comienzo, está presente en sus páginas. Así, Burgos afirma, en relación al editorial del número cuatro, donde Aricó realiza un *Examen de conciencia*, en ocasión de cumplirse un año del nacimiento de *Pasado y Presente*, que:

la novedad y particularidad de ese editorial es que, aunque en él apareciese la referencia a la centralidad de la cuestión obrera en el proceso revolucionario, sustentada desde el primer número de la revista, tal cuestión —seguramente marcada por la experiencia concreta del grupo en ese preciso momento, el compromiso con la guerrilla de Salta— fue matizada por afirmaciones de cuño guevarista—debrayano. (Burgos, 2004:89)

A lo que se refiere Burgos con «la guerrilla de Salta» es al inicio de las relaciones de *Pasado y Presente* con el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP). Esta organización de guerrilla había comenzado sus actividades en el año 1963, en Salta, y por intermedio de Ciro Bustos y Oscar del Barco, se inician las relaciones con la revista. El objetivo era conformar un entramado de apoyo logístico urbano a la organización de guerrilla, así como también de apoyo intelectual. Como señala del Barco «el grupo entra en esa aventura. Después ellos [el EGP] financian un número de la revista y nosotros publicamos el artículo de Debray. Yo me entusiasmo mucho con todo aquello, Pancho [Aricó] no» (del Barco, cit. Burgos, 2004:84–85).

Con respecto a la editorial de Aricó en el número cuatro, creemos que Burgos se refiere a una afirmación que realiza el cordobés, donde señala que «después del proletariado urbano y rural de la zona capitalista, las masas rurales del “interior” del país —fundamentalmente del noroeste— constituyen el elemento social más revolucionario de la sociedad argentina» (Aricó, 2014c:316). Tal caracterización surge de identificar en nuestro país dos grandes realidades que presentan relaciones capitalistas diferentes, y que el autor denomina «el litoral capitalista agrario e industrial e interior colonial capitalista» (309). Esta descripción parte del análisis del capitalismo argentino, del cual Aricó deriva la necesidad de movilizar también las fuerzas revolucionarias de ese interior colonial capitalista, por lo que parecería matizar la centralidad de la cuestión obrera y la organización fabril en las ciudades.

En ese sentido, la pregunta sobre qué metodología utilizar para la resolución de la revolución latinoamericana es, sin duda, uno de los puntos más interesantes para abordar esta revista. Lo que para algunos investigadores reviste un déficit, por la falta de certezas de los protagonistas de *Pasado y Presente*,

para nosotros marca un estilo.³ El movimiento pendular de indecisión entre el método de guerrillas rurales, por un lado, y los grandes movimientos fabriles en las ciudades, por el otro, será un elemento que la revista resolverá de la manera más *gramsciana* que podemos encontrar: mediante el estudio de la realidad y el movimiento de las fuerzas sociales.

Este transitar, devenir, entre las estrategias que deben darse para alcanzar la revolución demuestran un eclecticismo propio de una experiencia intelectual marcada por los climas de época, y por un deseo de intervención que la lleva a indagar sobre cuál de las diversas modalidades resulta más útil a sus fines. No podemos sostener que *Pasado y Presente* haya nacido con el objetivo de atender con fidelidad una *sagrada* receta teórica, sino todo lo contrario. Es, justamente, el deseo de enfocarse en las múltiples experiencias de resistencia lo que expresan desde el manifiesto que da comienzo al primero número de la revista, allí sintetizan que *Pasado y Presente*

en cuanto aspira a convertirse en una nueva expresión de la izquierda real argentina, parte de la aceptación del marxismo como la filosofía del mundo actual y asume los deberes que esa aceptación le plantea. Será por ella una revista «comprometida», con todas las fuerzas que hoy se proponen la transformación revolucionaria de nuestra realidad. (Aricó, 2014a:54)

No resulta inocente la utilización del adjetivo «comprometida» para caracterizar el estilo o la misión de esta revista; la presencia de Sartre y su filosofía *engagé* es una realidad de la época. Son los años de *Les Temps Modernes*, y de la figura del *intelectual comprometido*, hijo y deudor de su tiempo. En oposición a los discursos liberales (cuya caja de resonancia era la revista *Sur*, por ejemplo) aquellos intelectuales con posturas críticas encuentran en el pensamiento de Sartre elementos de una vital utilidad para abocarse a la práctica político cultural. Como señala Terán (1991): «los escritos sartreanos que oficiaron como organizadores de una ideología conectada con las preocupaciones sociopolíticas tenían su núcleo argumentativo en la teoría del compromiso» (23).

El declarado compromiso de *Pasado y Presente* con «todas las fuerzas que hoy proponen la transformación revolucionaria» de la realidad nos permite comprender los cambios que se pueden apreciar en cuanto a las direcciones tomadas por la revista. Nos remite a una apuesta por el presente, por la coyuntura, y no a un proyecto guiado por dogmas, desde una posición de portadores de conocimiento. En particular, nos permite comprender las

3 Néstor Kohan señala que, como consecuencia de la salida del PCA y por la falta de una conducción política fuerte, *Pasado y Presente* se encuentra como «navegando siempre por la ola del momento» (Kohan, 7-V-2004:4).

disyuntivas en torno al sujeto de la revolución, este transitar entre rescatar los elementos revolucionarios del campesinado y la guerrilla rural, por un lado, y la cuestión obrera de las grandes ciudades, por otro. Tal dualidad se encuentra de manera fundamental en la primera época de la revista, donde, como pudimos observar, conviven expresiones teóricas de diverso cuño, que intentan confluír bajo el manto del marxismo.

Sin embargo, en la segunda época, aunque ya desde el número nueve de la primera, todo parece decantar hacia la cuestión obrera como elemento central. A partir de los análisis sobre el conflicto en la fábrica FIAT y una sección entera dedicada a *Problemas del movimiento obrero*, la revista le otorga una relevancia que podemos interpretar como la fijación de un rumbo. En la sección escriben José Nun, André Gorz, Pedro Aguirre, Antonio Carlo y la propia *Pasado y Presente*.

Además, en esta segunda época encontramos definiciones categóricas por parte de *Pasado y Presente*, con ello nos referimos, por ejemplo, a la *La 'larga marcha' al socialismo en la Argentina* y la *Declaración de apoyo al FREJULI* contenidas en el número uno de la segunda etapa; y a *La crisis de julio y sus consecuencias políticas*, publicado en el número dos-tres, también de la segunda época, todos firmados por *Pasado y Presente*. El número uno comienza con un resumen de los temas contenidos en la revista, en el cual dan cuenta del cambio de época que atraviesan a partir de sucesos como el Cordobazo de 1969 y el triunfo de Héctor Cámpora en las elecciones de marzo de 1973; hechos que constituyen la clausura de una circunstancia histórica «abierta en 1966, en la que el capital monopolista extranjero, figura predominante en la estructura productiva de nuestra sociedad, despliega avasalladoramente una ofensiva para consolidar ese poder económico como poder político» (*Pasado y Presente*, 2014c:9).

Ahora, una pregunta válida que aún no hemos hecho es: ¿Por qué comenzar una revista y no un partido político? La respuesta llega luego de que Aricó realice un recorrido por las principales revistas de Argentina y la región, al estilo de una reconstrucción que les permitiera insertarse dentro de esa tradición. Allí nombra, por ejemplo, a la revista *Martín Fierro* y la revista *Claridad*. Luego sostiene que «por su acción integradora de las funciones intelectuales, las revistas cumplen en la sociedad un papel semejante al del Estado o de los partidos políticos» (Aricó, 2014a:55). Según Aricó, lo que las asemeja al Estado o a los partidos es su función organizativa de la cultura y de la ideología, de un país para el caso del Estado, de militantes, en el caso de partido, y de lectores en el caso de las revistas. Sin embargo, el autor sostiene que el desempeño de estos emprendimientos intelectuales —al menos hasta el momento en el que *Pasado y Presente* aparece— aún no les permite «afirmar que

dichas revistas hayan logrado modificar sustancialmente el permanente divorcio entre los intelectuales y el pueblo nación» (56). Es decir que, el famoso divorcio que también nombran Carlos Altamirano (2005), Arturo Jauretche (1966), entre otros, aún estaba presente a pesar de la acción de las revistas.

Lo interesante, para nuestro caso, es que más allá de que las revistas logren o no saldar esa señalada distancia, los protagonistas posean la plena convicción de que es posible hacerlo desde estas iniciativas. Es el trabajo editorial un medio más para participar de la vida política de un pueblo. Fundan una revista, no para tener un espacio propio de discusión *inter-pares* sobre los más actuales avances en el campo de las Ciencias Sociales, sino para problematizar el propio quehacer intelectual, y ponerlo al servicio de otros: los oprimidos. Sin embargo, Aricó advierte que las revistas pueden alcanzar «esta verdadera acción de organización de la cultura solo en cuanto devienen centros de elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal» (2014a:55).

En tal sentido, este nuevo nivel de organicidad puede alcanzarse mediante la labor «en dos planos hoy contrapuestos: el de la intelectualidad que proviene fundamentalmente de las capas medias de la población y el de la propia clase obrera» (Aricó, 2014a:61). De lo que se trata, entonces, es de lograr niveles de organicidad entre las intelectualidades de las capas medias y altas, que abrazan la causa de la revolución, con la intelectualidad generada en los espacios de trabajo. De la organización y homogeneización de ambas resulta posible la articulación de un bloque histórico capaz de realizar las acciones políticas necesarias para la superación del sistema de explotación. Si, como sostiene Gramsci (2014a) cada clase posee sus propios intelectuales, agentes de la ideología y organizadores de la cultura, en las páginas de *Pasado y Presente* encontramos una búsqueda de pertenencia a la clase obrera. En sintonía, Terán sostiene que:

con Pasado y Presente se asiste a la emergencia de la figura del intelectual orgánico, que reconoce el valor insustituible de la cultura erudita pero que sólo considera consumada la legitimidad de la misma si en alguna instancia «produce» política al fusionarse con los núcleos transformadores de la cultura y la práctica obreras. (Terán, 1991:175)

Una intelectualidad orgánica de la clase obrera, en términos gramscianos, hace referencia, a una forma de intelectualidad contrapuesta a la tradicional del intelectual desatado de las pertenencias mundanas. Una que desconoce la voluntad de dirigir los procesos políticos, porque no se posiciona por encima de la masa trabajadora. En consonancia con ello, en *La 'larga marcha' al socia-*

lismo en la Argentina, primer artículo publicado en 1973, el grupo declara, sin medias tintas, que: «objetivamente, la sociedad argentina está madura para iniciar un proceso socialista y la clase obrera aparece como la única en condiciones de liderarlo» (*Pasado y Presente*, 2014d:12). Frente a esta situación, *Pasado y Presente* y sus integrantes no pretenden ejercer el rol de la conducción política, que le corresponde al proletariado, sino que:

reivindica para sí, en cambio, un espacio que considera legítimo, aunque el mismo sea mucho más ideológico-político, que político a secas: el de la discusión, abierta a sus protagonistas activos, de las iniciativas socialistas en el movimiento de masas, de los problemas que, en la «larga marcha», plantea cotidianamente la revolución. (*Pasado y Presente*, 2014d:37)

De esta manera, los integrantes de la revista solicitan, para sí, la posibilidad de ser interlocutores válidos para quien protagoniza la revolución, es decir, la clase obrera. Ese lugar, «más político-ideológico», afirma lo que *Pasado y Presente* pretende ser desde el comienzo de su experiencia, con sus tránsitos incluidos, y la organicidad de su labor intelectual a la clase obrera. Afirma el deseo de ejercer el rol de organizadores de la cultura, agentes de ideología que puedan homogeneizar el naciente bloque histórico. Esta situación pone de relieve las discusiones teóricas en torno a la relación entre partido y masas, entre dirección política y clase, problema presente en la publicación desde su origen mismo, fruto del diagnóstico del pasado y el fracaso del PCA en unirse a la clase trabajadora, casi en su totalidad adherida al peronismo.

Para desplegar las discusiones anteriores, en el número uno de la segunda época, los editores de *Pasado y Presente* ponen a disposición de sus lectores y lectoras una selección de textos de Gramsci. En ella, la relación entre la «espontaneidad y dirección consciente» (Gramsci, 2014b:145) es de gran importancia para la comprensión de la situación actual de fuerzas sociales. Con tales conceptos Gramsci se refiere a la dialéctica al interior de los movimientos sociales revolucionarios. El autor italiano sostiene que los movimientos de masas tienen, inevitablemente, carácter de espontaneidad, pero que sin una dirección que logre trascender la movilización y organice la resistencia el resultado no será la revolución. Lo crucial es, para Gramsci, que la dirección provenga desde el interior de la clase portadora de futuro.

Con lo anterior, y ya a comienzos de la década del setenta, *Pasado y Presente* coloca en primera plana la capacidad del proletariado argentino, movilizado durante la década anterior, de comenzar la «larga marcha» hacia el socialismo.

A ello le suma la pregunta por qué rol deben ejercer los intelectuales, en general, y *Pasado y Presente*, en particular, en dicho proceso. En la introducción que realiza Aricó a los escritos de Gramsci, parafrasea al italiano y señala que:

solo se puede llegar a ser dirigente *desde el interior* de la lucha de masas, puesto que es únicamente allí donde la fusión de espontaneidad social con la dirección consciente crean los puentes que permite el pasaje del «saber al comprender y sentir» y viceversa, y donde, con términos de Marx, el educador acaba también por ser educado. (Aricó 2014d:108)

Con estas palabras reafirman, Aricó y la revista, la necesidad de pertenencia a la clase para no intentar ejercer una dirección desde el *exterior* de ella, ya que esa situación solo puede generar, y lo ha hecho según Aricó, errores en interpretaciones partidarias, y en consecuencia la degeneración del partido en una «secta doctrinaria y políticamente ineficaz» (Aricó 2014d:108). Para evitarlo, el proceso de *enclasmiento* de los intelectuales es fundamental. Desde su comienzo, la revista expresa esta necesidad, en efecto, en la editorial inicial, diez años antes, Aricó sostiene que la revista nace para ser una

expresión de un grupo orgánico y hasta cierto punto homogéneo de intelectuales, conscientes del papel que deben jugar en el plano de la ideología y responsables del profundo sentido político en que hay que proyectar todo su trabajo de equipo. Que tienda a facilitar, tornándolo más claro y consciente, el proceso de «enclasmiento» de la intelectualidad pequeñoburguesa en los marcos de la clase portadora del futuro. (Aricó, 2014a:57)

Como vemos, desde el inicio del emprendimiento editorial se enfoca la atención en la relación entre la intelectualidad y los movimientos de masas. Esta preocupación, estuvo acompañada por el estudio de la cuestión obrera en la historia argentina reciente y el recurso a las elaboraciones de Gramsci sobre el «consejo de fábrica» en tanto «modelo general del estado socialista a construir, una forma de democracia superior a la liberal burguesa y la única compatible con una efectiva democracia obrera» (Aricó, 2014d:95). Para sustentar sus análisis, recurren a la selección de textos del marxista sardo, incluida en el número uno de la segunda época. El primero de ellos *Democracia obrera y socialismo*, escrito —en colaboración con Palmiro Togliatti— en 1919. Este artículo posee una notable potencia política, en tanto llamado a la acción obrera organizada, por lo que su publicación entre las páginas de *Pasado y Presente* no puede pasar desapercibida. En él podemos leer frases como:

desde ahora, los obreros deberían proceder a la elección de vastas asambleas de delegados, seleccionados entre los compañeros mejores y más conscientes, bajo la consigna: «Todo el poder de la fábrica a los comités de fábrica», coordinada con esta otra: «Todo el poder del Estado a los consejos obreros y campesinos». (Gramsci, 2014c:112)

A partir de los conceptos arriba mencionados, *Pasado y Presente* logra concluir que «el *punto de partida* de una acción que tenga por objeto la conquista de una plena autonomía política de la clase obrera debe por ello ser situada en la fábrica» (2014d:22. Cursivas del original), y por lo tanto, partir de ella «para llegar a la sociedad es el único camino que permite elaborar un discurso efectivamente socialista» (22). Y en 1973, la clase obrera es —en su mayoría— peronista. Este hecho conduce a una caracterización de este movimiento político en términos de apoyo explícito, que hasta el momento no se habían encontrado en la revista. En la *Declaración de apoyo al Frejuli*, publicada en el número uno de la segunda época, los editores sostienen que la gran mayoría de la clase obrera «que acaudilló las pequeñas grandes luchas por la liberación es peronista. El peronismo, visto desde la clase obrera, es la forma política que asumió la clase en su lucha para transformar la sociedad» (*Pasado y Presente*, 2014e:149). Vale decir, entonces, que la búsqueda por trabajar desde el *interior* del movimiento de masas los lleva, primero a reconocer la filiación peronista de ellas, y, en segundo lugar, a reconocer que el peronismo asumió la «forma política» de la clase obrera, algo que nunca pudo conseguir el PCA. Por ello argumentan que el peronismo es «un momento del proceso revolucionario argentino» (149), y que quienes piensen que la clase obrera «debe dejar de ser peronista para ser revolucionaria se equivocan» (149).

De tal manera, este análisis y sus conclusiones, nos ayudan a comprender los vínculos que la revista teje con la agrupación Montoneros, en 1973. Burgos señala que «*Pasado y Presente* establece una relación próxima con la más poderosa fuerza política de la izquierda peronista, Montoneros. La fase culminante de esta proximidad se dará explícitamente en 1973» (Burgos, 2004:207). Es el año en el que, en la publicación del número dos-tres de la segunda etapa, publican el artículo *La crisis de julio y sus consecuencias políticas*, firmado por *Pasado y Presente*. Allí se puede leer que «hoy la posibilidad del socialismo atraviesa al movimiento peronista y sobre las espaldas de los peronistas revolucionarios recae la responsabilidad de que esa posibilidad no se frustre» (*Pasado y Presente*, 2014f:204). Es decir que, sobre las espaldas del peronismo de izquierda recae la tarea de alcanzar el socialismo en la Argentina.

Este acercamiento al peronismo es un acercamiento a las masas revolucionarias de la clase obrera, ya que en ellas se reconocen las posibilidades de fu-

turo. En el análisis que da por terminada la experiencia de *Pasado y Presente*, titulado *El significado de las luchas obreras actuales*, podemos observar que «la proliferación de los conflictos refleja la voluntad de los trabajadores de explotar las nuevas condiciones políticas abiertas por la victoria electoral» (*Pasado y Presente*, 2014g:285. Cursivas del original). Se refieren, claro, a la victoria de Héctor Cámpora en las elecciones de 1973. A continuación pasan a reseñar las experiencias de luchas obreras en los Astilleros Argentinos Río de La Plata S.A (ASTARSA), en el Complejo vial Zárate–Brazo Largo, en la fábrica Molinos Río de la Plata, en General Motors y en Philips.

Las nuevas aseveraciones y alianzas que realiza la revista, en sintonía con los descubrimientos a nivel teórico, llevan a *Pasado y Presente* a comprender que, si bien cada revolución es original, pues no puede ser de otra manera, buenas lecciones pueden ser extraídas de otros procesos, tanto de los éxitos como de los fracasos. Por ello, obtener enseñanzas de revoluciones como la cubana o la argelina se vuelve una preocupación que se hace presente en la revista. Por ejemplo, la revolución cubana, sostiene Aricó en 1964, demuestra «que se puede realizar una revolución libertadora sin que la organización que tradicionalmente se asigna como tarea histórica la dirección del movimiento de liberación nacional [...] juegue ningún papel relevante» (2014c:307). En otras palabras, la experiencia cubana echa por tierra lo imprescindible de los partidos comunistas, como únicos intérpretes y organizadores de las masas obreras.

Esta crítica indirecta al PCA, presente desde el primer número de la revista, sumada a una renovada caracterización del peronismo como un momento del proceso revolucionario (explícita en la segunda época), llevan a la revista a desarrollar una labor intelectual que podemos sintetizar en la idea de que una revolución en Argentina debe partir de la fábrica. En relación con ello, *Pasado y Presente* sostiene que la experiencia de las luchas fabriles por el control obrero, contra la burocracia sindical y por mejores condiciones de trabajo, otorgan al trabajador una experiencia política de acción autónoma de clase. Esta lucha es, en sí misma, una lucha contra el sistema capitalista, ya que cuestiona los principios fundamentales de ese sistema. Sin embargo, es necesario que este cuestionamiento anticapitalista, latente, se haga consciente; esa es la responsabilidad de la «acción obrera revolucionaria en el interior de las empresas» (*Pasado y Presente*, 2014d:23).

Por lo tanto, la apertura del sistema democrático, sumado al retorno del líder de las masas proletarias, habilita, para *Pasado y Presente*, un período que debe servir para hallar canales que conecten las experiencias de lucha obreras con un proceso revolucionario que las trascienda y las dirija hacia la búsqueda de una sociedad mejor. Para Portantiero (2014), «el triunfo electoral de marzo significa el pasaje a una nueva etapa de lucha, que librerá, obviamente,

en condiciones mucho más favorables que las existentes en 1955» (72). De esta manera, la clásica problemática de la izquierda argentina no ligada al peronismo sobre «cómo ligar la propuesta de valores anticapitalistas con la experiencia de la clase obrera peronista» (*Pasado y Presente*, 2014g:294) puede comenzar a ser solucionada a partir de los procesos de lucha obrera reseñados, en tanto constituyen un terreno firme para instaurar el diálogo, la discusión que permita «comenzar a construir el camino nacional al socialismo» (*Pasado y Presente*, 2014g:294).

Por lo tanto, tal construcción es tanto teórica como política para *Pasado y Presente*, quién desarrolla un quehacer intelectual, con la intención de fusionarse con las masas revolucionarias. Pretenden recorrer el camino para alcanzar la organicidad necesaria que logre la unidad de movimiento espontáneo y dirección consciente que requieren los procesos revolucionarios. Como consecuencia de su orientación política, el estudio de la realidad argentina y el análisis histórico, los integrantes de la revista expresan que «en la Argentina de 1973 la destrucción del capitalismo ha dejado de ser el sueño de unos pocos para convertirse en una necesidad económica, social y política del presente» (*Pasado y Presente*, 2014d:20). Más aún, mantienen la convicción de que «la revolución sólo puede ser pensada y ejecutada desde la experiencia interior de la propia clase» (*Pasado y Presente*, 2014f:209). Esta conclusión lleva a la revista a pretender para sí una *forma de intelectualidad* que le permita presentarse como interlocutora válida para la clase obrera, con la intención de ser orgánica a ella.

En síntesis, la labor de *Pasado y Presente*, en tanto expresión de un grupo de intelectuales, puede ser comprendida en tanto pretende contribuir a las discusiones políticas, a la organización ideológica y la homogeneización de la clase obrera como sujeto político protagonista de la revolución. Intenta hacerlo desde un espacio de interioridad con respecto de la clase obrera, en oposición a un rol dirigencial. Como vimos, esta intención se encuentra presente de punta a punta en la experiencia de *Pasado y Presente*, desde la editorial con la que se lanzan a escena, hasta las últimas palabras que pronuncian sobre la firma que concluye su segunda y última época.

Conclusiones

Este capítulo se concentró en algunos puntos que deseamos destacar en la experiencia de *Pasado y Presente*. No pretendimos aquí agotar las puertas de entrada al contenido de la revista, ni a la experiencia general que significó el accionar de este grupo para la izquierda argentina. Más bien, hemos realiza-

do nuestra propia tarea de selección y uso de las ideas, nociones y hechos que más nos han interesado de una experiencia diversa, ecléctica y que aún tiene mucho para otorgar a la historia de las ideas en América Latina.

Luego de lo detallado en este capítulo, la experiencia de *Pasado y Presente* puede reseñarse como una serie de encuentros. El primero de ellos es con Antonio Gramsci, autor cuyo ingreso en nuestro país estuvo mediado por diversas tonalidades en su lectura. Destacado por su prosa, por su ímpetu de renovador cultural, o por sus análisis y conceptos teórico políticos, los zapatos de Gramsci dejan huella desde temprano en nuestro país. Sin embargo, quien más los desgasta en el camino, a mediados de la década de los sesenta, será *Pasado y Presente*.

La revista surge, en gran medida, por el contacto de sus editores con los escritos del marxista sardo, y por la voluntad de encarar un proceso de renovación que sacara al PCA del lugar que había ocupado en la conservadora Unión democrática. La actitud de indagación de la realidad nacional y de rechazo a las posiciones dogmáticas, atraviesa a la publicación desde sus inicios. Sin embargo, esta renovación tensó los límites de la disciplina partidaria y, expulsión mediante, cambió su interlocutor. Del partido a toda la izquierda argentina. Es la rebeldía, podemos señalar, el motivo por el que surge *Pasado y Presente* y el pecado original que los condena al destierro del PCA. Es por ello que, quizás, en los primeros números se dedica con mayor ímpetu al debate al interior del partido y sus posiciones, pero luego trasciende esta discusión para abordar la historia argentina desde múltiples dimensiones y en pormenorizados análisis, realizados en su mayoría por los propios integrantes de la revista.

El segundo, es un encuentro con un estilo de uso y apropiación de las ideas y el ejercicio de traducción como una clave para pensar la introducción de diversas ideas y medirlas en su utilidad para explicar la realidad y guiar la acción política. En *Pasado y Presente* los actos de recepción y traducción se ejercen desde el rechazo a una visión de las ideas como verdades de fe, cuya mera reproducción bastaría para transformarlo todo, en cualquier momento y lugar. Según los integrantes de la revista, fueron las «recetas» para la revolución, que tanto intentaba seguir, sin éxito, el PCA, las que lo alejaron de la clase obrera. Sean escritas en chino o en ruso, seguirlas a rajatabla demostraba, para *Pasado y Presente* una ausencia de comprensión de cómo funciona el elemento revolucionario. O más bien, una preferencia por parte de la dirigencia del partido por mantener la fidelidad a la disciplina partidaria antes que abrir nuevos espacios para la discusión política.

Del rechazo al pensamiento dogmático y los principios de autoridad que limitan la acción intelectual, *Pasado y Presente* deviene una experiencia de investigación de la historia argentina, regional y también global. Introduce una

multiplicidad de experiencias de resistencias, no como modelo a seguir, sino como argumentos para profundizar el debate público en torno a, por ejemplo, el método para la revolución. ¿Debe ser pacífica, como el Movimiento de Liberación Congolés liderado por Lumumba? ¿O violenta, como predicaba Frantz Fanon en Argelia? Más aun, ¿debe llevarse adelante siguiendo una estrategia del tipo foquista, como la Revolución Cubana? ¿O son los grandes movimientos populares, como el Cordobazo, la mejor táctica? Y en medio de tales preguntas, ¿qué rol debe ocupar la intelectualidad de las capas medias? ¿Cómo debe participar?

Pasado y Presente abrió el espacio para debatir esos interrogantes en un momento donde las incertidumbres eran muchas, y donde la acción política tenía su propio ritmo, que poco coincidía con la reflexión teórica. Sin embargo, en una coyuntura como el año 1973, la experiencia arribó a conclusiones que le permitieron guiar su accionar político y tejer las redes que consideraron necesarias para contribuir, desde su lugar, a lo que entendían que era el movimiento necesario para seguir el camino revolucionario. El apoyo a Montoneros y al peronismo revolucionario sella una búsqueda de diez años, con amplio eclecticismo y diversidad.

Los artículos, traducciones, notas, secciones y autores introducidos dan cuenta de una práctica intelectual que, en su rechazo al dogmatismo y al principio de autoridad, tiene la intención de emprender un camino de investigación de la realidad argentina para el cual emplea las herramientas que considera mejores para sus fines. Estos fines están asociados al porvenir de la clase *portadora de futuro* y a la revolución obrera. Por lo tanto, podemos concluir que la experiencia de *Pasado y Presente* es una fuente de divulgación conocimientos y aportes, tanto teóricos—conceptuales como políticos, que expresa una práctica intelectual ligada a la consecución de la revolución en Argentina. Los análisis contenidos en la revista permiten tejer un entramado conceptual cuyos aportes no deben ser medidos por la utilidad —o no— para una revolución que objetivamente nunca sucedió, sino que deben interesarnos en tanto demuestran intenciones ligadas al rol de la intelectualidad en los movimientos revolucionarios y la participación de ella en la construcción de un nuevo sistema que elimine la dominación de clases.

El tercer encuentro es con la clase obrera y el peronismo, *Pasado y Presente* apuesta a convertirse en su herramienta organizativa, en tanto adopta el elemento *gramsciano* del rol de la cultura como homogeneizadora de clase, y provee los recursos y análisis necesarios para un correcto diagnóstico de la realidad argentina, que sirva para la acción revolucionaria. Pretende volverse útil desde el interior de la clase obrera, pues es el único lugar desde el cual la espontaneidad de los movimientos populares puede ser dirigida de

manera consciente hacia objetivos revolucionarios, y no naufrague en un reformismo burgués.

Claro que la experiencia de *Pasado y Presente* queda trunca, al menos en nuestro país, por múltiples factores que aquí no podremos profundizar, pero que incluyen la muerte del líder Juan Domingo Perón, el comienzo de la represión al ala izquierda del peronismo, y los sectores comunistas, y por supuesto, la instauración de la más sangrienta dictadura de nuestra historia. Fue el exilio de la mayoría de los integrantes lo que les permitió proseguir con su labor, que nos legó una enorme cantidad de traducciones vitales para la formación de la izquierda en toda la región.

Para concluir, aquí abordamos el proyecto de *Pasado y Presente* desde la recepción de las ideas y su traducción, y con énfasis en algunos interrogantes y debates que abre la publicación. La intención, desde el comienzo fue la de dejarnos frente a frente con una forma de hacer historia que coloca en el centro la creatividad, las intenciones y la voluntad de los protagonistas, y deja de verlos como simples cadenas de transmisión de las ideas forjadas en otros espacios geográficos. No olvidamos que, esos *otros* espacios geográficos en realidad son el *centro* de la producción teórica desde los cuales se ejerce una *hegemonía*, al menos los últimos doscientos años. Sin embargo, elegir enfocarnos en las intelectualidades locales nos permite abandonar ese lugar de pasividad, según el cual las teorías provenientes del *afuera* nos atarían de pies y manos, y nos dejarían con la única libertad de reproducirlas tal y como nos son dadas. Al revés, lo que intentamos demostrar aquí es la enorme libertad con la que la intelectualidad puede elegir qué zapatos calzar, y trabajar las ideas a su disposición, crear combinaciones que desafían los criterios de fidelidad. Otro tema para analizar es si esa libertad es usada en las *periferias* para construir un espacio de crítica, o más bien para apuntalar sus fortalezas. O, si se nos permite la analogía, las intelectualidades pueden elegir cuál les sienta mejor, si los lustrados y brillantes zapatos del *status quo*, aunque sea perfectible, o los gastados zapatos de la resistencia y la alternativa.

Para el caso de *Pasado y Presente* podemos sostener que en los años que van desde su inicio, hasta el fin de la publicación, los ejercicios de *recepción*, *traducción* y *apropiación* de las ideas son practicados desde una posición de resistencia al sistema capitalista, alimentados por las más diversas corrientes teóricas y con la intención de encontrar un camino para la *larga marcha* al socialismo para Argentina y la región. Para desandar ese difícil sendero usaron varios zapatos, pero el par que más gastaron fue el Gramsci.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, Carlos (2011). *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aricó, José María (2014a). Pasado y presente. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (1), abril-junio, 1963, 47-63. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aricó, José María (2014b). El stalinismo y la responsabilidad de la izquierda. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (2-3), julio-diciembre 1963, 245-254. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aricó, José María (2014c). Examen de conciencia. *Revista Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (4), enero-marzo 1964, 295-319. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aricó, José María (2014d). Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci. *Revista Pasado y Presente. Revista trimestral*, (1), abril-junio 1973, 95-109. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Aricó, José María (2014e). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, [1988].
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cortés, Martín (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Debray, Régis (2014). El Castrismo: La Gran Marcha de América Latina. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (7-8), octubre 1964-marzo 1965, 536-572. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Del Barco, Oscar (2014) Metodología histórica y concepción del mundo (acerca del problema de la larga duración). *Revista Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (2-3), julio-diciembre 1963, 218-231. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- De Ípola, Emilio (2014) Para ponerle la cola al diablo. En Aricó, José María, prólogo a *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Dip, Patricia (2014). Nota de la traductora. En Gramsci, Antonio, *Crónicas de Turín* (pp. 29-31). Buenos Aires: Gorla.
- Gramsci, Antonio (2014a). Socialismo y cultura. En *Antología* (pp. 14-és17). Buenos Aires: Siglo XXI, t. I.
- Gramsci, Antonio (2014b). Democracia obrera y socialismo. *Revista Pasado y Presente. Revista trimestral*, (1), abril-junio 1973, 111-148. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Kohan, Néstor (2004, 7 de mayo). Héctor P. Agosti, introductor de Gramsci en América latina. *Le monde diplomatique*.
- Palti, Elías (2014). Prólogo. La nueva historia intelectual y la 'anomalía latinoamericana'. En *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia político-intelectual latinoamericana* (pp. 9-16). Buenos Aires: Prometeo.
- Pasado y Presente (2014a). Nota de la Redacción. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (2-3), julio-diciembre 1963, 286-288. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- Pasado y Presente (2014b). Nota de la Redacción. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (7–8), octubre 1964–marzo 1965, 536. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pasado y Presente (2014c). Temas. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (1), abril–julio 1973, 9–10. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pasado y Presente (2014d). La 'larga marcha' al socialismo en Argentina. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (1), abril–julio 1973 11–37. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pasado y Presente (2014e). El único voto clasista es el voto al FREJULI. Declaración de la Comisión de apoyo y movilización. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (1), abril–junio 1973, 149–152. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pasado y Presente (2014f). La crisis de julio y sus consecuencias políticas. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (2–3), julio–diciembre 1973, 191–215. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Pasado y Presente (2014g). El significado de las luchas obreras actuales. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (2–3), julio–diciembre 1973 283–294. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Portantiero, Juan Carlos (2014). Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual. *Pasado y Presente. Revista trimestral*, (1), abril–junio 1973, 39–72. Edición facsimilar t. II, segunda época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Rèpaci, Leonida (1947). L'Umanità. Recuperado de la página oficial del Premio Veraggio–Rèpaci: http://www.premioletterarioviareggiorepaci.it/repaci/repaci_storia.html
- Sábato, Ernesto (1947). Epistolario de Gramsci, *Realidad, Revista de Ideas*, p. 411–413.
- Sartre, Jean–Paul (2014). Lumumba y el neocolonialismo. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (5–6), abril–septiembre 1964, 411–434. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Schmucler, Héctor (2014). Problemas del tercer mundo. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, (4), enero–marzo 1964, 338–344. Edición facsimilar t. I, primera época. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Revista Sur* (1953) Letras italianas, (225), noviembre–diciembre 1953.
- Tarcus, Horacio (2013) El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas, *Temas de nuestra América*, (54), 35–86
- Terán, Oscar (1991). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956–1966*. Buenos Aires: Puntosur.

IX. Filósofas argentinas. Elvira López y los albores del feminismo rioplatense

Ana L. Orecchia

Introducción

En 1901, Elvira López se convierte en la primera egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires al defender su tesis doctoral, *El movimiento feminista*. Con este trabajo, iniciamos una indagación acerca de los posibles aportes que las mujeres han realizado en la historia de las ideas filosóficas en nuestro país: una labor que ha sido invisibilizada y que nos parece importante reponer. Tomar como punto de partida el trabajo de las primeras egresadas de la carrera de Filosofía en Argentina tiene que ver con indagar en las posibilidades que inaugura para ellas la ocasión de profesionalizarse y ejercer una práctica en distintos ámbitos culturales e intelectuales que, hasta comienzos del siglo xx, se encontraban estrictamente reservados para los hombres. Pero también nos interesa conocer qué intereses e ideas aparecen en sus trabajos y qué compromisos se traducen en su escritura.

En este sentido, cabe señalar además que no es nuestra intención la de contribuir al «anecdotario» de las mujeres argentinas, a un *racconto* de sus epopeyas dispersas. Pretendemos por el contrario profundizar en los planteos filosóficos de Elvira López para reconstruir sus argumentos, sus lecturas y recepciones (como el del liberalismo de John Stuart Mill y las alianzas teóricas con las filosofías consideradas de avanzada en la época: el socialismo y el positivismo), y los diálogos propios de su tiempo. Todo ello, sin dejar de abordar las resistencias, precauciones y advertencias que se le plantean por su condición de mujer y por las problemáticas que aborda. En la Argentina de principios del siglo xx, la autora Ernestina López (hermana de Elvira y también una de las primeras doctoradas en Filosofía en la UBA) y otras mujeres pioneras (Elvira Rawson, Julieta Lanteri, Sara Justo, Alicia Moreau, Petrona Eyle, entre otras), impulsaron distintas transformaciones en el ámbito jurídico y social que inauguran un recorrido del feminismo local como movimiento académico y político. En esta línea se insertan los argumentos de Elvira López para explicitar el valor de un feminismo pedagógico como posibilitante de una nueva moral, la cual busca interpretar la situación de la mujer en el contexto local: ¿Qué problemáticas la atraviesan? ¿Qué posibilidades encuentra? ¿Cuál es su particularidad respecto de los planteos europeos y norteamericanos? ¿Qué programas políticos se propone? He allí algunas de las preguntas que nos inquietan, y a las intentaremos ensayar una respuesta en las páginas que siguen.

Mujeres y filosofía: algunas reflexiones preliminares

Comenzar a investigar los aportes que las mujeres han realizado a la tradición filosófica universal presenta no pocos obstáculos. Si bien no son muy diferentes a los que encontramos en los intentos de reponer la historia de las mujeres en general, lo que ha hecho aún más difícil el reconocimiento de muchas de ellas como verdaderas filósofas es la construcción de una definición restringida acerca de «qué es hacer filosofía», de sus métodos, problemas y sentidos. Esto refiere a las reglas de pertenencia a un *canon* que fue delimitando históricamente qué es filosofía y qué no lo es, cómo, desde dónde y acerca de qué objetos es legítimo reflexionar filosóficamente, y quiénes son capaces de hacer frente ese desafío.¹ Esta delimitación, que deja fuera de las historias de la filosofía a muchos pensadores y pensadoras originarios de Latinoamérica —así como de otras partes del globo que se consideraron durante mucho tiempo subordinadas al poder económico, político e intelectual de Europa occidental y Norteamérica— debe también ser cuestionada en cuanto a la exclusión de las mujeres de la tradición filosófica. Esta revisión del *canon* desde un punto de vista interseccional excede los límites de este trabajo, pero se posiciona como un horizonte. Como sostiene María Luisa Femenías (2019:29), la inclusión de las mujeres en la historia de la filosofía no depende simple y exclusivamente de una tarea archivística que posibilite nombrarlas. Sino que consiste, fundamental, en hacer posible una revisión de los criterios que definen qué tipo de producciones pueden formar parte de lo que se ha dado en llamar filosofía. Hace falta una revisión crítica de la negativa *a priori* que se ha mantenido como horizonte tácito en cuanto a la participación de mujeres en los debates filosóficos, o en las obras de numerosos filósofos de renombre que afirmaron explícitamente la inferioridad de aquellas como una verdad inmutable.² Las mujeres —sin detenernos a pensar en aquellas que pusieron en riesgo o perdieron su propia vida en el intento— debieron realizar esfuerzos extras a nivel teórico–metodológico para justificar su participación en una actividad racional que se suponía de alcance universal, pero sostenía dispositivos de inclusión y exclusión delimitados por y para el género masculino. Como consecuencia de lo anterior, nos encontramos con un escaso

1 Retomamos esta concepción acerca de la falta de cuestionamiento del *canon* filosófico del texto de Eduardo Rabossi (2008). En ese libro, el autor realiza una reconstrucción de las ideologías y pensamientos operantes en la elección de los autores y textos que aparecen con cierta «obligatoriedad» inconsciente e inevitable en todas las historias de la filosofía. Sin embargo, no parece haber allí tampoco un gran lugar al cuestionamiento de la ausencia de las mujeres en dicha historia.

2 Femenías (2019) retoma, además, la figura y el trabajo de Elvira López (205–219) y el de otras filósofas, haciendo un profundo análisis de distintos aspectos de su texto, como su forma argumentativa y las referencias teóricas más visibles, su contexto y las alianzas políticas que establece.

material escrito y de archivo, sobre todo personal, en el que pueda hallarse, no una visión *masculina* sobre ellas (la de los hombres que han filosofado, que puede encontrarse en casi todas las obras filosóficas canónicas), sino de sí mismas sobre sí mismas, o sobre diversos problemas que les interesan y las involucran. En filosofía, en particular, no tenemos más que datos esporádicos y anecdóticos acerca de algunas pensadoras notables antes de la modernidad. Esto implica un registro ni remotamente comparable a la historia de las ideas trazada sobre el hacer de los pensadores más reconocidos, desde Sócrates en adelante. A partir del siglo XVIII, comienzan a aparecer con mayor frecuencia menciones a pensadoras entre las que podríamos nombrar a algunas filósofas de la Ilustración y de la Revolución francesa, como Émilie du Châtelet, Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft, o, ya en el siglo XX, a Simone de Beauvoir o a Hannah Arendt, por mencionar tan solo algunas pocas.

La profesionalización de la filosofía y los comienzos del feminismo argentino

En esta investigación acerca de las primeras mujeres que hicieron filosofía en la Argentina, nos encontramos con pocos datos acerca de ellas. En el caso de Elvira López, disponemos del texto de su Tesis de Doctorado —publicada por primera vez en 1901 y reeditada por la Biblioteca Nacional en el año 2009— y de algunos otros artículos de literatura secundaria que fueron publicados durante los últimos treinta años, los cuales refieren al contexto de confección y edición de aquella tesis y a la actividad social y política de López. Así sabemos que, un año antes de doctorarse, Elvira había participado en la creación del Consejo Nacional de Mujeres y en la revista fundada por dicha institución. Junto a su hermana Ernestina,³ ambas egresadas de la misma carrera de Filosofía, se unen en 1906 al Centro Feminista dirigido por Elvira Rawson e integrado por Julieta Lanteri, Sara Justo, Alicia Moreau, Petrona Eyle, entre otras. Fueron ellas quienes elaboraron el petitorio sobre los derechos para la mujer que fue presentado a la Cámara de Diputados en 1911 por el socialista Alfredo Palacios, y que constituyó la base de lo que, quince años después, se aprobó como Ley de Derechos Civiles. A su vez, en 1902, López y Rawson fundaron la Asociación de Mujeres Universitarias que impulsó, hacia los años del primer centenario de la revolución de Mayo, el Primer Congreso Femenino en Buenos Aires (1910).

³ La tesis de Ernestina López, titulada *¿Existe una literatura propiamente americana?*, también fue defendida en la Universidad de Buenos Aires en el año 1901, y da cuenta de la relevancia de pensar el propio contexto con compromiso social.

La Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires se creó en febrero de 1896, y desde el inicio se encontró abierta a recibir tanto a hombres como a mujeres, con el fin de formar educadores y educadoras, investigadoras e investigadores orientados a dar prioridad al estudio de los fenómenos locales. La enseñanza de la filosofía tenía, además, una orientación profundamente positivista, acompañada por un fuerte influjo de la corriente higienista en los ámbitos y en las prácticas de la educación y de la salud. A ello se sumaba la fuerte importancia de la pregunta ética y el interés por lo social en los programas de enseñanza, en un ámbito en el que habían comenzado a gestarse las ideas para una profunda reforma educativa. Este interés y este compromiso ético de la actividad intelectual en el ámbito civil eran valores fuertemente promovidos por Rodolfo Rivarola,⁴ *padrino* de tesis de Elvira López junto a Antonio Dellepiane. Tanto Rivarola —abogado penalista y docente de Ética, de perspectiva neokantiana— como Dellepiane —catedrático de Historia universal— manifestaban públicamente su defensa de los derechos de las mujeres, lo que permite pensar que colaboraron desde una mirada interdisciplinaria y con convencimiento político en el desarrollo de la tesis de López (Femenías, 2019:207). La perspectiva reformista de Rivarola era compartida por Elvira López: ambos comprendían que la educación no podía estar atada a políticas partidistas y circunstanciales, sino que debían ser los intelectuales quienes esclarecieran los lineamientos educativos generales y delimitaran las políticas educativas necesarias para una verdadera transformación social. Este espíritu puede reconocerse tanto en *El movimiento feminista* como en trabajos posteriores: para López, los modelos y contenidos educativos vigentes, especialmente los que referían a la educación de las niñas y de las mujeres, no hacían más que profundizar un estado de cosas injusto. Por eso puede afirmarse que en esta tesis se fusionan una mirada teórica (profundamente interesada en aclarar conceptual y argumentativamente el objeto de su estudio con la rigurosidad que demanda el trabajo académico) con la posición ética y política de su autora, activa militante dentro del movimiento local de mujeres.

4 En la bibliografía consultada, encontramos referencias a la disputa mantenida entre Rivarola y Miguel Cané, decano de la Facultad de Filosofía al momento de la finalización de los estudios de Elvira López. El dato de la disputa nos parece interesante para pensar las tensiones entre un espíritu más tradicional (Cané) y uno más moderno (Rivarola), que se encontraban en conflicto en este contexto académico, de avances en la profesionalización de la filosofía. Para un análisis de esto, encontramos referencias a la Tesis de Maestría —todavía inédita— de Graciela Bosch en el trabajo de María Cristina Spadaro (2004).

La tesis de Elvira López puede ser considerada como un texto canónico del feminismo rioplatense, a pesar de haber quedado durante mucho tiempo al margen. Es un trabajo en el que su autora recupera la densidad histórica de la lucha de las mujeres hasta el siglo xx y dialoga con los argumentos a favor y en contra de su necesidad, interpelada por el abanico de ideas y acciones del feminismo rioplatense de la época, que van desde el anarquismo hasta el progresismo «prudente» de las socialistas y las radicales. A este último movimiento se vincula el texto de la autora en este momento particular de su recorrido, del cual irá corriéndose tiempo después a medida que acentúa su militancia socialista y se distancia de los círculos de matronas de las sociedades de beneficencia, con quienes habían construido una alianza las jóvenes universitarias en estos primeros años del siglo xx (Femenías, 2019:215).

Al poner en debate al *feminismo*, y al tematizar los diversos problemas filosóficos, sociales y políticos que se desenvuelven en él, la autora hace mucho más que delimitar un objeto de estudio. Su tesis examina, demarca y desarrolla una problemática a partir de la indagación de su presente, postulando líneas de acción que son las que aspira a llevar a cabo junto a otras mujeres en el ámbito social. Para preparar ese camino, el texto colabora en la fundamentación teórica de las diversas demandas: López parte de la convicción de que hay que preparar a las mujeres para la participación en una esfera pública que aún permanecía ajena a muchas de ellas, en la que unas pocas lograban tener cierta influencia, aunque siempre de manera indirecta —a través de discusiones o comentarios con sus maridos, hijos, hermanos o padres. En este sentido, su argumentación tiene resonancias indudables en la ilustración de las socialistas francesas e inglesas, como Flora Tristán (1803–1844) o Harriet Taylor (1807–1858), segunda esposa del filósofo John Stuart Mill, en quien Harriet ejerció una influencia perdurable y explícita, sobre todo en lo que refiere a las ideas feministas del pensador inglés. Los argumentos expuestos por López buscan despejar toda duda acerca de la capacidad de las mujeres para pensar filosóficamente e intervenir de manera autónoma en los campos de decisión públicos relacionados a su propio bienestar y al de las infancias. Retomando una máxima propia del movimiento de la Ilustración, López entiende que es necesario que, a través de la educación, las mujeres puedan salir de la minoría de edad en la que se obligadas a permanecer, pues esta no se debe a una debilidad esencial sino a la formación empobrecida que reciben. En este sentido, Elvira López expresa la confianza en que las reformas en el campo educativo permitan a las mujeres no solo conocer sus propios derechos, sino también comenzar a movilizarse para lograr por sí mismas verdaderas transformaciones de su condición.

Las injusticias que viven y que han vivido históricamente las mujeres en distintas culturas y partes del mundo son descritas ampliamente en el cuerpo de la tesis. Allí se reflexiona además acerca de la naturaleza de la mujer. Sin poner en cuestión la idea misma de «naturaleza» —y su destino como madre y educadora del género humano—, y sin cuestionar la debilidad asignada a su sexo, López problematiza sin embargo la inequidad en la que se encuentran las mujeres respecto de los hombres y prepara el terreno para un programa de transformaciones inminentes, en línea con lo que ya está haciendo el movimiento de mujeres en todo el mundo. López reflexiona sobre el estado de la cuestión en Argentina, evaluando situadamente las posibilidades y los obstáculos que encuentran esas ideas en su época, en términos de modernización y progreso.

Para ello, la autora recurre a distintas fuentes teóricas y a una profusa bibliografía actualizada, estadísticas, datos de censos y encuestas de opinión pública, notas de congresos y noticias que le permiten cierta apertura a un diálogo interdisciplinar y con el entorno social. López dialoga además con distintos pensadores, con amigos y con detractores de la causa feminista, para reconocer los argumentos y fundamentos que se ponen en juego en los antiguos y más recientes discursos de los filósofos acerca de las mujeres. Un diálogo que, leído a la luz de *El segundo sexo* —aparecido cuarenta y ocho años después de aquella tesis, en 1949— coloca a la autora argentina en un lugar vanguardista. No porque nadie hubiese hablado antes de eso, sino porque se trata de un texto en el que el discurso filosófico deja de huir a su propia revisión en clave de diferencia sexual.

En esta clave realiza, durante los dos primeros capítulos, una relectura de la historia que reconoce que lo natural en los pueblos «salvajes» era tomar a la mujer como una «bestia de carga» (López, 2009:68), aunque ello se expresara de distintas maneras y con diversos grados de perjuicio. Todo ello fue cambiando, prosigue la autora, en la medida en que los hombres fueron reconociendo mayor estima por las mujeres en la comunidad pastoril. Entendiéndolas como seres naturalmente débiles, su aspiración fue protegerlas, lo cual no solo las mantenía en un lugar de inferioridad, sino que, además, solo respondía a un ideal que contradecía los hechos. Lo que en los poemas eran puros halagos a la femineidad, en las leyes y en las prácticas sociales se traducían en maltrato y denigración. Así entiende Elvira López la poligamia, los matrimonios arreglados desde la infancia o la obligación de la mujer de casarse con su cuñado en caso de defunción de su marido, la venta de mujeres al precio de esclavos, el maltrato sobre sus cuerpos, la imposibilidad de poseer como propios tanto los bienes como la patria potestad de sus hijos, y muchos otros fenómenos que podríamos añadir. El lugar de inferioridad que, por regla ge-

neral, se le ha asignado a la mujer respecto del hombre está lleno de pruebas de este tenor, que la autora releva con el fin implícito de ofrecer argumentos a favor del progreso relativo que ha tenido la situación del género femenino en la historia de la humanidad; un «progreso» que la lleva a ocupar en el siglo xx un lugar social mucho mejor al que había tenido antes. En ese relato progresivo, la historia de las mujeres tiene un punto de inflexión con las revoluciones modernas, con resultados benéficos como el de la extensión de los derechos civiles en Europa y en América. En efecto, López reconoce que, más allá de no aplicarse en todos los países con igual grado de conveniencia, estas medidas no solo han mejorado la vida de la mujer, sino también la de la familia y la de la sociedad en general.

Sin embargo, se manifiesta en contra de algunos teóricos —como el historiador francés Jules Michelet— que ensalzan el lugar de la mujer en el hogar, como si se tratara de algo sacrosanto, expresándose como sigue:

además, el destino ha querido que ese ángel tenga necesidad de comer como el resto de los mortales, ni más ni menos, y para ello más de una vez se verá precisada a bajar de su pedestal y rozar la humilde tierra con sus alas, buscando en el trabajo que honra y ennoblece, el sustento propio o el de sus hijos; porque la opulencia es patrimonio de unos pocos y el matrimonio no pone a la mayoría en condiciones de libertarse de la soberana ley del trabajo; pasaron los tiempos en que un hombre solo podía soportar la carga de una numerosa familia, y la esposa se ve hoy precisada muy a menudo a cooperar al sostenimiento del hogar; pero más feliz y mejor que la mujer-ídolo, se convierte para el hombre en amiga y compañera. (López, 2009:69)

Contra estas opiniones, que considera absurdas, la autora apela a las voces de las teóricas feministas europeas, como Dora d'Istria (1828–1888), para dar testimonio de cómo la ciencia puede contradecir la supuesta inferioridad física e intelectual de la mujer. Otras voces, como las de John Stuart Mill o la del dramaturgo francés Ernest Legouvé, permiten apoyar la causa adjudicando un lugar importante tanto a la educación que reciben las mujeres como al medio social en el que estas crecen, como las razones fundamentales que obstaculizan su participación en ámbitos ajenos al hogar familiar.

Por otro lado, la autora busca ahuyentar algunos *fantasmas* acerca del movimiento feminista —y ante todo sobre su propia posición frente al feminismo— matizando la radicalidad de cierta parte del movimiento. Asegura así que las ideas que buscan alejar a la mujer de su rol «natural» son solo expresiones excepcionales y marginales respecto de la voluntad casi unánime y positiva de un movimiento que busca la evolución general de la humanidad. In-

siste además en que deben tomarse de él los elementos más significativos para lograr transformaciones impostergables a nivel local. Así, a partir de un análisis de la breve historia nacional y de las distintas realidades en las que se encuentran las mujeres en la sociedad argentina, López entiende que no todas las luchas del movimiento feminista internacional son pertinentes de impulsarse en este medio. Todas estas advertencias podrían considerarse como una estrategia moderada de la autora ante la adversidad de los jurados que evaluaron su tesis doctoral (cf. Gago, 2009:10), pero pueden comprenderse también como parte de su concepción modernizadora de tono positivista, según la cual, aunque toda la humanidad se encamina hacia un progreso indefinido, no todas las sociedades evolucionan de la misma manera y al mismo tiempo. En esta línea, sería no solo difícil sino incluso perjudicial para la mujer y para la sociedad argentina seguir al pie de la letra las extranjeras, es decir, algunas de las demandas más resonantes de las feministas europeas y estadounidenses, como la pugna por los derechos civiles. Toda transformación que se impulse, en efecto, debe tener en cuenta las condiciones de posibilidad del medio y evaluar de qué manera colaboran también al progreso general. La confianza positivista en el progreso no impide a López discutir con el mayor exponente de la corriente, Auguste Comte. En efecto, en cuanto a su concepción negativa de la mujer, tanto Comte como Pierre-Joseph Proudhon se ubican para López entre los más grandes exponentes de un odio irracional hacia las mujeres, basado en posiciones carentes de argumentación suficientemente justificada, cuyo carácter meramente reaccionario no propone ni resuelve nada (cf. López, 2009:65-68). Esta actitud los ubicaría, a pesar de sus grandes aportes filosóficos, de espaldas a un futuro en el que el feminismo se vuelve una necesidad impostergable, tal como lo demostrará con argumentos extraídos de la propia historia social y de otras voces canónicas autorizadas, como la de Herbert Spencer, quien López define como «el más ilustre filósofo de los tiempos modernos» (75)

El camino hacia la «mujer nueva»

La tesis general de López, así como sus advertencias particulares, no dejan de afirmar con insistencia que el rol de la mujer en la sociedad está relacionado de modo fundamental con su supuesta naturaleza maternal. Este rol debe ser respetado por sobre todas las cosas, sin ponerse en cuestión su derecho a adquirir condiciones más justas de trabajo, educación y participación civil, en la medida en que cada sociedad lo vuelva posible y necesario. Entonces, ¿de qué tipo de transformaciones nos habla Elvira López?

La definición del objeto de estudio se vuelve aquí importante, no solo para el fin teórico del trabajo de López, sino sobre todo para el sentido práctico que esta primera filósofa argentina le imprime, asumiendo la necesidad de afirmar un horizonte esperanzador. En otras palabras, se trata de una mujer que se pronuncia no solo a favor de las mujeres sino a favor de un movimiento que las está organizando, que les da una entidad que la historia, la filosofía, las ciencias y la política les había negado; un movimiento a través del cual las mujeres encuentran las razones públicas para realizar su autonomía.

En este sentido, nos interesa sobre todo resaltar cuáles son, según Elvira López, las características más valiosas del feminismo:

- En primer lugar, el feminismo busca sacar a la mujer de la ignorancia que la esclaviza, para lo cual exige una educación acorde a los tiempos que corren y el fácil acceso a las profesiones sociales para todas las mujeres.
- Además, promueve la participación de las mujeres en aquellos ámbitos de la salud y la educación en los que sea posible proteger de manera más directa a las mujeres y a los niños y niñas.
- Por otra parte, pretende que todas las mujeres puedan conquistar su independencia moral y económica, especialmente aquellas que, por no estar sujetas al vínculo matrimonial, sufren una suerte miserable por no contar con condiciones mínimas que les permitan sustentarse: las viudas, las pobres, las solteras son, al fin y al cabo, las más afectadas y desafortunadas.
- Finalmente, el movimiento feminista pretende una equidad en las condiciones de vida de hombres y mujeres, para lo cual es necesario mejorar las condiciones en que se encuentran las últimas. «Por eso se ha dicho con razón que el feminismo envuelve un problema de justicia y humanidad». (López, 2009:32)

López entiende que el feminismo apunta al mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres como clase desfavorecida: un impulso socialista que reconoce en los discursos y programas feministas promovidos en distintas partes del mundo. Sin embargo, este mejoramiento no solo abarca a las mujeres, sino que se extiende a toda la humanidad. López destaca la solidaridad como una de las virtudes más importantes del género femenino. Concluye en que si su situación mejora, podrá fortalecerse como consecuencia el entramado social a través de una ética del cuidado y responsabilidad que es parte ineludible del legado que aportan las mujeres a la historia. Sin cuestionar mucho más los orígenes de este supuesto, avanza en comprender que solo en el marco formal de una igualdad de derechos, esta virtud será el me-

por remedio para la paz social. El sentido de esta «igualdad» entre hombres y mujeres, aclara, no debe entenderse nunca como «identidad», sino como una equidad en la cual cada uno puede desarrollar sus facultades con cierta libertad, en el profundo respeto a la diferencia. En este camino, el socialismo y el feminismo unidos son la única vía posible de transformación real, aunque estos —reconoce López— no han unificado aún sus tendencias en pos de un mismo fin (cf. López, 2009:31).

Esta transformación, que dé lugar al nacimiento de la *mujer nueva*, debe darse en la legislación sobre los derechos laborales, los que rigen el matrimonio y el divorcio, y debe también estar estrechamente vinculada a los cambios en la educación que reciben las mujeres, principalmente en dos aspectos. En primer lugar, en cuanto al acceso, no debe abarcar solo a las mujeres de clases privilegiadas, sino a todas y en todos los niveles educativos. Pero además debe plantearse una transformación específica en los fundamentos y contenidos del currículum: es impostergable que las mujeres reciban, además de nociones de higiene y de cuidado para la vida personal y familiar, nociones de derecho, para que puedan defender lo que les corresponde, y de conocimientos de historia que contengan referencias *femeninas*, a través de las cuales puedan identificarse a sí mismas como agentes de esa historia. Así, todos estos avances tendrían efectos positivos tanto en el hogar —a través de una buena educación de los hijos y las hijas— y en la sociedad entera, que se verá libre de la frivolidad de las mujeres de una élite que López considera como ignorante y ociosa, y de las consecuencias denigrantes de la miseria a la que están sometidas las mujeres más desfavorecidas.

Consideraciones finales

El trabajo de Elvira López culmina analizando la situación de las mujeres en la Argentina, con el fin de mostrar el camino a través del que deberá conseguirse progresivamente la igualdad absoluta entre hombres y mujeres en cuanto al goce de los derechos civiles en la vida privada y personal, en cuestiones de familia, en la sociedad y en el Estado. Asimismo, afirma que es prioritario que la mujer pueda gozar de la misma condición que el hombre, esté soltera o casada, en lo tocante a las relaciones de propiedad contractuales y mercantiles, en el ejercicio de la patria potestad y la tutela de los hijos. No es conveniente, desde su punto de vista, que la mujer represente en el Estado sus aspiraciones políticas antes de lograr estas condiciones. En este sentido afirma:

el sufragio es el término de la evolución feminista que aquí está en sus comienzos; la deficiente instrucción, el espíritu poco liberal y el dominio que la iglesia ejerce sobre nuestras mujeres, son otros tantos inconvenientes que malograrían aquí el triunfo de las sufragistas, cuyas ideas por otra parte, son miradas con recelo por el sexo femenino de este país. (López, 2009:249)

En las vías del progreso, la autora concluye que «el tipo de la mujer argentina está aún en formación» (229). ¿Qué implica ese ideal y esa formación? La enunciación del ideal de *mujer nueva*, por parte de la autora, expresa sobre todo la confianza en un modelo en el que se mixturán sincréticamente lo antiguo con lo moderno. La mujer nueva no se asimila ni a las antiguas patricias ni a las extranjeras recién llegadas al territorio. Es, como lo indica su nombre, un ideal que combina la imagen de la mujer que pelea autónomamente por lo que le corresponde, pero que conserva «algo de esas antiguas matronas que veneran nuestros hogares» (273), que cumple su misión de ser «madre de ciudadanos libres» (250). Es el mismo movimiento feminista el que presagia el advenimiento de esta mujer nueva; un movimiento que, en palabras de la autora: «hoy se ha hecho universal, es una necesidad histórica y no podrá detenerse hasta que haya conseguido dar solución a los problemas económicos y jurídicos que lo han originado» (267)

En nuestros días, tras más de cien años de estos escritos programáticos, las transformaciones han sido muchas, otros objetivos y subjetividades dialogan en la lucha por derechos que la marcha de la historia ha invisibilizado. Siguen existiendo diversas deudas hacia quienes Elvira López reconocía como las primeras que necesitaban ser miradas: las mujeres de los sectores populares, las que han quedado solas de la protección del Estado y no cuentan, aún hoy, con la libertad y la igualdad como horizonte de existencia. Esta es la realidad que ha interpelado la formación de intelectuales como López y sus compañeras y ante esto seguimos preguntándonos: ¿de qué manera está nuestras condiciones de profesionalización hoy promueven u obstaculizan este compromiso social y político? ¿Cuáles son los obstáculos han encontrado estas mujeres para promover una reflexión filosófica en clave feminista en las universidades durante las décadas siguientes? ¿Podemos hoy, con un gran camino de participación allanado, repensar el canon filosófico de manera que pueda integrar otras posibilidades de indagación?

Referencias bibliográficas

- López, Elvira (1901). *¿Existe una literatura propiamente americana?* Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno.
- López, Elvira (2009). *El Movimiento Feminista. Primeros trazos del feminismo en la Argentina*. Biblioteca Nacional. Buenos Aires [Tesis presentada para optar por el grado de Doctora en Filosofía y Letras. Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno, 1901].
- Femenías, María Luisa (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Ediciones Lea: Buenos Aires.
- Barrancos, Dora (2002). Cien años de estudios feministas en la Argentina. *Mora. Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, (8), 90–92.
- Rabossi, Eduardo (2008). *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia berolinensis: ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Spadaro, María Cristina (1999). Elvira López y el movimiento feminista. *Hiparquía*, 4. Recuperado de <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/voliv/elvira-lopez-y-el-movimiento-feminista>
- Spadaro, María Cristina (2002). Elvira López y su tesis El movimiento feminista (1901): educación en las mujeres, camino hacia una sociedad más justa. *Mora. Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, (8), 93–100.
- Spadaro, María Cristina (2004). La ilustración: un triste canto de promesas olvidadas. V *Jornadas de Investigación en Filosofía*, 9 al 11 de diciembre de 2004, La Plata. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.132/ev.132.pdf
- Gago, Verónica (2009). El programa político de una vanguardista prudente. En López, E., *El movimiento feminista* (pp. 7–19). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Gago, Verónica (2019). Elvira y la vanguardia prudente del feminismo. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://revistaanfibia.com/ensayo/elvira-vanguardia-prudente-feminismo>

Sobre la autora y los autores

Diego Bazán • Licenciado en Filosofía, con orientación en Ética y Filosofía Política, por la Universidad Nacional del Litoral. Ha realizado diferentes trabajos de investigación bajo la dirección del Dr. Manuel Tizziani, del Dr. Santiago Prono y de la Dra. Diana M. López. Ha comunicado sus conclusiones en diversos eventos académicos y publicado artículos en revistas científicas. En la actualidad, desarrolla sus investigaciones en el campo del Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Además, se desempeña como docente de Filosofía en el nivel terciario de la provincia de Santa Fe. Email: bazanfilo@gmail.com

Luciano Bode • Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, con una tesis acerca de los debates historiográficos sobre la recepción de la Ilustración en el Río de la Plata. Ha comunicado el resultado de sus investigaciones en distintas Jornadas y Congresos académicos, y actualmente se desempeña como investigador en un Proyecto CAI+D 2020 dirigido por el Dr. Manuel Tizziani. Además, es vicepresidente de la Biblioteca Popular «Julio Migno», en la ciudad de San Javier (Santa Fe, Argentina). Email: luciano.bode@hotmail.com

Javier Fernández Sebastián • Catedrático de Historia del Pensamiento Político en la Universidad del País Vasco e Investigador Principal en el Grupo de Historia intelectual de la política moderna, y en el Proyecto Historia conceptual, constitucionalismo y modernidad en España, Europa y el Mundo Iberoamericano. Una aproximación pluridisciplinar. Ha sido profesor o investigador invitado en la EHESS (París), el Max Planck Institut für Geschichte (Göttingen), y en las Universidades de Cambridge, Paris III, São Paulo, Timisora y Harvard, e impartido cursos y conferencias en numerosos países de Europa y América. Director de las colecciones Textos Clásicos del Pensamiento Político y Social en el País Vasco (UPV) y Social Sciences & Humanities, y miembro del Editorial Board de la colección *International Archives of the History of Ideas* de la editorial Springer. Miembro del Consejo de Redacción y Consejo Científico de diversas revistas internacionales. Es uno de los promotores del *European Conceptual History Project*, en colaboración con otros académicos europeos. Email: javier.fsebastian@ehu.es

Maximiliano Ferrero • Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL (Santa Fe, Argentina). Doctorando del Doctorado en Humanidades y Artes con mención en Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario. Sus temas de investigación abarcan la recepción de ideas constitucionales en el Río de la Plata del siglo XIX. En la actualidad, se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra Introducción a la Filosofía de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNL). Email: maxiferrero09@gmail.com

Enrique J. Mihura • Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Entre Ríos —gracias a una beca doctoral de CONICET— y docente de Problemática Filosófica en FCECO (UNER). Ha participado y participa en diversos Proyectos de investigación radicados en la UNL. Ha comunicado el resultado de sus investigaciones en múltiples foros académicos y ha escrito artículos especializados. En su Tesina de grado, *Entre el heroísmo y la riqueza. Antropología, política y sociedad en De l'Esprit de Helvétius*, abordó la problemática del interés y las pasiones en el terreno antropológico, político y moral, a la vez que se propuso una lectura innovadora, haciendo foco en algunos tópicos poco trabajados del siglo XVIII francés. Email: enriquemihura@live.com

Ana L. Orecchia • Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Participó en numerosas Jornadas y Congresos de investigación, donde presentó trabajos referidos a actividades de extensión, investigación y docencia. Ha participado y participa en proyectos de investigación vinculados a la filosofía política latinoamericana: «Lo político en tiempos de los derechos...», dirigido por la Dra. Silvana Carozzi (2009–2013) y «Sobre los Pirineos y a través del Atlántico. Difusión, edición y recepción de la Ilustración y el Liberalismo, entre España y el Río de la Plata (1767–1876)», dirigido por el Dr. Manuel Tizziani (2017–2020). Es docente en escuelas de enseñanza media de la provincia de Santa Fe. Email: anaorecchia@gmail.com

Joel Sidler • Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional del Litoral, Doctorando en Estudios Sociales en la UNL —con una beca doctoral de CONICET— y docente de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la misma casa de estudios. Se desempeña como investigador en un Proyecto CAI+D dirigido por el Dr. Manuel Tizziani. Actualmente, sus temas de interés se vinculan con la utilización política de las ideas en el debate entre las estrategias de producción hegemónica y contra-hegemónica a escala global. Además, forma parte del Comité Editorial de la *Revista Politikón, aportes desde la Ciencia Política*. Email: joelsidler@hotmail.com

Estanislao Talenti López • Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral y miembro del Proyecto de investigación «Sobre los Pirineos y a través del Atlántico. Difusión, edición y recepción de la Ilustración y el Liberalismo, entre España y el Río de la Plata (1767–1876)», dirigido por Dr. Manuel Tizziani. Ha comunicado el resultado de sus investigaciones en diversos foros académicos especializados y ha destinado su Tesina de Licenciatura al estudio de la justificación filosófico-política de la guerra. Email: estanislao.talenti@hotmail.com

Manuel Tizziani • Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Asistente de CONICET en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (IHUCSO, UNL-CONICET) y docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la UNL. Es director de un Proyecto de Investigación radicado en la UNL, miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y parte del comité editorial de *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* y de *Siglo Dieciocho*. Ha comunicado los resultados de sus investigaciones en diversos foros académicos, y publicado capítulos en libros y artículos en revistas científicas de la Argentina y del exterior. Publicó dos libros: como autor, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne* (Ediciones UNL, 2018); como traductor, Jean Meslier, *Anti-Fénelon* (El Cuenco de Plata, 2021). Email: manueltizziani@gmail.com

La presente obra ofrece una nueva mirada sobre el modo en el que distintos movimientos y tradiciones intelectuales que hicieron su primera aparición en Europa occidental se vieron reconfigurados —e incluso transfigurados o desfigurados— en un espacio geográfico diferente, el del Río de la Plata, durante casi dos siglos: entre la segunda mitad del XVIII y las postrimerías del XX. De allí que lo que se ha intentado reconstruir y comprender —de manera fragmentaria— es la *deriva de las ideas*; dicho de otro modo, las transformaciones y adaptaciones que aquellos movimientos y tradiciones experimentaron al cruzar por sobre los Pirineos y al lanzarse a través del Atlántico.

Aun en su especificidad, el libro ha sido pensado para un público amplio y diverso. Tanto la perspectiva de abordaje de cada uno de los capítulos (la historia de las ideas) como el espectro espacial y temporal (Europa occidental y el Río de la Plata; los siglos XVIII, XIX y XX) hacen que la propuesta resulte de interés para un vasto conjunto de lectores.