

El ensayo liberal y la Reforma Universitaria

Ciro Alegría Varona

Es bien conocida la influencia intelectual de José Enrique Rodó y José Ingenieros en el movimiento estudiantil que se extendió por América Latina a partir de 1918 y provocó la reforma de las universidades. También se sabe que ese movimiento estudiantil fue el punto de partida de las nuevas identidades políticas que marcaron el siglo XX en América Latina. Entre ambos hechos en apariencia congruentes se abre una brecha. Los discípulos revolucionarios no se atuvieron a los preceptos de sus maestros liberales. La universidad emancipada se convirtió pronto en escenario de luchas sociales, a lo largo del siglo fue intervenida por dictadores, convertida en cuartel guerrillero, cerrada, saqueada, al final modernizada funcionalmente desde el Estado o desde la iniciativa privada. En la universidad actual ya casi no hay intelectuales. Las que carecen totalmente de ellos pero tienen dinero los alquilan por horas y existe todo un mercado de conferencias de escritores y pensadores itinerantes. Sin embargo, la institucionalización de la libertad de pensamiento en las universidades, la elección democrática de sus autoridades y la equidad en el acceso a los estudios es uno de los logros históricos indiscutibles de las naciones latinoamericanas. Siendo la educación superior actualmente uno de los medios más importantes para el desarrollo, vale la pena investigar cómo fue fecundada la vida universitaria por el pensamiento liberal, el cual es, al fin y al cabo, la substancia constitucional de las naciones latinoamericanas.

Bolívar dijo que Europa mira a las jóvenes naciones americanas con admiración y con envidia, porque ellas son las primeras que han conseguido la libertad. Actualmente, en la medida en que no han realizado aquella idea fundacional en instituciones sólidas, tal origen se les ha convertido en un problema de identidad. En Europa, Asia y Estados Unidos los horrores del siglo XX - Auschwitz e Hiroshima, Stalingrado y Vietnam, Hitler y Pol Pot - han dejado crueles manchas de culpa. En América Latina no es así, no es la culpa lo que más nos oscurece el pasado, sino la vergüenza. Culpas no faltan, pero son demasiado distantes y aisladas como para unir a un país en su rechazo. A lo más alcanzan para dividirlo. La oscuridad que nos impide mirar juntos el pasado es mucho peor que la de la culpa, es la vergüenza del incumplimiento, la indolencia, la claudicación, la ilusión vana, el mero ideal. La culpa, en medio de su horror, es cierto bien para los hombres cuando está reconocida. Vale para todos por igual, unifica la comprensión de lo que ha ocurrido. Como hito en la autocomprensión histórica de una colectividad, sirve de base para el consenso. Un alemán tiene problemas para dar razón de lo que hicieron sus padres o abuelos, pues quizás tomaron parte en atrocidades, pero eso no desdibuja la imagen que tiene de sí mismo en cuanto ciudadano alemán, al contrario, la recarga de tareas que corresponden a su generación. El latinoamericano, en cambio, tiene que responder por omisiones ajenas, no tiene otro quehacer histórico que el mismo de Bolívar, de quien dicen que dijo al final de su vida que toda ella no había sido más que arar en el mar. Intentos de fundar de nuevo las identidades colectivas latinoamericanas sobre la conciencia de la culpa son las Comisiones de la Verdad. Pero esos intentos no nos libran a los latinoamericanos del peso de la nada que los emancipadores nos dejaron por herencia. Países nacidos bajo ideales muy altos tardan mucho en crecer hasta poder nutrirse de ellos. ¡Somos libres, seámoslo siempre! ¿Es realmente la voluntad de ser libres lo que nos une como compatriotas? ¿Qué quiere decir eso concretamente? Ya bastante difícil es saber qué significa ser ciudadano de una nación centrada en la idea de la libertad. Este problema lo compartimos con

los Estados Unidos, por supuesto. Pero en América Latina, donde la libertad, siendo el valor fundacional, se ha realizado escasa o nulamente, no queda más que encarar, como Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*, o Mario Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*, esta historia de guerras sin objeto y pasiones olvidadas. La falta de realización institucional de la libertad en naciones definidas por este propósito las deja sin lugar preciso en la historia universal. Sus años, aunque llenos de intensas historias sociales, pasan vacíos de identidad política. La alternativa es entonces: libertad o nada. O bien la libertad se institucionaliza y es vivida por cada uno, o bien continúa la vieja nulidad política.

Pese a todo, el liberalismo, en su núcleo moral y político, ha sobrevivido al siglo XX. Está maltrecho, pero ha tenido mejor suerte que las ideologías y los Estados antiliberales. Después de un siglo atroz, la demanda de que la crueldad y la intolerancia sean abolidas se ha extendido más allá de los países occidentales y continúa avanzando. Se siguen librando luchas por la igualdad de derechos y el respeto a la dignidad humana. Hoy que barremos las ruinas (y las minas) del totalitarismo y la guerra fría, las voces de Rodó e Ingenieros vuelven a hacerse oír, ya no estentóreas, más bien hechas un hilo, pero estremecedoras por su clarividencia. Ellos que creían ser nuevos brotes vigorosos de la siempre joven Grecia son ahora un par de viejos estoicos que han aprendido a reírse con las ironías del mundo. El tiempo no ha pasado en vano para el liberalismo, ha depurado su mensaje y le ha enseñado la justa medida de su poder. La tardía victoria de los ensayistas liberales latinoamericanos se cifra en que ellos reclamaron la *realización institucional de la libertad*. Señalaron como el primer espacio de esta realización las instituciones educativas, pero dieron a entender también la necesidad de realizar los derechos fundamentales de las personas mediante las instituciones civiles de la sociedad y el Estado democrático. El logro de las universidades latinoamericanas y el potencial de desarrollo que ellas representan es en buena parte un mérito suyo.

Lo que ellos sufrieron en su tiempo es una desgracia como la de Casandra, la pitonisa de Troya. Saber la verdad y no poder decirla, luego lograr decirla y que nadie la crea, después hacerla creíble y que la malentiendan, y al final hacerla entender a unos pocos sólo para que éstos la traicionen. Pero ni los maestros liberales ni Casandra fueron víctimas inocentes. José Enrique Rodó y sus émulos labraron sin querer su propia ruina cuando enseñaron a estilizar el lenguaje moral y político. Creyeron que las convicciones podían hacerse plausibles por medio de figuras retóricas. Los esfuerzos analíticos de Ingenieros en *Hacia una moral sin dogmas* fueron desoídos por el movimiento estudiantil. Sólo él tomó el camino socrático de analizar las posiciones contrarias a la moral universalista y desenmascararles las inconsistencias con buena lógica. Lamentablemente, el propio Ingenieros acalló con la voz brillante de sus “sermones laicos” las complejas consideraciones sobre los procesos individuales e institucionales de emancipación. Las juventudes ávidas de grandes palabras y las nuevas masas urbanas de América Latina se quedaron con el tono metafórico e implacable de los maestros liberales, perdiendo de vista por completo lo que ellos querían enseñar. En boca de algunos líderes estudiantiles como Haya de la Torre, la retórica libertaria dio paso pronto a una propaganda personalista y autoritaria, cargada de tesis sobre los designios colectivos de América Latina y del mundo. Entonces quedaron de lado las cuestiones de la moral y la libertad, la lucha contra la corrupción y el autoritarismo. Se volvieron marginales en el mismo proceso en que la dignidad humana fue reducida a un ideal burgués.

Pero el mensaje liberal de Rodó e Ingenieros no fue nunca eclipsado por completo, pues, al menos a través de la transformación institucional que ellos inspiraron en las universidades, quedó integrado a la conciencia de los académicos latinoamericanos. La libertad de cátedra, la democracia universitaria y la igualdad

de oportunidades de estudio para quienes tienen vocación y talento continúan siendo el núcleo moral de las universidades latinoamericanas. Es cierto que, en algunas de ellas, estos principios están desvirtuados a causa de viejas o nuevas formas de corporativismo abusivo. Pero América Latina está redescubriendo la universidad como un medio para su desarrollo. Se trata de conjugar la especialización, que es imprescindible para la inserción en sistemas funcionales complejos, con la formación general, que es el elemento de la inteligencia moral y política. Es momento de reconocer que el único contenido de la Reforma Universitaria que ha resistido el paso del tiempo es el que se afirmó como esencial en su punto de partida, en el pensamiento liberal que Rodó e Ingenieros expusieron con quizás demasiada elocuencia. En cambio el antiimperialismo y la transformación de la universidad en un centro de promoción social y apoyo político para las clases trabajadoras, finalidades añadidas por algunos líderes estudiantiles, no consiguieron más que congestionar a las universidades con demandas que las desbordaron y dieron pretexto para tiranizarlas.

En las páginas que siguen rastrearé los orígenes del ensayo liberal latinoamericano y me acercaré a su ideario, para luego reconocer su impacto en la Reforma Universitaria que empezó en Córdoba en 1918, contrastándolo con las metas colectivistas del autoritarismo revolucionario, antiliberal, que paulatinamente se apoderó de la misma reforma y pretendió liderarla.

1. Origen y carácter del ensayo liberal latinoamericano.

Le llamo aquí ensayo liberal al género de prosas militantes, críticas de los rezagos de la sociedad colonial y defensoras de la sociedad civil que impulsaron la reforma universitaria e interactuaron con ella. Empezó con la publicación de *Ariel* de José Enrique Rodó en 1900. Tuvo un desarrollo original en los libros de José Ingenieros, pero se extendió también por la obra de Enrique José Varona, José Vasconcelos, Francisco García Calderón, Pedro Henríquez Ureña, Germán Arciniegas y otros no menos relevantes. En esto no se puede pretender hacer delimitaciones exactas, pero sí reconocer grandes corrientes e influencias.

El ensayo liberal fue precedido en el siglo XIX por dos grandes tipos de prosa intelectual no académica. Por un lado encontramos los escritos humanísticos y pedagógicos del sabio chileno Andrés Bello, a los que siguieron décadas después los *Siete Tratados* y la *Geometría Moral* del ecuatoriano Juan Montalvo. Éste cultivó conscientemente el ensayo con claras referencias a la tradición europea moderna en que dicho género se originó. Semejante estilo a la vez erudito y entusiasta aparece también en los artículos de Eugenio María de Hostos, intelectual puertorriqueño que viajó por América y vivió un tiempo en Chile y el Perú. Estos autores, provistos de amplia cultura filosófica y literaria, se dedicaron principalmente a enseñar, a fundar centros educativos, a divulgar ideas filosóficas, en suma, a abrir las mentes de sus compatriotas hacia el mundo, pero también prestaron atención a los problemas americanos y tomaron posición política.

Por otro lado encontramos la vena que comienza en el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento. Retrato social, relato de viajes y alegato por la dignidad humana se fusionan al calor del arte de narrar y de un patetismo de pensador militante que tiene que expresar sus propias emociones y convicciones junto con la realidad que descubre. Ensayo en este sentido son también las *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán. Tanto Sarmiento como la escritora peruano-francesa son autodidactas. Las experiencias que presentan en sus libros son a la vez el medio de su propia formación y emancipación intelectual. Un texto heterogéneo como el *Facundo*, que trae abundantes descripciones de la sociedad rural de la pampa argentina, canciones populares, observaciones geográficas, la biografía de

Facundo Quiroga, una historia de la revolución de 1810, meditaciones morales y prédicas políticas, parece unido por la intención de convertirse en una gran novela romántica, como *Los Miserables* de Víctor Hugo. Pero, al igual que los demás ensayos latinoamericanos de este tipo, no asume la tarea artística de lograrse como ficción, sino que se contenta con presentar los elementos de una comprensión abarcadora de la situación de los seres humanos en un lugar y una época. A falta tanto de unidad argumentativa como de unidad estética, la obra se hace comprensible únicamente en virtud del testimonio auténtico del autor. Es la misma atmósfera de las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau. Con la simple autoridad de un corazón transparente, el escritor dice lo que ha visto y ha vivido. Tiene la esperanza - y la pretensión arrogante - de que cualquier persona que lea su relato se convencerá de la justicia de su punto de vista. Pero los ensayos sociales latinoamericanos del siglo XIX no son del todo rousseauianos porque no sucumben al republicanismo romántico, centrado en la afirmación de una identidad moral colectiva. Estos ensayos reconocen una deuda con el estudio empírico de la sociedad y sobrellevan la relativa falta de unidad conceptual y estilística que la complejidad de la materia impone. Son los antecesores de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui.

Los ensayos sociales del siglo XIX se distinguen también de la literatura costumbrista, en particular de las *Tradiciones* de Ricardo Palma. Los *Cien años de vida perdularia* del peruano Abelardo Gamarra, por ejemplo, son ensayo social y no son literatura costumbrista, porque presentan las prácticas abusivas de la falsa democracia decimonónica desde un punto de vista moral y justiciero. Gamarra intenta mostrar objetivamente esa república del disparate y el antojo - empresa difícil como pescar con las manos - para lo cual renuncia en parte al humor y la gracia que le darían al relato calidades de ficción literaria. El costumbrismo, en cambio, acoge con primor la dispersión memoriosa de la mentalidad criolla. En las *Tradiciones* de Palma los momentos históricos se disuelven en una serie de recuerdos graciosos y anécdotas (léase *Con días y ollas venceremos* o bien *Valiente bruto*), el pasado virreinal y hasta los incas se dan la mano con los libertadores en una danza de salón jacarandosa. Por esto, el costumbrismo simplemente reproduce con ironía la falta de ubicación histórica de una sociedad carente de motivaciones trascendentes. El Perú desvirreinalizado por las invasiones libertadoras flotó largo rato en un tiempo detenido, quedó inmerso en un sentimiento de trivialidad del mundo, así como la España desimperializada por el siglo de fracasos militares que termina en la guerra de Cuba recayó en su vieja tendencia identitaria, provinciana y bravucona.

La descolocación histórica peruana se volvió dolorosa cuando sobrevino la derrota en la Guerra del Pacífico. Entonces Manuel González Prada desarrolló una variante amarga del ensayo social que se limita a revelar las vilezas y corruptelas de la sociedad criolla. La prosa conceptual de González Prada se desprende con repugnancia de la prosa literaria costumbrista, pero en su afán admonitorio no se detiene a estudiar la positividad de la sociedad criolla, su relativo funcionamiento y sus ambivalentes estructuras. En vez de investigarla, la maldice y desmiente como si se tratara de una alucinación colectiva. Si esa rotundidad de González Prada hubiera crecido alrededor de la formulación de determinados principios, si hubiera elaborado filosóficamente una continuidad espiritual con fuerzas determinantes de la historia universal, si hubiera trazado metas que convocaran la acción coordinada de las nuevas generaciones, entonces estaríamos ante un ensayista liberal. Pero faltaba un tiempo para que el ensayo liberal apareciera. Recién la debacle militar española de finales del XIX desencadenó la comunicación intelectual entre los hombres educados que les hizo redescubrir el poder moral y político de la tradición humanística. La generación del 98 encuentra en la cultura clásica una fuente de universalismo militante. Ésa es también la hora en que nace *Ariel*. La prosa modernista de Rodó no es principalmente sátira de la sociedad caduca y

antihistórica, sino por sobre todo manifiesto de una nueva ciudadanía. Antonio Machado, poeta y pensador de la generación del 98, yuxtapone los dos momentos en varios poemas de *Campos de Castilla*. En “El mañana efímero” dice que la “España de charanga y pandereta, ...de espíritu burlón y de alma quieta” durará un tiempo más y :

El vano ayer engendrará un mañana
vacío y ¡por ventura! pasajero,
la sombra de un lechuzo tarambana,
de un sayón con hechuras de bolero,
el vacío ayer dará un mañana huero.

Pero, acabado este mañana efímero, nacerá otra España:

Una España implacable y redentora,
España que alborea
Con un hacha en la mano vengadora,
España de la rabia y de la idea.

El cambio de siglo reactiva, quizás por última vez, la confianza racionalista en que el pensamiento libre será capaz de sacar de sí mismo un mundo nuevo. El hacha para cortar con el pasado es la idea. Por más veneno que le pusiese González Prada a sus diatribas contra la sociedad corrupta, su famoso lema “los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra” es todavía sólo un gesto de rechazo sin consecuencias claras, suena a portazo. A la hora que el pensamiento de Rodó se difunde se ha terminado ese aislamiento de los intelectuales secularizadores. Rodó conocía y difundía el pensamiento de Simón Bolívar, había leído a Andrés Bello y a Ernest Renan y, aunque no ingresó a la universidad como estudiante, fue llamado a ella como profesor. Para entonces, José Martí había recorrido en sus destierros España, México, Nueva York, Guatemala, Venezuela, actualizando, incluso con su muerte heroica, la prédica independentista que era todavía para Cuba una necesidad imperiosa. En ese momento los nexos con la literatura francesa, inglesa y norteamericana - en especial la poesía de Walt Whitman y los *Essays* de Ralph Waldo Emerson¹ - se habían generalizado en América Latina. La nueva oleada de ideas y acciones en medio de la cual escribe Rodó su *Ariel* se caracteriza por incluir y atravesar los más diversos ámbitos: es tan académica como autodidacta, tan racional como estética, tan americana como europea, tan modernista como clasicista, tan política como individualista. Ello se debe a que está centrada en la idea de la libertad y no en alguna substancia ética nacional, clasista o religiosa.²

¹ Cf. Varona, Enrique José: *Cervantes, Hugo, Emerson*, Paris, Casa editorial Franco-Ibero-Americana, s/ f. La conferencia sobre Emerson fue pronunciada en La Habana en 1884.

² Un caso de penosa discontinuidad o exclusión intelectual es el olvido casi total en que cayeron en el Perú los ensayos que Eugenio María de Hostos escribió sobre ese país cuando residió en él. Esta observación la hace Medardo Vitier en *Del ensayo americano*. México, 1945, FCE, p. 100. En “Los desamparados”, publicado en Lima en 1871, Hostos alega en pro de los cientos de trabajadores abandonados al hambre, el frío y la enfermedad durante la construcción del camino de la Oroya. En el artículo sobre “El cholo”, de 1870, denuncia el estancamiento de la sociedad oligárquica en términos que anticipan claramente todo lo que dijo González Prada y los temas centrales de Mariátegui. Además, la claridad de las convicciones liberales de Hostos, su cultura superior, que le permitió escribir, entre otros muchos, su libro sobre Chile, un estudio sobre Cristóbal Colón, un ensayo sobre Hamlet, y notable crítica de arte, como su ensayo *En la Exposición*, hace casi incomprensible que los autores peruanos no lo hayan tomado en cuenta. No hay el menor recuerdo de Hostos en González Prada, ni en Mariátegui, ni en Haya de la Torre. Bien mirado, esto es sólo un síntoma de una profunda discontinuidad intelectual. Sólo Francisco García Calderón lo menciona en *Les démocraties latines d'Amérique*. Durante todo el siglo XX ha pesado en el Perú el silencio

Estas coordinadas dan una idea general de los antecedentes de los ensayos de Rodó e Ingenieros. Existe sin embargo una fuente mucho más precisa de su estilo y su contenido que ha sido revelada por Carlos Real de Azua.³ (A, X) Se trata de los “discours aux jeunes gens”, las alocuciones rectorales de inauguración o graduación, que se habían desarrollado como un género en las liberales y laicas universidades francesas, a fines del siglo XIX.⁴ Ernest Renan, quien tuvo gran influencia sobre Rodó y es mencionado con admiración en *Ariel*, pronunció un “sermon laïque” ante la Asociación de Estudiantes de París en 1896. Es interesante la reconstrucción imaginaria que hace Carlos Real de Azua de las circunstancias en que se daban estos discursos:

“Debe comenzarse suponiendo a aquéllos que tales piezas emitían, plena, gravemente poseídos por la noción de la solemnidad de la circunstancia y por la índole del público al que el mensaje se dirigía. La “unción” a la que aspiraba esta oratoria se explica así urdiéndose con la nota de gravedad, con la del sentido de la trascendencia de la oportunidad, con la del fervor en lo afirmado, con la de la esperanza en los frutos de la palabra. Concebido un auditorio que recibía no pasiva pero, sí, ávida, respetuosamente la voz de la lucidez y de la sabiduría, gustaba de allí imaginarse una corriente mágica de suscitación y respuesta capaz de ir elevando el tono hasta alturas y dulzuras literalmente religiosas” (A, XI).

En efecto, durante todo el siglo XIX, para poner en marcha la sociedad liberal, no había cesado en Francia la producción de versiones seculares de la vida infinita. El nuevo absoluto no se presentaba como mera idea, era un ideal, es decir, una presencia sensible de lo absoluto. Como la religión, reacia al cambio, tenía aferradas las voluntades porque monopolizaba el ámbito de lo infinito sensible en un imaginario interior, se hacía necesario sensorializar, exteriorizar la idea de lo infinito y libre, de manera que las personas pudiesen hacer nueva experiencia de ello. Lo nuevo adviene pues en el tiempo, ocurre, irrumpe en la experiencia. Esa manifestación de lo absoluto mediante el cambio pertenece entonces al campo de lo sensible, lo corpóreo, lo espacial y temporal. De ahí el nuevo predominio de lo sublime en el arte romántico. La enormidad del cielo y el infierno se traslada al horizonte urbano de Baudelaire, cuyos “faros” son los grandes artistas. La lucha era también por superar la nueva banalidad, la arrogante mediocridad burguesa criada con las riquezas de la industria y el comercio de ultramar, sin renunciar a la libertad que impulsaba todo ese proceso. Era imperativo formar la voluntad, desplegar brillantes visiones ideológicas sin ceder a las fuerzas reaccionarias. Así había aparecido el poeta-tribuno en Emile Zola y antes en Victor Hugo. El asunto ya estaba en marcha en la Ilustración. Aunque a Voltaire y Diderot les repugnara bastante tener que adoptar las maneras de los clérigos, no se quedaron sin desarrollar diversas formas de deísmo, y Rousseau no perdió ocasión para apropiarse desenfadadamente del lenguaje religioso, se declaró miembro de la iglesia invisible de los hombres de buena voluntad y con el tono místico y metafísico de la “profesión de fe del vicario saboyardo” en el *Emilio* preparó el terreno para el culto jacobino a la diosa Razón. A fin de cuentas, todos ellos lucharon para no claudicar del viejo atrevimiento francés perpetrado por Descartes al crear la metafísica racionalista. El arte y la sensibilidad moral fueron sus

impuesto sobre de la tradición liberal hispanoamericana por los guías ideológicos peruanos antiliberales.

³ Real de Azua, Carlos. “Prólogo a *Ariel*” En: Rodó, José Enrique. *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas, 1976, Ed. Ángel Rama, Biblioteca Ayacucho, p. X. En adelante citaré *Ariel* en esta edición con la sigla A y el número de página entre peréntesis.

⁴ Discursos de Jules Ferry, Anatole France, Jules Simon y otros en *Discours aux étudiants*, Paris, 1900, Armand Colin.

mejores armas. Cerrazón religiosa y banalidad burguesa, en suma la *bigotterie*, debían ceder ante visiones y palabras inspiradas.

La prosa política modernista, de la cual José Martí es precursor, es quizás la primera versión latinoamericana de esteticismo político. Esta pretensión de fundar la práctica social en cierta forma de arte cuya difusión desencadena fuerzas sociales latentes se generalizó en la primera mitad del siglo XX a través de las vanguardias, el indigenismo y las “novelas de la tierra”. Lo peculiar de *Ariel* es que en él la presentación estética de las ideas pretende bastarse a sí misma como medio de formación de voluntad ética y política. La alocución a los jóvenes es percibida como oportunidad privilegiada para actualizar la libertad. Fuera de esa atmósfera luminosa de comunicación con la juventud donde el infinito se hace sensible, la libertad está perdida. Por ello, por sus aires de vínculo con el infinito, el “sermón laico” invade el terreno de la religión y se lo apropia. Si bien *Ariel*, como obra de arte y pieza literaria que es, aspira a valer como tal en cualquier época y lugar, sin depender de un contexto ceremonial, se caracteriza sin embargo por la convención poética de ser un discurso dirigido a una audiencia consagrada. Se propone conquistar para el ideal, es decir, para el infinito secular, el vaso comunicante entre imaginación y voluntad, contemplación y acción que la religión administra desde antiguo. Para ser ensayo, la argumentación de *Ariel* reviste una forma literaria, se imbuje de un elemento de ficción. Así consigue darle iguales derechos a la imaginación y al entendimiento del lector. La ficción consiste en que este ensayo simplemente transcribe el discurso de despedida que pronuncia un maestro genial a sus privilegiados alumnos. Las ideas del ensayo son expuestas por boca del maestro, cuya doctrina le da valor de fundamento a la experiencia estética y mundanamente mística que se produce en ese momento entre ellos.

Este asalto del arte a las esferas no artísticas de lo absoluto, la religión y la razón práctica, para salvarlas mediante la belleza, es la apoteosis del ensayo. Como toda exaltación, es transgresión cometida en una situación desesperada. José Enrique Rodó se propone devolverles a las naciones americanas la fuerza de su ideal fundacional en un momento en que los fracasos y la impotencia se acumulan. El caudillismo y las guerras del Chaco y del Pacífico han debilitado su identidad liberal, las oligarquías han reproducido los vicios coloniales, el país de Franklin y de Lincoln, en vez de contribuir a la libertad, expolia e invade, asedia Panamá y Cuba, las riquezas se dispendian y la integración de las masas indígenas parece imposible. El esteticismo político de Rodó es un alarde de entereza y creatividad en medio de la debacle. Su intención es levantar la moral de nacies sociedades civiles que han caído en una profunda inseguridad y tienden a disolverse. Su apasionado discurso es como las palabras de aliento que Ulises iba diciéndoles, uno a uno, a los oídos, a sus compañeros de armas, cuando estos huían en desbandada perseguidos por los troyanos. El calor interior del compañerismo, las visiones y recuerdos compartidos, disipan el temor y recomponen el poder. *Ariel* es obra entonces de una coyuntura estética y política muy precisa. La extrañeza y singularidad de su forma resulta sin embargo significativa permanentemente para la literatura y la política latinoamericanas porque afirma la libertad como la única fuente de identidad de estas naciones. Con ello toca un problema real, un desafío que todavía no ha sido pensado suficientemente.

José Ingenieros también escribió sermones laicos al calor de la reforma universitaria. Conforman su libro *Las fuerzas morales*. Pero, a diferencia de Rodó, Ingenieros no hace de la experiencia estética el fundamento de las convicciones morales y políticas que comunica. Él presta atención a un progreso moral que acontece en el conjunto de la sociedad y a lo largo de las décadas, dentro de lo cual la educación liberal y estética de los jóvenes tiene un papel impulsor. Esta diferencia entre ambos pensadores marca también un cambio fundamental en la historia del liberalismo latinoamericano. Mientras en Rodó el centro es todavía una metafísica

de la libertad, en Ingenieros los principios y valores universalistas son producto de la experiencia social.

2. Ideario educativo y democrático de Rodó e Ingenieros.

Me propongo presentar juntas en un esbozo sistemático las ideas de ambos ensayistas liberales, porque creo que ello permite destacar la unidad de su mensaje y al mismo tiempo las significativas diferencias entre ellos. En un diálogo creativo, las diferencias contienen las posibilidades de desarrollar la concepción compartida. El esteticismo de Rodó es el elemento en que las ideas liberales vuelven a manifestarse como el principio ético y político que unifica la experiencia americana. Por su influencia, Ingenieros se eleva de la dispersión de sus estudios psicológicos, jurídicos y biológicos a la unidad de una argumentación filosófica y política. Pero el liberalismo esteticista de Rodó tiene tensiones internas, un contraste no eludido, sino asumido dignamente, entre la idea de selección espiritual y la idea de democracia. Esta afirmación crítica de la democracia en Rodó es efecto de su motivación americanista. No fluye de su pensamiento con naturalidad, irrumpe como la visión del mar o las montañas, como la sublime extrañeza de las grandes ciudades. En medio de esa tensión interna crecen los análisis de Ingenieros. Para salvar la brecha entre ideal y experiencia, opta Ingenieros por una concepción empírica, no trascendental ni metafísica, de la moral. El reconocimiento de una diversidad de esferas de formación moral en la sociedad moderna que estos análisis permiten abre la perspectiva de que los principios liberales se realicen en las instituciones de la sociedad civil. Sin embargo, al convertir a las instituciones civiles, especialmente las educativas, en guías del logro social y político de la libertad, Ingenieros contribuye, sin proponérselo, a la tendencia a sobrecargarlas de funciones y disolver su carácter institucional. En este juego de ideas está prefigurado el destino de la universidad latinoamericana. Del santuario de la libertad de pensamiento que soñó Rodó a la universidad abierta que propugnó Ingenieros hay un paso peligroso pero quizás inevitable.

Rodó - Metafísica de la juventud y rechazo de la especialización mutiladora.

Ariel, el personaje alado de *La Tempestad* de Shakespeare, se convierte en el ensayo de Rodó en el emblema de una metafísica de la juventud. Los jóvenes son el punto de contacto entre el tiempo y la eternidad por donde la libertad puede revelarse como la verdad del mundo sensible. La libertad, en sentido metafísico, es la substancia independiente que se determina por sí misma, que existe en sí y por sí y no meramente en relación con otra cosa. Cuando los jóvenes se forman en la autonomía moral y estética, rehacen el mundo cada vez que hacen experiencia de él. Las condiciones materiales, las leyes físicas, las constantes sociales y los meros hechos pierden ante ellos el poder de dispersar el alma humana y se revelan como el cuerpo propio de una vida continua. La naturaleza entera queda reconocida como obra de la substancia universal e inextinguible. Porque los jóvenes, si interpretan claramente el significado liberador de su propia salud y belleza física, si no desdeñan su sensibilidad extrema y su capacidad de amor y solidaridad, si se atienen sólo a la verdad y cortan con los errores de las generaciones pasadas, pueden hacer en una sola generación los avances que no hicieron miles de generaciones anteriores. Esta concepción impulsa también a José Ingenieros en las primeras páginas de *Las fuerzas morales*⁵: "Los jóvenes cuyos ideales expresan inteligentemente el devenir constituyen una Nueva Generación... Basta una sola, pensadora y actuante, para dar a su pueblo personalidad en el mundo" (Fm 2).

⁵ Ingenieros, José: *Las fuerzas morales*, Buenos Aires, 1976, Losada. En adelante citado con la sigla Fm seguida del número de párrafo.

El primer paso de esta apropiación juvenil, es decir, libertaria del mundo, es la especialización subordinada a la formación integral. El joven elegirá entre ser hombre de ciencia, de arte o de acción. Pero, para Rodó, ningún margen de elección da la medida de su verdadera libertad. Cuando hay diversidad de opciones, la voluntad se determina según las circunstancias y no estrictamente por sí misma. En la decisión realmente libre desaparece la diversidad de opciones, queda la unidad de un querer universal:

“Por encima de los afectos que hayan de vincularlos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de la vida, debe velar, en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa” (A 11).

En esta defensa de la formación general frente a una especialización que recorta las capacidades se afirma que existe una “unidad fundamental de nuestra naturaleza”. Se afirma también que, más allá de la muchedumbre de hombres, hay una “humanidad” que realiza “el interés de todos” mediante una “virtud comunicativa”. Pero Rodó no menciona a estas substancias metafísicas para deducir de ellas, dogmáticamente, cierto nuevo orden, sino para criticar la “*especialización prematura*”. Se enfrenta a un “utilitarismo” que “anhela proscribir de la enseñanza todo elemento desinteresado e ideal”. Rechaza la expansión de una educación que condiciona a los individuos para que se inserten en un funcionamiento social sin tener capacidad para criticarlo. Cuando la educación vuelve a los individuos incapaces de juzgar a la sociedad, ha caído en un dogmatismo sin escrúpulos. Los hombres que queden encerrados en esa imagen estática de sus relaciones con los demás no podrán ni siquiera percibir a quienes tengan otras perspectivas. La mutilación de las capacidades liberales de los individuos, que son las que les permiten cuestionar a la sociedad y rehacerla a partir de sus propias experiencias, es obra de la ignorancia arrogante que cree conocer de antemano el porqué y para qué de las vidas. Por esto, la metafísica de la juventud tiene en Rodó un valor antidogmático y crítico.

No se trata, pues, de captar objetivamente el designio superior de la juventud. La realización de la libertad se desplaza entonces al dominio estético, donde todo evento es obra de una afinidad espontánea. El modelo es la Grecia antigua, cuya belleza abarcadora de todos los detalles de la vida surgió de la “libre y acordada expansión de todas las energías” (A 12). En el mundo moderno tenemos apenas el recuerdo de esa bella unidad de lo mundano y lo divino. Lo nuestro es entonces defender cada nuevo brote suyo. El problema es que los mismos agentes de la civilización moderna, las masas y poderes que interactúan desarrollando sus impersonales sistemas, desconocen el valor de esa unidad espiritual estética y arrollan insensiblemente toda reaparición de la misma:

“Todo género de meditación desinteresada, de contemplación ideal, de tregua íntima, en la que los diarios afanes por la utilidad cedan transitoriamente su imperio a una mirada noble y serena tendida desde lo alto de la razón sobre las cosas, permanece ignorado, en el estado actual de las sociedades humanas, para millones de almas civilizadas y cultas, a quienes la influencia de la educación o la costumbre reduce al automatismo de una actividad, en definitiva, material” (A 13).

El individuo que se ve obligado a sacrificar la riqueza de sus capacidades actuales para que se realice el bienestar colectivo está sometiéndose a una tiranía. El bien común, la finalidad material del progreso social, es una pretendida representación

colectiva y como tal no puede conocerse objetivamente ni pueden sacarse de ella conclusiones estrictas que obliguen a las personas a renunciar a sus propias ideas de lo que puede ser una vida libre. La crítica al utilitarismo que recorre todo *Ariel* pone a Rodó en la tradición de liberalismo ético y político que actualmente representa John Rawls. Pero en Rodó esta resistencia acontece principalmente en una vida estética interior: “Pensar, soñar, admirar”, éstas son las fuerzas de “la libertad de pensamiento emancipado de todo innoble yugo” (A 15).

Ingenieros - Utilidad social y plenitud individual.

José Ingenieros, en *Las fuerzas morales*, sostiene también que la educación consiste en desarrollar las aptitudes individuales en toda su diversidad, “para formar una personalidad armoniosa y fecunda”. Por ello “la educación debe ser integral, desarrollando simultáneamente las energías físicas, morales e intelectuales” (Fm 74). Es notoria la diferencia con Rodó en el punto de vista desde el cual se valora la formación integral. Ingenieros no pone énfasis en la vida espiritual y estética, sino en la integración a la sociedad. La educación capacita al individuo para la vida social cuando le da “hábitos de trabajo inteligente aplicable a la producción económica, científica, estética o moral” (Fm74). Ello corresponde a la noción de la sociedad venidera que Ingenieros tiene. La llama “vida civil”. La universalidad de la existencia individual se realiza en una sociedad plural y heterogénea que contiene tanto las organizaciones para la riqueza y el poder como los espacios en que se cultivan concepciones y sensibilidades que pueden resultar divergentes o disfuncionales para esas organizaciones pero representan otras dimensiones irrenunciables de la vida.

La misma aspiración a una existencia íntegra que Rodó llamaba a defender mediante intensa vida interior, se asocia en Ingenieros a la participación en el desarrollo de un nuevo tipo de sociedad. “La cooperación de los hombres en el trabajo social exige que cada uno desempeñe con amor sus tareas, simples o complejas; y exige, también que sea ilimitado el campo de expansión para todas las capacidades... La sociedad necesita aptitudes heterogéneas, pues son infinitas las funciones a desempeñar” (Fm75). Según Ingenieros, hay convergencia entre la diferenciación social que acompaña a la división del trabajo y la diversidad de las vocaciones y tendencias de los jóvenes. Respetar esta diversidad, dándole a cada uno la oportunidad de valorarse a sí mismo y ser reconocido por sus capacidades, es la mayor virtud de la educación y su mayor aporte al desarrollo social. La conciencia de ser útil a la sociedad estimula al niño y es la fuente de su sentimiento de solidaridad, pues aprende a considerarse a sí mismo como cooperador. En esta forma de defender la libertad en los estudios, Ingenieros no manifiesta las reticencias contra la especialización que caracterizan al planteamiento de Rodó, porque en vez de idealizar la vida intelectual y estética del individuo, idealiza la vida social. Piensa en una sociedad mejor, en la que los diversos tipos de ocupación van a tener la misma dignidad y van a complementarse mutuamente sin caer en el privilegio y la injusticia. Por lo mismo, su discurso a la juventud es más directamente político y militante que el de Rodó: es misión de los jóvenes “renovar el mundo moral y en ellos ponen sus esperanzas los pueblos que anhelan ensanchar los cimientos de la justicia” (Fm 2). Mientras para Rodó no hay otra garantía de formación moral que la educación estética de los sentimientos en un ambiente de libertad espiritual, Ingenieros cree en la convergencia de diversas fuerzas morales que se gestan tanto en el aula como en el trabajo, en la contemplación libre como en la lucha comprometida.

Rodó - El arte como escuela de la libertad.

Rodó no niega que sea posible la formación moral mediante el trabajo y el servicio público, pero para él la casa de la moral está en el arte y en la libre consideración

intelectual del mundo. Es por falta de autoconocimiento que se comete la frivolidad de dejar librada a la suerte, en el terreno de la ruda interacción social, la formación de las convicciones morales. La posición de Rodó tiene un núcleo kantiano irreductible, que se podría mencionar así: ya que la idea del deber no obtiene su sentido de las circunstancias ni de las conveniencias, hay que recoger y celebrar cada feliz coincidencia de ella con la naturaleza, es decir, cada belleza, cada logro del gusto y del sentido común, a fin de cultivar la moral como hábito, costumbre y ley. “La enseñanza que se proponga fijar en los espíritus la idea del deber, como la de la más seria realidad, debe tender a hacerla concebir al mismo tiempo como la más alta poesía” (A 17). Esta tendencia es un intento, una expectativa sostenida, pues la revelación del deber como belleza, o la realización de la libertad como consenso, no se pueden forzar. El hombre libre es estético porque atiende al advenimiento de esas noticias de la libertad que le son comunicadas en el tiempo. Don gratuito, jamás ganancia ni botín, la formación moral sólo acontece entre quienes distinguen este carácter desinteresado o, diríamos ahora, contrafáctico de la libertad. Rodó exige un lugar privilegiado para la libre consideración moral y estética de todos los asuntos, exige escuela en este sentido idealista. Con ello indica también la imposibilidad de instrumentalizar la universidad para algún determinado proyecto social o político. De las premisas kantianas se sigue, en el pensamiento de Rodó, que los principios liberales de la universidad tienen prioridad sobre la autodeterminación colectiva y las construcciones del bien común. La libertad, en tanto idea regulativa, permite poner en valor críticamente a la democracia.

Ingenieros - Perfectibilidad como moral social.

La concepción de Rodó presupone que la libertad existe como substrato trascendente de toda realidad y que sin embargo podemos referirnos a ella sin error porque figura en nuestras mentes como ideal. Ingenieros, en *El hombre mediocre*,⁶ quiere conservar la referencia inequívoca al ideal pese a negar la realidad trascendente de la libertad: “Aunque los hombres carecemos de misión trascendental sobre la tierra, en cuya superficie vivimos tan naturalmente como la rosa y el gusano, nuestra vida no es digna de ser vivida sino cuando la ennoblece algún ideal” (HM 52). El ideal es entonces una función superior de la existencia pasajera y condicionada. Es un valor dentro de la escala de las perfecciones, probablemente el más alto pero, al fin, valor, es decir, determinación relativa a otras. La libertad en Rodó, como en Kant, no es una determinación relativa. Decir de ella que es un valor es ya rebajarla, apreciarla por comparación con cosas. En cambio para Ingenieros la moral es fruto de la experiencia social, “una ética nueva no es una serie de normas originales, sino una nueva actitud frente a los problemas de la vida humana”... “El sentimiento de una obligación moral no es categoría lógica ni mandamiento divino; existe como producto de la convivencia y engendra sanciones efectivas en la conciencia social” (Fm 59).

Pero Ingenieros entiende este condicionamiento social de tal manera que excluye, por imposible, el monopolio del mismo por parte de los dogmas, sean estos racionales (Kant) o revelados (teología). En la moral, según Ingenieros, no se revela sino la perfectibilidad de la naturaleza. Siendo la moral limitada en sus puntos de partida, “se emancipa de ellos en el porvenir”⁷ (MSD 29). No se requieren afirmaciones trascendentales ni metafísicas para reconocer el sentido moral en los actos y las costumbres. La dinámica social se encarga de desmentir a los dogmatismos que pretenden establecer de una vez por todas límites y fines a la

⁶ Ingenieros, José: *El hombre mediocre*, Buenos Aires, 1917, Rosso, 4ª edición. En adelante citado con la sigla HM seguida del número de página.

⁷ Ingenieros, José: *Hacia una moral sin dogmas*, Buenos Aires, 1976, Losada, 6ª edición. En adelante citado con la sigla MSD seguida del número de página.

libertad humana. En este sentido, Ingenieros es un liberal, pese a que sus teorías utilitaristas dan a veces la impresión de lo contrario.

La utilidad social ha adquirido en Ingenieros un derecho que se complementa con el derecho a la libertad individual. Con frecuencia, el sujeto de sus frases no es “los jóvenes”, sino “los pueblos”. Sin embargo, otorga a las ideas un poder formativo originario, capaz de poner en movimiento el progreso social a partir del punto muerto en que lo dejan las generaciones caducas. El elemento estético sigue haciendo su labor fundamental bajo el concepto del ideal. Los ideales, según Ingenieros, son las ideas que convocan a la voluntad. Inspiran y conciertan los ánimos porque se han vuelto sensibles sin perder la universalidad. Por eso, los ideales son distintos en cada época, “múltiples y concretos, funcionales y perfectibles, variantes como las condiciones mismas de la vida humana” (Fm 73). En Ingenieros, la vivencia estética que despierta en el individuo una actividad espontánea se ha trasladado del arte, donde la situaba Rodó, a la representación imaginaria colectiva de una sociedad venidera.

En suma, Ingenieros continúa la crítica a la especialización mutiladora y la demanda de formación integral, pero en vez de confiar esta última exclusivamente a la formación artística, humanística y científica, la combina también con la realización de cada talento e inclinación individual dentro de una compleja división social del trabajo. No contraponen ambas esferas, más bien alienta el mutuo enriquecimiento entre ellas que Rodó solamente admite. La compleja interacción resultante se resume en su concepción de la universidad:

“La Universidad, en fin, en vez de ser una suma de escuelas profesionales, debe convertirse en una entidad que ponga al servicio de todos, los resultados más altos de la ciencia, a la vez que coordine los esfuerzos de la investigación e imprima unidad a los ideales que renuevan la conciencia social” (Fm79).

Vista la construcción de este idealismo social universitario, podemos preguntarnos ¿en qué consiste esa unificación de los ideales?, ¿no eran ellos “múltiples” y “variantes”?, ¿qué institución especial es ésta, que asume una función superior sobre un imaginario colectivo? Y además ¿en qué consisten estas visiones colectivas, si no son relatos, o bien mitos que se enuncian autorizadamente y ocupan las mentes de la mayoría? ¿No tenía claro Ingenieros en *El hombre mediocre* que los ideales, “preconstrucciones imaginativas de la realidad que deviene... son siempre individuales” y que “un ideal colectivo es la coincidencia de muchos individuos en un mismo afán de perfección?” (Hm 17).

Ingenieros parece ceder por momentos a la tentación de absolutizar las instituciones sociales en que se generan las identidades individuales. La fábrica, la escuela, el hospital, la universidad se llenan de una atmósfera de eternidad y heroísmo que hace pensar en los optimistas murales que adornan algunos ministerios, escuelas, rascacielos o aeropuertos en Lima, México o Nueva York. Por ningún lado figura lo político como tal, portando las terribles insignias del poder soberano que lo separan de la sociedad. La realización de la libertad y la justicia parece ser sólo un asunto de esfuerzo productivo y educativo. Esta confusión, en Ingenieros sólo conceptual, se convirtió en error práctico durante la misma reforma universitaria y ha seguido causando, bajo diversas formas, una alucinación de autodeterminación política completa o “democracia de bases populares” en el medio estudiantil latinoamericano. Las limitaciones de Ingenieros para ver las cosas en perspectiva histórica son la otra cara de su optimismo social.

Democracia.

Rodó habla en *Ariel* detenidamente de la democracia americana y su lugar en la historia universal. Ingenieros no profundiza en esa reflexión histórica, la reemplaza por una serie de análisis sociales y éticos que indican el camino para superar la mediocridad y rescatar al individuo de entre la masa. Por ello, mientras en Rodó la democracia es una cuestión de voluntad política, llena de riesgos pero también de convicciones y responsabilidad histórica, en Ingenieros es una cuestión de voluntad individual y ética social, incluso corporativa.

El tema político se introduce en *Ariel* en medio de un desolador panorama social. Por más ajeno que parezca su pensamiento a la realidad que describe, se encuentra dominado por la idea hobbesiana de que los acuerdos sociales son los frutos de nuestras escasas virtudes y el Estado es el fruto de nuestros vicios. Rodó no contrasta la democracia con algún otro régimen político que él considera superior. Simplemente constata que la democracia estabiliza relaciones muy abstractas, casi huecas de substancia moral. El desarrollo capitalista ha provocado el predominio del interés egoísta y la pérdida gradual de cultura. La presión ejercida por las masas asfixia a quienes tienen las capacidades superiores necesarias para organizar racionalmente la compleja vida social y eleva al poder a hombres incultos e improvisados que tratan los asuntos públicos de manera tiránica. Sin embargo, aunque surge de una sociedad segmentada, pobre en consensos sociales, apenas cohesionada por interdependencias económicas, la democracia es *el* régimen resultante, no hay otro disponible. A los hombres cultos no les queda otra opción sino bajar de regreso al fondo de la caverna e intentar decir la luz en términos de sombras a quienes sólo creen en sombras.

“Abandonada a sí misma, - sin la constante rectificación de una activa autoridad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida, - la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para las luchas de interés, que son entonces la forma más innoble de la brutalidad de la fuerza” (A 24).

Rodó está pensando en las ciudades americanas cuya población crece explosivamente a causa del flujo migratorio. Parece referirse indistintamente a Buenos Aires o Chicago. Es una “enorme multitud cosmopolita” que no se integra porque no existe un medio homogéneo al cual integrarse. No hay una estructura social definida, un orden político seguro ni una cultura que haya arraigado íntimamente. Por ello estamos expuestos a “la fuerza ciega del número”. Pero estos hechos implican para Rodó el extraordinario desafío de completar la obra de la democracia con el proceso de diferenciación y distinción no discriminatoria que él llama “selección” y que alude (aunque muy imprecisamente) a la justicia distributiva no igualitarista que Michael Walzer ha llamado “separación de esferas”. Rodó rechaza en este punto a su por lo demás venerado maestro Ernest Renan, quien condena la igualdad de derechos. Sobre la base de la igualdad de derechos - “el principio fundamental de la democracia” - el Estado tiene el deber de permitir, mediante la educación pública, “la revelación de las superioridades humanas, dondequiera que existan”... “Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura” (A 30). Mediante este cambio de perspectiva, la heterogeneidad de las sociedades americanas se revela como un potencial de universalidad. El hombre americano, al buscar la unidad política y moral dentro de su propio país, se está haciendo cargo ya de los problemas del mundo.

Este elogio a la democracia, valga la aclaración, no se dirige a un proceso social que fluye con la naturalidad de un crecimiento vegetativo. Al contrario, habla únicamente de la conciencia política que asume la crisis permanente de la sociedad de masas para rescatarla como comunidad libre. Esta conciencia es especialmente urgente para América Latina, donde el desarrollo económico, por lo general escaso o inexistente, no amortigua los efectos conflictivos y disolventes de la libertad. Un gran obstáculo se yergue en el camino de la formación de la conciencia democrática latinoamericana: la imagen ilusoria que se hace América Latina de los Estados Unidos. Se cree que allá se ha realizado una dura verdad que todos deberíamos aprender, a saber, que la riqueza puede resolver los problemas humanos sin salir de la esfera privada y cerradamente utilitarista. Rodó dedica buena parte de *Ariel* a demostrar que la sociedad norteamericana, si bien ha dado un inmenso espacio al mero interés privado y, gracias a su riqueza, exhibe con arrogancia extremos de prepotencia y vulgaridad, está fundada sobre discretas y muy firmes virtudes sociales y políticas. Ellos “han sido los primeros en hacer surgir nuestro concepto moderno de la libertad” extendiendo a un enorme territorio la autoridad de una república, conciliando en su organización federativa “el poder de los Estados grandes y la paz de los pequeños”. Ellos han rescatado el trabajo de la abyección de la esclavitud y lo han revelado como manifestación de la dignidad del hombre. Ellos han desplegado el más grande esfuerzo de educación pública en el mundo, aprovechando la curiosidad y el deseo de superación de las clases trabajadoras, y han descubierto las posibilidades más amplias de transformar la vida humana mediante la técnica y el saber aplicado. Han mantenido en medio de la rudeza de la vida moderna un sentimiento religioso que sostiene “la rienda firme del sentido moral” (A 37).

En otras palabras, no es cierto que la grandeza de los Estados Unidos consista en el predominio del interés privado, ni tampoco que sus virtudes sociales, complementadas por la labor del Estado democrático, puedan servir como un modelo para América Latina. El resultado de Rodó, a mi parecer, es que los latinoamericanos tenemos que desarrollar desde la experiencia histórica, la memoria del sufrimiento y el cultivo de la razón, formas de conciencia política que nos permitan asumir democráticamente el desafío presente ya en la cuna liberal de nuestras naciones. En América Latina la heterogeneidad social es, desde las épocas formativas de estos países, mucho mayor que en los Estados Unidos, aunque sea sólo por el hecho de que la emancipación superpone valores liberales a sociedades señoriales. El trabajo pendiente de autointerpretación histórica colectiva es descomunal y por lo mismo prioritario, porque su omisión paraliza con conflictos todos los otros procesos, incluso la educación pública.⁸

⁸ A conclusión semejante llega Francisco García Calderón en *Por ignoradas rutas*, un ensayo de homenaje a Rodó en el que se refiere al Perú en términos bastante más duros y escépticos que los usados por aquél para referirse a América Latina. La necesidad de investigar y definir la identidad nacional queda, en estas páginas de García Calderón, paradójicamente contrapuesta a la afirmación de los principios liberales. El pensamiento del ensayista peruano queda así escindido entre la cuestión de los valores nacionales y la de los principios universales. Para dar cuenta de éstos, remite a Rodó: “creo que contra todas las fuerzas del pasado, contra todas las fatalidades del medio y de la raza, hay una energía que presidiendo a la evolución de los cerebros, en la escuela y en la vida, impide el señorío del instinto, de la mediocridad y de la ignorancia. Ya sabéis mi fe en la educación racional y libre, activa y orgánica. De lejos, con la exaltación de mis viejos días, he podido seguir un movimiento enérgico y simpático de juventud alrededor de un maestro admirado. ¡Qué bella indisciplina, qué santo horror a la escolástica armazón del viejo magisterio, qué noble entusiasmo de una legión que me recordaba a las universidades libres y renovadas del Renacimiento! Yo también he conocido a ese maestro de alma grande, de juventud espiritual y de cerebro dúctil. Agrupaos en torno a ese director laico de vuestras conciencias, de ese gran trabajador en la lucha por la cultura. Estudiadlo y seguidlo, que con él no iréis a tierras de fanatismo, de mediocridad o de barbarie”. En:

Ingenieros pone de lado este aspecto histórico universal de la cuestión para concentrarse en los medios de progreso moral que encuentra disponibles. En principio, su crítica de la democracia en *El hombre mediocre* presta atención a la deformación de la personalidad producida por una modernización no acompañada de ilustración. Su detallado retrato de la banalidad imperante tiene acentos latinoamericanos, porque denuncia la completa ausencia en el mediocre de los marcos culturales, originados en la Reforma y la Ilustración, que proveen de sanción interna al hombre exteriormente emancipado. Los mediocres de Ingenieros recuerdan a las clases parásitas criollas que satiriza González Prada. A este diagnóstico especialmente grave responde Ingenieros sin embargo con la misma batería de remedios que se aplican en general en los países liberales: educación pública, promoción del trabajo, participación política, etc. Ante la evidencia de que no se trata sólo de un proceso social que se desarrollaría naturalmente, como la mejoría de un organismo, reconoce que el cambio deberá ser impulsado por “minorías pensantes”, pues “el progreso no resulta del querer de las masas, casi siempre conformistas, sino del esfuerzo de grupos ilustrados que las orientan” (Fm 86).

Por momentos pareciera derivar hacia formas de utilitarismo revolucionario, presagiando las décadas del siglo XX en que el poder político dispuso de los seres humanos como masas obedientes. Pero las líneas generales de su pensamiento son claramente liberales y subordinan toda finalidad colectiva utilitarista a los principios de la autodeterminación individual. Así, la crítica a los Estados Unidos que aparece al final de *Las fuerzas morales* es profundamente liberal. Ingenieros afirma la necesidad moral y material de la paz entre los pueblos, la asociación progresiva de las naciones para crear un derecho supranacional que vele en todas partes por la dignidad de los individuos, afirma el advenimiento de la solidaridad humana por encima de la solidaridad nacional, y en esta perspectiva, el surgimiento de una federación de los pueblos de América Latina que detenga su colonización por los Estados Unidos. “Sin violencia, por la diplomacia del dólar”, el gigante del norte avanza corrompiendo y dividiendo, traicionándose a sí mismo al dificultar la existencia libre de sus vecinos. Los vicios latinoamericanos recrudecen al contacto con la capacidad de los norteamericanos para convertir todo lo que encuentran en instrumento de sus intereses. Su tono de rechazo radical no oculta la pregunta de fondo, la que comparte con Rodó, acerca de si no será un rasgo del destino latinoamericano sobrellevar esta vecindad perturbadora y desafiante como una de las consecuencias del liberalismo constitucional que caracteriza a estas naciones desde su origen en la emancipación.

3. Ideas liberales y antiliberales en la Reforma Universitaria.

En los primeros manifiestos de la Reforma Universitaria, los estudiantes presentan su lucha en términos altamente políticos, pero no porque la entendiesen como el preámbulo de una revolución. La transformación de la universidad es percibida como una revolución en sí misma. No necesita salir de sus dimensiones universitarias para desencadenar cambios generales. Se asume que la subsistencia de obstáculos a la libertad de pensamiento dentro de la institución dedicada a los estudios superiores es un vicio que afecta a toda la sociedad. Liberar a la universidad de la tiranía de la mediocridad y la pequeñez de espíritu es devolverle a la sociedad entera el órgano de la vista. Así se lee en el primer manifiesto de Córdoba: “Acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica... Las universidades han sido hasta aquí el refugio secular de los mediocres, la renta de los ignorantes, la hospitalización segura de los inválidos y – lo que es peor aún – el lugar en donde

Llosa, Jorge Guillermo (ed.): *Ensayos*. Lima, 1963, Biblioteca Peruana de Cultura Contemporánea, p. 38.

todas las formas de tiranizar y de insensibilizar hallaron la cátedra que las dictara.”⁹ En tres sentidos la transformación de la universidad es ya una transformación del país entero. Primero, en el sentido moral, porque la eliminación del privilegio y la intolerancia dentro de la universidad es una señal histórica de que tales prácticas ya no son legítimas en ningún ámbito. Segundo, en el sentido político, porque, al gobernarse la universidad a sí misma, queda abolido el supuesto derecho del poder político a manipular las instituciones públicas y privadas para reproducirse. Tercero, en el sentido social, porque el acceso equitativo a los estudios superiores, basado sólo en los méritos correspondientes, contribuye a terminar con las discriminaciones de todo tipo, y al mismo tiempo, porque la investigación libre y la práctica de las profesiones liberales son poderosos medios para a ilustrar a la población sobre sus deberes y derechos.

Tienen claro los estudiantes de Córdoba que los males de su universidad son comunes a toda América Latina y que son manifestaciones del autoritarismo imperante en la sociedad y en el Estado. Pero todas las metas que se proponen son estrictamente institucionales. Libertad de cátedra, democracia universitaria y proyección social, siendo metas de transformación de la universidad, despiertan las iras del gobierno, del profesorado rutinario o corrupto, de las órdenes religiosas habituadas a pontificar en las aulas. Los estudiantes están dispuestos a batallar contra todas esas fuerzas reaccionarias, manteniéndose sin embargo fieles a la naturaleza institucional de sus consignas. El motivo central de la indignación estudiantil es la servidumbre en que la universidad había caído. Se trataba de *completar la emancipación*. La independencia material de los países latinoamericanos no estuvo acompañada de la emancipación espiritual de sus sociedades. Redimir a la universidad era de suyo un paso histórico. Los peores obstáculos para la transformación democrática, no sólo de la universidad, sino del país, eran los vicios universitarios. Los estudiantes de Córdoba describen como el vicio principal al que actualmente se denomina patrimonialismo. Consiste en que los puestos remunerados en las instituciones se convierten en pertenencias que rinden una renta para sus dueños. La institución se parcela en feudos y adquiere una inercia semejante a la de las sociedades premodernas. Luego estas autoridades (en la universidad, decanos y catedráticos) se vuelven políticamente obsecuentes, se corrompen, se abandonan a la rutina, cercan a los estudiantes con irritabilidad y censura, sacralizan el saber atrofiado que administran a lo largo de décadas:

“Las funciones públicas [de la universidad] se ejercitaban en beneficio de determinadas camarillas. No se reformaban ni planes ni reglamentos por temor de que alguien en los cambios pudiera perder su empleo. La consigna de “hoy para ti, mañana para mí” corría de boca en boca y asumía la preeminencia de estatuto universitario. Los métodos docentes estaban viciados de estrecho dogmatismo, contribuyendo a mantener a la Universidad apartada de la ciencia y de las disciplinas modernas. Las lecciones, encerradas en la repetición interminable de viejos textos, amparaban el espíritu de rutina y sumisión. Los cuerpos universitarios, celosos guardianes de los dogmas, trataban de mantener en clausura a la juventud, creyendo que la conspiración del silencio puede ser ejercitada en contra de la ciencia” (RU 6).

El institucionalismo caracteriza a los documentos iniciales argentinos. El primer documento en que aparece un objetivo no institucional es el convenio entre las Federaciones de Estudiantes del Perú y Argentina, suscrito en 1920 por Víctor Raúl

⁹ “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sud América”. En: Cúneo, Dardo (ed): *La Reforma Universitaria (1918 – 1930)*. Caracas, 1988, Biblioteca Ayacucho, 2ª ed. p. 3. En adelante se citará este libro con la sigla *RU* seguida del número de página.

Haya de la Torre y Gabriel del Mazo, “a iniciativa del primero”. Su cuarto acápite indica que ambas organizaciones tendrán en sus programas de acción “la propaganda activa, por todos los medios, para hacer efectivo el ideal de americanismo, procurando el acercamiento de todos los pueblos del continente, y el estudio de sus problemas primordiales” (RU 19). Así se anuncia la tensión interna que complicó a la reforma y en cierta medida consiguió sacar al movimiento estudiantil en las décadas siguientes fuera del cauce del institucionalismo liberal. Sin embargo, en los dos primeros años del movimiento argentino la línea liberal es muy clara. Así también en Montevideo, donde destaca el lúcido ensayo de 1921 del representante estudiantil Dardo Regules, sobre la *Organización de la Democracia Universitaria* (RU 169). Cuando, en un texto del segundo aniversario, los estudiantes de Córdoba se pronuncian sobre la situación mundial, lo hacen contra el intervencionismo y a favor de la autodeterminación, denunciando la prisión que sufren “los apóstoles de las ideas pacifistas y libres”, e invocando “el amplio pensamiento pacifista del más grande de los pensadores argentinos, Juan Bautista Alberdi” (RU 30). Ese mismo año de 1920, la línea institucional vuelve a reafirmarse en un manifiesto del centro de estudiantes de derecho de Buenos Aires:

“No servimos con estos propósitos a ningún sector, político o religioso. No nos estimula el jacobinismo verbal de moda. No hacemos tampoco una propaganda de intereses particulares. La nueva generación aspira a ser cada vez menos categoría, para hacer cada vez más función, dentro del cuerpo social. No queremos imponer una verdad substantiva. No queremos conducir. Queremos que cada uno tenga capacidad para concurrir con su esfuerzo consciente a preparar el resurgimiento fecundo y dinámico de la humanidad reconciliada” (RU 25).

Contrasta con esta claridad la confusa situación en que entró el movimiento estudiantil peruano en esos mismos años iniciales. El caso es que el documento final del primer congreso nacional de estudiantes, celebrado en el Cuzco en 1920, contiene únicamente un detallado programa de creación de la universidad popular, con precisiones tales como: “todo estudiante peruano tiene el deber ineludible de prestarle su más decidido apoyo” o “todo centro federado organizará una activa campaña de propaganda entre estudiantes y obreros a favor de la Universidad Popular” y “La Universidad Popular tendrá intervención oficial en todos los conflictos obreros, inspirando su acción en los postulados de justicia social” (RU 31). El resto equivale a un estatuto, si no a un reglamento de cómo va a funcionar dicha nueva institución. A título seguido se hacen precursores planteamientos sobre su aporte a la educación de los indígenas, recomendando la preparación de “maestros indígenas especiales para la sierra del Perú”.

Todo esto supone un ambiente cultural y social muy distinto del ambiente liberal que venimos reseñando. El marcado carácter antiliberal del movimiento estudiantil peruano no es obra únicamente de la dominante personalidad de Haya de la Torre, aunque él fue sin duda su principal impulsor. El programa liberal- institucionalista fue usado políticamente por el presidente Augusto B. Leguía, como uno de los motivos del golpe de Estado que dio el 4 de abril de 1919. El 20 de setiembre establecía por decreto las cátedras libres, mientras reformaba la Constitución por plebiscito y hacía elegir una Asamblea Nacional que lo reeligió por cinco años. De hecho, la principal consigna de los estudiantes, que era la remoción de los catedráticos retrógrados, se ejecutó por fuerza superior en breve tiempo, sin que ello implicase un cambio integral del ambiente universitario. Leguía decretó que se diera de baja a todos los profesores tachados por los estudiantes. En sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui atribuye la rápida pérdida del contenido institucional de la reforma universitaria peruana a la mera realidad objetiva de las cosas. Según Mariátegui, la mayoría de los estudiantes tenía una idea muy superficial de las libertades institucionales. Las

confundieron con las medidas aisladas que el gobierno decretó. No se plantearon la cuestión de los métodos ni persistieron en la democratización de la universidad. La dictadura de Leguía colocó autoridades interinas que aceptaban los cambios pero no los hacían. Los estudiantes se guiaron más por el entusiasmo del momento que por conceptos, porque carecían de éstos. Los pocos brotes de consecuencia y constancia fueron quebrados por una represión desproporcionada, semejante a la que padecieron los estudiantes reformistas en toda América Latina. Lo paradójico en el Perú es que el represor es el mismo que se atribuye el liderazgo de la reforma, un caudillo golpista y autoritario que echó mano de las consignas liberales para adornar con ellas su dictadura apoyada por los Estados Unidos. Leguía basó su poder en la introducción del capital norteamericano en el Perú, lo cual estuvo acompañado de numerosas medidas liberalizadoras pero, al mismo tiempo, de un nuevo tipo de violencia autoritaria que no hizo más que remozar las viejas prácticas de dominación en el país. Así estaban dadas las condiciones para una radicalización antiliberal de ciertos sectores del movimiento estudiantil, a quienes Mariátegui llama “las vanguardias”.

Hitos de este giro del movimiento estudiantil hacia programas extrainstitucionales son también, primero, la valiente declaración de solidaridad con el Perú de la Federación de Estudiantes de Chile (1921), a raíz del intento chileno de retener injustamente territorios peruanos ocupados durante la Guerra del Pacífico; en seguida, la declaración que encabeza la proclama del Primer Congreso Internacional de Estudiantes de México, donde se incluye “destruir la explotación del hombre por el hombre y la organización actual de la propiedad, evitando que el trabajo humano se considere como una mercancía y estableciendo el equilibrio económico y social”, entre otros puntos programáticos de marcado carácter político. El texto de México también recoge el asunto chileno-peruano y expresa rechazo a las intervenciones norteamericanas en Santo Domingo y Nicaragua. Sin embargo, estos elementos no oscurecieron a las amplias y detalladas exposiciones de la reforma institucional que los estudiantes elaboraron tanto en el Congreso Internacional de México como en Chile. En ambos países se puso énfasis en la participación de los estudiantes en el gobierno universitario, la implantación de la docencia y la asistencia libre, la reforma del sistema docente, la autonomía de la universidad, la revisión de los métodos y de los contenidos, y la extensión universitaria.

Durante los años 20, nuevas oleadas de reforma institucional se alternan con denuncias del imperialismo yanqui y proclamas clasistas, indigenistas y revolucionarias. En 1924, Haya de la Torre, desde el destierro, envía un mensaje que convoca a defender las Universidades Populares González Prada (de las cuales sólo existió efímeramente una, en el pueblo obrero construido junto a una fábrica textil norteamericana cerca de Lima, en Vitarte) como el mayor logro y la esperanza del movimiento estudiantil. Soslaya el fracaso de la reforma liberal, como si se tratase de un falso problema. En 1925 envía a la Argentina un ensayo político en el que deja de lado la reforma institucional y exalta en tono heroico la vocación revolucionaria que lo distingue a él y a “la mayor parte de los más sinceros revolucionarios del 18 al 22”. Su concepto de la Reforma queda definido en estos términos:

“Convertir al estudiante en simple obrero intelectual, con conciencia de clase de ‘simple obrero intelectual’, democratizar, vale decir, proletarizar lo más posible las Universidades, hacer del profesional un factor revolucionario y no un instrumento de la reacción, un servidor consciente y resuelto de la mayoría de la sociedad, es decir, de las clases explotadas, tender hacia la Universidad social y educar al estudiante en el contacto inmediato y constante con las clase

trabajadoras, he ahí, en mi opinión, los fines realmente revolucionarios de la Reforma” (RU 228).

En otras palabras, la universidad humanística está perdida, su verdad es una institución distinta, definida no según principios universalistas, sino según metas colectivas. Haya de la Torre, con su utilitarismo revolucionario, soslaya el problema de las libertades civiles en el Perú y desestima la posibilidad de defenderlas mediante autonomías institucionales. Prefiere llenarse la imaginación con su visión utópica de un nuevo orden surgido de las necesidades colectivas, en el cual ya no sería el caso garantizar los derechos individuales porque se habría alcanzado la plena fusión de las fuerzas sociales constructivas:

“ Primero aireamos la vieja y carcomida Universidad de San Marcos (...) llevando a ella los vientos de fronda que eran vientos revolucionarios y eran vientos argentinos; vientos de fuerte y tremenda pero saludable tempestad. Luego (...) al costado de la Universidad rejuvenecida, pero nada más que rejuvenecida por la Revolución, creamos otra joven, fuerte e hija suya quizá, pero como hija ‘zaratustriana’, hija vencedora de la madre: nuestra Universidad Popular González Prada, donde fundimos nuestros esfuerzos y nuestro credo revolucionario con la rebelión dolorosa de los trabajadores. Ella será un día la vasta universidad social del Perú que cantará el responso de la otra” (RU 229).

Como base para esta concepción abiertamente antiliberal, Haya expone en 1929 una interpretación de la historia económica de los países latinoamericanos. Sostiene que el liberalismo, transplantado a estas sociedades agrarias en la época de la Independencia, se convierte en adorno de regímenes oligárquicos que reproducen los vicios coloniales y “no llega a ser vertebral en nuestros organismos políticos”. Como mera retórica libertaria, el liberalismo ha servido sin embargo, durante la Reforma Universitaria, como “bautizo de sangre” y “gimnasia de lucha” (RU 238). “Cabe afirmar, pues, que malgrado sus posibles ‘prejuicios pequeño-burgueses’, los intelectuales y la Reforma han dado buenos luchadores a la causa antiimperialista” (RU 238). Un punto de vista semejante fue mantenido en Argentina ya en 1923 por Julio V. González. Par él la Reforma no responde a convicciones filosóficas ni principios éticos universales, sino a la “explosión de un estado de conciencia social que se había formado alrededor de los cristalizados centros de cultura” (RU 191). El movimiento estudiantil mismo es visto como la circunstancia ocasional para la erupción de un proceso colectivo inevitable.

En el Perú hay que esperar hasta 1927 para encontrar un documento estudiantil de auténtica reforma institucional, las *Bases para la reforma de la Universidad del Cuzco*. Define a la Universidad como un centro de estudios superiores que forma las capacidades de “múltiples esferas de la actividad general y particular”. Conjuga la cultura universal con el estudio y la valoración de los rasgos étnicos y locales, creando “la propia conciencia social de este sector de América”. Como universidad democrática, acoge sin discriminación a todos los que quieran desarrollar sus capacidades y “dotar su personalidad de fuerzas intelectuales.” En ella se reúnen en “fecundo acuerdo” la especulación y la tecnificación. Como medidas para realizar estos principios, establecen la participación de los estudiantes en el gobierno de la universidad, el derecho de reclamar calificaciones injustas, la libertad académica de los profesores, la renovación del método mediante seminarios y prácticas, la tesis de investigación como requisito del doctorado, el acceso a la cátedra por concurso, las becas para estudiantes pobres y meritorios, entre otras muchas normas que dan a conocer una robusta reflexión institucional (RU 109).

Es notoria la debilidad de la tradición liberal en el Perú, especialmente en Lima, pues en las ciudades de provincia es donde se encuentran sorprendentes excepciones. En Trujillo, Antenor Orrego es la figura central de una tradición libertaria que se expresó en un elevado concepto de la vida civil, los derechos del individuo y la fuerza creadora de la subjetividad. Aunque esta corriente fue copada por el APRA y vio destruirse su espacio social en la lucha entre el autoritarismo reaccionario y el revolucionario, las personalidades que ella contribuyó a formar sobrepasaron al ambiente doctrinario del aprismo. Las ciudades del sur, especialmente Arequipa y el Cuzco, fueron también centros de pensamiento libertario y cunas de individualidades creativas. Es más bien de admirarse cómo importantes personalidades liberales peruanas se formaron en la universidad institucionalmente reformada. Por mencionar algunos, los historiadores Jorge Basadre y Raúl Porras, y muchos discípulos de este último en San Marcos, entre quienes destaca Mario Vargas Llosa, supieron aprovechar los espacios institucionales para hacerse de una formación universal y pensar el país en consecuencia. En ningún momento de esa historia cesó la lucha sin cuartel entre los estudiantes revolucionarios - apristas o de las izquierdas que pretendían sobrepasar al aprismo - y el militarismo que asfixiaba a las instituciones liberales al mismo tiempo que defendía dictatorialmente al Estado de los movimientos insurreccionales. Pese a todo, la universidad peruana fue haciendo en silenciosa su trabajo y trajo a la realidad, en algunos individuos, por supuesto, los ideales expresados a inicios del siglo XX por los ensayistas liberales.

4. Conclusiones.

La institucionalización de los principios liberales en las universidades latinoamericanas es el resultado positivo más notable del movimiento estudiantil reformista que empezó en Córdoba en 1928. Igual derecho a estudiar para todas las personas que tengan los méritos correspondientes, libertad de los alumnos para elegir a los docentes con quienes van a estudiar, libertad de los docentes para configurar la enseñanza según la verdad científica y los fines universitarios, participación de estudiantes y docentes en la elección de las autoridades y el gobierno de la universidad, autonomía de la universidad frente al Gobierno, la Iglesia, la empresa o cualquier otro poder predominante, apertura de la universidad a los problemas sociales, aporte de la universidad al desarrollo social y económico, son principios cuya validez está ahora ampliamente reconocida.

La obra de pensamiento que influyó de forma más amplia y constante en el movimiento estudiantil reformador fue *Ariel* de José Enrique Rodó. De allí parte la idea de que una renovación de la actividad intelectual latinoamericana será el medio para completar la independencia y corregir la relación de estas naciones con la potencia del norte. Sin embargo, el predominio de lo estético en su concepto de la formación moral y ciudadana, así como en el carácter de su prosa modernista, provocó malentendidos de dos tipos en la generación receptora. Por un lado, el retraimiento culto de quienes optaron por la nulidad política con tal de no traicionar a la conciencia de la libertad. Por otro, la estetización del activismo político, que condujo al personalismo y al autoritarismo de izquierda. Sin embargo, también es cierto que los rasgos utópicos de la comunidad espiritual estudiantil fundada en *Ariel* alimentaron la extraordinaria entereza de los jóvenes reformistas, quienes asumieron largos años de lucha y consiguieron concretar en gran medida sus ideales en creaciones institucionales.

A ello contribuyó también decisivamente el pensamiento de José Ingenieros. Su utilitarismo liberal abrió la perspectiva de la mediación democrática de los conflictos sociales en el elemento de la comunicación racional. Al prescindir de la fundamentación trascendental en que se apoyaba todavía Rodó, señaló la

necesidad de construir socialmente la moral y llamó con ello a fundar instituciones civiles sólidas. Aunque así evitó el primer malentendido - el retraimiento intelectual - aceleró el segundo, porque amplió el aspecto de utilidad colectiva en la reforma institucional.

El líder del giro antiliberal de la reforma universitaria fue sin duda Haya de la Torre. Él más que nadie, y desde los primeros años, intentó conducir el movimiento hacia metas no institucionales, creando la idea de que la reforma universitaria era sólo un preámbulo a la revolución aprista. Mariátegui reseña con más exactitud la cuestión liberal que era el núcleo de la reforma, pero no encuentra en ella más que la agitación subjetiva de una realidad cuyos conflictos profundos no pueden ser tratados adecuadamente con los medios institucionales. A fin de cuentas, se limita a ampliar, corregir y comentar la perspectiva de Haya.

En la sociedad moderna, plural y cambiante, surcada por nuevas relaciones de mercado, medios masivos de comunicación y flujos de información, la formación moral de los individuos depende menos que nunca de que se les imparta alguna doctrina. La autonomía moral se forma en la experiencia del conocimiento humanístico y social, pues sólo quien es capaz de orientarse por su propio entendimiento en la realidad abierta y multiforme puede sacar conclusiones prácticas a partir de sus reflexiones morales. La unión de conocimiento y libertad, estrategia y moral, derecho y política en la práctica institucional es el elemento de la nueva emancipación latinoamericana.