

Carlos Real de Azúa y el problema de la Historia de las Ideas en América Latina¹

Ximena Espeche
UBA/CHI-UNQ/CONICET

En 1975, Carlos Real de Azúa, quien se convirtió con los años en uno de los principales referentes uruguayos en disciplinas como ciencia política, sociología, crítica literaria e historia de las ideas, publicó un libro donde reprodujo ensayos que habían aparecido entre 1958 y 1965: *Historia visible e historia esotérica. Personajes y claves del debate latinoamericano*. Como objeto de su tiempo, quiso revisar los alcances de lo ya publicado en un presente de exilio interno al que, según muchos, Real de Azúa se había sumido con motivo de la dictadura uruguaya.² Se trataba de un balance y de un ajuste de cuentas referido a su trabajo pero también al trabajo de otros autores, en lo que finalmente en el prólogo escrito para la ocasión definió como “historia de las ideas”.

Frente a ese presente que parecía haber dado por tierra en toda la región los intentos revolucionarios y de construcción latinoamericana del socialismo (o, para Real de Azúa, de un nacionalismo popular latinoamericano) y cuyo único bastión era Cuba, el libro insistió en la compilación de sus artículos sobre lo que llamó “literales obsesiones”, pero sobre todo fue una suerte de posicionamiento o manifiesto (el prólogo, la elección de qué reeditar, la organización del libro) respecto de qué historia de las ideas había sido, y era necesaria, en América Latina.

Entre las “obsesiones” estaban las de las consecuencias de la modernización, y especialmente “la que involucra el esfuerzo de esclarecimiento semántico del lenguaje ideológico en que buena parte de la preocupación latinoamericana se ha vertido y se vierte hoy en día” es decir, la aclaración de los “supuestos” más que “sus efectivizaciones”.³ Otra se afincaba en la forma en que se presentaban los trabajos, la de una “ensayística” en la que primaba “lo suelto sobre lo argumental (...) un empeño (...) por hurgar en todos los aspectos de un núcleo temático”.⁴ Pero, también, un ajuste de cuentas con la

¹ Publicado en Crespo, Horacio, Luis Gerardo Morales Moreno y Mina Alejandra Navarro Trujillo (coords.), *En torno a fronteras intelectuales. Conceptualizaciones, itinerarios y coyunturas institucionales*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Editorial Itaca, pp. 317-331. ISBN 978-607-8332-88-5. Con algunas modificaciones, este trabajo revisita el capítulo “En busca de un *ethos* latinoamericano” de mi tesis doctoral, *Uruguay ‘latinoamericano’...*, defendida en 2010.

² Real de Azúa, Carlos, *Historia visible...*, 1975. El libro de 1975 reordenaba y volvía a publicar los siguientes artículos: “El inventor del arielismo”, *Marcha* nro. 675, 20 de junio de 1953; “Filosofía de la historia e imperialismo”, *Marcha* nro. 904, 21 de marzo de 1958; “Memoria tardía de José Vasconcelos”, *Marcha* nros. 975 y 976, 5 y 11 de noviembre de 1959 respectivamente (que se reeditaría en 1967 bajo el nombre “José Vasconcelos: la Revolución y sus bemoles” y por el Departamento de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Humanidades y Cs. De la Udelar); “El desarraigo rioplatense: Mafud y el martinezeostradismo”, *Marcha* nro. 992, 31 de diciembre de 1959; “Rémora, culpa, conjura, condición: los males de América y su causa”, *Marcha* nro. 1211, 26 de junio de 1964, 16-17, 19-31; “El problema de la valoración de Rodó”, *Cuadernos de Marcha* nro. 1, vol. dedicado a Rodó, mayo 1967; “Ariel, libro porteño”, *La Nación*, 3ra. sección, 18 y 25 de julio de 1971.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

“historia de las ideas” latinoamericana, en la que explicaba que le interesaban las “ideas y las ideologías” en “ciertas configuraciones durables (...) y no tanto en su curso histórico lineal”, más “las [ideas e ideologías] latentes y difusas que esas, formuladas y explícitas sobre las que ha trabajado regularmente ‘la historia de las ideas’ en América Latina”.⁵

En el ensayo sobre el libro del mexicano Leopoldo Zea, *América en la historia*, parecen sintetizarse buena parte de sus “literales obsesiones”. Y porque toda obsesión tiene su propia historia, ese ensayo es un mirador privilegiado para advertir, por un lado la diferencia entre las condiciones del pasado en las que fue escrito (1958) y las del presente en las que fue reeditado (1975). Y, sobre todo, la importancia que había tenido y aún tenía un quehacer específico en la historia de las ideas, diferente del que Zea había privilegiado en su propio trabajo.

Entre la ida y la vuelta: el ingreso a la generación del 45

Real de Azúa (1916-1977) descendía de una familia vinculada a uno de los partidos tradicionales, el colorado, y católica -por vía materna- (en un Uruguay donde el laicismo era un valor supremo). Y también fue educado en sus primeros años en instituciones católicas.⁶ Se recibió de abogado en la Facultad de Derecho de la Universidad de la República y ejerció como tal hasta que su trabajo como docente y crítico le permitió cambiar de actividad.⁷ Publicó algunos de sus primeros artículos, ensayos, críticas literarias y reseñas de libros, en la revista *Número* dirigida por el también crítico literario y docente Emir Rodríguez Monegal; y fue un colaborador asiduo en el mítico semanario *Marcha* (Rodríguez Monegal, además, dirigió la sección Literarias del semanario entre 1945 y 1958.)⁸

Se trataba de un mundo letrado pequeño, de recorridos breves, en una ciudad considerada el centro y casi la *sinécdoque* del país. *Marcha* y *Número* habían sido una suerte de umbral de ingreso en la “generación del 45” o a la “generación crítica”: de la generación que hizo de la crítica en todas las disciplinas uno de los más eficaces escalpelos de la situación del Uruguay en la región y el mundo, que renovó la crítica cultural en ese país,⁹ y que hizo de la “crisis” el leitmotiv de sus intervenciones: la

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ Halperin Donghi Tulio, “Prólogo”, 1987, p. 6.

⁷ Desde 1937 a 1966 trabajó como profesor de literatura en la enseñanza media; entre 1952 y 1977 en Introducción a la Estética literaria y entre 1954 y 1967 en Literatura Hispanoamericana. Entre 1967 y 1974 fue profesor de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho y de Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Económicas.

⁸ El semanario *Marcha* fue una tribuna, escuela y arena intelectual de lo que sería conocido como “generación del 45” o “generación crítica”. Fundado en 1939 por Carlos Quijano (junto con el abogado e historiador de las ideas Arturo Ardao y el pedagogo Julio Castro), y cerrado por la dictadura militar uruguaya en 1974, en el semanario -y en su sección política en particular- se sostuvo una prédica tempranamente antiimperialista, latinoamericanista que fue cada vez más “corriéndose a la izquierda”. Fue definitorio en las luchas por la “dirección” de la agenda intelectual que marcó Uruguay durante largo tiempo. Véase Rocca, Pablo, “*Marcha*”, 1993, pp. 3-151 y Gilman, Claudia, “*Marcha*”, 1993, pp. 153-186.

⁹ Rocca, “*Marcha*”, 1993, p. 253.

“crisis estructural”, tal como se llamó a lo que fue advertida como el comienzo de la debacle económico-política del país iniciada a mediados de siglo veinte.¹⁰

El resto de los integrantes de *Número* desconfiaba de un hombre que había apoyado a Miguel Primo de Rivera, el dictador español de los años veinte, cuando a mediados de los treinta la mayoría de los jóvenes intelectuales uruguayos vivaban a la República en la Guerra Civil Española.¹¹ Pero en 1942 Real de Azúa fue invitado por el Consejo de Hispanidad a España y, a su vuelta, se distanció de sus vivas anteriores. Efectivizó esa distancia y sus razones en *España, de cerca y de lejos*, de 1943.¹² Entre esa ida y ese regreso a España, Real de Azúa modificó su posición. Antes de su viaje, el catolicismo determinaba la salvación de Occidente: frente a una sociedad advertida en disolución, los lazos más allá de lo material aseguraban un reencuentro con la comunidad. Se trataba de salir al encuentro de una hispanidad que había sido desestimada como fundadora de una experiencia compartida y que, sin embargo, para Real de Azúa todavía guardaba una importancia meridiana. Su crítica desde esa hispanidad cristiana lanzaba sus dardos contra el capitalismo al que consideraba deshumanizante, y propio del mundo sajón.

A su retorno, el viaje a España significó casi una conversión: Real de Azúa volvió comprometido con la democracia, adverso al franquismo y a una Iglesia que comulgaba con éste. Lo que había visto allí lo llevó a reconsiderar antiguas filiaciones con la causa de la Falange o a revisar qué lo había hecho concordar con ella; marcó así sus diferencias con esa actitud pasada. La España de Franco era una España capitalista, totalitaria y violenta; y la hispanidad era “una propuesta tan anacrónica como hacer “imperio” y “romanidad”.¹³ El catolicismo de Real de Azúa pasó a un particular segundo plano (sus lecturas se modificaron con los años), pero quedó presente esa sospecha sobre la división en que la modernización capitalista había condenado al hombre.

El catolicismo fue una pauta vital, una dimensión político social, un marco de la “intolerancia”, una afirmación de los extremos en un “país de medianías” -en el que identificó a Uruguay-) y que, además, “le sirve para definir su relación con el mundo moderno”.¹⁴ Sí mantuvo a su vuelta el interés por desentrañar qué vínculos de necesidad existían entre la “modernidad” y “modernización” -sin hacer una distinción taxativa entre ambos términos- con el “capitalismo”, el “liberalismo”, etc. Todo ello enfrentado al quiebre de los valores de la comunidad, a la constancia de la “tradición” (que a su vez se vinculaba con términos como el de “espíritu”, “alma” o “vieja alma”).

Con esta batería terminológica trató de ahí en más comprender qué había sucedido con las

¹⁰ Para un análisis sobre las “narrativas de la crisis” en Uruguay de medio siglo véase, Espeche, Ximena, “Uruguay”, 2012, p. 59-80.

¹¹ Rocca, “El caso Real...”, p. 39.

¹² Real de Azúa Carlos, *España*, 1943.

¹³ Cotelo, Rubén, *Real de Azúa*, 1987, p.28. Cotelo define a la relación “modernidad/tradición” como una “matriz” de análisis en Real de Azúa.

¹⁴ Halperin Donghui, Tulio, “Prólogo”, 1987, p. 6.

transformaciones en el desarrollo económico, político, social y cultural de Uruguay, de América Latina y, ya entrados los años sesenta, del Tercer Mundo. Es decir, en el caso de Uruguay, de un país que gracias a la fuerza y legado del batllismo se había convertido en una “excepción” en el subcontinente al que, en definitiva, no dejaba de pertenecer.¹⁵

Terminologías y tensiones

En los escritos de Real de Azúa, modernidad era varias cosas: el advenimiento de un orden burgués, de avance científico ilimitado y racionalismo extremo.¹⁶ Y la modernidad para *ser* necesitaba de la modernización, entendida como los “sacrificios” que habían llevado a un presente de razones y beneficios: el modo en que por ejemplo América Latina era o no Occidente.¹⁷ Tradición era un *otro* polo: se trataba del pasaje de una “sociedad tradicional” a una “sociedad moderna”,¹⁸ pero distanciándose de la teoría de la modernización: no había allí una jerarquización evolutiva que implicara que en ese tránsito se iba de menor a mayor, lo tradicional no necesariamente era la versión atrasada y/o monstruosa de lo moderno; por el contrario, en ese mundo en pasado, Real de Azúa examinó algo a recuperar, o a dotar nuevamente de mayor sentido: un “pasado útil”, “un sentido coherente y actual del curso de nuestra comunidad en el tiempo”.¹⁹ Tradición también refería a una cultura en el sentido de “modos de vida”.²⁰

Aunque estas reflexiones estaban presentes a comienzos de los años cuarenta,²¹ y pudo haber utilizado tradición/modernidad con anterioridad a la teoría de la modernización, la intensidad con la que una y otra vez repitió sus renuencias implicaban claramente responder a los fundamentos que esta última desplegó en la formulación de unas nuevas ciencias sociales con las que también Real de Azúa tuvo un trato ambiguo. Y las derivas de la revolución cubana de 1959 parecieron darle una confirmación más a dicho marco de referencias, a esas “disyuntivas irremediabilmente inactuales” que eran el centro de su interés.²²

¹⁵ El batllismo fue una tendencia hegemónica de uno de los partidos llamados tradicionales en Uruguay, el Colorado (el otro es el Blanco o Nacional). Su líder fue José Batlle y Ordóñez, que estuvo al frente del gobierno durante dos períodos a comienzos de siglo XX. A mediados de siglo XX, la carga batllista del imaginario nacional uruguayo sufrió notorios cuestionamientos, sobre todo en el marco de una “crisis estructural” interpretada de muy diversas maneras y con diferentes diagnósticos.

¹⁶ Real de Azúa, Carlos, “Introducción”, 1975, p.8.

¹⁷ Real de Azúa, Carlos, “Hinchliff”, 1956, pp. 20-23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ Real de Azúa, “Uruguay”, feb. 1957, pp. 72-98.

²⁰ Real de Azúa, “Cultura” I, 1957, 22-23 y “Cultura” II, 1957, 20-23.

²¹ Cotelo, Rubén, *Real de Azúa*, 1987, pp. 17-26; Rocca, “El caso Real”, 2006, p. 39.

²² Halperin Donghi, “Prólogo”, 1987, p. 29.

El listado de lo escrito por Real de Azúa incluye un todo que abarca desde la crítica literaria, la historiografía, la sociología, la ciencia política, la estética, y en el que se hallan algunos de los que han sido considerados puntos de torsión para el análisis de la historia o la literatura en Uruguay.²³ Su libro *Historia visible...* compila artículos escritos desde esas diferentes perspectivas que apuntan finalmente a un universo, el de historia de las ideas. ¿Qué sería esa historia? El título plantea una conjunción y no una disyunción, se trata de una Historia “visible” y “esotérica” y no de una diferencia irrecusable; son dos formas de pensar y definir el conocimiento de la historia pero en su análisis las dos debían funcionar de manera vincular.

Lo “visible” hacía referencia a un trabajo sustentado en el estudio de fuentes y en los métodos más acabados de las nuevas ciencias sociales; lo “esotérico”, se trataba de un trabajo propiciado en formulaciones menos rigurosas, como las del ensayo. Historias que, tal como lo planteó para el revisionismo historiográfico argentino²⁴, le parecía que aun en sus preocupantes yerros iluminaban sectores del pasado en el mismo hecho de disputar un espacio en el relato de la historia nacional (que suponía se trataba, a la vez, de la búsqueda de una historia regional).

En el marco de esa historia vinculante entre lo “visible” y “esotérico”, vale la pena detenerse en la reseña que hizo del libro *América Latina en la historia*, del filósofo mexicano Leopoldo Zea en *Marcha*, y que volvió a publicar en este libro.²⁵ En ella clarificó esa “literal obsesión” que estaba en determinar cuáles habían sido las consecuencias de la modernización en América Latina; sintetizó algunas de las reflexiones sobre la condición “occidental” de América Latina sobre las que había venido reflexionando en las reseñas dedicadas a los relatos de viajeros.²⁶ Y revisó críticamente un libro de quien era uno de los principales exponentes de la historia de las ideas en Latinoamérica. Zea además había incentivado la creación de una Comisión Nacional de Historia de las Ideas en la Universidad de la República por esos años, y se invitó a participar, entre otros, a Carlos Real de Azúa.²⁷ Todo ello permite tener en cuenta además qué significaba volver sobre Zea y su libro muchos años después.

²³ Para un listado relativamente completo de las obras publicadas por Real de Azúa ver: www.archivodeprensa.edu.uy.

²⁴ Real de Azúa dedicó al revisionismo no sólo argentino varios ensayos, por ejemplo, “El Uruguay”, 1969.

²⁵ Para las citas tomo la versión publicada en *Historia...*

²⁶ Véase Rocca, Pablo, “Carlos Real de Azúa”, 1988, pp. 43-43 y Espeche, Ximena, “Tradición”, julio-diciembre, 2008, pp. 104-127.

²⁷ Arturo Ardao, el principal referente de la historia en las ideas de Uruguay, además, había participado en diciembre de 1956 del Primer Seminario sobre Historia de las Ideas en América realizado en San Juan de Puerto Rico (organizado por el Comité de Historia de las Ideas dependiente de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia) y publicó en *Marcha* “Las resoluciones del Primer Seminario” en la edición del 15 de mayo de 1957. Véase, Zubillaga, Carlos, *Historia*, pp. 310-311.

Para Real de Azúa, una paradoja recorría el libro de Zea: la de los occidentales modernos aliándose a los antioccidentales premodernos.²⁸ Según el autor mexicano, Occidente funcionó como elemento modernizador, cuyos valores positivos eran los de la lucha por la dignidad y derechos del hombre y el progreso de la técnica para su beneficio y felicidad. Pero, a la vez, en la periferia lo hizo impidiendo la modernización al aliarse y utilizar las entidades adversas a esos principios constitutivos. De hecho, Occidente negaba así aquello que era positivamente universal y al hacerlo cortaba de cuajo su propio fundamento civilizatorio. El ejemplo más claro era el del imperialismo que era una máquina de impedir el desarrollo de la periferia.²⁹

En la comparación entre las dos Américas (sajona y la ibero-latina) Zea completaba una imagen dando sustento a esa *historia* en la que América Latina se inscribía: a diferencia de las evaluaciones que trababan el ingreso del subcontinente en la historia occidental porque consideran que lo que allí existía era solamente retardatario, Zea reconoció un valor específico en esa “peculiaridad ibérica”, demostrando que esa diferencia era justamente lo que la hacía ingresar en la historia, y mejor aún, en un futuro redentor de la modernidad considerada en crisis.

Para Real de Azúa, el libro de Zea era un intento de “filosofía de la historia de las ideas” erigido como si se tratara de una “filosofía de la historia a secas”. Como filosofía de la historia adolecía de algunos esquematismos, “cierto desdén por la particularidad”, una “abusiva simplificación de la multiplicidad de la historia” como filosofía de la historia de las ideas manejaba nociones ambiguas, “instrumentos conceptuales elevados a la univocidad gracias a la eliminación de su variado condicionamiento en el mundo real” y, sobre todo, el uso de “simples rótulos” que terminaban “hipostasiando” el análisis y la realidad misma. Zea veía claramente una doble pertenencia en la “conciencia de la marginalidad” de América Latina y en “la paralela operancia mundial de este estado de espíritu” (la adhesión iberoamericana a los bienes de Occidente).³⁰ Y a la vez no estuvo atento a que lo moderno se expandió a naciones muy diferentes entre sí, y que existían resabios no modernos en ese mismo Occidente paradigma de lo moderno (religión, aristocracias tradicionales, vida corporativa, reflejos no-económicos, etc.). Y, también, que había esgrimido una categoría de Occidente que, en realidad, era más bien una composición de naciones “en constante tensión y competencia”.³¹

²⁸ Real de Azúa, “Filosofía”, 1975, p. 59.

²⁹ Y aunque no lo mencionó, no es aleatorio que el análisis de Zea deba leerse a tono con la intervención norteamericana en Guatemala de 1954, como muestrario sintético del devenir de la relación entre esas dos américas, el lugar del imperialismo allí y el caso guatemalteco como el de la positividad occidental negándose a sí misma. Véase sobre este tema Kozel, Andrés, *La idea*, 2008-2009, pp. 108.

³⁰ Real de Azúa, “Filosofía”, 1975, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 55.

La insistencia de Real de Azúa en el matiz expone también una crítica al modo en que Zea organizó una historia de las ideas: “Una pura dialéctica de ideas tiende a prescindir de su propio y variado condicionamiento”.³² Le cuestionó, entonces, el uso de términos como individualismo y nacionalismo. Y la atención que Real de Azúa les brindó no fue, como veremos, aleatoria. En el caso del individualismo, el problema estaba en que Zea definió la contradicción entre un individualismo que “es fe y ejercicio de las mejores posibilidades humanas y otro que sería negación de esa fe y de ese ejercicio para los demás (...) Había así un individualismo bueno y otro malvado, que muestra su verdadero rostro en cuanto se reduzcan los beneficios materiales que ese individualismo asegura en su angosta aseveración, codiciosa y egoísta del propio ser”. El descontento de Real de Azúa estaba en la diferenciación que hizo Zea de un núcleo del individualismo intocado e intachable y su derivación monstruosa. Sospechaba que esas terminologías podían sostenerse en una profunda ‘antihistoria’: “Los corolarios eventuales de cualquier corriente poderosa son innumerables y aunque todos los “ismos” sean responsables de esos distantes frutos no es necesario imaginárselos alterando totalmente su entidad para producirlos”.³³

Y, con respecto al nacionalismo, Real de Azúa objetó el modo en que Zea había agrupado bajo un mismo nombre “dos variedades”, dándoles además una condición antitética. De este modo, uno era un nacionalismo “como reacción defensiva de un todo ante fuerzas internacionales”, donde se encontraba Sudamérica; el otro era “el patrón clásico de los nacionalismos europeos”, los chauvinismos, los jingoísmos, el nacionalismo expansionista que, según Zea, “erigen la parte por el todo”. Y aquí Real de Azúa agregó algo más que es fundamental para comprender el carácter de su crítica y, al mismo tiempo, que ilumina los pequeños cambios que hizo entre la publicación de su reseña en 1958 y la reedición en 1975: que la distinción, válida en términos “pragmáticos” entre ese nacionalismo “defensivo” y el otro “expansivo”, diferencia fundamental a sus ojos para esgrimir contra “nuestros entregadores sudamericanos, todos profundamente antinacionalistas”, no lo era en términos “intelectuales”. Porque lo que había que determinar era la importancia del condicionamiento histórico-cultural que, de este modo, quebraba la caracterización antitética de *un* nacionalismo dividido en dos versiones. Lo que había, en definitiva, eran dos cosas diferentes, no se trataba del mismo nacionalismo ni de una desviación de sus “verdaderos” fundamentos. Se trataba, para Real de Azúa, de que si era cierto que en historia de las ideas el encanto podía estar en el hallazgo de simetrías, de “ocultas correlaciones”, esos ejercicios podían llevar a “vaciar las ideas de todos sus contenidos concretos y a no verlas en otro aspecto que en la función que cumplen dentro de un sistema propositivo”.³⁴

³² *Ibid.*, p.61.

³³ *Ibid.*, pp. 62-63.

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

La oración “nuestros entregadores sudamericanos, todos profundamente antinacionalistas” no figuró en la reedición de 1975. Y en esa versión había una serie de notas a pie inexistentes en la de 1958. La adición y la sustracción de afirmaciones y de notas son más que matices, dan cuenta muy bien de las variaciones propiciadas por los contextos de enunciación en cada caso; qué de las obsesiones no pueden ser nunca iguales a sí mismas. Por ejemplo, en 1975 una nota a pie indicaba que al hacerse tan común en el “medio ideológico latinoamericano” afirmar que el nacionalismo identificado como el de la “reacción defensiva” y el “clásico” europeo ligado al jingoísmo, chauvinismo, etc. no eran lo mismo había que entender cómo se trataba de “dos variantes de un mismo impulso en contextos distintos”. Y no sólo eso: que el nacionalismo “defensivo”, y que “desborda” el conjunto de las naciones hacia conjuntos plurinacionales para coordinar estrategias “idóneas”, “parece estar necesitando, y urgentemente, un adecuado relevo terminológico”.³⁵ Para Real de Azúa, en 1958 decir “nacionalismo” se trataba de dos cosas distintas, y en 1975 de dos variantes de un mismo impulso pero que necesitaba, para ser nombrado en su complejidad, de terminología nueva. Algo había cambiado.

1975 no fue cualquier año, fue el “Año de la Orientalidad”, excusa bajo la cual el gobierno militar uruguayo dispuso de una serie de argumentos (perfilados en un programa de conmemoraciones de la “Cruzada Libertadora”)³⁶ bajo los cuales invocó otros lazos de unión social. Con ello el gobierno se propuso controlar las manifestaciones públicas y encauzar la búsqueda de apoyos, y los antepuso a los que se había ocupado de borrar violentamente. En esa invocación, también se ocupó en definir quién quedaba fuera o dentro de la nación 'oriental'.³⁷

El nacionalismo “defensivo” al que Real de Azúa había hecho referencia en 1958, no *podía* ser en ese presente de 1975 el mismo que el de los militares en el poder: la “defensa” refería a cuestiones muy diferentes en cada caso. Pero el problema se encontraba, entonces, en definir cuál era el “impulso” que los nacionalismos compartían, y qué contextos les hacían ser diferentes. Por ello, en 1975 Real de Azúa afirmó la necesidad de un cambio terminológico que especificara mejor la distancia entre el nacionalismo de los militares en el poder y ese otro nacionalismo al que él ya le había dedicado, en parte un largo estudio (en ese momento aun inédito).³⁸ Se trataba, en definitiva, de definir el uso “pragmático” y/o “teórico” de un término, y del peso que esa particular distinción tenía en el presente

³⁵ Real de Azúa, “Filosofía”, 1975, p. 72.

³⁶ En 1825 el territorio de la Banda Oriental estaba bajo dominio luso-brasileño. El político y militar Juan Antonio Lavalleja organizó una expedición desde Buenos Aires para liberarlo y que finalmente se llevó a cabo con el desembarco conocido como “de los Treinta y tres orientales” o “Cruzada Libertadora” de 19 de abril de ese mismo año.

³⁷ Véase Cosse Isabela y Vania Markarián, *Orientalidad*, 1996, p. 8.

³⁸ Real de Azúa, Carlos, *Tercera posición*, 1996-1997, pp. 89-125.

dictatorial: la disputa por el significado y alcance de “nacionalismo”.

La comunión latinoamericana

Si volvemos a la enumeración y explicación de las “literales obsesiones” enumeradas en el prólogo a *Historia visible...* queda claro que esta reseña crítica se propuso de ejemplo sobre cómo analizar lo mismo (América latina y su historia) pero desde perspectivas diferentes: para Real de Azúa era necesario hacerlo desde una “dialéctica del palimpsesto”, un abordaje que tenía en cuenta de qué forma cualquier “gran tema” -como el de modernización, por ejemplo- se hallaba inscrito sobre otro anterior sin borrarlo ni cancelarlo, como si se tratara de un juego de elementos latentes y manifiestos.³⁹ Por el contrario, según Real de Azúa, Zea analizaba lo mismo -el nacionalismo, por ejemplo- desde una perspectiva deudora de “forzadas antinomias”. Así, no podía observar el matiz sobre lo moderno y Occidente ni tampoco podía atender a la relevancia de las diferencias nacionales. En definitiva, no podía atender a lo “difuso”.⁴⁰

Pero Real de Azúa y Zea comulgan más de lo que el primero estaba dispuesto a afirmar. Esa comunión a la que hago referencia depende de una pregunta sobre el carácter “Occidental” de América Latina y, sobre todo, del cariz “filo-cristiano” del libro de Zea, donde la idea de comunidad sostenía la chance del futuro más allá de la crisis de la modernidad.⁴¹ Ese cariz filo-cristiano lo emparenta con el cariz bajo el cual Real de Azúa esgrimió más de una vez las falencias de la modernidad latinoamericana, las preguntas por esa misma modernidad y en especial, lo que en 1965 sintetizó en uno de sus libros más influyentes: *El impulso y su freno: tres décadas de Batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Que el laicismo batllista tenía en falta los aspectos “heredo-cristianos”, los aspectos “tan naturalliter” de lo cristiano y democrático con los que interpretó los caracteres de José Artigas (caudillo y “Padre de la Patria” oriental) y del propio Batlle y Ordoñez: una dimensión ético-moral ya fenecida. Como analicé en otra ocasión, se trataba de buscar en la tradición como “pasado útil” un *ethos* propio, uruguayo *qua* latinoamericano, que fuera más allá de Occidente y de su modernidad.⁴²

Aun esta comunión, un menos creyente Real de Azúa esgrimió que en Latinoamérica no habría de conciliarse lo católico y lo moderno en una escena pacificadora “que afirma la igualdad cristiana de los hombres y de pueblos, que practica un imperialismo evangelizador de incorporación cultural”. Negó que la conciliación tuviese “viabilidad histórica” porque perduraban los “ínsitos terribles conflictos (por ejemplo, entre la libertad y la industrialización) que podían latir en ella”.⁴³ Y se preguntaba, entonces,

³⁹Real de Azúa, “Introducción”, 1975, p. 12

⁴⁰ Real de Azúa, “Filosofía”, 1975, p. 63.

⁴¹ Sobre este carácter “filo-cristiano” de *América en la historia* véase Kozel, Andrés, “Comunidad”, 2012, pp. 239-344.

⁴² Espeche, Ximena, *Uruguay*, 2010. Para un trabajo que también se detiene en la noción de *ethos* pero en este caso para analizar las propuestas de Leopoldo Zea, véase Kozel, “Ethos”, 2012, pp. 13-34.

⁴³Real de Azúa, “Filosofía”, 1975, p.69.

cómo sería posible evitar el “rodillo nivelador de la occidentalización”, más allá de que existiera esa solución propuesta por Zea de una “peculiaridad ibérica” resistiendo a ese rodillo e incluso, sobrepasándolo.⁴⁴ Al rastrear en otros sociólogos y ensayistas posibles soluciones para esa realidad y ese presente encontró que, si en esa crisis de la modernidad se salteaba ese paso nivelador, esta modernidad podría ser “integrada y superada”.⁴⁵ Saltear el “rodillo” era afirmarse tanto en un “alma” cuanto dudar de lo que vendría. ¿Qué daría impulso a ese salto? ¿Una suerte de *ethos* latinoamericano: el igualitarismo colectivo, el sesgo antijerárquico, la piedad, ‘la sinceridad para las grandes palabras’?”⁴⁶

Conclusión

Es claro que el movimiento de Real de Azúa con respecto a justipreciar qué de la tradición era consubstancial con el desarrollo y no su contrario, enfrentándose por ejemplo con los postulados simplistas de la teoría de la modernización, se recortó sobre uno más amplio dentro de la historiografía de las ideas en América Latina. Era una suerte de consenso en el disenso con la producción de Zea pero, también, de un historiador de las ideas como su coterráneo Arturo Ardao, con quien Zea además mantuvo contacto estrecho. Real de Azúa no se distanciaba demasiado de una forma de evaluar la relación tradición/modernidad a la hora de explicar algo que, a su vez, quedaba incluido en “lo latinoamericano”, en el marco de la pugna por qué tipo de conocimiento era necesario producir en y para América Latina. Se trató en el caso de Real de Azúa de valorar la tradición como un “pasado útil”, y este como la expresión de un particular *ethos*.

Si dudó de las equivalencias antinómicas y de cómo este tipo de equivalencias podrían ser ruinosas para la historia de las ideas latinoamericana, cuestión que en su reseña crítica al libro de Zea puso de manifiesto, mantuvo firme el binomio modernidad/tradición, incluso cuando dijera que había que “saltearse la modernidad”. En otros términos: aunque discutió con quienes asumían, como los defensores de la teoría de la modernización, que a la modernidad le era inherente la serie individualismo-democracia y a la tradición organicismo-autoritarismo, su insistencia en este binomio no “desacopló” otra antítesis: la del atomismo frente al organicismo. Ambos seguían siendo concebidos como “dos principios opuestos, perfectamente consistentes en sus propios términos, es decir, lógicamente integrados y autocontenidos”.⁴⁷

La propuesta de una historia de las ideas en Real de Azúa parecía tensionarse entre lo esotérico y lo visible, como si en esa tensión se pudiera abrir el universo de preguntas sobre el pasado, el presente

⁴⁴ *Ibid*, p.70.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Real de Azúa, “A dónde va”, 1957, p. 22.

⁴⁷ Palti, Elías, “Modernidad”, 2005. En este artículo, Palti desmenuza los problemas analíticos aparejados en la utilización del binomio analítico del tipo “modernidad/tradición” en la historia de las ideas latinoamericana.

y el futuro. Pero, aun esos intentos, la fuerza del binomio tradición/modernidad fue tal que arrastró una clave que se mantuvo, finalmente, igual a sí misma, porque no desarmó la validez de su misma asociación para explicar el desarrollo latinoamericano o su falta. Las implicancias de esas objeciones, obsesiones y apuestas tenían en el marco de la dictadura uruguaya también un peso específico: cómo entender el ascenso al poder de esas dictaduras sin que, nuevamente, estas se analizaran bajo una óptica como la de la teoría de la modernización, volviendo a explicar la emergencia de las dictaduras como parte de lastres de sociedades tradicionales *qua* autoritarias. Si las obsesiones podían atravesar el tiempo, el problema era cómo inteligir el presente sin decir de éste que era a la vez una mera repetición del pasado, con variaciones.

Bibliografía

Cosse Isabella y Vania Markarián, 1975: Año de la orientalidad. Identidad, memoria e historia en una dictadura, Montevideo, Trilce, 1996.

Espeche, Ximena, “Tradición y modernidad en América Latina. Carlos Real de Azúa y sus análisis de relatos de viajes por Uruguay”, *Aedos. Revista do Corpo Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFRGS*, vol. 1, nro. 1, julio-diciembre, 2008, pp. 104-127.

_____, *Uruguay 'latinoamericano'. Carlos Quijano, Alberto Metbol Ferré y Carlos Real de Azúa: entre la 'crisis estructural' y la cuestión de la 'viabilidad nacional'*, Disertación Doctoral, Posgrado de Ciencias Sociales, IDES/UNGS, 2010.

_____, “Uruguay de medio siglo: las narrativas de la “crisis estructural” y la paradoja del impulso y el freno”, *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, Vol. 23 Nro. 2, Facultad de Humanidades Lester y Sally Entin. Escuela de Historia. Instituto de Historia y Cultura de América Latina, 2012, pp. 59-80.

Gilman, Claudia, “Política y cultura: *Marcha* a partir de los años 60”, en: *Nuevo texto crítico*, California, Stanford University, 1993, pp. 153-186.

Halperin Donghi Tulio, “Prólogo”, Real de Azúa Carlos, *Escritos*, Montevideo, Arca, 1987, pp. 5-46.

Kozel, Andrés, *La idea de América en el historicismo mexicano. Notas de investigación*, Anuario México, Colegio de México, 2012, pp. 95-112.

_____, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O' Gorman y Leopoldo Zea*, México, Colegio de México, 2012.

_____, “Ethos y desarrollo en Leopoldo Zea”, *Andamios*, Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 20, México, UNAM, septiembre-diciembre de 2012, pp 13-34.

Palti, Elías, “La modernidad como problema. (El esquema “de la tradición a la modernidad” y la dislocación de los modelos teleológicos.)”, *Revista Modernidades. La historia en diálogo con otras disciplinas*, FFyH, UNC, Córdoba, agosto 2005. Disponible en http://www.ffyh.unc.edu.ar/archivos/modernidades_a/I/Main-Invitados1Palti.htm#uno

- Real de Azúa Carlos, *España de cerca y de lejos*, Montevideo, Ceibo, 1943.
- _____, “Sobre Hinchliff y el valor de los viajeros ingleses”, *Marcha* nro.811, 8 de mayo de 1956, pp. 20-23.
- _____, “¿A dónde va la cultura uruguaya? I”, *Marcha* nro. 885, 25 de noviembre de 1957, 22-23.
- _____, “¿A dónde va la cultura uruguaya? II”, *Marcha* nro. 886, 1 y 22-23.
- _____, “Uruguay: el ensayo y las ideas en 1957”, *Ficción* nro. 5, Buenos Aires, feb. 1957, pp. 72-98.
- _____, *El impulso y su freno: tres décadas de Batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*, Montevideo, Banda Oriental, 1964.
- _____, “El Uruguay como reflexión”, I y II. Montevideo, CEAL. 1969.
- _____, *Historia visible e historia esotérica. Personajes y claves del debate latinoamericano*, Montevideo, Arca/calicanto, 1975.
- _____, *Tercera posición, nacionalismo revolucionario y Tercer Mundo. Una teoría de sus supuestos*, Montevideo, Cámara de Representantes. 1996-1997.
- Rocca, Pablo, “35 años en *Marcha*”, *Nuevo texto crítico*, California, Stanford University, 1993, pp. 3-151
- _____, “Carlos Real de Azúa: un viajero y su brújula”, *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, Tercera época, IV, nro. 33, julio 1988, pp. 43-43
- _____, “El caso Real: alternativas críticas americanas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, Bernal, UNQ, 2006, pp. 37-53.
- Zubillaga, Carlos, *Historia e historiadores en el Uruguay del siglo XX*, Montevideo, Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, pp. 310-311.