

en vías de extinción las anteriores técnicas del mecenazgo, pero en un momento donde el mercado no alcanza las dimensiones necesarias para garantizar la autonomía del escritor. Los lamentos de los intelectuales abundan, relatando una y otra vez cómo en esa ciudad de casi 600.000 habitantes no había cien personas que comprasen un libro nacional, condenando a los intelectuales —en el mejor de los casos— a vender su pluma a los periódicos de la época, y de ese modo castrando otras posibilidades productivas, como relata Ricardo Rojas al referirse al trabajo del propio Darío en el diario *La Nación*: «En comparación con el rapsoda, con el trovador o el poeta de la corte, hemos ganado en honra y libertad; pero la sociedad moderna [...] no ha pagado aún su deuda a los poetas [...] Rubén Darío, naturalmente, ha debido rendir su tributo de periodismo a la época moderna, y los artículos que ha escrito nos han privado de los poemas que hubiera podido escribir. ¿En dónde están *Palenke*, *El triunfo del Fauno* y *El hombre de oro*, las obras que anunciaba hace diez años? Se han malogrado, acaso para siempre; ha escrito, en cambio, doscientas crónicas para *La Nación*, el poderoso periódico argentino donde escriben Remy de Gourmont, de Francia; Guillermo Ferrero, de Italia; Miguel de Unamuno, de España, y una granada parte de la intelectualidad hispanoamericana»<sup>4</sup>.

Empero, estas dificultades no indujeron a los intelectuales argentinos a recluirse en la práctica del arte por el arte, tal como en otras latitudes. Por el contrario, prontamente se observa un fenómeno de politización de la práctica intelectual. Sabemos que en Francia el caso Dreyfus fue el acontecimiento en torno del cual el intelectual encontró una nueva colocación como «conciencia crítica» de la sociedad que lo reconectó con el ámbito de lo público y que lo legitimó ante la sociedad. En la Argentina los intelectuales hallarán de hecho una demanda desde la sociedad y el Estado que les permitirá una análoga fuente de legitimidad: la reformulación de una identidad nacional como respuesta al formidable aluvión inmigratorio.

De allí la relevancia de considerar el fenómeno de la ciudadanía, y por ende de la nacionalización de las masas, y vincular este fenómeno con la cuestión democrática y el modo como su tratamiento implicó una ruptura dentro de la tradición doctrinaria liberal, que en estricta continuidad con el espíritu de los siglos XVII y XVIII europeos afirmaba como sujeto histórico y social al «individuo», entendido como un foco de prácticas autónomas, de autoconocimiento y de autorrealización, sobre la base de una racionalidad igualitariamente compartida y de la que por naturaleza se hallaba dotado. Dicha racionalidad alcanzaba dimensiones universales, y sobre ese modelo y el entramado de valores igualmente universales que suponía se pudo construir un paradigma de nacionalidad del tipo de la que Habermas ha denominado «nacionalismo constitucionalista». Pero por el contra-

<sup>4</sup> Ricardo Rojas, *El alma española*, Valencia, F. Sempere y Cía., s/f [1907], pág. 229.

rio, en la época que nos ocupa se produce en la Argentina como en otras parte del mundo un doble y significativo desplazamiento: se torna visible el fenómeno de las muchedumbres urbanas (el libro de José María Ramos Mejía *Las multitudes argentinas*, de 1899, es un ejemplo conspicuo en este sentido) y, además, se observa el pasaje de aquel nacionalismo liberal a otro por el cual se acentúa el carácter idiosincrático de lo nacional, con evidentes conexiones con una versión culturalista y de cuño esencialista. La emergencia del nuevo sujeto social constituido por las multitudes, que fue una problemática de características internacionales, en el caso argentino se vinculó directamente con el fenómeno inmigratorio y con la cuestión democrática, en la medida en que alrededor de la nacionalización de las masas se jugaba asimismo el derecho a la participación electoral.

Para comprender más cabalmente la complejidad de la situación cultural entonces planteada, es preciso agregar a lo anterior otro dato típico de la cultura finisecular, y al que Emile Durkheim estudió y caracterizó entonces con el nombre de «anomia». En efecto, el proceso modernizador desplegaba todos los alcances secularizadores que Nietzsche en los *Póstumos* dramatizó paradigmáticamente del siguiente modo: «Las aguas de la religión disminuyen de caudal y dejan tras de sí pantanos y lagunas; las naciones se enfrentan de nuevo con viva hostilidad y buscan desgarrarse. Las ciencias, cultivadas sin medida y con la más ciega indiferencia, desmenuzan y disuelven todo lo que era objeto de firme creencia [...] Ningún siglo anterior fue más secular, más pobre en amor y en bondad». El pasaje de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* —según la dicotomía instalada por el clásico libro de Ferdinand Tönnies de 1887 (esto es, de una comunidad tradicional orgánica y naturalmente jerarquizada a otra fundada en la conmutatividad de las funciones)— genera fuertes sentimientos de pérdida de contención y demanda por consiguiente la elaboración de nuevos arcos simbólicos de identidad y de pertenencia. Desde el fin del siglo XIX este malestar no dejará de difundirse, y en su interior la democracia, las masas y el nacionalismo se articulan de manera altamente significativa para comprender los fenómenos político-culturales del momento. En el área europea, puede trazarse una curva que conduce desde la *Psicología de las multitudes*, de Le Bon, hasta la *Psicología de las masas*, de Freud, donde esta cuestión es retomada una y otra vez, y en donde se lee irrecusablemente la sospecha de la inviabilidad de la doctrina individualista del liberalismo.

Consumada «la muerte de Dios» e impuesto doctrinariamente el principio de la igualdad política, por una parte, y aparecidas las masas en la escena pública, por la otra, la pregunta que muchos se formularon fue cómo construir nuevos referentes de adhesión y consenso en un mundo así secularizado, para evitar la desintegración inducida por la modernidad. Fue

así como muchos de los intelectuales y dirigentes argentinos de la época sospecharon lo mismo que contemporáneamente descubría Theodor Herzl, fundador del sionismo, cuando confesaba en su diario que «con una bandera es posible conducir a los hombres a donde uno quiera, incluso a la tierra prometida. Una bandera es prácticamente lo único por lo cual los hombres están dispuestos a morir en masa si se los guía»<sup>5</sup>. De esta manera, en diversos autores argentinos emerge la tensión en torno del tratamiento de la cuestión democrática, y por momentos puede percibirse que algunos de estos desarrollos resultan tributarios de lo que Schorske en los siguientes términos ha descrito como «la crisis del yo liberal»: «La cultura liberal tradicional se ha centrado en el hombre racional, de cuyo dominio científico de la naturaleza y autocontrol moral se esperaba la creación de una buena sociedad. En nuestro siglo, el hombre racional ha tenido que dar lugar a esa criatura más rica pero más versátil y peligrosa, el hombre psicológico. Este nuevo hombre no es meramente un animal racional, sino una criatura de sentimientos e instintos [...]»<sup>6</sup>.

Desde diversas perspectivas la democracia fue puesta de tal modo en entredicho, y Carlos Real de Azúa ha recordado que libros como el famoso de Henri Bérenger, *L'Aristocratie Intellectuelle*, de 1895 (de gran influencia sobre Rodó, entre otros) sistematizaron un debate en el que se alegaba la incompatibilidad del triple lema revolucionario «Libertad-Igualdad-Fraternidad» con la realidad natural de jerarquía, lucha e implacable selección<sup>7</sup>. En los primeros años del siglo, una análoga impugnación fue sostenida por José Ingenieros en la Argentina, considerando aquel triple postulado como opuesto a las enseñanzas científicas del darwinismo<sup>8</sup>. Propuestas corporativistas y teorías elitistas como las formuladas por Mosca, Pareto y Michels fueron algunas de las respuestas más significativas, y dentro del mismo repertorio problemático se pueden colocar algunos desarrollos del nacionalismo del período.

Entre nosotros, se produce, justamente entonces, el surgimiento de un nacionalismo culturalista, entre cuyos principales exponentes se encuentran Ricardo Rojas con *La restauración nacionalista*, de 1909; Manuel Gálvez con *El diario de Gabriel Quiroga*, publicado en 1910, y Leopoldo Lugones con las conferencias de 1913 luego recopiladas en *El payador*. No se insistirá aquí sobre las indudables diferencias ideológicas que separan la construcción del tema nacional por parte de estos intelectuales; se señalarán en cambio algunas tensiones que en ellos se van instalando entre este nacionalismo y algunos núcleos del ideario liberal.

En principio, al observar el texto de Gálvez se percibe que la estrategia adoptada se inscribe dentro del espiritualismo finisecular, y que la figura de ese *alter ego* de Gálvez que se llama Gabriel Quiroga está diseñada bajo

<sup>5</sup> Cit. en Carl Schorske, *Viena Fin-de-Siècle*, Barcelona, Ed. G. Gili, 1982, págs. 181-183.

<sup>6</sup> Carl Schorske, *ibíd.*

<sup>7</sup> Carlos Real de Azúa, *Escritos, Selección y prólogo de T. Halperin Donghi*, Montevideo, Arca, 1987, págs. 163-164.

<sup>8</sup> Al respecto, me permito remitir a Oscar Terán, *José Ingenieros: pensar la nación*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1986.