

*Carlos Octavio Bunge: entre el científico y el político**

Oscar Terán

UBA / UNQ / CONICET

1. Propósitos

De la extensa producción de Carlos Octavio Bunge (1875-1918), aquí se selecciona un aspecto cuya exploración permite extraer temas de reflexión sobre problemáticas que involucraron a los positivistas argentinos en el giro de siglo. Los textos considerados pretenden ser leídos desde la doble problemática de la modernidad y del proyecto nacionalizador. En el primer aspecto, se insiste sobre la puesta en práctica de una serie de mecanismos intelectuales destinados a suturar los efectos de fragmentación por ella inducidos. Es sabido que además ese proceso coincidió con la disputa simbólica por la elaboración de un arco de creencias y valores nacionalistas apuntado a officiar como cemento de una sociedad percibida como excesivamente heterogénea. Articulando ambos problemas, es posible rastrear esa misma preocupación en el terreno de la disciplina filosófica o, al menos, de la concepción de la filosofía que Carlos Octavio Bunge adoptará dentro de su adscripción al positivismo. Mas al hacerlo, y al comunicar su producción teórica con algunas de sus intervenciones político-intelectuales, puede mostrarse un pensamiento que revela incrustaciones provenientes de otros registros doctrinarios y que alberga motivos "idealistas". Entonces, al preguntarnos por las razones de esas mezclas heterodoxas podemos percibir las tensiones que se generan entre la voluntad intelectual de sistema y las presiones ético-políticas, y, con ello, la peculiar relación establecida en su caso entre "el científico y el político".

2. El fantasma de la degeneración

Toda referencia al movimiento positivista debe tener en cuenta esa confianza en la extensión del espíritu y el método de las ciencias naturales a toda la realidad que recibe el nombre de "cientificismo". Y esto tanto para visualizar el clima más general del cual el posi-

* Una versión previa de este trabajo fue discutida en el Programa de Historia de las Ideas, Intelectuales y Cultura, del Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Agradezco las críticas que me han permitido corregir algunos aspectos del mismo. Naturalmente, de los persistentes errores la responsabilidad es enteramente mía.

tivismo se nutre, cuanto para distinguirlo de un uso ensayístico del mismo, consistente en una ampliación especulativa y filosófica de la ciencia que se legitima en el prestigio por ella adquirido. Ya que si el positivismo doctrinario finisecular tiene vedado su pronunciamiento sobre la validez de los juicios de valor, el científicismo –en tanto romantización de la ciencia– tiene mayor capacidad para diseñar un *ethos* fundado en los beneficios a veces casi salvíficos adjudicados al desarrollo científico-tecnológico.

Esa visión es una exasperación de la herencia iluminista, plasmada en la consigna kantiana del *Sapere aude!*, que estimula el espíritu de conocimiento tras la convicción de que el emprendimiento del saber (en las líneas fundadas tempranamente por Bacon y Descartes) proporciona poder y libertad. Pocas citas como ésta del “Ensayo sobre Bacon”, publicado en 1837 por Th. B. Macaulay, resultan tan exhaustivamente representativas de aquel ambiente espiritual:

[La ciencia] prolongó la vida; mitigó el dolor; extinguió enfermedades; aumentó la fertilidad de los suelos; dio nuevas seguridades al marino; suministró nuevas armas al guerrero; unió grandes ríos y estuarios con puentes de forma desconocida para nuestros padres; guió el rayo desde los cielos a la tierra haciéndolo inocuo; iluminó la noche con el esplendor del día; extendió el alcance de la visión humana; multiplicó la fuerza de los músculos humanos; aceleró el movimiento; anuló las distancias; facilitó el intercambio y la correspondencia de acciones amistosas, el despacho de todos los negocios; permitió al hombre descender hasta las profundidades del mar, remontarse en el aire; penetrar con seguridad en los mefíticos recovecos de la tierra; recorrer países en vehículos que se mueven sin caballos; cruzar el océano en barcos que avanzan a diez nudos por hora contra el viento. Éstos son sólo una parte de sus frutos, y se trata de sus primeros frutos, pues la ciencia es una filosofía que nunca reposa, que nunca llega a su fin, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso.

En términos más precisos, aquello que dentro del científicismo ejerció mayor atracción fueron el evolucionismo biológico darwiniano, el positivismo criminológico, las teorías de Taine aplicadas a la producción cultural, la psicología de las masas, el monismo materialista y la crítica religiosa apoyada en la exégesis bíblica de Renan.¹ Pero en el mismo período en que Bunge produce sus primeros textos, esta visión convive en Europa con los primeros y fuertes cuestionamientos a la ciencia, fundados en todo lo que de disolvente puede acarrear ese mismo espíritu de conocimiento cuando el exacerbamiento analítico amenace con la destrucción de creencias aglutinadoras sin sustituirlas por otras igualmente eficaces. En la cultura europea esta variante constituye uno de los arietes de la reacción antipositivista, que puede hallarse bien en la crítica de Nietzsche al cultivo sin medida de las ciencias que disuelven todo cuanto de sagrado se ha tenido sobre la tierra, bien en los diversos tipos de dualismo (yo intelectual/yo espiritual; ciencias de la naturaleza/ciencias del espíritu...) que comienzan a poblar la filosofía para garantizar a una zona de las facultades y prácticas humanas un carácter irreductible a la naturaleza y por ende a las explicaciones deterministas de la biología, la sociología o la psicología.

Aunque estas visiones sombrías estaban en la Argentina asordadas por expectativas esperanzadas ampliamente difundidas en la sociedad, pueden hallarse en la escritura de

¹ Véase C. Real de Azúa, “Ambiente espiritual del 900”, en *Escritos*, Montevideo, Arca, 1987, p. 153.

nuestras élites marcas evidentes de que no todos los frutos eran dulces en el árbol del proyecto modernizador. En Carlos O. Bunge esas marcas emergen como vacilaciones y matices derivados de su manera de poner en práctica el positivismo. Así, el autor de *Nuestra América* tiene doctrinariamente claro que, *stricto sensu*, el positivismo no es ni materialista ni espiritualista, ya que tiene autonegado pronunciarse respecto de esas decisiones que, por metafísicas, lo colocarían más allá de la experiencia sensible en tanto único tribunal cognoscitivo que reconoce. De allí que aquellas esferas para las cuales no existe un correlato empírico sean declaradas pertenecientes al reino de lo Incognoscible, y en este terreno nuestro autor profesa un explícito respeto hacia esas definiciones:

La única noción nueva que parece haber fijado para siempre el positivismo en la filosofía es lo que Spencer llama "lo incognoscible", o sea, aquello cuya realidad podrá concebir el espíritu humano, pero nunca explicar.²

Ésta era una de las derivas, seguramente coherente, que tomaba el cientificismo, pero al hacerlo introducía en su enunciación inquietudes y preguntas ético-existenciales que lo comunicaban con el malestar espiritual *fin-de-siècle*. Es que el positivismo agnóstico que hallamos en Bunge ya a fines del siglo XIX ha comenzado a ser experimentado como aquello que, al impedir detectar el principio de todas las causas, amenaza con erosionar el sentido de la existencia, dentro de la más vasta inquietud promovida por la modernidad como generadora del desencantamiento de la secularización. En otro registro, estas conclusiones eran congruentes con una visión pesimista inducida por el naturalismo, que muestra el sometimiento a las necesidades impiadosas del determinismo biológico, psicológico y social, que aplasta al hombre bajo las leyes de la herencia, a la especie bajo las de la evolución y al individuo excepcional bajo la ley del gran número afirmado por la democracia, mientras la fe religiosa no es más que un recuerdo nostálgico, y el amor, que la sumisión inconsciente a la voluntad ciega del instinto de supervivencia de la especie.³

En principio, existen en los escritos de Bunge dos líneas que cuestionaban el optimismo centrado en el saber científico y en sus extensiones hacia la filosofía positivista: el tema de la degeneración, por una parte, y, por la otra, el de los límites de la ciencia para resolver cruciales problemas ético-políticos. En el primer sentido, aparece un punto de inquietud localizado en los fenómenos degenerativos que amenazan incluso a los individuos blancos tanto de la población inmigrante como de la élite nativa. Ese tópico había sido instalado en la cultura finisecular por un cruce de literatura decadentista y darwinismo social, y constituye una preocupación de época que sostiene el éxito editorial del libro *Entartung* de Max Nordau, que traduce esas prevenciones al clima naturalista-positivista.⁴ Como ha señalado George Mosse, recordando además el rol de Nordau (seudónimo del húngaro Sűdfeld) en el movimiento sionista laico, *Degeneración* está elaborado dentro del legado de la

² C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, Buenos Aires, Casa Vaccaro, 1919, p. 30.

³ Cf. Jean Pierrot, *L'imaginaire décadent (1880-1900)*, París, Presses Universitaires de France, 1977, pp. 18-20.

⁴ El tema de la degeneración fue elaborado desde mediados del siglo XIX y adquirió relevancia entre 1880 y 1900, contando para entonces con un léxico fuertemente instalado en los escritos de Morel, Maudsley, Galton, Pearson, Lombroso y diversos antropometristas, psiquiatras, antropólogos, criminólogos y legistas (D. Pick, *Faces of degeneration. A European Disorder*, c. 1814-c.1918, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 216, 225 y 200).

Ilustración y advierte respecto de los fenómenos de decadencia derivados del abandono de dicha herencia. En esta línea, su primer capítulo se titula “El crepúsculo de las naciones” y allí se define un fin de siglo en el que impera “la impotente desesperación del hombre enfermo” y donde “el sentimiento dominante es el de una inminente extinción y perdición”. El texto se cierra con la advertencia de que los personajes de Nietzsche, Huysman e Ibsen, todos ellos símbolos de la degeneración, deben sucumbir inexorablemente en la lucha por la vida, ya que Zaratustra, Des Esseintes y Stockmann no pueden competir con el hombre que se levanta temprano y tiene la cabeza clara, el estómago sólido y los músculos duros.⁵

A este panorama degeneracionista se le superponía el específicamente decadentista. Paul Bourget había lanzado el término “decadencia” en 1876, y en sus *Ensayos de psicología contemporánea* y *Nuevos ensayos...* (1880 a 1885) formulará su programa y señalará el mal del alma moderna: el pesimismo, fundado en un desacuerdo fundamental entre la realidad del mundo y los deseos humanos, desacuerdo que proviene del agotamiento físico y nervioso producido por un exceso de civilización, de refinamiento y de intelectualismo. De ese diagnóstico no está ausente la crisis de las naciones latinas y especialmente de Francia, donde la denuncia de la corrupción de las costumbres del II Imperio que habría llevado al desastre en la guerra franco-prusiana fue expresada emblemáticamente por Taine: “Nuestro gran error fue haber querido que todo fuera divertido; el arte y el talento de aburrirse fue la fuerza de los alemanes”.⁶ Recogiendo ese mismo espíritu, el diario *La Tribuna* de Buenos Aires había publicado el 26 enero de 1873 un artículo donde tiene por indudable que en el Viejo Continente “arraiga en sus entrañas la enfermedad crónica” que en el caso de Francia se condensa en “el son del diabólico can-can”, el cual la había sumido en un sueño decadente que desembocó en la violencia de la Comuna.⁷ Luego de la derrota francesa aparecieron un conjunto de libros que daban cuenta de esa decadencia nacional y extendían la duda hacia la viabilidad misma de los países latinos, hasta que el libro de Edmond Demolins de 1897 planteó en su mismo título la pregunta que sintetizaba esas frustraciones: *¿À quoi tient la supériorité des anglo-saxons?*⁸

Distintos síntomas de estas sospechas aparecen en Carlos Octavio Bunge como cuando presume en sus *Estudios filosóficos* que es la totalidad del porvenir humano lo que se halla en juego: “¿Hacia dónde marcha la anémica humanidad contemporánea –escribe–, ya vagamente degenerada y acaso decadente?”. Ya que “cada día es mayor, según las investigaciones de la ciencia, la sombra funesta que la degeneración proyecta sobre la especie humana”. De tal modo,

[...] es indiscutible que vibra en la atmósfera algo de amenazador y de nefasto; un si es no es de degeneración; un debilitamiento y Nirvana, que, si bien no implican la muerte, parecen un continuo, un lento, un insensible desplazamiento hacia la muerte [...].⁹

⁵ Max Nordau, *Degeneration*, Nueva York, Howard Fertig, 1968, *passim*. Véase allí mismo la Introducción de George L. Mosse.

⁶ Cf. A. E. Carter, *The Idea of Decadence in French Literature 1830-1900*, University of Toronto Press, 1958, p. 126, y Regina Pozzi, *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venecia, Marsilio, 1993.

⁷ Citado por Karen Robert, “El esplendor en los charcos: el carnaval como juego y espectáculo”, mimeo, 1993.

⁸ Traducido al español como *En qué consiste la superioridad de los anglo-sajones*, prólogo de Santiago Alba y Bonifáz, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1899.

⁹ C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., pp. 242 a 252.

Este clima decadentista, también presente en uno de sus cuentos titulado *La sirena* (incluido en *Viaje a través de la estirpe*), aparece en un sitio más sorprendente: en *Nuestra América* el autor se confronta con la presencia de la Muerte, de cuya situación angustiante va a extraerlo la ninfa Egeria con un mandato paradigmático, puesto que las sombras del hastío y el sin sentido pueden al menos calmarse mediante los remedios del nacionalismo: “Estudia tu patria, analízala, compárala, y verás que, si hay malos, hay asimismo buenos rasgos de su psicología”...¹⁰

Debe recordarse que el degeneracionismo atravesaba esferas intelectuales y políticas en otros aspectos bien diferenciadas. En los círculos anarquistas se recurría a dichos modelos para denunciar una “selección al revés” originada en el parasitismo burgués, y también para Bunge los riesgos de degeneración de la aristocracia residen en esa causa, conduciendo a la disminución de la vitalidad, que se manifiesta a menudo en agotamiento y neurosis. En *El derecho* (1905) cita al respecto a Roy Lankaster, quien confirma que “toda nueva serie de condiciones que tienden a hacer más fácilmente asequible al animal la seguridad y el alimento conducen, por regla general, a la degeneración”. De tal modo, si se consigue que la vida parasitaria esté del todo asegurada, en esas especies “veréis desaparecer poco a poco las piernas, las mandíbulas, los ojos, las orejas”.

Consecuentemente, a esta selección invertida contribuyen también para Carlos Octavio Bunge “los actuales progresos de las ciencias médicas”, que permiten conservar “la vida de los enfermos más graves” y de tal forma atacan a la naturaleza en su más precioso papel, el de la selección de las especies. Para colmo, las poblaciones actuales carecen de esos azotes bienhechores que fueron en Buenos Aires las revoluciones, la tisis, la fiebre amarilla y el cólera, que barrieron al elemento negro y colaboraron en la eliminación de los degenerados.¹¹ Si se cotejan estas afirmaciones con la anterior cita de Macaulay (“La ciencia prolongó la vida; mitigó el dolor; extinguió enfermedades”...) será preciso acordar que se ha producido un giro notable por el cual ya no marchan de la mano la verdad y la virtud, puesto que ahora el saber científico se ha desagregado del progreso al no conducir inexorablemente al mejoramiento de la especie humana.

Esa obsesión degeneracionista se expresó asimismo en el género literario que Bunge cultivó, y forma parte otra vez de una denuncia destinada a impugnar a su propia fracción social. Según las memorias de su hermana Julia, ése fue el origen de *Revolución en Chulampo*, la pieza teatral que dio a conocer en 1904, y otra vez entona esta denuncia en 1908 al estrenar el drama *Los colegas*. En ambas advierte respecto del riesgo de la degeneración de la clase gobernante, y en su artículo “La evolución del derecho y la política” impugna la corrupción del roquismo. Ya en 1895 el protagonista de otro de sus relatos se lamentaba de la fiebre mercantil que dominaba a los porteños y de su deseo desenfrenado de enriquecimiento. Al evocar en un texto sobre teoría de la educación estas denuncias, Bunge

¹⁰ C. O. Bunge, *Nuestra América (Ensayo de psicología social)*, Buenos Aires, Valerio Abeledo ed., 1905, pp. XIV-XX.

¹¹ C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., pp. 243-252. La cita continúa: “En la Edad Media, la hoguera en que se achicharraban centenares de ‘brujos’ fue una herida saludable por donde el cuerpo de muchas naciones supuró el fétido humor de sus neuróticos. [...] Ahora la higiene pública, la generalización de la instrucción, los adelantos de las industrias, el desproporcionado reparto de las riquezas, el relativo confort difundido en ciertas clases sociales, el maquinismo, la fraternidad política, religiosa y jurídica de ciertos hombres y pueblos, la poca frecuencia y menor crueldad de las guerras, facilitan la obra de la medicina en la perpetuación de los degenerados.”

reconocerá que “dolorosas y bien pesimistas páginas me ha inspirado, en otra oportunidad, la psicología de la clase directora, especialmente de la juventud rica, tan ociosa, frívola y burlona”. Igualmente, “la *jeuneusse dorée* masculina de Buenos Aires –afirmaba– es todo lo más inútil, vano, inflado, pretencioso e inservible del elemento juvenil, mezclado con alguno que otro joven de mérito sobresaliente”.¹² Hasta el final de sus escritos esta intención estará presente, como en el relato que tituló *Los envenenados*, donde puede leerse una intervención en varios aspectos análoga a la que en 1910 había realizado Manuel Gálvez desde el modernismo cultural en *El diario de Gabriel Quiroga*, lo cual a su vez matiza de nuevo el perfil intelectual de Bunge al mostrarlo “inficionado de decadentismo finisecular”. En aquella novela relata el regreso desde París de León Valdés, cuya profesión de artista lo hacía vivir en “un mundo de belleza y de silencio”, que contrasta con los personajes de su propia clase que frecuenta sobre todo en Mar del Plata, todos ellos enloquecidos por “el afán de enriquecerse de cualquier modo y cuanto antes”. Así,

[...] su espíritu de esteta se encontraba fuera de su centro natural en una sociedad como la *élite* bonaerense, casi totalmente compuesta de comerciantes y de abogados o, mejor dicho, de estancieros y de especuladores.

Y allí donde el personaje de Gálvez anhelaba una guerra purificadora con el Brasil, León Valdés “se sentía socialista y revolucionario”. Pero si esas soluciones extremas no serán necesarias, es porque aquellas gentes –los “envenenados”, decadentes y degenerados– “serían probablemente reemplazadas, apenas terminase el siglo, por otras más dignas de preeminencia, conforme al generoso espíritu de la raza y a sus viejas tradiciones”.

3. Límites de la ciencia

El florecimiento espiritualista es otra de las notas distintivas de la cultura del fin-de-siglo occidental, y este vuelco tendrá en Francia uno de sus ejes.

La generación que recibió sus primeras impresiones científicas hacia los años sesenta y setenta del siglo pasado –escribió Spranger– estaba completamente inmersa en las categorías biológicas y dominada por el esquema básico de la teoría de la evolución [...]. Hacia 1890 comenzó un giro decisivo en la vida entera del espíritu. Desde entonces está lleno el aire de intuiciones fundamentales pertenecientes a las ciencias del espíritu [...].

El ataque se dirigió básicamente contra el positivismo, con el cual se caracterizaba “toda tendencia a examinar la conducta humana en términos de analogías sacadas de las ciencias físico-naturales”, agrupando allí al materialismo, el naturalismo, el mecanicismo y el fé-

¹² Cf. C. M. Payá y E. J. Cárdenas, en “C. O. Bunge, un triunfador disconforme”, en *Todo es Historia*, No. 173, octubre de 1981, p. 38; C. O. Bunge, *La Educación (Tratado general de pedagogía)*, Buenos Aires, Vaccaro, 1920, 6a. ed., libro II, y E. J. Cárdenas y C. M. Payá, *La familia de Octavio Bunge*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, p. 251.

reos determinismo.¹³ Sobre este estrato de ideas y con términos que alguien atribuye a Tolstói, empieza a hablarse de “la bancarrota de la ciencia”, hasta que Ferdinand Brunetière retoma el debate en una serie de artículos en una revista ampliamente frecuentada por los intelectuales argentinos: en la *Revue des Deux Mondes* del 1 de julio de 1889 acusa al materialismo y cientificismo de minar las fuentes de la moral, y desemboca en el más célebre de la serie (“Après une visite au Vatican”),¹⁴ donde plantea que la ciencia no ha cumplido su promesa de develar todos los misterios, que no es capaz de describir al hombre en su mayor dignidad espiritual sino sólo como un animal más, que no ha podido por eso reemplazar a la religión y que por ende no puede proveer una moral que sólo el cristianismo puede brindar, para lo cual propone una alianza entre esos defensores de los valores espirituales y la Iglesia católica.

Bunge da testimonio de este artículo en su libro *El derecho* al citar explícitamente el tema de la “bancarrota de la ciencia”,¹⁵ y en otro escrito, a las carencias ya señaladas de esta última (la incognoscibilidad de las causas originarias y de los fines últimos), le superpone el tópico del desencantamiento moderno. Percibe así que, “como el mar, las religiones han de retirarse lentamente, dejando en descubierto nuevas tierras”.¹⁶ Pero si estas palabras evocan rápidamente al Nietzsche de la tercera Intempestiva,¹⁷ resultan opuestas las conclusiones que extrae respecto del autor del *Zarathustra*, puesto que si de aquella “muerte de dios” el solitario de Sils-Maria derivará prescripciones tan inquietantes como liberadoras, en Bunge predomina una mirada preocupada ante la amenaza de disolución del lazo social como consecuencia de la caída de los ideales compartidos. Mirada tan preocupada que lo conduce de hecho a lamentar los efectos de la laicización, puesto que “la comunidad de culto vincula a los hombres más que la de lengua y hasta que la de origen”, sin importar que justifique odios y castigos ni que sus ritos sean “bárbaros y crueles: el solo hecho de la unidad de los sentimientos místicos de un pueblo implica la cohesión”, y precisamente ése ha sido el papel fundamental desempeñado por las creencias religiosas, especialmente la cristiana.¹⁸ Esto obliga a reconocer en el integrista católico Gabriel García Moreno a “uno de los notables gobernantes criollos”, ya que en Ecuador el ideal teocrático “fue una palanca de orden y hasta de relativo progreso”¹⁹. En años en que Durkheim construía en *El suicidio* la categoría de la anomia para describir una situación cuyas raíces localizaba en los efectos atomizadores del individualismo moderno pero también en la

¹³ Cf. P. Lafn Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 9a. ed., 1979, p. 68, y H. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad*, Buenos Aires, 1968, p. 28.

¹⁴ *Revue des Deux Mondes*, París, No. cxxvii, enero de 1895, pp. 97-118.

¹⁵ C. O. Bunge, *El derecho. Ensayo de una teoría jurídica integral*, Buenos Aires, Librería de Valerio Abeledo, 4a. ed., 1915, t. I, p. 14.

¹⁶ C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., p. 151.

¹⁷ “Las aguas de la religión se retiran dejando tras de sí charcas y pantanos; otra vez las naciones se dividen en medio de la máxima hostilidad buscando despedazarse. Las ciencias, cultivadas con la máxima hostilidad y en medio del más ciego *laisser faire*, desmenuzan y disuelven toda sólida creencia; y todo esto en el seno de una economía del dinero enormemente despreciable. Nunca hubo un mundo más mundano, más pobre en amor y en bondad [...] Todo está al servicio de la barbarie que se avecina, todo, incluso el arte y la ciencia de este tiempo” (F. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, III, § 4, tomado de *Opere 1870-1881, Considerazioni inattuali*, Roma, Newton Compton Ed., 1993, p. 414).

¹⁸ C. O. Bunge, *Estudios Filosóficos*, cit., pp. 147-148.

¹⁹ C. O. Bunge, *Nuestra América*, cit., pp. 188 y 210.

carencia de creencias comunes, Bunge comprueba la ineficacia de la ciencia en el hecho de que, “en punto a conducta ética, la idea netamente científica va resultando hartamente menos firme y eficaz que la idea religiosa y que la filosófica”.

De modo que si el proceso modernizador seculariza el *ethos* sobre el cual se desarrolla una sociedad integrada, la pregunta de Bunge se torna angustiada: “¿Qué ética nueva substituirá la vieja ética social? Este es el punto obscuro de mi Cosmos”.²⁰

He aquí, entonces, una nueva encrucijada del intelectual positivista, porque al desencuentro entre la ciencia y el progreso se le suma ahora la confirmación de que el *¡Atrévete a saber!* iluminista erosiona igualmente las condiciones de existencia del orden social. Todo ello agravado por la incómoda percepción de que el dispositivo positivista no lo provee de instancias teóricas para fundar un conjunto de ideales colectivos en años cruciales para la definición de un nuevo nacionalismo en tanto conjunto de símbolos y valores identitarios. Ese “punto ciego” del discurso positivista constituirá una tensión permanente para sus mismos adherentes, que tratará de ser resuelta de modos que no podían sino afectar la coherencia intelectual de sus posiciones para favorecer sus pretensiones ético-políticas. Dicha tensión ha sido señalada por Jorge Dotti en términos concluyentes: en definitiva, la conciliación entre libertad y determinismo que los positivistas pretenden es puramente verbal; el determinismo pertenece al ámbito de la descripción, y la libertad, al terreno del deber ser, que es precisamente el que la misma doctrina se ha vedado al decretar la invalidez teórica de los juicios de valor. De allí que “el cuerpo científicista simplemente convive junto al alma idealista”.²¹

Pero si salimos del ámbito de las ideas medidas por sus criterios de coherencia y prescindimos del orden de las razones para atenernos al de la producción de saberes independientemente de sus valores de verdad, nos encontramos con que dicha tensión abre un problema específico de la historia intelectual: el que trata de dar cuenta de las inconsistencias no desde el punto de vista de la lógica sino de la historia como explicativa de las derivas del pensamiento. El caso que nos ocupa mostraría así una colisión entre lo que el canon positivista permite decir y lo que la voluntad ético-política quiere postular en forma de un arco de ideas y valores compartidos que garantice el lazo social. El diagnóstico de Bunge está nítidamente planteado en un pasaje de *El derecho* que conviene reproducir *in extenso*:

La ética pasa por gravísima crisis en la cultura de nuestros días. El positivismo científico ha arrasado en sus bases las antiguas concepciones metafísicas, sin construir aún, de manera sólida y estable, las que deben sustituirlas. [...] El pueblo, que cimienta todavía sus conceptos éticos en creencias místicas y en hipótesis metafísicas, carece de la ilustración indispensable para concebir positivamente su ética. Una ilustración mediana puede fácilmente llevarle a una concepción amoralista, que implique un principio de decadencia histórica. Tal es la crisis de la ética contemporánea. Por una parte, la ciencia niega lo viejo, y no define uniformemente lo actual. Por otra, las costumbres peligran, pues el pueblo acepta la parte destructora y negativa del pensamiento científico, sin reconocer aún la parte creadora y positiva.²²

²⁰ C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., pp. 242-243.

²¹ J. Dotti, “Las hermanas enemigas”, en *Las vetas del texto*, Buenos Aires, Puntosur, 1990, pp. 58-60.

²² C. O. Bunge, *El derecho*, cit., t. I, pp. 77-78.

Ante estos límites de la ciencia y del positivismo, los textos de C. O. Bunge o bien efectúan una apelación al ideal que fisura el sistema para superar dichos obstáculos, o bien implementan un doble discurso determinado por el público al que se destina el mensaje. Pueden indicarse dos recorridos argumentativos contruidos con esa finalidad y que a su vez resultan útiles para caracterizar con mayor tino su posición intelectual: el primero, referido al modo como propone atacar los efectos fragmentadores de la modernidad en el ámbito de los saberes; luego, su visión de la sociedad y la consiguiente fabricación de un relato destinado a reforzar una simbología nacionalista en las masas.

4. En busca de la totalidad perdida

Dentro de la primera problemática, debe remarcarse la conciencia por parte de los intelectuales locales de la desagregación de las esferas de competencia de las diversas disciplinas. El siguiente pasaje del conocido discurso inaugural de Rodolfo Rivarola en la Facultad de Filosofía y Letras porteña es elocuente en ese sentido:

La acumulación de los diversos datos referentes a cada una de las partes en que el espíritu de clasificación divide la ciencia tiende a particularizarlas cada vez más, creándoles una independencia que las convierte a su vez en ciencias especiales; y esto se manifiesta hoy en la filosofía y en todas las ciencias.²³

Asimismo, Bunge observa que la historia, la economía, la sociología, la política, sólo presentan datos, pero no destilan “la doctrina moral que investiga el humanista”.²⁴ Junto con este reconocimiento se observa asimismo una búsqueda de totalización de esas diversas esferas, que según los casos será colocada en diversos ejes articuladores sustitutivos de la filosofía: las humanidades clásicas, en el caso de Cané; la sociología, en el de Ernesto Quesada; la psicología, en el de Carlos Octavio Bunge.

En principio, la positividad de la ciencia y el carácter paradigmático de la biología es lo que este último considera como aquellos elementos necesarios y suficientes para explicar el creciente y ya definitivo desprestigio de “la idea filosófica”. Emite de tal modo opiniones coherentemente incluidas dentro del agnosticismo positivista: el mundo cognoscible es el fenoménico, y todo lo que desborde el ámbito de la experiencia sensible pertenece al inabordable universo de la metafísica. Puede entonces adherir sin más a la teoría comteana de los tres estadios: “El pensamiento y la cultura han pasado sucesivamente por estos tres grados: el estado *teológico*, el *metafísico* y el *positivo*”.²⁵ Se negaba así a una extensión del evolucionismo y el positivismo para uso de una visión unificada de la realidad, al modo como lo hacía el monismo naturalista de Büchner, Haeckel o Ameghino al construir uno de los últimos grandes relatos occidentales donde se hallaba un punto de reposo a las preguntas sobre la totalidad.²⁶ No obstante, negado para Bunge el acceso a la

²³ R. Rivarola, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1945, p. 21.

²⁴ C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., p. 26.

²⁵ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., t. 1, p. 2.

²⁶ “Los filósofos materialistas y evolucionistas incurren en un *lapsus* lamentable: buscan orgullosamente la uni-

unidad del saber sobre la base del modelo cosmológico naturalista, se produce en su discurso un desplazamiento que buscará la unidad fundadora en una cierta concepción de la psicología, con lo cual se redefinirá el carácter mismo de su colocación dentro del movimiento positivista. Es llamativo que ya en el prólogo que el español Luis Simarro escribe para los *Principios de psicología individual y social*, la psicología aparezca como una suerte de ciencia puente entre las naturales y las espirituales, mencionando entre los mentores de estas últimas a Krause, Wundt y Dilthey, y agrupando bajo su dominio a la lógica, la estética, la sociología, la historia, la economía política, el derecho, la ciencia de las religiones. El mismo Rivarola había indicado también que aquella particularización de las disciplinas científicas colocaba a la psicología en una posición privilegiada, como “una ciencia especial, cuyos límites se extienden, a la vez que se definen, a medida que avanza el examen diario del hecho concreto”.²⁷

El razonamiento bungeano destinado a avalar esta función puente de la psicología comienza por distanciar a la misma de las pretensiones imperiales de la biología, porque dicha pretensión, sumada al desprecio por la especulación, termina por desatender algo que considera imprescindible: *la observación interna*, que “tiene prioridad sobre toda la experiencia externa”.²⁸ Estas afirmaciones estaban en la línea de lo señalado por Wundt, a cuyos textos en alemán Bunge podía tener acceso directo, amén de que los *Elementos de psicología fisiológica* circulaban ya en la década de 1880 en una versión francesa de las célebres de Alcan contra cuya influencia afrancesante un día protestaría Miguel de Unamuno. Justamente en aquel libro Wundt sostenía que el privilegio de la experiencia interna provenía de que “posee para nosotros realidad *inmediata*, en tanto que los objetos de la experiencia externa [...] no nos son dados más que *mediatamente*”, y sobre todo, al ser finalmente toda experiencia una experiencia interna, ésta adquiriría “el predominio dentro de una filosofía monista” y concedía al idealismo “la victoria incontestable sobre otras concepciones cosmológicas”.²⁹

Si Wundt parece así estar en búsqueda de un monismo idealista, es por la misma vía del privilegiamiento de la introspección como el autor de *Nuestra América* introduce en su discurso tensiones ontológicamente dualizadoras y núcleos de un “idealismo” cuyo sentido debe esclarecerse. En rigor, este “desvío” convive en sus escritos con una aplicación ortodoxa del positivismo, donde su argumentación se articula con *De l'intelligence* de Taine y luego con la psicofísica. Esta última trasladaba el método positivista a una experimentación energetista tendiente a explicar las funciones superiores de la mente mediante una sumatoria de elementos constituidos en las capas más “bajas” de la sensación. En este punto puede percibirse con nitidez la implementación del módulo positivista “duro”, para el cual un hecho se considera explicado cuando ha podido ser reducido a elementos a partir de cuya sumatoria se componen con regularidad los fenómenos complejos, de modo que

dad de los conocimientos humanos por medio de las ciencias físico-naturales, como base única. En mi sentir, este concepto del materialismo no es más que un *nuevo absurdo metafísico*. Recuérdese, ante todo, que el materialismo, como el idealismo, constituyen sólo hipótesis. Demostrarlas sería, al menos por ahora, demostrar lo incognoscible” (C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., pp. 32-33).

²⁷ R. Rivarola, *op. cit.*, p. 21.

²⁸ C. O. Bunge, *Principios de psicología individual y social*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1903, pp. II, III y 55.

²⁹ W. Wundt, *Éléments de Psychologie physiologique*, París, Felix Alcan, 1886, vol. II, pp. 512-513.

entre ambos registros no existe una diferencia esencial sino meramente cuantitativa, al igual que las diferencias entre los fenómenos normales y los patológicos son más de cantidad que de cualidad. De tal modo, Bunge propone para la vida psíquica ese mismo curso de lo simple a lo complejo que conduce desde el instinto y la sensación hasta el razonamiento, dentro de una “suavísima gradualidad”, dado que si la naturaleza no da saltos en lo físico tampoco lo hace en el reino de lo psíquico.³⁰

Empero, el despliegue de esta línea argumentativa coherentemente adherida al positivismo vacila en un momento preciso de su reflexión: allí donde afirma que el acto reflejo contiene un componente psíquico, y que por ende “no es sólo [...] un movimiento *exclusivamente* mecánico del sistema nervioso”, sino un fenómeno “mecánico y psíquico, fisiológico y psicológico, o sea, psico-físico”.³¹ Es notable que de esta afirmación Bunge extraiga una conclusión definitiva, ya que de allí deriva el derrumbe de “la filosofía evolucionista materialista monista spenceriana”, porque aquello que se está poniendo en cuestión es el principio de Spencer “de un movimiento de lo homogéneo a lo heterogéneo puramente mecánico”, de manera que allí todo hecho psíquico sería “sólo una transformación de fuerzas mecánicas”. En cambio, si aun en un hecho tan simple como el acto reflejo interviene un factor que no puede derivarse de la pura fisiología, sino que se trata de “un elemento psíquico desconocido”,³² entonces se está aceptando un principio de heterogeneidad entre los fenómenos biológicos y los pertenecientes al terreno de la psicología. La introspección, entonces, como en Wundt, vendría a descubrir el lugar específico de la psicología,³³ y ese lugar sería al mismo tiempo un espacio de encuentro entre dos órdenes de realidades. Como ha señalado Vezzetti, en textos no sólo de Bunge

[...] es explícita la referencia que atribuye importancia fundamental a ese impreciso lugar intermedio de la psicología, entre la biología y las ciencias sociales, como núcleo propiamente constitutivo de la nueva disciplina que construye sus objetos, en parte, en esa intersección [...] de tradiciones y problemas.³⁴

Y justamente a partir de su situación fronteriza entre esas disciplinas es que puede postularse como una “ciencia puente” capaz de suturar el desmembramiento de los saberes. Porque lo que esta nueva metafísica garantiza es “la realidad y conveniencia de esas *sen-saciones de conjunto* que, en todos los tiempos, constituyen la metafísica”. Si generalmente los positivistas la desconocen, es en virtud de un prejuicio de escuela.

Por tanto, aunque me someta al “método positivo” para exponer mis ideas, ya que no pa-

³⁰ C. O. Bunge, *Principios de psicología*, cit., p. 102. En consecuencia, ha de valer para la psicología el postulado de que “todos los fenómenos psíquicos pueden reducirse a unos pocos términos precisos y a unas cuantas leyes correlativas entre sí” (C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., y *Principios de psicología...*, cit., p. 61).

Asimismo, la conciencia es “un todo graduado que se extiende [...] desde la inconciencia plena hasta la conciencia neta”, y en ese plano “la inteligencia es la forma más elevada, más consciente, del instinto”, y este último, “la forma más rudimentaria, más subconsciente, de la inteligencia” (*Principios de psicología*, cit., p. 45). También para Wundt “la actividad psíquica más primitiva es el instinto” (Wundt, *op. cit.*, p. 517).

³¹ C. O. Bunge, *Principios de psicología...*, cit., pp. 96 y 97.

³² *Ibid.*, p. 98.

³³ La psicología es igual a “observación interna” (*Principios de psicología*, cit., p. 95).

³⁴ H. Vezzetti, *El nacimiento de la psicología*, Buenos Aires, Puntosur, pp. 24-25.

ra concebirlas, no comparto el *horror a la metafísica* de muchos filósofos positivistas contemporáneos. Hasta simpatizo, separándome del espíritu de mi época, con el método introspectivo de la revelación.

Y señalando el espacio hacia el que ahora se desplaza la psicología, y la función que empezaría a cumplir, Bunge sostiene que el método introspectivo es “también llamado, por antonomasia, filosófico”.³⁵

Así, al lado de la psicología fisiológica y de la propiamente dicha existe otra para la cual Bunge retoma los viejos nombres: una psicología trascendental en la cual reposa lo que sin temor al oxímoron llama una “metafísica positiva”. La función de esta última finca en deslindar lo cognoscible de lo incognoscible, y por eso “viene a constituir una especie de vanguardia de los conocimientos humanos, que avanza casi a ciegas en el mundo de lo desconocido”.³⁶ La psicología no será entonces reductible a la biología, y junto con su autonomía científica lo que se revela es un fundamento ontológico dualista: “Aún no se ha demostrado que las fuerzas físicas se conviertan en psíquicas [...] Contra el concepto del *monismo trascendental* puede todavía prevalecer el del *dualismo psicofísico*”. Como muestra de las vacilaciones de su pensamiento, es preciso señalar que se hallan en el mismo libro afirmaciones opuestas.³⁷

Puede pues establecerse que en el caso de Bunge la psicología aparece dotada de una doble función: “dualizar” al positivismo y ofrecer una esperanza de retotalización del campo de los saberes. La conciencia de las torsiones teóricas que con tal fin deben cumplirse conducirá a Bunge a proclamar que “todo pensador original es ecléctico”.³⁸ De allí que ahora puede no resultar sorprendente el modo en que eran clasificados nuestros “positivistas” por el peruano Franciso García Calderón en el Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Heidelberg en 1908: “Todas las figuras interesantes del pensamiento contemporáneo en la América Latina –expresó– están orientadas hacia el idealismo”, y señaló como representantes de este giro en la Argentina a Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros...³⁹

Por otro lado, esa función “filosófica” asumida por la psicología debió repercutir en la organización misma de los contenidos de la carrera de Filosofía. Si se observa la currícula de 1908, sobre un total de treinta y una materias dictadas, sólo cuatro (Lógica, Estética, Ética y Metafísica) forman parte del canon filosófico.⁴⁰ Es posible suponer entonces

³⁵ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., p. 279. Con un espíritu similar, Horacio Piñero protestará contra el hecho de que la escuela de Wundt hace “demasiada psicometría”, que “es sólo un pequeño capítulo de la psicología” (H. G. Piñero, “La psicología experimental en la República Argentina”, 1903, en *Cuadernos Argentinos de Historia de la Psicología*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis, 1996, p. 287).

³⁶ C. O. Bunge, “Los dominios de la psicología”, en *Principios de psicología*, citado.

³⁷ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., t. I, p. 14. La afirmación opuesta se halla en la p. 261 del mismo texto: “Lo físico y lo psíquico no existen autónomamente”.

En cuanto al primer movimiento, puede observarse un caso análogo en el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, quien en 1897 en un escrito sobre *Psicología y Fisiología* critica la visión mecanicista de Taine y Spencer por borrar precisamente la distinción entre fenómenos psíquicos y físicos, “la más fundamental que existe en el terreno de la ciencia” (cit. en Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968, p. 290).

³⁸ C. O. Bunge, *Principios de psicología*, cit., p. 6.

³⁹ Citado en A. Ardao, *op. cit.*, p. 284.

⁴⁰ *Programas de 1908, Facultad de Filosofía y Letras*, Buenos Aires, Imprenta de Juan A. Alsina.

que la función filosófica fuera “transferida” *more científico* a Psicología y, en el registro estético-humanista, a Latín y Griego. Pocos como Francisco de Veyga parecen haber tenido tan clara conciencia de esa circunstancia cuando, apoyándose en la tesis de que “el método introspectivo [...] es el control de todos los demás métodos”, puede celebrar lo que denomina el “triumfo definitivo de la psicología”, consistente en que hacia ella convergen todas las ciencias “para acordar sus soluciones y establecer la unión entre todas ellas. La psicología elabora así [...] la síntesis especulativa que la metafísica y el positivismo pretendían haber hecho a su manera”.⁴¹

5. Una sociedad simbólica

El segundo de los recorridos argumentativos de Bunge arranca de una concepción simbólico-genética de la sociedad, para expresar lo cual apela a la definición de la sociedad como “un organismo psíquico”.⁴² Esta visión en el siglo XIX remitía a Saint-Simon y a Comte con la noción de “ideocracia”, cuya presencia en el Río de la Plata había sido expresa en la demanda de la “unidad de creencia” de la Generación del 37. En términos de Bunge,

[...] la sociedad, aunque haya nacido determinada por factores antropológicos y económicos, representa ante todo [...] una entidad psíquica. [...] Tal es el concepto de la teoría psíquica de la sociedad. [...] Los sentimientos y las ideas existen como hechos, tienen su dinamismo e influyen prácticamente sobre la conducta de los hombres. La teoría psíquica podría llamarse, pues, ideodinámica.⁴³

Por reducción, como en la mayoría de las sociedades no existe unidad de origen étnico, ni de lengua, ni de creencias religiosas, sólo resta el postulado de que el núcleo aglutinador reposa en “la unidad de sentimientos e ideales sociales”. Con ecos del célebre discurso renano *¿Qué es una nación?*, esa unidad simbólica se apoya en “el recuerdo del pasado común y la esperanza de un futuro común”.⁴⁴ De modo que “existe una verdadera *psiquis social* (el *Volkgeist*, el ‘espíritu del pueblo’)”, que es “el fondo psicológico común, el espíritu de semejanza y solidaridad de todo el pueblo”. En suma, la sociedad “está esencialmente constituida por los sentimientos e ideas comunes y tradicionales de los individuos que la componen”.⁴⁵

En esta representación, por lo demás, se cumple el requisito de autorreferencialidad propio de la sociedad moderna: descalificado el fundamento divino como dador de legiti-

⁴¹ “Sumario del curso de Psicología (1906)”, en H. Vezzetti, *El nacimiento de la psicología*, cit., pp. 154 y 156. Asimismo, el Programa del segundo curso de Psicología dictado por Ingenieros desarrollaba puntos de acercamiento entre psicología y filosofía: “Posición de la psicología entre las ciencias filosóficas. [...] La psicología científica como base filosófica” (*ibid.*, p. 173). Y en 1918 el mismo Ingenieros seguía sosteniendo que siempre consideró “a la ética, la lógica y la estética [...] como ‘ciencias psicológicas’” (*Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*, en *Obras completas de José Ingenieros*, t. 7, Buenos Aires, Mar Océano, 1961-1962).

⁴² C. O. Bunge, *Estudios filosóficos*, cit., p. 120.

⁴³ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., p. 208.

⁴⁴ C. O. Bunge, *La educación*, cit., libro III, p. 25.

⁴⁵ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., t. II, pp. 173 y 209.

midad, la política desplaza a la religión; pero allí donde en la teoría liberal clásica aquel sustento dejaba lugar al principio de la soberanía popular, en el caso de Bunge –crítico de la teoría democrática– se apelará a otro tipo de instancias legitimantes que pondrán de relieve el papel del estado, y por ende (en momentos en que en otros sitios se construían las teorías de las élites) la necesidad de que ese estado se halle en manos de una minoría. Por eso es que el otro postulado que sostiene esta concepción indica que “el Estado y el derecho son genéticamente anteriores a la constitución de toda verdadera sociedad”. Y esta cadena de derivados concluye por fin en un momento fundacional que no es otro que la fuerza: “El derecho es hijo de la fuerza”; “el derecho nace del hecho”; “el derecho es una sistematización de la fuerza”.⁴⁶

Pero el viejo argumento de Trasímaco le resulta tan riguroso teóricamente como insuficiente moralmente, y aquí es donde se instala en el discurso bungeano otra instancia argumentativa destinada a abrir un espacio para la idealización de la fuerza o del hecho, esto es, la posibilidad de plantear la existencia de un horizonte de valores a los cuales la voluntad individual o colectiva pueda aspirar independizándose así fuere parcialmente del férreo determinismo naturalista. Para ello apela a la teoría de las “ideas-fuerza” de Fouillée, quien desde *La psychologie des idées forces* (1893) hasta *La morale des idées forces* (1908) ha construido lo que Bunge no vacila en calificar de “hermosa teoría”, por la cual “debe reconocerse en la idea –es decir, en todo estado de conciencia– un impulso fatal a convertirse en acción”. Y dado que aunque en su origen las ideas se producen de una manera compleja y varia, el hombre tiene cierto poder para seleccionarlas y aplicar las más poderosas.⁴⁷ Es así como la teoría ideodinámica de Fouillée “implica un adelanto sobre el positivismo sensualista” y, junto con la de Guyau, “pueden considerarse como manifestaciones de la *sed de ideal* que el hombre ha demostrado en todos los tiempos y que en el nuestro parecía un tanto aplacada por el positivismo”. Se trata, en suma, de practicar el idealismo posible “sin romper los moldes del método positivo ni contradecir en nada la información científica contemporánea”, procurando relevar la eficacia de las ideas y de la voluntad. Se trata de otra forma sin duda bizarra de admitir el principio del determinismo universal pero de incluir entre las causas eficientes el poder de los seres humanos. Incluso percibe con agudeza que, a pesar de cierta semejanza con el pragmatismo de James y aun con la teoría de la evolución creadora de Bergson, este tipo de concepciones a las que adhiere “vienen a ser un ensayo, a nuestro juicio el más feliz, para conciliar el positivismo y la ciencia de nuestra época con la antigua hipótesis dualista y hasta con la filosofía crítica”.⁴⁸ He aquí entonces explicitado ese otro sentido del “idealismo” bungeano, que ilustra un tipo de positivismo conectado con las inquietudes espiritualistas finiseculares y dentro de ese movimiento que aquí como en otras partes reivindicaba los derechos del espíritu para actuar en la historia, pero que contenía como rasgo determinante el de tratar de “suscitar el ideal del seno de lo real”.⁴⁹

⁴⁶ C. O. Bunge, *El derecho*, cit., t. II, pp. 213, 33, 34 y 42.

⁴⁷ *Ibid.*, t. I, pp. 82-83.

⁴⁸ *Ibid.*, t. I, pp. 84-85.

⁴⁹ C. Real de Azúa, *Escritos*, cit., p. 158. Sobre la función de las ideas-fuerza, véase François Bourricaud, “The Adventures of Ariel”, en *Daedalus*, No. 101, 1972.

6. Un nacionalismo escolar

La teoría de la sociedad, entonces, se funda en la unidad de ideas y valores,⁵⁰ y si corresponde a una élite “científica” proponerla e imponerla desde el estado en la forma de ideas-fuerza, resultaría coherente que dicha simbología se elaborara sobre la base de los saberes positivistas que aquella minoría debería compartir. Y sin embargo, que tal simbología puede resultar insuficiente para la nacionalización de las masas lo muestra el hecho de que alguien tan prudente como Bunge ante los excesos de un patriotismo que teme ver degenerar en *chauvinisme* considere no obstante en *La educación* que “preciso es enseñar a los futuros ciudadanos las tradiciones y glorias de la patria, para que la reverencien y amen”. Semejante preocupación nace en parte de la propagación en suelo argentino de ciertos ideales de pan-italianismo y pan-germanismo que lucen como posible peligro para el armónico desenvolvimiento de la nacionalidad, pero especialmente de lo que en los *Estudios pedagógicos* se caracteriza como un debilitamiento de los factores psicológicos de la nacionalidad. Por cierto que para él no se trata únicamente de atacar en abstracto los perjuicios indudables del cosmopolitismo; también de denunciar como causales de desnacionalización “los principios jacobinos de menosprecio por el pasado y la tradición, las modernas ideas de anarquismo y de internacionalismo, en cierto modo el carácter un tanto disolvente y levantisco del criollo”.

El *Hic Rhodus, hic salta!* de Bunge se torna ahora comprensible en toda su complejidad y tal vez imposibilidad de resolución teórica: el lazo social es simbólico; para las masas no es correcto apelar a las creencias religiosas (que siguen en retirada no sólo por el clima general de la secularización modernista sino por las precisas medidas legales e institucionales impuestas desde el estado en la década del 80), pero esas mismas masas no se hallan aún en condiciones de comprender e internalizar los relatos fundados en el saber científico. Este nudo problemático será desatado por Bunge con un auténtico “corte gordiano” que vendrá en definitiva a hablar por separado a lo que ya está separado: dando cuenta del abismo que escindiría a la élite respecto de los subalternos, el desafío será respondido apelando a un discurso nacionalista para las masas paralelo al destinado a los pares. La sabiduría de la educación pública se manifiesta justamente en la elección del modo de acercar esa enseñanza a mentes escasamente cultivadas, y dicho modo “podría, pues, concretarse en el culto de los héroes”.⁵¹

Todo esto se evidencia clamorosamente cuando Bunge elabora un libro de texto para los últimos grados de la escuela primaria, al que titula *Nuestra Patria*. Ya que si en el tratado sobre los males hispanoamericanos llamado *Nuestra América* puede verse aplicar con implacable coherencia los principios del biologismo racista más craso (como el que lo lleva a bendecir a la viruela por haber exterminado al elemento negro de la población argentina), en *Nuestra patria* (texto fechado el 25 mayo de 1910, para lectura de quinto y sexto grados y que alcanzará numerosas reediciones)⁵² todo lo que se revelaba a los pares

⁵⁰ No es ésta la única teoría de lo social existente en los textos de C. O. Bunge. La otra refiere a una noción utilitarista argumentada en términos coherentemente evolucionistas (cf. C. O. Bunge, *Principios de psicología*, cit., p. 164).

⁵¹ C. O. Bunge, *La educación*, cit., libro II, p. 30.

⁵² El título del manual ha sido tomado del modelo alemán *Das Vaterland*, al que se ha referido en *La educa-*

acerca de los factores raciales como explicativos de la historia y la sociedad, así como de los recaudos segregacionistas para obtener una sociedad biológicamente apta, aparece ahora contradicho por un discurso inclusivista que incorpora a gauchos, indios y hasta negros al cuerpo generoso de la nacionalidad argentina. Así, la cultura indígena es recuperada hasta el punto de entonar alabanzas a “la gran nación quichua” o a la “memorable sublevación” de Tupac Amaru; del mismo modo que “el negro y el mestizo formaron heroicas falanges en los ejércitos de la patria”, y la heroica muerte de Falucho ilustra “la hermosa ausencia de odios de raza y de clase; cualesquiera que fuesen su color y su origen, los argentinos se amaron siempre como hermanos”.⁵³

En suma, en el texto *ad usum scholarum*, la historiografía liberal teje la trama, especialmente extraída de las historias de Mitre y salpicada unas pocas veces por algunos hilos positivistas, como en el retrato de Rosas tomado de Ramos Mejía. De igual modo, en ese libro, y para tiempos más cercanos a los suyos, la mezcla racial ya no es satanizada, y se la piensa sobre la base de aquel gaucho ya extinguido pero que trasmite sus genes espirituales a las nuevas generaciones, en una fecunda mezcla con el inmigrante que un día llegó al suelo patrio.

De esta suerte se ha venido propagando el tipo vario y complejo de una nueva generación de gauchos europeizados o de europeos agauchados, que, por cierto, parecen heredar las buenas cualidades de su noble abolengo. Es el argentino del futuro y casi diría del presente.

Además, quien en sus textos científicos descreía de la democracia por oponerse a las verdades de la ciencia, en el manual escolar la rehabilita: ella “no es imitada sino orgánica en la República Argentina. [...] Si la democracia no hubiera existido antes de nosotros, nosotros la habiéramos inventado”...

Para concluir con este episodio cultural, parece a todas luces insuficiente valorarlo como un simple efecto de oportunismo, ya que también estas estrategias, vistas en el terreno de la historia intelectual, forman parte de las condiciones de producción del discurso. Y es desde esa perspectiva que confirman las dificultades del positivismo criollo por elaborar un discurso homogéneo entre sus pretensiones científicas y sus intervenciones ético-políticas en la disputa por proponer un modelo de identidad nacional para las masas. Iluminan asimismo las bizarras relaciones entre “el científico y el político” que de esas dificultades debieron derivarse. □

ción. Se cita por la decimoséptima edición, Buenos Aires, Angel Estrada y Cía. Editores, s/f.

⁵³ Debe recordarse que en 1889 se había lanzado una iniciativa para levantar un monumento a Falucho, en recordación del “soldado oscuro del ejército de los Andes que prefirió la muerte a la ignominia en el botín del 4 de febrero de 1824”. Fue aprobada por el Congreso en 1894 luego de escuchar el informe de Ernesto Quesada (cf. Lilia Ana Bertoni, “La Revista Nacional y la construcción de la tradición patria a fines del siglo XIX”, IV Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, mimeo).

En *La Nación* y *El Diario* del 21 agosto de 1905 se relata la polémica originada en una de las clases de C. O. Bunge en la Facultad de Derecho, donde dijo que “el valiente Falucho no era sino un negro jetón y malo-liente”. Significativamente, las protestas iniciales de los alumnos se trocaron en apoyo (cit. en E. J. Cárdenas y C. M. Payá, *La Argentina de los hermanos Bunge*, cit., p. 228).