

LA MÁQUINA Y EL ESPÍRITU: EL HUMANISMO ANTITECNOLÓGICO  
EN LOS PENSADORES HISPANOAMERICANOS DEL SIGLO XX<sup>1</sup>

*THE MACHINE AND THE SPIRIT: THE ANTI-TECHNOLOGICAL  
HUMANISM OF TWENTIETH-CENTURY LATIN AMERICAN  
INTELLECTUALS*

Iván Jaksic  
Stanford University  
ijaksic@stanford.edu

RESUMEN

El ensayo hispanoamericano del siglo XX se caracteriza por un fuerte rechazo de la técnica, en gran medida como reacción al Positivismo y al supuesto materialismo del siglo anterior. Desde *Ariel*, de José Enrique Rodó, los intelectuales han desarrollado un concepto laico del “espíritu” para oponerse al generalizado y creciente impacto de la tecnología en la vida humana.

PALABRAS CLAVE: Tecnología, humanismo, ensayo hispanoamericano.

ABSTRACT

The Spanish American essay of the 20<sup>th</sup> century reveals a marked bias against technology, perhaps as a reaction to the Positivism and alleged materialism of the previous century. Ever since José Enrique Rodó's *Ariel* intellectuals have advanced a secular notion of the “spirit” to oppose the pervasive and growing presence of technology in human life.

KEY WORDS: *Technology, humanism, Spanish American essay.*

*Recibido: 20 de marzo de 2018.*

*Aceptado: 27 de julio de 2018.*

---

<sup>1</sup> Una primera versión en inglés fue publicada en *Revista de Estudios Hispánicos* 30, Nº 2 (mayo 1996): 179-201. Agradezco a los editores la autorización para publicar una traducción reducida y actualizada.

Cuando don Quijote salió de su escuálido hogar manchego para enfrentarse con los males de la edad moderna, hizo bastante más que luchar batallas imposibles contra las manifestaciones de la modernidad: marcó una hoja de ruta para las luchas antimodernas que los intelectuales hispanoamericanos han librado con diversos grados de intensidad a partir de la Independencia. Don Quijote enarboló un sistema de valores basado en sus lecturas de los libros de caballerías y lo utilizó como armamento de guerrero medieval en contra de la procaz realidad social y económica de la época moderna temprana. Durante sus salidas se enfrentó con molinos de viento y de agua, con una economía monetarizada y, lo peor de todo, con las armas de fuego. Detestaba todo lo que denominó la Edad de Hierro y buscó resucitar la Edad Dorada mediante la fuerza de su brazo y la convicción más profunda en el poderío y la justicia de la caballería andante. El resultado final, como sabemos, fue bastante patético, dado que eventualmente debió aceptar que su sistema de valores se basaba en libros que otra invención moderna, la imprenta, producía masivamente para el mercado. No sólo reconoció su gran equivocación sino que reservó sus últimas palabras para prevenir al mundo entero sobre los peligros de creer en los libros de caballerías. No obstante, y a pesar de la futilidad de su lucha, don Quijote surgió como un héroe cuyas batallas contra la modernidad le han hecho admirado y famoso desde su primera aparición en el siglo XVII y en todos los siglos posteriores. Los elementos básicos de su actitud antimoderna son la visión de la maquinaria como algo negativo, las retiradas esporádicas a una vida pastoril, y la firme creencia en la superioridad de los valores de la caballería andante comparada con la bajeza de la edad moderna.

Los intelectuales hispanoamericanos de principios del siglo XX estaban separados de don Quijote por una distancia de varios siglos, pero siguieron su plan antimoderno al pie de la letra: invocaron una Edad Dorada y un sistema superior de valores en su rechazo de una modernidad detestable. También extrapolaron, a partir de las manifestaciones tecnológicas de la modernidad, una igualmente negativa visión de la sociedad que contenía todo lo execrable de la maquinaria: su uniformidad, frialdad, eficiencia y ausencia de empatía. La máquina pasó a ser lo opuesto del espíritu, una entidad vagamente definida que incorporaba valores morales, estéticos e intelectuales. Estos valores podían ser de naturaleza religiosa, pero por lo general eran laicos, quizás irónicamente en línea con la modernidad que se imponía. Los intelectuales hispanoamericanos dedicaron sus esfuerzos a establecer el predominio de los valores sobre la materia, el individuo sobre la masa y el espíritu sobre la máquina.

A riesgo de simplificación, puede decirse que una característica de la modernidad es crear sus propios Quijotes. Desde los tiempos de Cervantes, los intelectuales han resistido la irrupción de las tecnologías utilizando el humor y la ironía como un antídoto a las filosofías “mecánicas” y a los intentos científicos de explicar los asuntos espirituales o metafísicos como una serie de relaciones de causa y efecto. Jonathan Swift lo hizo con ejemplar efectividad en *Gulliver's Travels* (1726) y especialmente

en *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit* (1710). Por contraste, los intelectuales hispanoamericanos a partir del siglo XIX se han tomado el tema de la modernidad tecnológica muy en serio, ya sea que se dispongan a favor o en contra del fenómeno. Durante la primera mitad del siglo XX una corriente importante de pensadores hispanoamericanos denunciaron todo lo relacionado con la máquina e insistieron en que los valores del espíritu eran el único camino a seguir para una civilización a la que era preciso salvar de las furias del comercialismo, la impersonalidad y la destrucción masiva. Aunque se encuentran antimodernos en otras partes del mundo durante el período, el caso hispanoamericano es particularmente extremo, sobre todo si se toma en cuenta el quizás exagerado optimismo decimonónico en los efectos liberadores del progreso y la tecnología.

Tal optimismo era justificable hasta cierto punto. En el momento de construir nuevas naciones a partir de la independencia, intelectuales y estadistas comprendieron que los obstáculos para la integración económica, social y política de sus países provenían de una infraestructura material deficiente. La intención de vincular la economía hispanoamericana con la internacional, la cual en varios sentidos había motivado el quiebre con España, se veía frustrada por impedimentos geográficos y escasez de capital. Por ello es que para mediados del siglo XIX varios países consideraron que la persistencia del aislamiento colonial y la baja productividad reducían la emancipación a un mero acto político que no alteraba las condiciones del continente de manera significativa. En este contexto la noción de “progreso”, más que un concepto abstracto era una verdadera plataforma para la completa liberación de las pesadas cadenas del colonialismo y el subdesarrollo. Durante la segunda mitad del siglo XIX la mayoría de los intelectuales y estadistas promovieron el “progreso” como una receta para curar los males del continente. Un importante representante de esta generación fue el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien es conocido por sus propuestas para la modernización de Hispanoamérica y, tal como su compatriota Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), por su defensa de la inmigración europea como el vehículo más apropiado para la introducción de hábitos y valores relacionados con la industria y el trabajo.

La perspectiva de Alberdi respecto de los desafíos de la independencia proporciona un revelador ejemplo de las expectativas de su generación en cuanto al progreso, el que se lograría a través de la industria y en particular de la maquinaria. Alberdi pensaba que Hispanoamérica se encontraba todavía cautiva de una política económica colonial que mantenía al continente en un estado de aislamiento. La situación no había cambiado con la independencia por culpa de caudillos que se interesaban más en el ejercicio del poder que en el progreso de sus naciones. Para salir de esta situación era necesario abrir el continente al comercio con Europa de forma que su nivel de civilización influyera en el inicio de un proceso de modernización. No obstante, para que pudiera haber comercio, Alberdi insistía en la necesidad de un sistema de transportes que uniera las dos costas

del Atlántico. “Todos convienen”, afirmó, “en que la civilización está representada en estos tiempos por el desarrollo de los intereses materiales, es decir del comercio e industria (agrícola o manufacturera), de las vías de comunicación y transporte, de la producción y la riqueza”.<sup>2</sup> Alberdi encontró la solución en las máquinas a vapor y en un individuo en particular, el empresario proveniente de Massachusetts William Wheelwright (1798-1873). Alberdi dedicó un estudio biográfico a Wheelwright para destacar no sólo sus grandes logros sino también para ejemplificar y celebrar los valores industriales que pensaba ayudarían a liberar al continente.

La trayectoria de Wheelwright era en verdad impresionante. Las guerras de independencia no habían terminado cuando él llegó a Hispanoamérica. Entre 1823 y 1872 los proyectos que desarrolló incluían una compañía de vapores, la *Pacific Steam Navigation Company*; el ferrocarril entre Caldera y Copiapó en Chile; los rieles que unían Buenos Aires con Ensenada y el telégrafo tanto dentro de Chile como entre Valparaíso y Buenos Aires. Estos proyectos generaron redes adicionales de industria y comunicaciones que estrecharon las distancias e integraron a regiones aisladas con la economía nacional e internacional. Alberdi transformó a Wheelwright en una especie de símbolo de liberación y progreso al evaluar su aporte al desarrollo de países que se encontraban “sin caminos, sin tráfico, sin industria, pobres, oscuros y secuestrados de todo directo trato con el mundo civilizado. Ese estado de cosas recibía en Wheelwright al hombre que la libertad victoriosa necesitaba para producir su transformación de progreso en cortos años”.<sup>3</sup> El mismo Wheelwright tenía una visión casi mística de los poderes de la tecnología: “No me atrevo a hablar del telégrafo eléctrico”, confesó durante la inauguración del ferrocarril en Córdoba en 1870, “porque por más que estudio en este asombroso agente su relación con las necesidades de la familia humana, más enmudecido quedo delante de él. Parece que el gran Dios ha prestado este misterioso elemento, para que se cumplan las palabras de la Sagrada Escritura, donde habla de la fraternidad de todas las naciones de la tierra en paz y unión”.<sup>4</sup>

Desde una perspectiva más laica los intelectuales hispanoamericanos depositaron su confianza en el poder transformador de la tecnología. Como mencionó Domingo Faustino Sarmiento en una carta de 1868 a José Victorino Lastarria, “hasta donde penetre un vapor en los ríos, una locomotiva en la Pampa, alcanza lo que no es americano, argentino o español”, enfatizando con ello la positiva influencia de la

---

<sup>2</sup> Juan Bautista Alberdi, *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sud* (París: Garnier Hermanos, 1876), pp. 6-7.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>4</sup> Citado en *Ibíd.*, p. 234.

civilización europea y norteamericana.<sup>5</sup> Círculos intelectuales activos en la prensa daban el nombre de *El Progreso* o *El Ferrocarril* a sus periódicos. La escuela positivista, que fue particularmente influyente en México y Brasil, promovía el desarrollo tecnológico como una fuente de progreso y orden social. Lo que todos tenían en común era una visión del poder de la tecnología para liberar las naciones de los legados del colonialismo español, su influencia en los hábitos y valores del pueblo, y su papel en la generación de progreso que caracterizaba a Europa y Estados Unidos.

No obstante, para fines de siglo tal optimismo comenzó a decaer cuando los mismos líderes políticos e intelectuales que promovían la modernización se sintieron amenazados por sus efectos. La urbanización cada vez más generalizada en Hispanoamérica mostraba impresionantes avances tecnológicos en sus ciudades principales, pero también incluían consecuencias tales como la emigración campesina que buscaba mejorar sus condiciones de vida. Los vaivenes comerciales y la fluctuación de precios de las materias primas lanzaron a una masa de trabajadores a los centros urbanos en busca de oportunidades o simple sobrevivencia. La pobreza, el crimen, las enfermedades y el descontento político alarmaron a quienes promovían un modelo de desarrollo que ahora mostraba sus limitaciones. Además, la nación que simbolizaba el progreso, Estados Unidos, se imponía como un gran poder económico y militar en el hemisferio. A partir de la Guerra de 1898, los intelectuales hispanoamericanos observaron con creciente aprensión el modelo político y cultural de Estados Unidos. Se creó así el escenario para un ambiente de pesimismo y una fuga hacia el mundo del espíritu.

La obra más importante para documentar tal ambiente es *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó (1872-1917), aunque existían preocupaciones previas ante la cada vez más problemática relación entre Estados Unidos y América Latina, la que era presentada con frecuencia en términos de la oposición máquina y espíritu. Como ha demostrado Julio Ramos en *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (1989), es posible encontrar en Francisco Bilbao (1823-1865) la oposición entre los valores espirituales y la modernidad tecnológica como reflejo de la diferencia cultural fundamental entre Estados Unidos e Hispanoamérica. Esta oposición adquirió gran fuerza para la década de 1880 en los escritos de José Martí (1853-1895) sobre Estados Unidos, especialmente en las *Escenas norteamericanas* redactadas entre 1881 y 1892. De Martí a Rodó puede observarse la cristalización de una perspectiva literaria que refleja los grandes cambios del mundo moderno y su específico impacto en América Latina, alterando incluso la forma en que los intelectuales se concebían como tales.

---

<sup>5</sup> Sarmiento a Lastarria, 6 de diciembre de 1868, en María Luisa del Pino de Carbone, ed., *Correspondencia entre Sarmiento y Lastarria* (Buenos Aires: Bartolomé U. Chiesino, 1954), p. 63.

El *Ariel* de Rodó muestra la creciente preocupación por los efectos sociales y culturales de la modernidad tecnológica proveniente de (aunque no limitada a) Estados Unidos. En esta obra el autor rechazó la idea de que el progreso material podía aportar al desarrollo moral. Rodó, al separar el progreso material del desenvolvimiento moral, dio un giro radical a la historia intelectual y cultural de Hispanoamérica. De allí en adelante “progreso” y “desarrollo” serían caracterizados como aspectos del materialismo y quedarían asociados con las negativas connotaciones de la máquina. El mensaje de Rodó era profundamente conservador, incluso elitista, pero ha sido frecuentemente visto como progresista e incluso revolucionario por señalar a Estados Unidos como símbolo de los aspectos negativos del progreso material y la democracia. Desde la perspectiva del intelectual uruguayo estas manifestaciones de la modernidad eran contrarias a la aristocracia del espíritu y entronizaban la peor forma de igualitarismo. La democracia inspirada en el materialismo rebajaba al pueblo a un mínimo común denominador: lo instaba a perseguir metas vulgares como el dinero y a olvidarse de los valores estéticos y morales. Rodó estaba alarmado por la forma agresiva en que Estados Unidos había transformado su modelo en un “evangelio” que amenazaba conquistar el “espíritu” del pueblo hispanoamericano mediante su mensaje utilitario. Advirtió entonces a la juventud hispanoamericana que el modelo norteamericano era sólo superficialmente atractivo.

Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad inmediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio; pero la han hecho maga por las maravillas de sus aplicaciones, la han agigantado en los dominios de la utilidad, y han dado al mundo, en la caldera de vapor y en la dinamo eléctrica, billones de esclavos invisibles que centuplica, para servir al Aladino humano, el poder de la lámpara maravillosa.<sup>6</sup>

En su obra *The United States and Latin America: Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* (1992), el historiador Frederick Pike proporciona una persuasiva interpretación no sólo de la importancia de *Ariel* y del “Arielismo” posterior que cautivó a los intelectuales hispanoamericanos por décadas, sino también de cómo los argumentos del autor uruguayo dialogaban con la perspectiva que algunos norteamericanos tenían de su propia cultura. Según Pike, el mensaje de *Ariel* encontró un público receptivo entre aquellos norteamericanos que veían a su país como excesivamente civilizado, por una parte en detrimento de valores culturales más elevados y, por otra, al negar su

---

<sup>6</sup> José Enrique Rodó, *Ariel*, en *Obras completas de José Enrique Rodó*, eds., José Pedro Segundo y Juan Antonio Zubillaga, 4 tomos (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1945-1958), II, 174. Las referencias posteriores se indicarán en el texto con números arábigos.

propia tradición de apego a la naturaleza. La invitación de Rodó a una vida dedicada al espíritu como meta final de la civilización encontró un eco entre quienes querían ver a Hispanoamérica como un continente libre de los males del materialismo. “El retraso”, de acuerdo a Pike, “significaba que América Latina, al igual que la patria Ibérica, estaban más cerca de aquella edad dorada del pasado al que las élites desilusionadas ansiaban volver, un pasado en el cual el estatus de élite se derivaba de las artes, letras y buena cuna, antes que en la capacidad de lucro, y en el que las personas educadas podían poner a los inferiores en su lugar, en parte porque estaban dispuestos asumir las obligaciones tradicionales de paternalismo que mantenían la integridad orgánica de la comunidad”.<sup>7</sup> El paternalismo de *Ariel* es indudable: allí vemos a un pomposo Próspero que dicta cátedra ante un grupo embobado de jóvenes dispuestos a seguir obedientemente sus indicaciones para la reforma del espíritu hispanoamericano. Tampoco hay duda respecto del apenas disfrazado y a veces militante elitismo que lleva a Rodó a concluir que Estados Unidos, y las naciones que aspiran a su modelo, tendrán futuro sólo en la medida en que voluntariamente subordinen sus procaces tendencias a las demandas del maestro para llevar adelante una vida espiritual digna.

Lo que resulta interesante, pero menos explorado en la obra de Rodó, es la utilización de imágenes tecnológicas para establecer la distinción entre materialismo y vida espiritual. En el párrafo antes citado se encuentran referencias a “la dínamo eléctrica” (imagen también utilizada por Henry Adams en *The Education of Henry Adams*, autobiografía publicada en 1907) y la caldera de vapor, en ambos casos para simbolizar el poder de los Estados Unidos como también el de la modernidad tecnológica contemporánea.<sup>8</sup> En otras secciones de *Ariel*, Rodó se refiere a la “invención mecánica” (190) para describir la actividad en la que los norteamericanos se destacaban en el mundo. Pero incluso cuando el autor no utilizó imágenes mecánicas, su presencia es detectable en el uso de otros términos. Por ejemplo, cuando utiliza el término “especialización” para referirse a la característica dominante de la modernidad y la tecnología. Citando una fuente inesperada, la obra de Augusto Comte, se refiere a “la mísera suerte del obrero a quien la división del trabajo de taller obliga a consumir en la invariable operación de un detalle mecánico todas las energías de su vida” (129). Otro ejemplo se encuentra en el término “utilitarismo”, que Rodó utiliza para describir tanto a Estados Unidos (“la encarnación del verbo utilitario”, 167), como a una

---

<sup>7</sup> Frederick Pike, *The United States and Latin America: Myths and Stereotypes of Civilization and Nature* (Austin: University of Texas Press, 1992), p. 198. (Traducción del autor).

<sup>8</sup> El capítulo de Henry Adams, “The Dynamo and the Virgin”, escrito poco después de la exposición universal de 1900 en París, compara el poder de la Virgen en la Edad Media con la del dínamo eléctrico hacia fines del siglo XIX. Véase *The Education of Henry Adams: An Autobiography* (Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company, 1907), pp. 378-390.

preocupante tendencia de la democracia (“una concepción mecánica de gobierno”, 153) y aun a la educación (“subordinada exclusivamente al fin utilitario”, 127). El empleo constante del término “moral” figura como opuesto al carácter tecnológico y por lo tanto degradado de la modernidad. En efecto, la definición de “espíritu” de Rodó sólo puede ser comprendida a través de valores estéticos y morales que tienen un sentido directamente contrario a los de la máquina. Se trata de un espíritu de rasgos laicos que se encuentra en la cima de una pirámide de valores en la cual el materialismo, la democracia, el utilitarismo y la tecnología están en la base inferior. Como se discutirá más adelante, el filósofo chileno Enrique Molina desarrolló esta jerarquía de valores con mayor amplitud en la década de 1930.

El énfasis de Rodó en la tecnología, a pesar de lo impactante y persistente en su obra, no puede entenderse completamente sin referencia a una distinción más básica entre formas de aprehender la realidad y comunicar el conocimiento, es decir, la distinción entre la oralidad y la escritura o, más generalmente, entre lo auditivo y lo visual. Roberto González Echevarría ha afirmado con claridad el hecho obvio, pero frecuentemente soslayado, de que la estructura de *Ariel* consiste en la transmisión oral de la sabiduría de Próspero, muy en línea con la tradición del diálogo clásico que se encuentra en el origen de la tradición ensayística. La voz es el vehículo de las enseñanzas de Próspero, quien utiliza la figura de Ariel (nombre derivado de *aire*) para comunicar mediante el sonido la verdad del espíritu. Como sostiene González Echevarría, “al elegir a Ariel como símbolo de los ideales que deseaba marcar a la ‘juventud de América’, Rodó estaba apelando no sólo a la elevación implícita en la figura, sino también a su identificación con el aire, el espíritu, la voz”. Una vez establecida la conexión entre estos elementos, el crítico literario afirma que “la asociación entre voz, espíritu y aire, en contraste con aquella entre cuerpo, piedra y utilitarismo, es clara”.<sup>9</sup> El “espíritu”, se puede concluir a partir de la interpretación de González Echevarría, representa no sólo lo contrario de la máquina sino también la expresión más elaborada de una tradición oral todavía predominante en la época de Rodó, por mucho que el autor se expresara por escrito. La máquina representa aquello que es armable y que puede desmontarse, aquello que requiere especialización y es el producto del racionalismo. Cervantes había utilizado la imprenta como principal ejemplo de la máquina, con su concomitante demanda de alfabetismo, precisamente para acentuar el efecto en un ámbito primordialmente oral. Cuando la máquina (en la forma de industrialización y, más gravemente, Estados Unidos) irrumpe en el escenario hispanoamericano, se encuentra con un ámbito oral que enarbola al “espíritu” como un símbolo de resistencia. De aquí que resulte posible entender la oposición entre la

---

<sup>9</sup> Roberto González Echevarría, *La voz de los maestros: Escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna* (Madrid: Editorial Verbum, 2001), p. 47.

máquina y el espíritu como una expresión de la compleja relación entre tradiciones orales y escritas.

Los intelectuales de otras partes de Hispanoamérica siguieron los pasos de Rodó al hacer distinciones y contrastes cada vez más explícitos entre la máquina y el espíritu. En un ensayo titulado “El espíritu y las máquinas” (1917), Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) afirmó que “el espíritu debe interesarnos más que el progreso en el orden material o mecánico”.<sup>10</sup> Varios intelectuales respondieron a esta convocatoria y algunos la interpretaron en términos raciales. José Vasconcelos (1882-1959), por ejemplo, identificó la tecnología con “la raza anglo-sajona” y proclamó la superioridad de la hispanoamericana, a la que denominó “la raza cósmica” (1925) por su mayor espiritualidad y diversidad racial.<sup>11</sup> El autor mexicano describió la raza anglo-sajona como poseída de la estrecha meta de “mecanizar el mundo”,<sup>12</sup> y llamó a los hispanoamericanos a reafirmar aquellos valores que subordinaran la tecnología y el materialismo a propósitos estéticos y espirituales más altos. Un llamado similar fue hecho por su compatriota Samuel Ramos (1897-1959), quien declaró en su *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) que el obstáculo para el desarrollo de un humanismo genuino en Hispanoamérica provenía de la irrupción de una civilización mecanizada. Tal civilización amenazaba con “desnaturalizar” a los seres humanos y transformarlos en “autómatas”. Como Rodó y Vasconcelos, Ramos encontró un lugar para la tecnología igualmente subordinado a metas espirituales más altas.

Intelectuales diversos adjudicaron a la civilización moderna las características de la máquina. El movimiento poético conocido como Modernismo también se distinguió por lo que la estudiosa Gwen Kirkpatrick denominó “la fascinación por la máquina”.<sup>13</sup> Tal fue el caso de poetas como Rubén Darío y Leopoldo Lugones, quienes exploraron las posibilidades estéticas de las imágenes mecánicas. Pero el Modernismo no era un movimiento monolítico, reflejando tal vez el impacto desigual de la industrialización y la modernidad en diferentes regiones de Hispanoamérica durante la primera mitad del siglo XX. Además, la preocupación por la tecnología no se limitaba a los modernistas. Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964), quien comenzó su carrera como poeta, acusó en “Argentina” (1927) la profundidad del impacto de la máquina en el oficio poético.

---

<sup>10</sup> Pedro Henríquez Ureña, *Obra crítica*, ed., Emma Susana Speratti Piñero (México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1960), p. 192.

<sup>11</sup> José Vasconcelos, *La raza cósmica*, tomo 2 de *Obras completas* (México: Libreros Mexicanos Unidos, 1958), pp. 926-927.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 917.

<sup>13</sup> Gwen Kirkpatrick, *The Dissonant Legacy of Modernismo: Lugones, Herrera y Reissig, and the Voices of Spanish American Poetry* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 4.

Inicialmente, el autor participó en la admiración modernista por la tecnología. Por ejemplo, en “Nefelibal” (1922), Martínez Estrada celebró los instrumentos mecánicos: “Fueron necesarios frecuentes auxilios,/ pues la mano es débil, chica y delicada,/ y el hombre no hubiera realizado nada/ sin la humilde ayuda de los utensilios./ Hacha, escoplo, sierra, maza, yunque, criba,/ ¡órganos sumados a las pobres manos!:/ todo este conjunto de útiles villanos/ es lo que ha impulsado nuestra alma hacia arriba”.<sup>14</sup>

Sin embargo, para 1927 la visión inicialmente benévola de Martínez Estrada comenzó a incluir una tonalidad disonante e incluso amenazadora. En su poema “Argentina” esta transformación es patente:

En tensión auditiva metafóricamente abiertos,  
Llegan las vibraciones de onda menor, como trémulas  
Odaliscas danzando en círculos atmosféricos:  
Las notas de los cornos, bugles, pífanos,  
Xilófonos, saxófonos, figles y oboes de hierro,  
De cobre, de aluminio, de bronce, de irascibles  
Metales neurasténicos,  
Con que cantan las fábricas  
Himnos viriles e impertérritos;  
Notas frías, chirridos  
Abracadabrescos,  
Penetrando en el cráneo como agujas  
Y puñales de saltimbancos siniestros;  
Notas de los metales aleados, batidos, hechos láminas, hechos  
Ejes, ruedas, pistones, tierras, yunques  
Lanzaderas, linotipos, tijeras, implementos  
Agrícolas, herramientas, puentes, grúas,  
Motocicletas, escalpelos,  
Martillos, volantes de reloj, cadenas, cortafierros,  
Diversificados y siempre uno solo, un único  
Adminículo supremo,  
Una prolongación, un órgano subsidiario  
De la máquina que a lo largo del tiempo  
Fue puliendo y labrando desde los monolitos  
Hasta las circunvoluciones del cerebro:  
De la incomprensible máquina  
De cinco dedos.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ezequiel Martínez Estrada, *Poesía* (Buenos Aires: Editorial Argos, 1947), p. 60.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 145-146.

La abundancia de imágenes mecánicas permite clasificar este poema como un testimonio del enorme impacto de la maquinaria en la composición literaria. Pero además documenta el impacto de la tecnología en la sensibilidad del poeta. El lector se entera de la “tensión auditiva” causada por los ruidos metálicos que penetran “en el cráneo como agujas”, indicando de esta forma que un nuevo ámbito tecnológico ha entrado en vigencia, manipulando e incluso hiriendo los sentidos. Si bien don Quijote padece una enorme tensión al trasladarse desde un mundo oral a uno visual, Martínez Estrada hace el viaje contrario al mostrar cómo el ruido de las máquinas nubla su visión y le arroja a una experiencia acústica de proporciones intolerables. Además, él considera que sus sentidos están siendo violentados; su cuerpo es “una prolongación, un órgano subsidiario/ de la máquina”. En “Argentina” Martínez Estrada establece poéticamente que la maquinaria tiene efectos dañinos para la sensibilidad humana. En *Radiografía de la pampa* (1933) proyecta esta visión de los efectos perniciosos de la tecnología, en prosa, a la sociedad en su conjunto. En tanto que “Argentina” puede verse como el registro personal de un poeta sensible, la forma sociológica-ensayística de *Radiografía* revela una visión bastante más apocalíptica de la modernidad tecnológica.<sup>16</sup>

La *Radiografía* de Martínez Estrada invierte la dicotomía civilización y barbarie de su compatriota Sarmiento, para argüir que la mal denominada “civilización” de las ciudades se encuentra bastante más cerca de la barbarie. Esta barbarie civilizada es el producto de la modernidad tecnológica. Al contrario de sus predecesores y varios de sus contemporáneos que establecieron una conexión entre civilización y tecnología más o menos sistemáticamente, Martínez Estrada cuestionó vehementemente los nefastos efectos de la modernidad tecnológica. El optimismo decimonónico en el progreso tecnológico moriría una muerte súbita, o así al menos lo esperaba el autor, al ser sometido al punzante análisis de la *Radiografía*.

En este análisis de la obra de Martínez Estrada me encuentro en fundamental acuerdo con las más importantes evaluaciones académicas y biográficas del autor como peculiar crítico de la realidad argentina. Peter G. Earle y James Maharg exponen algunos de los aspectos más complejos y contradictorios de su carácter y opciones políticas.<sup>17</sup> Pero creo que no prestaron suficiente atención al énfasis antitecnológico del autor, que es clave para entender no sólo su obra, sino también su posición en el

---

<sup>16</sup> Eugenio Pucciarelli detectó el drástico cambio desde “Argentina” a *Radiografía*, pero yo sugiero que en el primer texto ya es posible observar la problemática absorción de lo tecnológico por parte del poeta. “Nefelibal” es probablemente una mejor elección para ilustrar la distinción de Pucciarelli. Véase su “La imagen de la Argentina en la obra de Martínez Estrada”, *Sur*, 295 (julio-agosto 1965): 34-48.

<sup>17</sup> Véase Peter G. Earle, *Prophet in the Wilderness: The Works of Ezequiel Martínez Estrada* (Austin y Londres: University of Texas Press, 1971) y James Maharg, *A Call to Au-*

contexto más amplio del antimodernismo hispanoamericano. Una breve reseña de las perspectivas de Martínez Estrada sobre la tecnología y su relación con la modernidad puede ayudar a profundizar la comprensión de su obra.

En primer lugar, el autor argentino describió la Pampa como un lugar natural normalmente estático hasta la irrupción violenta de la “Edad de Hierro”, introducida por la conquista española y acelerada después con la frenética entrada del comercio y la industria en el siglo XIX. Todos los males posibles aquejaron al país y la avalancha de miseria continuaba en la década de 1930. La *Radiografía*, de hecho, tenía el propósito de despertar la conciencia de los argentinos respecto de la realidad en la que se encontraban. Aunque se dirigía directamente a ellos, sugería que el continente entero padecía las mismas condiciones y enfrentaba el mismo destino.<sup>18</sup> Para ilustrar la estrepitosa decadencia de Argentina, debido a la irrupción de la Edad de Hierro, Martínez Estrada utilizó una serie de términos y analogías mecánicas. A lo largo del libro, la palabra “técnica” se relaciona con la violencia y la destrucción, como en “la técnica de matar” (47), “la técnica del cuchillo” (48), y “la técnica de gobernar” (159). Por ejemplo, los miembros de la montonera y de la mazorca poseen una “técnica” (137) del uso de armas blancas que los transforman en eficientes asesinos. Otras imágenes tecnológicas incluyen la “máquina” y la “mecánica”, que se relacionan con fría inevitabilidad destructiva, como en “fatalidad mecánica” (61). El ejército es una “máquina” (157) y también una “técnica” (270). Una política fiscal inflacionaria es una “máquina de emitir moneda” (151). En un afán de crecimiento voraz, el Estado “echaba al Leviatán los combustibles de la barbarie y fabricaba edificios públicos, obras de salubridad, ferrocarriles e instituciones” (152). Además, el Estado “no tiene sangre, ni músculos, ni movimiento, como una máquina que fabrica muerte y nada más” (155). La ley, cuando es ajena a la cultura, como lo es con frecuencia, tiene una “función mecánica” (161). La religión es una “máquina” o una “fábrica”. La Orden de los Jesuitas “era un sistema de ingeniería elaborado para convertir las materias primas del mundo salvaje en combustible y fuerzas apostólicas” (178). El rascacielos es una “máquina de hacer riqueza” (197). Incluso el tango tiene las connotaciones de máquina, ya que consiste en “la fatídica marcha mecánica del animal mayor” (220) y ejemplifica “el acto mecánico por excelencia. Es un baile sin voluntad, sin deseo, sin azar, sin ímpetus” (222). En una cultura enajenada por la irrupción de la modernidad tecnológica, hasta la diversión tenía una “técnica” negativa (226). Se trata de “un

---

*thenticity: The Essays of Ezequiel Martínez Estrada*, Romance Monographs, N° 26 (University, MS: University of Mississippi Press, 1977).

<sup>18</sup> Ezequiel Martínez Estrada. *Radiografía de la pampa*, 12ª edición (Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1990), p. 89. Citas posteriores irán entre paréntesis y con números arábigos en el texto.

mundo erizado de dificultades inhumanas, duro, mecánico, pecuniario” (234). Los títulos y diplomas requeridos por la sociedad moderna son “instrumentos de cerrajería” (263). En último término, la vida en un mundo enajenado se caracteriza por “la acción mecánica de vivir” (266).

En *Radiografía de la pampa* el autor dedicó bastante atención al ferrocarril en el que se invirtieron tanto capital como enormes expectativas durante el siglo XIX. Su extensa red de transportes es descrita como “las rutas de hierro” que trasladan miseria a todo el país (55). En cuanto a las locomotoras afirma que “la máquina es imperativa y hace su recorrido con regularidad e inteligencia; parece estar al servicio de las poblaciones de los campos y de las cosechas, aunque en verdad ha penetrado a dominarlas y a echar sobre ellas una cadena” (62). Las redes de rieles constituyen “un esqueleto ortopédico” (64) que no tiene función orgánica alguna mientras que el tren es “una máquina mortífera” (65) que hipoteca el futuro del país (284).

Uno de los argumentos más recurrentes en la obra de Martínez Estrada es el que las manifestaciones de la modernidad, y la tecnología en general, separan antes que unen a la población. Refiriéndose al hombre de la Pampa afirma que “todo lo que sirve para unir: telégrafo, ferrocarril, automóviles, lo separaban más. La metrópolis comenzó a arrastrar hacia sí toda la campaña, colocándolo a él cada día más lejos, en los confines del mundo primitivo” (118). El inmigrante ha escapado de “las pinzas de una vida regulada y mecanizada” (143) en búsqueda de mejor vida en la campaña pero sólo encuentra desilusión y termina engrosando las filas de ciudadanos resentidos. “Todas las actividades de la ciudad, el teléfono, el teatro, la administración pública, la fábrica, el inquilinato, son armas que empuña, porque él es igual a todos los desconocidos” (147). El telégrafo tampoco une a la gente: solo la inunda con noticias que no tienen sentido para el contexto en el que viven (95). La radio “les lleva sonidos desarticulados de la garganta de las urbes cosmopolitas” (115). Además,

El telégrafo, la prensa, la radio, el automóvil, el cinematógrafo, las telas, los libros y el tabaco rubio... pueden surtir efectos disolventes, ser usados y no asimilados. En algún sentido podemos decir que el hombre acumula, multiplica y reproduce rutinariamente, como verdadero mecanismo que tiene sus límites de los que no le es posible salir... El hombre se convierte en ser vegetativo ante la creación de ese mundo de objetos que nace, crece, se multiplica y muere (173).

En una fábrica (y por extensión en la sociedad tecnológica moderna), “la tarea, por simple que sea, usa al hombre; las máquinas se alimentan de su sangre y de su entusiasmo, devorándolos a pedazos” (265). Recurriendo a un tema quijotesco, se refiere a la degradación y explotación de las mujeres como otro deplorable efecto de la modernidad (278-80).

El punto de estas diatribas en contra de tecnologías específicas es subrayar la contradicción más amplia entre modernidad y espíritu, en donde éste último es

superior pero tiene el trágico destino de ser aplastado por los artefactos tecnológicos y la vulgaridad de todo lo moderno. De aquí las recurrentes referencias a los “valores éticos y espirituales” (20, 148) y la “pobreza espiritual” de la era moderna (116). En un régimen de modernidad tecnológica la condición humana es esencialmente enajenada: “la fertilidad de ese mundo primitivo es el mineral; y la ingeniería y la sociedad anónima, como fuerzas igualmente mundiales, la utilizan; no el hombre. El hombre es una herramienta que se deteriora en este trabajo en que están asociados el capital y el subsuelo” (128). En otro pasaje el ser humano “actúa como herramienta inconsciente del desorden” (258). En el campo la vida del argentino está también sujeta a un decaimiento espiritual: “El alma, lo más débil, es lo que cedió primero” (134). Allí, como en otras partes, busca un enriquecimiento espiritual que termina en desilusión dado que “aspira a lograr efectos espirituales por encima de los objetos materiales, y a lo más consigue multiplicar por especies iguales lo que consigue obtener. Aquello que logra es un sustituto de aquello a que aspira, y el logro lo mantiene insatisfecho, con mayor sed” (141).

Martínez Estrada identificó el origen de los males de su país en la introducción no sólo de la tecnología sino también de los valores adscritos a ella. La modernidad tecnológica avasalló a los seres humanos y los transformó en meros instrumentos (305-306). Resultaba urgente, por lo tanto, controlar y subordinar la maquinaria para hacerla consistente con los valores humanos y las condiciones del ambiente:

El peso de la maquinaria, como el peso de la civilización, debe hallar soportes sólidos en la sociedad; ninguna máquina se asienta en la tierra sino sobre los hombros de un estado de civilización. La sociedad que sin haber alcanzado una estructura de tipo mecánico incorpora la máquina, sucumbe bajo su peso o la convierte en hierro viejo. El pueblo que adopta, saltando las etapas transitivas, las últimas formas del progreso y de la cultura, regresa mediante ese vehículo a las formas primordiales más pronto que salió de ellas. Hay una ley hidráulica que rige esos fenómenos de la cultura y de la civilización; no pueden ser fenómenos creados, adquiridos, asimilados; tienen que brotar de lo más hondo de un estado fijo (309).

Hay ecos de pastoralismo quijotesco en la alternativa que ofrece Martínez Estrada a la modernidad tecnológica: el retorno a los niveles de producción rural e industrial que la población necesita y que puede sostener sin embarcarse en un frenesí de industrialización, urbanización y consumismo que amenaza los valores del espíritu y flagela al país con un caos cultural, político y económico. Sin embargo, Martínez Estrada reconoce las limitaciones de su modelo y por lo tanto prefiere concentrarse en

lo negativo de la civilización moderna. La vida rural permanece así como una suerte de “paraíso perdido”.<sup>19</sup>

Al no encontrar otra solución, Martínez Estrada concluyó que los problemas argentinos e hispanoamericanos eran al final de cuentas de naturaleza moral (177). El estado actual de la civilización era tal que no se encontraba en ella un ápice de moralidad y de valores espirituales: “cultura y civilización son estados de conciencia tanto como dominio de técnicas” (168), pero la civilización había degenerado hasta el punto de ser únicamente técnica. Afirmó que “la grandeza y decadencia de un pueblo cuentan por otros datos que por la expansión mecánica de la riqueza” (172). En cambio, “se ve que la caída de los valores por entre la suma de los materiales ha sido vertical” (172). Había una “degradación de los valores de mérito” (259) y una reducción de la vida a un mero artículo de comercio (277 y 285). En la civilización moderna “el índice de lo que puede llamarse el grado de civilización está en lo que se malgasta y se derrocha con fines de utilidad espiritual” (260). En suma, su objetivo era denunciar la “decadencia moral” (289).

Resulta difícil encontrar una crítica más avasalladora de la modernidad. Pocos, en verdad, la rechazan como Martínez Estrada. Los intelectuales hispanoamericanos más frecuentemente desarrollaron conceptos que extraían de la tecnología un cierto *valor* mínimo al que luego colocaban por debajo de los espirituales. El filósofo chileno Enrique Molina (1871-1964), quien escribía prácticamente al mismo tiempo que Martínez Estrada, dio una mayor extensión al tratamiento de los valores y una expresión más plena al surgimiento de una perspectiva hispanoamericana sobre el “espíritu”. En su obra más importante, *De lo espiritual en la vida humana*, publicada por primera vez en 1937, Molina presentó una visión panorámica del papel de la espiritualidad en la historia y en la vida humana.<sup>20</sup> Los avances de la ciencia y la tecnología eran para Molina menores comparados con los del espíritu. De hecho, los primeros no podrían haber ocurrido sin los últimos (59). De la misma manera, la vida humana contaría poco sin la presencia vivificadora del espíritu. En otra parte he discutido el significado político de esta perspectiva,<sup>21</sup> pero aquí quiero relacionar las afirmaciones de Molina con la más amplia, en verdad hemisférica, dicotomía entre la máquina y el espíritu.

---

<sup>19</sup> Martínez Estrada elaboró el tema pastoral en su *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (México: Fondo de Cultura Económica, 1951). En esta obra lamenta junto a Hudson el ocaso de la argentina campestre, aquella tierra de gauchos, fauna silvestre y simplicidad bucólica.

<sup>20</sup> Las citas de esta obra que aparecerán en el texto entre paréntesis provienen de la segunda edición (Santiago: Editorial Nascimento, 1947).

<sup>21</sup> Véase *Rebeldes académicos: La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013), 138-150.

Molina no fue tan insistente como Martínez Estrada respecto de los efectos negativos de la maquinaria, pero la presencia de la tecnología es central en sus discusiones sobre el espíritu. Compartía con su colega argentino la visión de una humanidad perdida entre las confusiones de la modernidad, aunque no su pesimismo puesto que pensaba que la espiritualidad era capaz de dar dirección y sentido tanto a la civilización como a la vida humana. La condición humana era una en la que el materialismo amenazaba los valores esenciales de la persona. ¿Existía un antídoto para Molina? Él pensaba que la religión podía proporcionarlo y consideraba afortunados a los creyentes. Pero su preocupación principal era respecto de quienes no tenían religión y sin embargo necesitaban un sentido de dirección en el laberinto de la vida moderna (14). “¿Qué hacer, se preguntan los espíritus atribulados, para encontrar en esta desorientación no sólo una brújula segura, sino para dar nuevo valor a la vida disecada y mecanizada por la ciencia y la técnica?” (88).

La primera recomendación de Molina fue definir el progreso en términos espirituales y no materiales, como había sido la tradición en el siglo XIX. Esto, porque “los progresos materiales... se prestan por lo general para el bien como para el mal... es menester además que sirva para el bien, o sea, por consiguiente, que sus aplicaciones tengan valor moral y social” (60). La industria y la maquinaria eran precisamente expresiones de progreso carentes de valor y servirían para propósitos nefastos a menos que estuvieran subordinados a metas morales y sociales más elevadas. Contrariamente a Martínez Estrada, Molina creía que la tecnología podía ser útil e incluso liberar a los individuos para desarrollarse espiritualmente. Molina insistió en que la maquinaria contenía también un elemento espiritual:

Cuánto ingenio supone la fabricación de las primeras ruedas, del remo, de la embarcación a vela. Y en nuestros días los descubrimientos del vapor, de la electricidad, de las sustancias radio-activas y de las ondas electromagnéticas son obras del espíritu creador del hombre. El automóvil y el aeroplano, maravillas de la técnica contemporánea, se hallan, como toda técnica, condicionadas por la ciencia y se van perfeccionando por pequeños inventos sucesivos (78).

Molina retomó un tema rodosiano al subrayar que el verdadero progreso, es decir, el progreso espiritual, ocurre cuando seres superiores proporcionan un liderazgo moral. Las condiciones sociales y los avances tecnológicos tenían importancia, pero sólo había progreso cuando un individuo excepcional conducía a la humanidad a adoptar un claro sentido de los fines morales (103-104). Molina también compartió con Rodó una gran incomodidad en cuanto a que las grandes industrias estuvieran en manos de extranjeros o controladas por capitales europeos y norteamericanos (204-205). La conexión entre “extranjero” y “capital” era claramente negativa y por lo tanto la relación de ambos con la industria era particularmente condenable. La preocupación por la “especialización” como manifestación de la estrechez de miras de la modernidad (220) representa otra

coincidencia entre el autor chileno y el uruguayo. En donde Molina difiere de Rodó y de Martínez Estrada es en que no quiso establecer una distinción demasiado tajante o antagónica entre la máquina y el espíritu. Molina veía a la máquina como subordinada al espíritu, pero su perspectiva era más optimista, quizás hasta idealista, acerca de la relación entre ambos. La máquina y el espíritu se encontraban, para todos ellos, íntimamente relacionadas, para bien o para mal.

Hacia mediados del siglo XX la oposición entre la máquina y el espíritu estaba firmemente establecida. La relativa prosperidad de la política de sustitución de importaciones—y tal vez por ella—no logró alterar la perspectiva de los intelectuales respecto de la modernidad en general y de la tecnología en particular. A partir de ese momento los pensadores y ensayistas simplemente agregaron nuevas imágenes mecánicas—y crecientemente electrónicas—para condenar a la modernidad tecnológica. En la segunda mitad del siglo XX, los intelectuales encontraron una fuente de legitimidad para su mensaje anti-tecnológico en la obra de Martin Heidegger, de gran influencia sobre todo en círculos filosóficos. Quizás el pensador más representativo en este sentido sea el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015), en obras tales como *Ratio technica* (1983), *El sueño del futuro* (1984) y *Fundamentos de la meta-técnica* (1990). Pero el suyo es solamente un ejemplo de la vasta producción hispanoamericana anti-moderna que merece atención crítica.

## CONCLUSIÓN

El inicio del siglo XX vio la entrada definitiva de la máquina como un elemento negativo del paisaje cultural hispanoamericano. Transformó el lenguaje utilizado para describir la civilización moderna, la que se vio ahora poblada, y hasta superpoblada, de imágenes y metáforas tecnológicas. Penetró en la conciencia de intelectuales distinguidos y, a través de ellos, en la sociedad más amplia. Hizo su aparición en la forma de un artefacto desagradable, ruidoso e incómodo que desafió y amenazó a los valores del espíritu. A veces entró con marca registrada norteamericana y otras, en su presentación más extrema, con el poder destructivo de una deidad furiosa.

Esta notable tendencia puede interpretarse como el resultado de influencias extranjeras: existían ya varios intelectuales antimodernos en el mundo y algunos de ellos fueron muy influyentes en Hispanoamérica. Uno de los más sobresalientes fue José Ortega y Gasset, quien visitó Chile, Argentina y otros países del continente en varias ocasiones, y cuyo *La rebelión de las masas* (1929) era citado con frecuencia. También Oswald Spengler, autor de *La decadencia de Occidente* (1928), tuvo un enorme impacto. El menos conocido Conde Hermann Keyserling, quien describió Hispanoamérica como un territorio dominado por fuerzas telúricas, tuvo además una influencia significativa. Peter Earle revisó el “ejemplar lleno de anotaciones” de *Méditations Sudaméricaines* (1925) en la biblioteca personal de Martínez Estrada. No

menos influyente fue Waldo Frank, quien como Keyserling veía a Hispanoamérica como un territorio en donde las fuerzas de la naturaleza podían proporcionar la base de una auténtica cultura, lejos de las corrupciones de la modernidad.

Sin embargo, las influencias extranjeras son sólo parte de esta historia. Como ha demostrado Frederick Pike, las influencias fueron recíprocas, dado que intelectuales tanto norteamericanos como europeos encontraron en Hispanoamérica una inspiración para su propia crítica de la modernidad. Todos ellos respondían de esta forma a los desafíos que el cambio tecnológico acelerado introducía en su época. Se trata de un período en el que “todo lo que es sólido se desvanece en el aire”, expresión que Marshall Berman tomó de Karl Marx para aplicarla a quienes han buscado entender, y a veces resistir, la modernidad desde el siglo XIX. Para los hispanoamericanos la lucha contra la modernidad fue tanto más dramática cuanto que las expectativas acerca del progreso tecnológico habían sido tan altas. Más que desvanecerse en el aire, todo lo sólido, que en este caso eran los valores de un pasado pre-industrial, se descomponía en un pantano de pobreza, enfermedad y sinsentido. Para tener éxito en este nuevo mundo era necesario vadear las turbias aguas de la ciega ambición, la corrupción y el materialismo. Este no era el lugar para estetas como Rodó, u observadores sensibles de los grandes logros de la humanidad como Enrique Molina. El crítico de la modernidad era más cercano a Martínez Estrada, cuyos ataques en contra la tecnología bien podría envidiarlos don Quijote. Los enfrentamientos de ambos con las máquinas eran igualmente desatinados y terminaban golpeándolos a ellos más que a sus contrincantes.

Quizás sea posible explicar los discursos antimodernos como la expresión de individuos enajenados que luchaban por establecer su lugar en un mundo en vías de cambio que les resultaba difícil de controlar o siquiera entender. Algunos de ellos se autoidentificaron como jueces de la civilización moderna o se definieron como terapeutas del espíritu que exigían que la sociedad siguiera sus recetas para curar los vicios de la civilización y en particular aquellos causados por la tecnología. Sin embargo, vivían vidas modernas y utilizaban los instrumentos de la modernidad para criticarla. Quizás debido a esta contradicción vital, ofrecían soluciones que iban desde la subordinación de la máquina a los más altos propósitos del espíritu, hasta los rechazos frenéticos, a veces delirantes, de todo lo que tuviera que ver con la tecnología.

La enajenación, sin embargo, es tal vez una explicación demasiado estrecha para entender la crítica hispanoamericana de la modernidad, como también el reducir los intereses de los intelectuales a los de algún grupo político o religioso. Los intelectuales hispanoamericanos, de hecho, generalmente insistían en afirmar su independencia ideológica. Es probable que la mejor forma de entenderlos sea como críticos extraordinariamente perceptivos de los grandes cambios causados por la modernidad tecnológica. Intentaron enfrentarla con los instrumentos conceptuales a su disposición, pero pronto se dieron cuenta de que el pastoralismo o el humanismo clásico eran insuficientes para la tarea que los convocaba. Sus tradiciones, como en el caso

de don Quijote, no los preparaban para asimilar la máquina en sus propios términos y por ello intentaban subyugar, derrotar o eliminar sus efectos negativos mediante el poder de sus escritos. En ese intento establecieron una corriente de antimodernismo que caracteriza la producción intelectual de Hispanoamérica por la mayor parte del siglo XX, y quizás hasta nuestros días.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Henry. *The Education of Henry Adams: An Autobiography*. Boston y Nueva York: Houghton Mifflin Company, 1907.
- Alberdi, Juan Bautista. *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sud*. París: Garnier Hermanos, 1876.
- Earle, Peter G. *Prophet in the Wilderness: The Works of Ezequiel Martínez Estrada*. Austin y Londres: University of Texas Press, 1971.
- González Echevarría, Roberto. *La voz de los maestros: Escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna*. Madrid: Editorial Verbum, 2001.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Obra crítica*. Emma Susana Speratti Piñero, ed. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Kirkpatrick, Gwen. *The Dissonant Legacy of Modernismo: Lugones, Herrera y Reissig, and the Voices of Spanish American Poetry*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Maharg, James. *A Call to Authenticity: The Essays of Ezequiel Martínez Estrada*, Romance Monographs, N° 26. University, MS: University of Mississippi Press, 1977.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la pampa*. 12ª edición. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 1990.
- . *Poesía*. Buenos Aires: Editorial Argos, 1947.
- Molina, Enrique. *De lo espiritual en la vida humana*. 2ª edición. Santiago: Editorial Nascimento, 1947.
- Pike, Frederick B. *The United States and Latin America: Myths and Stereotypes of Civilization and Nature*. Austin: University of Texas Press, 1992.
- Pino de Carbone, María Luisa, ed. *Correspondencia entre Sarmiento y Lastarria*. Buenos Aires: Bartolomé U. Chiesino, 1954.
- Pucciarelli, Eugenio. “La imagen de la Argentina en la obra de Martínez Estrada”. *Sur* 295 (julio-agosto 1965): 34-48.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. En *Obras completas de José Enrique Rodó*, José Pedro Segundo y Juan Antonio Zubillaga, eds. 4 tomos. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1945-1958.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. En *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos, 1958.