CONTENIDO

CONTENIDO

NOTA INTRODUCTORIA

La Primera Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos, con su temática "Iglesia y cultura latinoamericana" se inscribe en la línea de las preocupaciones principales de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (1979). Está en una continuidad de reflexión, respecto de la dirección de la Evangelización de la Cultura, cara no sólo a las Iglesias de América Latina sino al mismo Pontificado de Juan Pablo II. El CELAM ha publicado en este sentido dos obras: "Evangelización y Cultura" y "Religión y Cultura". Esta Semana se abocó a los mismos problemas, pero desde un ángulo más concreto en relación a la historia de América Latina.

"Iglesia y Cultura Latinoamericana" implica una cuestión muy compleja y variada, abordable desde distintos ángulos de percepción, ya históricos, filosóficos, literarios, políticos, etc. Las múltiples perspectivas que requería la cuestión exponía al peligro de la dispersión e inconexión de los enfoques. Era un riesgo necesario. No es posible llegar a la unidad de visión, sin pasar por la riqueza de nuestra historia. Tenemos todavía que hacer muchas convergencias, para alcanzar una idea sintética de América Latina, más allá de la mera apelación de "slogans" vacíos por tanta abstracción y generalidad.

Las ideas fantasmales de América Latina no sirven a nadie. Y menos que nada a las tareas de la evangelización. De tal modo, la Semana fue una notable experiencia de América Latina una y múltiple. Lamentamos no poder reproducir aquí las discusiones a que dieron lugar las ponencias. Hubieran mostrado más esa "unidad de lo múltiple". Queda, sin embargo, el testimonio de la conclusión, la "Carta al CELAM" de los participantes e invitados a la Semana. Testimonio que señala la importancia de continuar en el camino de las convergencias de múltiples perspectivas con vocación de unidad, eclesial y latinoamericana.

El orden del libro tiene una lógica secuencia. La apertura de Mons. Quarracino fija el sentido de la Semana. Las dos primeras partes, aunque desde ángulos particulares, desembocan en América Latina como conjunto. La tercera parte, sin perder la conexión latinoamericana, toma más como centro experiencias nacionales.

La I Parte, "Orígenes", *se inicia con un estudio de Jorge Muñoz Batista sobre nuestras raíces culturales, a través de ese gran poeta latinoamericano, Octavio Paz. Tal apertura muestra la voluntad de diálogo de esta Semana Católica. Le sigue una reflexión de Aníbal Fornari sobre la filosofía latinoamericana y su autoconciencia histórica hasta el siglo XIX, con una densa introducción metódica. Se termina con una perspectiva sintética de Alberto Methol Ferré sobre la ruptura de la Cristiandad Indiana, en los momentos decisivos de la Ilustración y la Independencia.*

La II Parte, "Actualidad", *toma la historia contemporánea. Se abre con un estudio de Pedro Morandé sobre los dos enfoques históricos que han sido dominantes en la Iglesia latinoamericana desde los años 30, a través de Jaime Eyzaguire y Eduardo Frei. La cuestión "Del Romanticismo católico hispanoamericano al social cristianismo desarrollista" toca una dimensión esencial de la historia contemporánea de la Iglesia y América Latina. Así, da el marco de los dos ensayos siguientes, el de Carlos Floria y Marcelo Monserrat sobre Franceschi y el de Carlos Castillo sobre Efraín González Luna. La interacción entre las dos corrientes ha sido ya de lucha entre ellas, ya de momentos de la evolución de un mismo personaje. Aquí se hace una confluencia discorde, de la que Puebla parece ser un nuevo punto de partida.*

Esta visión de la contemporaneidad se completa desde dos extremos, la técnica o tecnocracia y la novela latinoamericana actuales, efectuadas por Pablo Capanna y Cristo Rafael Figueroa respectivamente.

La III Parte, "Recapitulaciones Nacionales", *comienza con una visión de un pueblo latinoamericano tan original como Haití, realizada por J.B. Romain. Le sigue un esbozo del panorama del pensamiento católico en Brasil, el país más grande de América Latina, en una apretada síntesis de Ana María Moog Rodríguez. Se termina con la perspectiva del Perú, Pueblo con vocación continental, de Luis Fernando Figari, donde se recorre desde el Imperio Inca hasta las miradas abarcadoras de América Latina entera de una Haya de la Torre o un Víctor Belaunde.*

Creemos que así, la variedad y unidad de la Semana son manifiestas. No es un tipo de reflexión habitual. No es un entrecruzamiento de perspectivas habitual. Por lo menos

en la Iglesia. ¿Qué más puede pretender el CELAM que volverlo habitual, para bien de la Iglesia y de América Latina?

APERTURA

I

Tengo la gran satisfacción de dar por iniciado este Encuentro que hemos dado en llamar Primera Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos. Estas palabras iniciales responden a dos preguntas. La primera sería por qué el CELAM propicia este Encuentro y por qué —sería la segunda— comenzar con el tema Iglesia y cultura latinoamericana.

Por qué la Semana?

La Conferencia de Puebla señala un momento de gran maduración en la historia de América Latina. Es un acontecimiento eclesial, de carácter latinoamericano. Señala un momento de la creciente "latinoamericanización" de América Latina. En efecto, ha sido señalado de múltiples maneras y desde distintos ángulos ese notable movimiento histórico de América Latina, a través del cual va pasando de un estado de dispersión, *en el que cada país vive a solas y vuelto hacia Europa o hacia los Estados Unidos, de espalda al resto de sus hermanos latinoamericanos, hacia un* estado de conjugación creciente, *en los más distintos niveles. En los más diversos sectores de la vida, de la cultura latinoamericana, podría historiarse un movimiento de unificación cada vez más intenso. La Iglesia es también protagonista, con sus características propias y con sus propias*

exigencias, de ese paulatino desplazamiento de nuestra historia.

Una Semana de Intelectuales Católicos Latinoamericanos a escala de América Latina, organizada por el CELAM, se inscribe y deben comprenderse dentro de ese proceso de la Iglesia y de América Latina. Responde a los signos de los tiempos.

Dentro de la Iglesia Católica, el CELAM es —sin duda— la cresta de esa ola unificadora. Nace en medio de ese proceso, y es parte importante de su servicio eclesial ofrecer a las Iglesias de los países del Continente, a sus Obispos en primer lugar, un espacio de intercambio de experiencias, iniciativas y visiones generales que ayuden y animen la marcha de la Iglesia en ese camino de unidad latinoamericana.

Claro que no se trata de un proceso sin dificultades, perplejidades, incluso de desalientos. Pero si Pablo VI dijo que América Latina es para la Iglesia el "continente de la esperanza", —y lo ha repetido Juan Pablo II—, es indiscutible que la realidad de esa esperanza se concretará en una unidad profunda, o no se concretará. Sólo la unidad dará razón de la esperanza; y esto vale tanto para América Latina como para sus Iglesias.

La Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos se realiza bajo el signo de esa esperanza, que es vocación de unidad. La unidad del diálogo, del encuentro, en una vocación común.

En la convocatoria a esta Semana, explicábamos que "está concebida como un ámbito de diálogo y encuentro de los intelectuales laicos latinoamericanos, en servicio de la elaboración de las respuestas a los grandes desafíos pastorales que tiene la Iglesia en América Latina. La Iglesia necesita oír a sus intelectuales laicos; necesita potenciar a ese laicado, facilitar sus intercambios a escala continental y estimular su reflexión personal y colectiva. Los intelectuales laicos tienen un importante papel en la dinámica total de la pastoral eclesial. Si hubo cierto vacío en ese orden, ahora es indispensable subsanarlo. La pastoral de conjunto es un esfuerzo laborioso, difícil, pero necesario.

"Los intelectuales católicos laicos están dispersos en América Latina, con escasa comunicación mutua. La creación y la reflexión fecundas requieren la comunicación, el intercambio abierto de perspectivas y experiencias. Por eso el CELAM entiende la alta conveniencia no solo pastoral sino de promoción laical, el esfuerzo de promover este tipo de encuentros. La 'Semana' quisiera ser un esfuerzo para romper el aislamiento de los intelectuales laicos, y motivarlo para que su pensamiento se proyecte en un horizonte latinoamericano. Este horizonte latinoamericano fecundará luego por dentro las actividades nacionales en cada país e Iglesia local. Por eso el CELAM entiende que si estas 'Semanas' continúan tendrán gran relevancia en la vida de las Iglesias de América Latina. En definitiva, la Semana quiere ser un instrumento permanente de movilización de la inteligencia católica, que año tras año reúna a laicos, en el espíritu y tarea de Puebla de "evangelización de la cultura".

Este fue el pensamiento con que los convocamos. Pero quisiera agregar algunas precisiones.

El CELAM no descuidó sus relaciones con los intelectuales. Es lógico si se recuerda que el CELAM es un organismo de comunión y servicio, que así sea, pero también de reflexión. Explicitemos una de las razones.

El CELAM es un organismo que requiere, por su índole una visión de largo alcance. Visualizar ese "largo alcance" es parte de su tarea. No es un organismo sometido a las presiones de la evangelización cotidiana, en los barrios, en las escuelas, con los problemas de la gente envuelta en "los trabajos y los días". El CELAM, aunque en última instancia por medio de las Conferencias Episcopales y de los Obispos, está al servicio de esa vida concreta y cotiana, se encuentra sin embargo distante, está en una cierta lejanía (lo que constituye su peligro y su virtud). Esa lejanía le exige mirar siempre el conjunto, tener la mirada en los horizontes, auscultar los síntomas para trazar las grandes perspectivas. Por eso el CELAM requiere una mirada amplia, de vastos horizontes, que no se pierda en los detalles, sino que sepa recogerlos en apretada síntesis. Eso, de algún modo constituye la actividad de todo el CELAM y de cada uno de los Departamentos que lo forman. El CELAM tiene que pensar sintéticamente a partir de los análisis de las situaciones concretas latinoamericanas; y tanto el estudio de las realidades o situaciones concretas como las síntesis o las proyeccciones que brotan de aquellas hacen imprescindible la colaboración de los intelectuales. Si lo "práctico" no se conjuga con lo "especulativo", y viceversa, lo primero corre el riesgo de reducirse a lo pequeño y momentáneo por falta de raíz y profundidad; lo segundo corre el peligro de reducirse a un mero juego intelectual, a una experiencia casi narcisista.

Es un hecho que los intelectuales que primero colaboraron con el CELAM fueron del estamento clerical. Siempre hubo participación laical, pero no decisiva. Como es lógico los intelectuales laicos penetraron más a través de los Departamentos de Laicos, de Acción Social y de Comunicación. Poco a poco ha ido creciendo su participación en el Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM. No es un azar que esta Semana de Intelectuales Católicos haya sido concebida en el Departamento de Laicos. Se quería aumentar sustancialmente la participación laical intelectual. Los Obispos conocían muy bien el ambiente intelectual clerical, pero no tan bien el ambiente intelectual laical. Y esa situación debía superarse, en bien de la Iglesia y de la misma acción pastoral. Por eso el Departamento de Laicos propició ya en 1977 la Primera Semana de Intelectuales Católicos. Pero, por fortuna, pues ha sido para el mayor bien, la Providencia encauzó las cosas de otra manera. 1977 fue el año en que se inció la preparación de la Conferencia de Puebla, que abarcó todo el año 1978. El CELAM suspendió entonces todas las iniciativas de sus Departamentos, para concentrarlos en la exclusiva preparación del acontecimiento de Puebla. Por eso se postergó la convocatoria a esta Semana. Luego, con las nuevas autoridades del CELAM en 1979, se trataba de implementar y difundir Puebla. De tal modo, casi cinco años después de lo previsto, se puede ahora realizar aquella deseada primera Semana. Si hubo inevitables postergaciones, creo que a la postre, han sido fecundas, pues ahora Puebla nos permite una más profunda comprensión de la situación, las necesidades y los rumbos de la Iglesia en América Latina. Nos facilita un punto de partida de extraordinaria solidez.

Es para mí, como Secretario General del CELAM, una especial satisfacción inaugurar hoy lo que había propuesto antes como Presidente del Departamento de Laicos. En esta circunstancia, quiero señalar que la idea luego fue entusiastamente recogida y apuntalada por el actual Presidente del Departamento de Laicos, Mons. Antonio do Carmo Cheuiche.

Creo que es significativo que el Episcopado convoque a sus intelectuales laicos, y que lo haga no sólo de modo esporádico, sino con cierta continuidad y permanencia. En la Iglesia, los pastores y los intelectuales se necesitan mutuamente. Y si son intelectuales laicos, me atrevería a decir que se necesitan más. Hay una distancia que vencer y una familiaridad que establecer. La unidad de nuestra fe en Cristo exige la colaboración práctica habitual. El CELAM desea promover y auspiciar esa colaboración a escala de América Latina. No es un lujo, es una necesidad eclesial. Dios quiera que esta iniciativa del CELAM tenga su repercusión benéfica en las Iglesias de América Latina.

II

Por qué comenzar con Iglesia y cultura latinoamericana?

Cuando pensamos por primera vez este Encuentro, también el tema fijado era "Iglesia y Cultura Latinoamericana". Teníamos ya la inspiración de la Evangelii Nuntiandi y el sentido de la importancia de la "evangelización de la cultura". Desde esta perspectiva, nos era evidente que entre los católicos no existía una visión articulada y rica de la cultura latinoamericana. Nuestros intelectuales dependían mucho de Europa y Estados Unidos, o se hablaba de una América Latina demasiado genérica. Por otra parte, la naturaleza misma del CELAM nos obliga a pensar en términos de "América Latina".

Nosotros sabemos que no se evangeliza bien sin una inteligencia de la realidad que se debe evangelizar. Teníamos muchos datos socio-económicos, pero no había una comprensión histórica de nuestros países ni de sus Iglesias, ni una inteligencia de la cultura latinoamericana, de sus símbolos primordiales, de sus vicisitudes. No queríamos eliminar lo socio-económico, sino integrarlo en una perspectiva más amplia, que sólo podía ser la de la cultura, como indicaba la Evangelii Nuntiandi. Como sabíamos que la cultura latinoamericana no era una visión familiar, ni siquiera para la generalidad de los intelectuales católicos latinoamericanos, nos sentíamos más impulsados a iniciar por esa temática.

Vino la Conferencia de Puebla. Aquí el Episcopado mostró una visión muy madura y sintética de la historia eclesial y secular latinoamericana. Esto nos daba un punto de partida, con el que no contábamos antes. Esto facilitaba nuestro enfoque, a la vez que lo hacía más necesario. Por eso, a cinco años, no se cambió la temática original. Puebla nos ratificaba y nos daba nuevo aliento. Indagar en la cultura latinoamericana a fondo se volvía una exigencia de Puebla, y por ende del CELAM. La convocatoria a la Semana era más necesaria que antes. Por lo menos, su necesidad se hacía más visible, más participante del movimiento general de la Iglesia latinoamericana.

Según Puebla, la historia de América Latina puede dividirse en tres fases: la evangelización contituyente (siglos

XVI a XVIII, la crisis de la cristiandad americana (que podría darse por terminada a la altura de la segunda guerra mundia), y la gran renovación que comienza desde el Vaticano II y Medellín. Estaríamos, pues, en los comienzos de una tercera gran época eclesial latinoamericana. Esta tercera fase sigue a la segunda, que es la crisis de la cristiandad americana. La crisis de esa cristiandad, según Puebla, fue ante todo el divorcio de la tradición y progreso, a la vez que de las élites y el pueblo. La Iglesia estaba más del lado de la tradición popular, pero había perdido a las élites dinámicas, progresivas. Esto quiere decir, en gran parte, que la Iglesia había perdido presencia en las élites intelectuales, artísticas y científicas de América Latina. La Iglesia nunca se divorcio del pueblo latinoamericano, pero sí de sus élites, en diversos planos. Hoy Puebla nos plantea una nueva dinámica, más integrada. Y eso nos exige repensar las causas de aquel divorcio, ver cómo se ha procesado en la cultura latinoamericana, extraer enseñanzas fecundas para nuestro futuro. La Iglesia debe contribuir al nacimiento de élites que, sin aislamientos estén profundamente arraigadas en nuestros pueblos, sin imitaciones coloniales, conscientes de la hitoria y las necesidades nuestras. Por eso debemos cerrar toda retracción de la Iglesia en relación a la vida y preocupaciones intelectuales y espirituales latinoamericanas.

Nos permitimos una última puntualización. Esta Semana se inscribe en el espíritu y en las tareas propuestas por Puebla. Podríamos encontrar los antecedentes de esta temática, de la Iglesia y la cultura latinoamericana, en el propio CELAM. En efecto, fue en 1976, con la reflexión sobre "Iglesia y religiosidad popular en América Latina" cuando en el CELAM se inició la preparación intelectual

de Puebla. A través de la reflexión sobre la religiosidad popular se tocaron las bases mismas de la cultura latinoamericana. Allí comenzó, de modo expreso, la temática de la "cultura", que tendría en Puebla tan notable despliegue. Y luego de Puebla, el CELAM, procurando ahondar esta temática tan nueva como central, reunió a su Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral y algunos expertos invitados, alrededor del tema **"Religión y Cultura"**. *En la preparación de esta Semana, hicimos que los participantes tuvieran conocimiento de esta última obra, pues es importante que haya acumulación, que los esfuerzos realizados en un aspecto, no se pierdan en otro. En la dispersión y en la incomunicación, no se generará una potencia espiritual e intelectual latinoamericana, no se gestará el sostén propio de una tradición viviente. En la conjugación y en la comunicación, todos nos podemos potenciar recíprocamente, en una circulación de vida eclesial y latinoamericana. En este orden de ideas creemos que esta Semana no es un acontecimiento aislado; es también un resultado del creciente proceso, acumulativo, de "latinoamericanización" de la Iglesia y de América Latina. Esta Semana forma parte de un encadenamiento de acciones y pensamientos que tiene antecedentes y esperamos que tenga fructuosas consecuencias.*

Por las distancias y los costos (y añadamos por el desconocimiento de las personas) es difícil realizar un Encuentro como este. La fuente de financiación a la que acudimos no respondió afirmativamente. A pesar de ello proseguimos en la tarea. En parte ello explica la reducción de las invitaciones. En cuanto al número de participantes, esta Semana comienza humildemente. Pienso que es mejor así. Quien comienza por lo grande, es fácil que acabe en

lo pequeño. Quien comienza por lo pequeño, es probable que acabe en lo grande.

Dios quiera que esta iniciación sin pretensiones, tenga finalmente un gran sentido en la línea de la "evangelización de la cultura" que Puebla nos ha señalado como rumbo.

ANTONIO QUARRACINO
Secretario General del CELAM

I PARTE

ORIGENES
(XVI – XIX)

OCTAVIO PAZ: NUESTRAS RAICES CULTURALES

Jorge Muñoz Batista
Escuela de Filosofía
Universidad Lasalle, México

"Profeta no es... el que adivina el futuro. Profeta —es la pura tradición bíblica— es el que tiene por misión proclamar la palabra divina, que es lo mismo que la verdad sin compromisos con el mundo... Se limita a pronunciar la voz que habla dentro de su conciencia. Voz que no le llega por reflexión ni por discurso, sino por una como cristalización del Verbo, operada dentro del alma...

Porque es mensajero del Verbo, y la ley del espíritu no se da en las cosas, se manifiesta en el mandato claro y consciente de la palabra... porque su papel es orientar la acción humana en todos los órdenes, el profeta se ve siempre envuelto en la política de su tiempo... Y no se lamenta tanto de sus propios males, en sí terribles, como del mal de su pueblo, el cual advierte, y no puede evitar... la verdad, ya se ha dicho, a todos incomoda. Pero el profeta la dice a pesar suyo y en contra de su interés propio, porque no puede menos de decirla, porque le es confiada para ser repartida y porque cada profeta se siente el siervo de ese poder infinito que trasciende la historia...

Dura es la suerte del profeta; pero más terrible aún es el penar de los pueblos que no tienen profetas, o que, teniéndolos, les vuelven la espalda. Los pueblos sin profetas nunca llegan a la

conciencia de sus destinos, ni crean valores ni dejan huella en la historia..." (1).

Las reflexiones anteriores suscitadas en la mente de nuestro Ulises criollo con motivo de la lectura del libro de Franz Werfel, **"Hearken unto the Voice"**, se antojan aplicables a varios de nuestros escritores y poetas que han calado en el destino del pueblo mexicano y en el difícil camino que debe recorrer para lograrlo. Es a nuestro juicio Octavio Paz, no solo uno de ellos, sino uno de los más lúcidos. Fiel a una vocación que se traduce en última instancia en la transmisión de la verdad, Paz ha penetrado como nadie en el escabroso problema de hacernos descubrir nuestra identidad. Nada de camino fácil, sino un verdadero 'laberinto', paso a paso analizado y vuelta al mismo, con frecuencia, a lo largo de una obra desarrollada por ya más de tres décadas. Es difícil apreciar el servicio que ha prestado a su país, mostrándole ese rostro que no vemos porque lo llevamos puesto.

Por aquí se vislumbra nuestro misterio y se explica nuestra tragedia. No es de extrañar continuar oyendo la acusación por tantos años sostenida en nuestra contra y por nosotros mismos: de que "Somos un pueblo falto de identidad". Pero no es verdad, que carezcamos de ella, sino que ha costado trabajo y nos sigue siendo difícil conocerla y reconocerla. Gustamos demasiado de las máscaras y de las mascaradas; y si nos gusta vernos al espejo, se nos olvida o no queremos quitarnos la máscara. Aun cuando estemos, como opina el propio Paz: "condenados a inventarnos una máscara y, después, a descubrir que esa máscara es nuestro verdadero rostro" (2).

(1) Vasconcelos, José, en el ocaso de mi vida. México, Edit. 1957 pp. 56-60.

Conocer y reconocer la propia identidad es tomar una tras de otra, todas nuestras raíces; penetrar a fondo en la génesis de nuestra cultura, comprendiendo que ella no es por ningún concepto una entidad estática, sino que "se va formando y se transforma con base en la continua experiencia histórica y vital de los pueblos" (3). Que "siempre sometidas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpretación, las culturas pasan, en su proceso histórico por períodos en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales" (4).

Para Paz es preocupante el olvido permanente que se hace de nuestros orígenes, aun cuando estos afloren constantemente y se expresen, tanto en el pueblo mismo, como en los que se ubican en la otra mitad de la pirámide con la pretensión vana de pertenecer al México moderno que nada tiene que ver con el 'otro' México, "el medio México semidesnudo, analfabeto y mal comido..." (5).

El propósito del presente trabajo es mostrar la forma como el escritor y poeta mexicano ha desarrollado un valiosísimo esfuerzo por desenmascarar la identidad-mexicana, calando, como decíamos arriba en sus raíces. El mayor mérito de Octavio Paz no radica en **"El laberinto de la Soledad"**, ensayo indudablemente esclarecedor de nuestro ser, y escrito en la época en que hicieron furor

(2) Paz, Octavio, Posdata, p. 11
(3) Doc. de Puebla, 392.
(4) Doc. de Puebla, 353.
(5) Paz, Octavio, Posdata, p. 86.

los estudios sobre el mexicano y la filosofía de lo mexicano, y cuyo iniciador fue Samuel Ramos; Octavio Paz no dejó morir ese primer esfuerzo, sino que, con toda lucidez y empeño ha sido un observador atento del despliegue histórico, en el que descubre la incidencia constante de aquellas raíces, incidencia que reclama una atención más cuidadosa, para que sea posible algún día ver resueltos nuestros conflictos y problemas. El mismo declara su verdadera intención al escribir **"El laberinto de la Soledad"**, pues "el mexicano no es una esencia sino una historia" (6). Desde las primeras líneas de **"Posdata"**, advierte al lector que el tema de este texto "es una reflexión sobre lo que ha ocurrido en México desde que escribí **"El laberinto de la Soledad"**, y de ahí que haya llamado a este ensayo: **"Posdata"**. Es una prolongación de este libro pero, apenas si es necesario advertirlo, una prolongación crítica y autocrítica" (7). Es, además, "una nueva tentativa por descifrar la realidad... A mí me intrigaba (me intriga) no tanto el "carácter nacional", como lo que oculta ese carácter: aquello que está detrás de la máscara"... (8).

El otro texto que manejamos es **"El ogro Filantrópico** "una colección de ensayos, con los que Paz prolonga su intento inquisidor sobre los nuevos acontecimientos que se desarrollan durante el período 1971-1978, y de los que en el primero, que es una entrevista que le hace el periodista **Claude Fell**, vuelve a la tónica de "El laberinto de la Soledad". De "el ogro"... nos interesan primeramente los materiales que integran la primera parte y que, como el propio Paz lo ha afirmado, con reflexiones sobre la historia de México, "alcances y prolongaciones que he tocado en **El laberinto de la Soledad** y en **Posdata**" (9).

(6) Op. cit. p. 10.
(7) Ibid.
(8) Ibid.
(9) El ogro filantrópico, p. 11.

Creemos haber hecho, dentro de la abundante producción del escritor, una adecuada selección para el propósito de mostrar la valiosa tarea de Paz, en ese esclarecimiento de lo que se da y lo que subyace en nuestro acontecer histórico, enfoque que es preferencial en nuestro autor, y que, como lo habremos también de mostrar, responde ampliamente a lo que reclaman como preparación de su tarea los Obispos que se reunieron en Puebla (10).

A este propósito, no deseamos por ningún concepto suscitar vanas expectativas. En Octavio Paz encontraremos coincidencias y discrepancias. Más abundantes quizá las primeras que las segundas, pero en tonalidades diferentes a las expresadas por el lenguaje teológico y creyente de los obispos latinoamericanos. Paz, que sepamos, nunca se ha declarado creyente. Es un hombre que reconoce haber cambiado en algunas de sus ideas; cambios que le han merecido críticas de parte de aquellos que están demasiado seguros de no cambiar, y que quizá consideren muy meritorio el no hacerlo. No caeremos en la trampa de etiquetarlo ideológicamente, ni

(10) En adelante utilizaremos las Siglas (DP), para referirnos al documento elaborado durante la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y que lleva por título: "Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", México, Ediciones de la Conferencia del Episcopado Mexicano, 1979. Del mismo modo y tratándose de las tres obras de Paz que manejamos, abreviaremos las referencias a ellas utilizando las siglas siguientes (LS), para **El laberinto de la Soledad**; (Posdata) íntegro el título para evitar confusiones con el Documento de Puebla y (OF), para **El ogro filantrópico**.

de intentar medir en grados el viraje que pueda haber dado dentro del espectro ideológico, a veces tan ambiguo, en el que se mueve la "inteligencia" mexicana.

Es generalizado el sentimiento de respeto que se ha ganado a pulso este gran poeta y escritor mexicano; y si sus méritos son grandes en materia poética, no va a la zaga su personalidad de literato político, como él mismo se califica, no sin advertir sobre la necesidad de no confundir la "literatura política" con la literatura "al servicio de una causa". Se suscribe gustoso a ese grupo de escritores que con plena libertad examinan "las realidades políticas de una sociedad y de una época: el poder y sus mecanismos de dominación, las clases y los intereses, los grupos y los jefes, las ideas y las creencias". Paz, reconoce, en el prólogo de **El ogro filantrópico** que su texto se inscribe en el catálogo de los numerosos escritos de crítica política salidos de las plumas de escritores de tan diferentes épocas, como Fray Servando Teresa de Mier, Lorenzo de Zavala, en los albores del período independiente, y Luis Cabrera y Daniel Cosío Villegas, de pleno siglo XX. En última instancia nuestra opción por Paz se funda en la seguridad de haber encontrado, entre muchos meritorios representantes de la inteligencia mexicana actual, a un maestro del compromiso con la verdad tal cual, quien a la vez que ejerce crítica rigurosa muestra apertura de criterio y tolerancia, incluso para sus detractores; y, hasta el momento, algo que es sumamente valioso en este mundo de la compra-venta generalizada, una total independencia frente al poder, el que no es precisamente cauto en sus intentos de cooptar, y de manera muy especial a sus críticos.

No ha sido fácil decidir el plan a seguir en el presente trabajo. En rigor en poco se presta la peculiar estructura de **El ogro filantrópico**, armado a base de materiales que fueron escritos con propósitos y en épocas diversas. Todo lo contrario ocurre con **Posdata**, obra que además de breve, se ubica perfectamente en torno a los acontecimientos de Tlatelolco. En cuanto a **El laberinto de la Soledad**, se antoja interpretarlo como una serie de cuadros o facetas del carácter mexicano, dotados de absoluta unidad. Empero un esfuerzo especial por sistematizar al escritor, creo que sólo podría hacerse sobre el conjunto de la obra, pues de lo contrario se expondría uno al peligro de los tan frecuentes reduccionismos deformantes. No voy a intentar en consecuencia sino una sistematización parcial, y sobre materiales muy limitados que no dejan, sin embargo, de ser representantivos.

La referencia solicitada en esta serie de trabajos al Documento de Puebla, complica aún más la tarea, pues obliga a establecer un mecanismo consistente en seleccionar conceptos sobre lo que sea posible mostrar las coincidencias o divergencias entre las dos fuentes de reflexión.

1. NUESTRAS RAICES CULTURALES

Quizá el concepto más importante en la serie de trabajos que contempla nuestro proyecto es el de "cultura". Se trata como ya se sabe de preparar la evangelización de las culturas, esto es, de "alcanzar y transfor-

mar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (11). Pero según Puebla, nuestras culturas fueron evangelizadas en forma "suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (12).

No nos detendremos a ponderar esa obra evangelizadora y civilizadora, llevada a efecto, paralelamente a la conquista y colonización. Nuestros autores en todos nuestros países hablan de ella y de lo que significó. En el Documento de Puebla encontramos un admirable resumen en veinte líneas (D.P. No. 9).

Analicemos, empero, a nuestro autor e intentemos fijar los más enjundiosos de sus conceptos sobre esta materia, mismos que localizamos en el Capítulo V de **El laberinto,** con el encabezado de **Conquista y Colonia** (13). Allí, en efecto, aun cuando no encontremos definiciones en abstracto de lo que es la cultura, abundan descripciones de los que fueron elementos fundantes o raíces de la cultura mexicana. Octavio Paz describe primeramente a las culturas precortesianas, que de ninguna manera eran

(11) Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi" de S.S. Paulo VI, No. 19.
(12) D.P. No. 412.
(13) El Laberinto de la Soledad, México, F.C.E., 4a. edición, 1964, pp. 75-97.

estáticas sino dotadas de una vitalidad de la que es prueba inequívoca la huella aún perceptible en el pueblo mexicano actual. "Cualquier contacto con él, así sea fugaz, muestra que bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres" (14). Hay, sin embargo en **El ogro filantrópico** algunas afirmaciones que sin invalidar la anterior modifican un tanto su significado. Al comparar Paz lo que ocurre en Argelia y Marruecos, países en donde el Islam está vivo, afirma que, "para la mayoría de los mexicanos, Huitzilopochtli y Tonantzin, son meros nombres. Lo característico del caso mexicano, afirma, no es que las supervivencias precolombinas se presenten enmascaradas sino que es imposible separar la máscara del rostro: se han fundido" (15). Lo cual lo atribuye a lo avanzado del proceso de aculturación, el cual es ya irreversible. En efecto, constantemente estamos recibiendo impacto de todo género que nos influyen, cambiándonos; de suerte que México, ya no es "ni Tenochtitlan ni Nueva España, aunque ambos circulen por nuestra sangre" (16). Aún más: "los siglos XVII y XVIII no sólo son lo que fuimos y ya no somos sino aquello que nos determina negativamente: Nueva España no es nuestro espejo sino nuestro interlocutor" (17).

Esto explica la tesis de la máscara que se vuelve rostro, se confunde con la propia cara, y hace imposible cualquier intento de distinguir una de otra. El carácter de los mexicanos cumple, dice Paz, la misma función que en otros pueblos y sociedades: "por una parte es un escudo, un muro; por otra, un haz de signos, un jeroglífico. Por lo primero, es una muralla que nos defiende de la mira-

(14) LS., p. 75
(15) OF., p. 80
(16) Idem.
(17) Op. cit. p. 81.

da ajena a cambio de inmovilizarnos y aprisionarnos; por lo segundo, es una máscara que al mismo tiempo nos expresa y nos ahoga" (18).

Pero volviendo a la gran vitalidad de "las culturas" precortesianas, Paz considera que lo que debió llamar la atención de Cortés y de sus soldados, cuando llegaron a nuestro país, fue sin duda la gran pluralidad de agrupaciones humanas y de culturas, contrastante con una relativa homogeneidad de algunos rasgos característicos. Además de una gran diversidad de núcleos indígenas, se daban entre ellos rivalidades, las que probaban la autonomía de esos grupos y de sus culturas. En cada uno de ellos se daban tradiciones propias. Se trataba, en consecuencia de un mundo histórico (19).

Paz proyecta su vista al pasado de esas culturas y reconoce, con todos los estudiosos de Mesoamérica que en épocas anteriores habían florecido tanto en el centro como en el sur, ciertas "culturas madres". Esas primitivas singularidades se habían combinado con algunas formas religiosas y políticas más recientes y uniformes (20). Se habría llevado a efecto un proceso de aculturación cuyo resultado es frecuentemente una síntesis. Las "tradiciones y las herencias culturales, dice Paz, se mezclan y acaban por fundirse. La homogeneidad cultural contrasta con las querellas perpetuas que las dividen" (21).

Paz aventura, con calidad de hipótesis, que el elemento uniformador de las culturas mesoamericanas fue la cultura "tolteca", al igual que en el mundo helenístico lo había sido la cultura griega. "Todo parece indicar, concluye, que en cierto momento las formas culturales del centro de México (Tula y Teotihuacán) terminaron por extenderse y predominar" (22).

(18) Posdata, p. 10.
(19) L.S. pp. 75 y 76.
(20) Ibidem, p. 76
(21) Ibidem.

2. SOCIEDADES IMPREGNADAS DE RELIGION

Nuestro autor destaca el elemento religioso como verdadera tónica de todas las culturas mesoamericanas, y como condición o causa de la unidad política que alcanzaron, y esto nos parece importante para el enfoque que manejamos.

Los panteones mesoamericanos recogieron diversidad de nombres para divinidades en muchos casos muy semejantes entre sí; pero las ceremonias, los ritos, y los simbolismos eran en extremo parecidos. Había dioses del suelo, de la vegetación, de la fertilidad, y dioses celestes, guerreros y cazadores. En el momento de la Conquista, los aztecas especulaban sobre tradiciones y creencias propias y ajenas. En esta esfera, en la que la casta Sacerdotal hacía las adaptaciones y reformas pertinentes, se daba el fenómeno de la **superposición**, típico de las ciudades prehistóricas. Así como es frecuente, comenta Paz, que una pirámide recubre a otra anterior, la unificación religiosa afectaba la superficie de la conciencia, dejando intactas las creencias primitivas. Y luego adelanta su tesis de que con el catolicismo ocurriría lo mismo; esta religión se sobrepondría a un fondo religioso original y siempre viviente (23).

(22) Ibidem, pp. 76 y 77.
(23) Ibidem, pp. 77-78.

Esta idea de superposición de unas capas sobre otras, de unas creencias sobre otras, reaparece casi 30 años más adelante en **Posdata**. En la última parte del libro, que lleva por título **"Crítica de la Pirámide"**, Paz retoma sus tesis al intentar explicar los cruentos acontecimientos del 2 de octubre del 68. "Doble realidad del 2 de octubre de 1968, dice: ser un hecho histórico y ser una representación simbólica de nuestra historia subterránea o invisible... Todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir: la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la manifestación visible de una realidad escondida..." (24).

Y más adelante agrega: "Lo que sigue es una tentativa por traducir el 2 de octubre en los términos de lo que yo creo que es la verdadera, aunque invisible, historia de México: esa tarde la historia visible desplegó, a la manera de un códice precolombino, nuestra otra historia, la invisible. La visión fue sobrecogedora porque los símbolos se volvieron transparentes..." (25).

Más adelante nos referimos a este muy peculiar e importante significado que Paz atribuye al concepto de Historia. Por ahora prosigamos con esta descripción de las culturas prehispánicas, lógicamente preparatoria de su enfrentamiento con la cultura europea.

Al igual que varios historiadores Paz advierte que la Conquista de México no hubiera sido posible si en el Imperio Azteca, y más concretamente si en Moctezuma no hubiese surgido "un desfallecimiento, una duda íntima que lo hizo vacilar y ceder". El emperador azteca se siente

(24) Posdata, p. 114.

(25) Ibidem, p. 116.

abandonado por los dioses. La gran traición no es la de los talxcaltecas, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió Moctezuma ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída, afirma (26). "La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma... como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo

(26) Mucho más explicativo del drama de Moctezuma Xocoyotzin ha sido en fechas recientes José Luis Guerrero, en su hermosísimo libro: **Flor y canto del nacimiento de México**, México, 1979. Allí leemos: "Moctecuzohma Xocoyotzin es el Huey Tlatoani de Tenochtitlán. Gran guerrero, hábil político y que lleva todas las trazas de hacer nugatoria la independencia de los estados vecinos: Texcoco, Tacuba y Atzcapotzalco en favor de una hegemonía mexica totalitaria; pero, por encima de sus cualidades de estadista o militar, lo que más defiende a su persona es su profunda religiosidad; fue antes sacerdote, es profundo conocedor de la confusa teología indígena, y vive, como buen mexicano, más en el mundo mágico de los dioses que en el de las apariencias humanas. Su errático y titubeante proceder con los españoles se explican plenamente sólo si se toma en cuenta esto.
El caso de Moctezuma, bien poco estudiado, es digno de una tragedia griega o de un profundo estudio psicoanalítico: su vida y su muerte fueron un continuo luchar entre lealtades conflictivas, entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Por su nacimiento, en el año Ce-Acatl (Uno-Caña) él estaba ontológica y perpetuamente dedicado a Quetzalcóatl (1496), y toda su vida cumplió religiosamente esa consagración; sin embargo precisamente esa vida de heroica entrega a sus deberes religiosos, le mereció que el Tlatocan se fijara en él para designarlo sucesor de Ahuízotl. Así, constituido Huey Tlatoani de Tenochtitlán, quedaba irrevocablemente abocado a la gloria de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli... ¡pocos seres humanos habrían de vivir nada más dramático! En su calidad de Huey Tlatoani se entrega con verdadera pasión a la gloria de sus dioses... transformó profundamente el papel de Tenochtitlán,

se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era". Paz habla de un suicidio del pueblo azteca; pero esta fascinación ante la muerte no es tanto un rasgo de madurez o de vejez, como de juventud. Mediodía y medianoche son horas de suicidio ritual, agrega (27). Destaca la diferencia del Estado Azteca, que sucumbe cuando se encuentra en su plena juventud y vigor, frente a los viejos imperios de Roma y Bizancio, los que también experimentan el atractivo de la muerte, pero al final de su historia. Hay en ellos cansancio imperial, fatiga del poder. Los aztecas en cambio "experimentan el calosfrío de la muerte en plena juventud, cuando marchan hacia la madurez" (28). El Pueblo azteca se suicida en pleno mediodía, cuando el sol y

---

... dejando casi sólo en la teoría la independencia e igualdad de los estados vecinos, Texcoco, Tacuba y Atzcapotzalco, y centró en su persona un esplendor casi idolátrico, que quitaría a los españoles toda duda —antes siquiera de concebirla— de su ilimitado poder "imperial".
Sin embargo, sabía que sobre todo esto se balanceaba, funesta, la espada de Damocles de la vuelta de Quetzalcóatl, que todo lo realizado en favor y bajo el signo de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli era provisional, poco menos que una usurpación. Al ser coronado, había oído como todos los Huey Tlatoanis, que se le confiaba ese poder provisoriamente: ¡... Mirad que no es vuestro asiento ni silla.. que de prestado es, y será vuelto a Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, cuyo es, que no habías de permanecer para siempre jamás, y ésta la tenéis como arrendada..." Fiel hijo de Quetzalcóatl por su nacimiento, deseoso de su venida y de su triunfo, tenía ahora que temerlo y, en parte al menos, combatirlo como lugarteniente en Huitzilopochtli y responsable del "Pueblo del Sol" (op. cit. pp. 21 y 22).

(27) L.S. p. 79

(28) Ibidem.

todo lo demás se detiene. En esa inmovilidad, a la mitad de su carrera, el pueblo azteca observa lo hostil de los signos celestes, y siente la atracción de la muerte. Unos desfallecen y buscan al invasor, otros, sin esperanza de salvación, traicionados por todos, escogen la muerte. La presencia española, afirma Paz, escinde a la sociedad azteca en dos segmentos que corresponden al dualismo Quetzalcóatl-Huitzilopochtli (29). Y conviene saber, añade, que los dioses no son meras representaciones de la naturaleza, sino que encarnan también los deseos y la voluntad de la sociedad, la cual se autodiviniza en ellos.

El dualismo religioso es significativo en extremo. Por una parte, Huitzilopochtli, el guerrero del sur; es según Soustelle (30) a quien Paz sigue, "el dios tribal de la guerra y el sacrificio... y comienza su carrera con una matanza". A su vez, "Quetzalcóatl-Nanahuatzin es el dios-sol de los sacerdotes, que ven en el autosacrificio voluntario la más alta expresión de su doctrina del mundo y de la vida: Quetzalcóatl es un rey-sacerdote, respetuoso de los ritos y de los decretos del destino, que no combate y que se da la muerte para renacer. Huitzilopochtli, al contrario, es el sol héroe de los guerreros, que se defiende, que lucha y que triunfa, **invictus sol** que abate a sus enemigos con las llamas de su Xiucóatl. Cada una de estas personalidades divinas corresponde al ideal de una de las fracciones princi-

---

(29) Para una descripción total de ambos dioses, de sus características y de su proyección en la vida azteca, Cfr. Krickeberg, Walter, las antiguas culturas mexicanas, México, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición en español, 1961. 2da. reimpresión, 1973. Ver también el excelente libro de Keen, Benjamin, The aztec image, Rutgers University, The State University of New Yersy, 1971.

(30) Soustelle, Jacques, la pensée cosmologique des anciens mexicains, Paris, 1940.

pales de la clase dirigente" (31).

Este drama religioso que vive Moctezuma Xocoyotzin; este desgarramiento ante la entrega al invasor y el suicidio, "corresponde también a los impulsos contradictorios que habitan cada ser y cada grupo humano. El instinto de la muerte y de la vida disputan en cada uno de nosotros. Estas tendencias profundas impregnan la actividad de clases, castas e individuos y en los momentos críticos se manifiestan con toda desnudez... Cuauhtémoc lucha a sabiendas de la derrota. En esta íntima y denodada aceptación de su pérdida radica el carácter trágico de su combate. Y el drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo, **parece presidir nuestra historia entera.** Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad" (32).

No hemos dudado en transcribir tan larga cita, por la radical importancia que para Paz tiene esta explicación sobre el carácter y de la historia misma del pueblo mexicano. Aquí están parte de nuestras raíces; una tragedia profundamente religiosa que traemos a cuestas, y más que a cuestas grabada en el fondo del ser. En los momentos críticos de nuestra historia ha aflorado, la hemos revivido, ha resurgido con esa atracción de la muerte, a la cual antecede ese profundo y paralizador sentimiento de abandono y de orfandad. **En el ogro filantrópico,** Paz sostiene que "una de las ideas ejes del libro es que hay un México enterrado pero vivo. Mejor dicho: hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos

(31) Soustelle, op. cit., citado por Paz, en el L.S. p. 80.

(32) L.S. p. 80. El subrayado es nuestro.

sepultados..." (33). En **Posdata** insiste sobre la misma idea: "El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno: cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos" (34). Y al referirse a los acontecimientos del 2 de octubre de 1968, señala el doble carácter del trágico suceso: por una parte, "ser un hecho histórico y ser una representación simbólica de nuestra historia subterránea e invisible. Y hago mal en hablar de representación pues lo que se desplegó ante nuestros ojos fue un acto ritual: un sacrificio. Vivir la historia como un rito es nuestra manera de asumirla; si para los españoles la Conquista fue una hazaña, para los indios fue un rito, una representación humana de una catástrofe cósmica" (35).

Y más adelante reitera ésta, su tesis fundamental. "La fascinación que han ejercido los aztecas ha sido tal, que ni siquiera sus vencedores, los españoles, escaparon de ella: cuando Cortés decidió que la capital del nuevo reino se edificara sobre las ruinas de México-Tenochtitlán, se convirtió en el heredero y sucesor de los aztecas. A pesar de que la conquista española destruyó el mundo indígena y construyó sobre sus restos otro distinto, entre la antigua sociedad y el nuevo orden hispánico se fundió un hilo invisible de continuidad: el hilo de la dominación" (36).

Y ese proceso se ha acentuado con el tiempo: "Desde la Independencia el proceso de identificación sentimental con el mundo prehispánico se acentúa hasta

(33) O.F. p. 20.

(34) Posdata, p. 109.

(35) Posdata, p. 114.

(36) Op. cit., p. 123.

convertirse, después de la Revolución, en una de las características más notables del México moderno. Lo que no se ha dicho es que los mexicanos, en su inmensa mayoría, han hecho suyo el punto de vista azteca y así han fortificado, sin saberlo, el mito que encarna la pirámide y su piedra de sacrificios..." (37). La matanza de Tlatelolco no vino a ser sino "la aparición del otro México, o más exactamente, de uno de sus aspectos. Apenas si debo repetir que el otro México no está afuera sino en nosotros: no podríamos extirparlo sin mutilarnos. Es un México que, si sabemos nombrarlo y reconocerlo, un día acabaremos por transfigurar: cesará de ser ese fantasma que se desliza en la realidad y la convierte en pesadilla de sangre" (38).

Para comprender la correlación que Octavio Paz establece entre la raíz azteca de nuestra cultura y una manifestación de ella a más de 450 años de distancia, importa sobremanera comprender lo que significó en la última fase del período precortesiano la hegemonía del pueblo nahua. Se inició "con Tula y su dominación, aclara Paz. Los toltecas llegaron hasta Yucatán y allí los mayas los vieron con la misma admiración y el mismo horror con que después vieron a los aztecas. Para entender lo que significa el dominio de un pueblo sobre otro hay que haber visto esa serpiente nahua de piedra que recorre el muro frontal del templo consagrado al dios maya Chac, en Uxmal: lo recorre y lo desfigura como el hierro la frente del esclavo. A la hegemonía de Tula, tras un período de confusión y luchas, sucedió la de México-Tenochtitlán. Los nuevos señores, hasta hacía poco nómadas errantes, por muchos años habrían merodeado a las puertas de las

(37) Op. cit., p. 125.

(38) Posdata, p. 113 y 114.

ciudades que más tarde someterían. La versión azteca de la civilización mesoamericana fue grandiosa y vacía. Los grupos militares y sacerdotales, y a su imagen y semejanza la gente del común, estaban poseídos por una creencia heroica y desmesurada: ser los instrumentos de una tarea divina que consistía en servir, mantener y extender el culto solar y así contribuir a la conservación del orden cósmico. El culto exigía alimentar a los dioses con sangre humana para asegurar la marcha del universo. Idea sublime y aterradora: la sangre como sustancia animadora del movimiento de los mundos, un movimiento análogo al de la danza y al de la guerra..." (39).

Los aztecas heredaron esta cosmovisión y, al mismo tiempo, esta vocación de sus antepasados los nahuas. Se trataba, afirma Paz, de la quinta edad del mundo, correspondiente al quinto Sol: el sol del movimiento, el sol guerrero que reclamaba como bebida la sangre humana, para así salvar al mundo, día tras día, de la destrucción definitiva. Pero el quinto sol al que correspondía el momento de la supremacía del pueblo azteca, se confundía también con el fin del mundo. Y para evitarlo se imponía la guerra, el vasallaje de las otras naciones y el sacrificio, cosas todas que al mismo tiempo que se consideraban tarea divina eran empresas político-militares. La religiosidad se tradujo así para el pueblo azteca en una identificación de una era cósmica con su destino nacional, merced a la estrecha vinculación entre la cosmovisión azteca y sus intereses políticos.

Paz alude a uno de los informantes indígenas de Sahagún quien brindó al franciscano la significación profunda

(39) Op. cit., pp. 128 y 129.

de Huitzilopochtli el dios nacional de los aztecas o mexicanos: "el dios era nosotros", esto es, que la divinidad se encarna en la sociedad y le impone tareas inhumanas, sacrificar y ser sacrificada (40). Algo parecido y distinto del Emmanuel cristiano, el Dios con nosotros, quien se encarna y se identifica con los humanos, mas no para exigirles tareas inhumanas, sino para dar a sus actos dimensión y proyección divinas.

Paz sintetiza el **ethos** azteca entre extremos que van desde una religión solar, hasta el pillaje, pasando por una ideología expansionista, un heroísmo sobrehumano, un inhumano realismo político, locura sagrada, fría astucia y sacrificio.

Menciona también con frecuencia que los aztecas habrían elaborado un verdadero sincretismo religioso y cosmológico al que correspondía una duplicidad moral, un arte híbrido, como el reflejado en la célebre escultura de la Coatlicue, Religión, cosmovisión, arte, heroísmo, pedantería, cálculo y delirio; y en el trasfondo, la obsesión, el olor, el tufo de sangre. Y habla del año azteca: "un círculo de dieciocho meses empapados de sangre; dieciocho ceremonias, dieciocho maneras de morir: por flechamiento o por inmersión en el agua o por degollación o por desollamiento..." (41).

Y al iniciar un juicio de valor sobre ese mundo terrible de Huitzilopochtli, Paz se pregunta: ¿por cuál ofuscación del espíritu nadie entre nosotros —no pienso en los nacionalistas trasnochados sino en los sabios, los historiadores, los artistas y los poetas— quiere ver y admitir que el mundo azteca es una de las aberraciones de la historia? A la vez descarta toda similitud con las hordas de Gengis Khan o de Timur, con los hunos de Atila. Si acaso hay alguna similitud ésta habría que buscarla en los asirios, herederos de una alta civilización, adictos a las pirámides y a las matanzas litúrgicas, aun cuando no teólogos. Paz encuentra émulos de los aztecas más bien en Occidente y se refiere a las inquisiciones, las guerras de religión y, sobre todo, las sociedades totalitarias del siglo XX.

Y aun cuando pide no juzgar ni condenar al mundo azteca, cree descubrir alguna hipótesis explicativa de la singular seducción que nos ha impedido contemplar con objetividad dicho mundo. El hecho es que no importa tanto la interpretación histórica sobre la caída de México-Tenochtitlán, "sino que no podamos contemplar frente a frente al muerto", porque "su fantasma nos habita" (42).

Lo que importa sobre cualquier otra cosa es un proceso terapéutico que consista inicialmente en un examen de lo que significó y significa la visión azteca del mundo, que se habría construído sobre una ignorancia casi total de lo que les había antecedido, excepción hecha de Tula. Los aztecas negaron su pasado chichimeca (bárbaro); se sentían, en cambio, los orgullosos y legítimos herederos directos de los toltecas de Tula, aun cuando su memoria sobre los teotihuacanos haya sido una grotesca caricatura. Se sentían ilegítimos, como todos los bárbaros y advenedizos; llevaban en su psique este trauma que ni siquiera

(40) Op. cit., p. 130.
(41) Op. cit. pp. 132 y 133.

(42) Op. cit., p. 134.

borró el destino que les mostró Huitzilopochtli; dios al fin de cuentas tribal y advenedizo también entre las grandes divinidades. Quemaron los documentos antiguos e inventaron otros para probar que ellos, los aztecas, eran los descendientes de los señores del Anáhuac. Afirmaron su filiación directa con el mundo tolteca y así justificaron su hegemonía sobre los pueblos de Mesoamérica. Esto explica para Paz la correlación entre la falsificación de la historia y el sincretismo, religioso, ambos obra de los aztecas (43).

Por eso Moctezuma II recibe a Cortés "como a un dios, semidios o mago-guerrero, enviado para restablecer el orden sagrado del quinto sol, interrumpido con la caída de Tula. La llegada de los españoles coincide con un **interregno** en Mesoamérica: a la destrucción de Tula, la fuga de Quetzalcóatl (dios-jefe-sacerdote) y su profecía de regresar algún día, habría sucedido la hegemonía de México-Tenochtitlán..." (44).

Paz explica lo natural de la reacción azteca ante el invasor español. Hace ver la peculiar concepción circular del tiempo en los aztecas; los ciclos siempre repetitivos de los antiguos, eran criterio de los pueblos mesoamericanos, y los aztecas no eran excepción; nuestra concepción rectilínea e irrepetible del tiempo, combinada y alimentada por nuestra idea del progreso, contrasta evidentemente con la de nuestros antepasados. Además, para ellos el retorno del tiempo se combinaba con un sentimiento de culpabilidad y brindaba la posiblidad de una reparación. Porque había además una antigua **deuda**, por un engaño

(43) Op. cit., pp. 134, 135 y 136

(44) Op. cit., p. 138. Sobre este punto, remito de nueva cuenta al lector a la nota 26.

del dios Tezcatlipoca, del que hizo víctima nada menos que a Quetzalcóatl, provocando su ruina y la de su ciudad. Cuando Moctezuma echa mano de su último ardid para impedir que Cortés llegue hasta su sede imperial, y envía a sus hechiceros para frenar al conquistador, aparece ante éstos el propio Tezcatlipoca en la figura de un joven indio borracho, quien los detiene e increpa. Moctezuma al saberlo se abate profundamente y exclama: "¿Qué remedio, mis fuertes? ¡Con eso ya se nos dió el merecido...!" Así jugó contra los aztecas, concluye Paz, esa imbricación entre lo sagrado y lo político, con el que habían justificado su hegemonía (45).

El carácter divino de los invasores era de la misma naturaleza que la pretendida misión cósmica del pueblo azteca. Unos y otros eran agentes del orden divino, mandatarios e instrumentos del quinto sol. La conquista se realizó a través de un entrejuego de equívocos, dado que los españoles, en lo absoluto se imaginaron la tragedia religiosa vivida por el pueblo de Huitzilopochtli. Y víctimas también resultaron los aliados indios de Cortés, quienes esperaban el término del **interregno**, la usurpación y el vasallaje. "Su horrible desengaño, concluye Paz, fue quizá el origen de su pasividad de siglos: al convertirse en los sucesores del poder azteca, los españoles perpetuaron la usurpación" (46).

La tesis de Paz es que el modelo azteca de dominación ha perdurado hasta nuestra época, que el dominio español al suceder a la hegemonía azteca transmite ese arquetipo del poder político de los aztecas, cuyos dos

(45) El texto entrecomillado en una cita de la Visión de los vencidos de M. León Portilla; Posdata, pp. 140-143.

(46) Posdata, p. 143.

símbolos son el Tlatoani y la pirámide. Transmisión involuntaria e inconsciente. Los conquistadores importan el arquetipo hispano-árabe: el caudillo, el que a veces se opone y separa, y otras se funde y confunde. El Tlatoani es impersonal, sacerdotal e institucional (47). El caudillo es personalista, épico y excepcional. Nuestra historia, dice, está llena de tlatoanis y de caudillos. Otro elemento que perdura y se confunde en la concepción misma del poder del Tlatoani y del caudillo es el rito. Nuestra historia política está tejida de tlatoanis y de caudillos. Y hay en ellos como una nostalgia, muy mexicana, por la legalidad que otorga al poder el considerarlo y ejercerlo como un rito. "El tema del mito de Quetzalcóatl y de todos sus sucesores, desde Hidalgo hasta Carranza, dice Paz en **El ogro Filantrópico**, es el de la legitimidad del poder. Fue la obsesión azteca, fue la de los criollos novohispánicos y es la del PRI" (p. 23). Sería relativamente fácil —en parte se ha hecho— mostrar el paralelismo existente entre la política mexicana y la religión ancestral, con sus creencias, su moral, sus rituales y sus sacrificios. Cuando el poder ha llegado al extremo de la represión violenta, es característica la mentalidad con la que los hechos se explican como una expiación, un sacrificio necesario, y a las víctimas se les dota hasta de un carácter semisagrado.

Vivimos de la herencia azteca, esto es, el dominio de la fuerza, mediante el engaño religioso y este modelo, según Paz, se consolidó con la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR); denominado después Partido de la Revolución Mexicana (PRM); y hoy Partido Revolucionario Institucional (PRI). Y se consolida por la intención misma que inspiró la creación del PNR, a saber, dar la puntilla al caudillismo. Aquí predominó el Tlatoani,

(47) Paz alude a la figura abstracta del "Señor Presidente", expre-

que "es el modelo de la estabilidad y, después de cerca de 20 años de guerra civil y de guerrillas violentas entre los caudillos revolucionarios", (48) se impone el tlatoani quien va a suscitar respeto, idolatría, rito, y asegurar estabilidad, "el valor político más buscado y apreciado en México ", sostiene Paz.

Pero si el PRI es copia del modelo azteca, que fue un **interregno**, cimentado sobre la usurpación y como fórmula de excepción, habrá que admitir su papel transitorio y no empecinarse en imaginar para el mismo un carácter de definitividad. Tiene, por fuerza, que entregar el poder usurpado, y a más de cincuenta años de instauración, tiempo es de reconocer la proximidad del cambio.

Paz alude al quinto sol —"la era del movimiento, los temblores de tierra y el derrumbe de la gran pirámide corresponde al período histórico que vivimos ahora en todo el mundo: revueltas, rebeliones y otros trastornos sociales" (49).

Y ante estos síntomas no es la "dureza de la piedra", la que nos hará salir a flote, sino la "ligereza, la flexibilidad y la capacidad para cambiar". De suerte que ante los acontecimientos sociales, de México y el mundo, Paz lleva su análisis hasta el final, recordando nuestro pasado, y no desde luego sin mostrar su gran extrañeza ante la falta de oposición a admitir y reconocerle valor

... sión habitual de quienes admiten esta mezcla de religión y rito con dominio político. Un dominio que provoca en ellos como única reacción, el servilismo.

(48) Posdata, p. 146.

(49) Op. cit., p. 147.

al mundo azteca, que no fue sino una de las "aberraciones de la historia". Y vuelve a la carga declarando que "Tlatelolco es la contrapartida, en término de sangre y de sacrificio, de la petrificación del PRI" (50).

Se puede rechazar este tipo de interpretaciones, y quedarse con lo que nos muestra la historia visible; pero ello equivale a mutilarse, pues querámoslo o no hay otra historia invisible de la que, la primera, es su "escritura simbólica". Ambas, además, expresa, reiteran y simbolizan ciertos momentos reprimidos y sumergidos (51).

Paz considera indispensable aludir al Museo Nacional de Antropología, en el que, dice, "no nos reflejamos nosotros sino que contemplamos, agigantado, el mito de México-Tenochtitlán con su Huitzilopochtli y su madre Coatlicue, su Tlatoani y su Culebra Hembra, sus prisioneros de guerra y sus corazones —frutos-de— nopal. En este espejo no nos abismamos en nuestra imagen sino que adoramos la Imagen que nos aplasta" (52).

Apartándose del alud de elogios que desde su origen se ha merecido el Museo Nacional de Antropología, Octavio Paz lo censura no desde el punto de vista estético, sino en nombre de la ética, por la intención —quizás inconsciente— que le dió origen. "Allí, dice, la antropología se ha puesto al servicio de una idea de la historia de México y esa idea es el cimiento, la base enterrada e inconmovible que sustenta nuestras concepciones del Estado, el poder político y el orden social". Hace ver cómo el visitante recorre encantado todas las salas, admirando el sonriente mundo del neolítico, las culturas olmeca, maya, huasteca, de El tajín, la tolteca; la gran diversidad y complejidad de dos mil años de historia mesoamericana, presentada como prólogo y para desembocar en "la apoteosis-apocalpsis de México-Tenochtitlán". Y califica sin temor, de "falsa" la imagen que nos ofrece el Museo Nacional de Antropología porque "los aztecas no representan en modo alguno la culminación de las diversas culturas que los precedieron", lo cierto es lo contrario, afirma. Y concluye sosteniendo contra toda la reiteración oficial, que la exaltación y glorificación de México-Tenochtitlán transforma al Museo en un templo y que el culto que se propaga allí es el mismo que inspira a los libros escolares de historia nacional y a los discursos de nuestros dirigentes: **la pirámide escalonada y la plataforma del sacrificio**" (53).

¿A qué obedece todo esto? ¿Por que hemos buscado entre las ruinas prehispánicas el arquetipo de México? ¿Y por qué ese arquetipo tiene que ser precisamente az-

(50) Op. cit., pp. 133 y 149.

(51) En el ogro filantrópico, Paz alude varias veces a este hecho. "Una de las ideas ejes del libro (El laberinto) es que hay un México enterrado vivo. Mejor dicho: hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados" (O.F., p. 20) y más adelante: "Lo que me interesó en el caso de México fue rastrear ciertas creencias enterradas" (p. 21). "En el fondo de la psiquis mexicana hay realidades recubiertas por la historia y por la vida moderna. Realidades ocultas pero presentes. Un ejemplo es nuestra imagen de la autoridad política" (p. 23).

(52) Op. cit., p. 151.

(53) Posdata, pp. 152 y 153. Como ejemplo y síntesis de nuestra trama ideológico-política reflejada en la exaltación de lo azteca, Paz alude, en El ogro filantrópico al concepto del Presidente y del poder que éste representa: "El Presidente es el hombre de la Ley; su poder es institucional. Los presidentes mexicanos son dictadores constitucionales no caudillos. Tienen poder mientras son presidentes; y su poder es casi absoluto, casi sagrado" (O.F., p. 23).

teca, y no maya o zapoteca o tarasco u otomí? Mi respuesta no agradará a muchos, dice Paz: los verdaderos herederos de los asesinos del mundo preshipánico somos nosotros, los mexicanos, seamos criollos, mestizos o indios. Y el museo expresa un sentimiento de culpa, la que por una operación de transferencia, se transfigura en glorificación de la víctima. Por otra parte y lo decisivo es que esa exaltación epilógica del mundo azteca confirma y justifica lo que en apariencia condena el Museo: la supervivencia, **la vivencia del modelo azteca de dominación en nuestra historia moderna.**

Paz insiste en la necesidad de ir más allá de una concepción simplista de la conquista de México por los españoles. Afirma que la relación entre aztecas y españoles no se tradujo sólo en oposición: hubo sustitución y continuación de poder. Una prolongación que no terminó con la Colonia sino que también tuvo su continuidad durante el período independiente; a todo lo largo de este último y en forma implícita o explícita se ha visto continuada esa tradición azteca-castellana, centralista y autoritaria. Ha habido una prolongación, un "puente" ininterrumpido entre el tlatoani, el virrey y el presidente. El Museo de Antropología, para Paz, es la glorificación de México-Tenochtitlán al mismo tiempo y una exaltación del régimen político mexicano piramidal, dominador, ritual... Allí contempla su imagen y al contemplarse se afirma. Por eso, concluye nuestro autor, "la crítica de Tlatelolco, el Zócalo y el Palacio Nacional –la crítica política, social y moral del México moderno– pasa por el Museo de Antropología" y se convierte asimismo en una crítica histórica (54).

(54) Op. cit., pp. 153-155.

En síntesis: una de nuestras raíces culturales es indígena y la traemos, más que adherida, "enterrada" viva en nosotros, hasta haberla hecho algo inseparable, constitutiva de nuestro ser. Pero por una aberración, por un absurdo que nunca fue cuestionado a fondo, optamos por el modelo menos genuino de entre todo un mosaico de culturas indígenas. Cierto que fue al que, a su vez, se había impuesto y se encontraba en el clímax de su esplendor y poderío en la víspera de la llegada de los españoles. Pero se trataba de una hegemonía que surgió como resultado de una usurpación y un engaño, y que se aprovechó de lo religioso para sacar adelante su propósito de dominar. Así se fundió lo ritual con lo político y lo social en la historia mexicana del poder, así surgió esa organización piramidal, autoritaria y centralista, que de los aztecas pasó al orden colonial y se prolongó hasta la actualidad (55).

¿Qué es lo que se impone hacer ante este hecho calificado por Paz como "falsificación de la historia ', 'ofuscación del espíritu", y "verdadera aberración"? Nuestro autor lo insinúa a lo largo de Posdata (56) y lo explicita en la última página del texto. No se trata dice de oponer otra imagen al México del Zócalo, Tlatelolco y el Museo de Antropología; –"todas las imágenes padecen la fatal tendencia a la petrificación"– Debemos oponer el ácido que disuelve las imágenes: **la crítica** (57). Modo de ope-

(55) Una de las tesis centrales de "El laberinto de la soledad", reiterada tanto en "Posdata" como en el "ogro filantrópico" es ésta: "el mexicano no es una esencia sino una historia" (O.F., p. 17) y sobre el sustrato religioso de dogmas y creencias sobre el que se ha fincado la estructura social y política de México, dice: "La ortodoxia es el complemento de las burocracias políticas y eclesiásticas..." (O.F., p. 18).

(56) En la página 135 de Posdata dice textualmente: "La crítica

ración de la imaginación, manifestación de la imaginación, que enseña a soñar y a distinguir las pesadillas de las verdaderas visiones. La crítica que cura de las fantasías y hace afrontar la realidad. La crítica que disuelve los ídolos dentro de nosotros mismos y enseña y muestra, los caminos de la libertad (58).

3. LA CONQUISTA Y LA EVANGELIZACION

Al referirse a la Conquista Paz advierte, de entrada que su carácter es extremadamente complejo, al menos desde la perspectiva que nos ofrecen los testimonios legados por los españoles. Todo parece contradictorio en ella, o al menos dual. Se trata de una empresa privada y de una hazaña nacional en la que es posible descubrir rasgos comunes con la otra gran gesta española de la Reconquista; hay similitudes innegables entre Cortés y el Cid (59).

"España es la defensora de la fe y sus soldados los guerreros de Cristo", advierte Paz de entrada para pasar a mostrar, que además de los múltiples rasgos personales, se diría, de la hazaña, hay también entrecruzamiento de caracteres históricos. Lo muestra el hecho de ser España una nación todavía medieval que va a erigir en la Colonia,

... de México comienza por la crítica de la pirámide".

(57) En "El ogro filantrópico" Paz afirma que "la crítica moral es autorrevelación de lo que escondemos y, como lo enseña Freud, curación... relativa. En este sentido mi libro (habla de **El laberinto...**) quiso ser un ensayo de crítica moral: descripción de una realidad escondida y que hace daño" (O.F., p. 20).

(58) Posdata, p. 155.

(59) En esta cuestión sobre la peculiar índole de la conquista, para él, no española sino castellana, nos parece interesante en extremo la tesis de José Luis Guerrero en el tercer capítulo de su libro "Flor y canto del nacimiento de México".

instituciones medievales, y servirse de hombres de mentalidad medieval para establecerlas; pero al mismo tiempo, tanto el Descubrimiento, como la Conquista —y habría que añadir también la Colonia—, son empresas renacentistas. Y ciertamente que no es sino lo común incluir entre los hechos típicos producto de la ciencia, la técnica y las utopías renacentistas, a los viajes, descubrimientos y colonizaciones.

Los conquistadores no son meras repeticiones del guerrero medieval; son aventureros que se lanzan a lo desconocido y a los espacios abiertos, lo cual es espíritu renacentista; no se trata de defender y rescatar sino de descubrir y fundar.

Para Paz es un hecho que España se cierra a Occidente con la Contrareforma, pero no lo hace sin antes adoptar y asimilar casi todas las formas artísticas del Renacimiento: poesía, pintura, novela, arquitectura, amén de otras filosóficas y políticas, las que mezcladas a instituciones y tradiciones de entraña medieval son trasplantadas a nuestro Continente. Y es singificativo, reconoce Paz, que "la parte más viva de la herencia española en América esté constituída por esos elementos universales que España asimiló en un período también universal de su historia. La ausencia de casticismo, tradicionalismo y españolismo —en el sentido medieval que se ha querido dar a la palabra: costra y cáscara de la casta Castilla— es un rasgo permanente de la cultura hispanoamericana, abierta siempre al exterior y con voluntad de universalidad" (60).

(60) L.S. p. 82 hay ciertamente opiniones un tanto diferentes a las de Paz por lo que hace al papel e influencia del Renacimiento en el momento del gran choque de las culturas indígenas con la española. Methol Ferré, refiriéndose ya a la labor religiosa derivada de la conquista y evangelización hace afirmaciones

Hemos heredado lo que en España se vió siempre con desconfianza o desdén: la tendencia a la heterodoxis abierta a Italia o a Francia.

4. INSERCION EN LA FE

No es posible, empero, abundar en otras características generales que Paz describe para ubicar en el contexto cultural, el hecho de la conquista. Nuestra intención es llegar, y cuanto antes al proceso paralelo a la conquista que fue el de la Evangelizacón. Porque otra de nuestras raíces culturales, destacada también por Octavio Paz, como hemos de mostrarlo, se deriva del choque, en el plano de lo religioso, entre el mundo indígena y el catolicismo español. Como se lee en el Documento de Puebla, "desde hace cinco siglos estamos evangelizando en América Latina" (D.P. 342). Y esto nos hace volver la vista a las categorías descritas por Juan Carlos Scannone, para la interpretación de la realidad latinoamericana. Son las categorías de "mestizaje cultural" y de "bautismo cultural" (61).

Y junto con la definición de dichas categorías, y como un útil punto de referencia, menciono el significado que este autor confiere al término cultura: "tomo 'cultura' en el sentido del **éthos** cultural de un pueblo,

---

tan categóricas como las siguientes: "La Iglesia que se enraiza en América Latina es **barroca**... La comprensión del barroco en la génesis de América Latina es un elemento central... Quien no comprende el Barroco, no entiende a América Latina..." Y cita a otros latinoamericanos, con Lezama Lima con su afirmación de que "el primer señor latinoamericano se llama Barroco" pero lo importante es la relación que Methol señala entre Barroco y Renacimiento; "nace como opuesto al renacimiento, en torno al Concilio de Trento"; en consecuencia como expresión del "espíritu de la Reforma Católica en réplica

es decir, su **modo peculiar de habitar en el mundo**, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios. Se trata por tanto, de un estilo de vida que implica un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo **ético-cultural**, nucleo sapiencial de sentido que se tematiza en experiencias históricas y objetivaciones culturales (económicas, políticas, artísticas, religiosas, etc.). Pues la praxis de los pueblos —como la de las personas individuales— tiene como horizonte de sentido una comprensión global de la existencia" (62).

Por lo que hace a las categorías de "mestizaje y bautismo" cultural, sinteticemos su significado en Scannone: Llamo (mestizaje) a la mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un **éthos** cultural nuevo, sur-

---

a la ruptura del protestantismo..." Y concluye: "Esa base barroca de América Latina como formación básica nacional y como formación de la Iglesia de América Latina, sufrió la crítica fundamental de la Ilustración, que implica una gran reacción anti-barroca" **Methol Ferré**, Alberto, "análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana", en Stromata, año XXXIII, enero-junio 1977, No. 1/2, pp. 93 112. Cfr. **Angel**, Albalucía, Visión del Arte, Jaimes Libros, S.A., Barcelona, 1981.

Paz, sin embargo, en **El ogro filantrópico**, advierte que el catolicismo que vino a México fue el de la Contrarreforma; incurre en un **lapsus** al afirmar que en la Universidad de México se señalaba el "neotomismo"; pero no habla del Barroco como movimiento que vinculó a España y sus Colonias, con Roma, como afirma Angel Albalucía.

(61) Scannone, Juan Carlos, "Mestizaje cultural y bautismo cultural, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en **Stromata** año XXXIII, Enero-Junio de 1977, No. 1/2, pp. 73-91.

(62) Scannone, J.P., op. cit. p. 73.

gido de los dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de 'mestizaje cultural: cuando el **encuentro** de las culturas ha primado sobre el conflicto o la yuxtaposición, y cuando la **novedad histórica** del surgimiento de un pueblo nuevo (con su correspondiente **éthos** cultural) ha primado sobre el trasplante" (63). Por lo que hace a la categoría de "bautismo cultural", Scannone dice: "Así llamo al fruto de la evangelización de una cultura en cuanto tal. Una cultura puede considerarse evangelizada en cuanto tal, cuando el sentido cristiano de la vida (es decir, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la historia, la naturaleza, implicado por la fe) tiene una vigencia decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura. Así como —según lo dicho arriba— ese núcleo sapiencial de sentido está implicado atemáticamente en la praxis cultural y las objetivaciones culturales de un pueblo, también la fe —**mutatis mutandis**— implica en la praxis viva del pueblo de Dios y en sus tematizaciones (dogmáticas, morales, institucionales, rituales,

(63) No obstante que el término de "aculturación" de los antropólogos parece en la actualidad utilizarse más y mejor que el de "mestizaje cultural", vale la pena comparar los significados que les dan sus utilizadores. En importante texto de **Beals, Raph** y Harry Hoijer, Introducción a la Antropología, edición española de Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1968, leemos sobre la naturaleza de la aculturación como "situaciones de contacto cultural que entrañan, no la simple adaptación de nuevos elementos a la estructura cultural existente, sino la significativa y rápida reestructuración de una de las culturas que entran en contacto o de ambas. Este tipo de cambio resultante del contacto entre culturas ha sido llamado "aculturación", por los antropólogos norteamericanos, pues los británicos, según los citados autores, prefieren seguir empleando el término de "contacto de cultura" (p. 730).

etc.) un sentido atemático de la vida que, cuando se tematiza, ya se encarna en una cultura. Es nuestro presupuesto que el influjo de la fe en la cultura se da precisamente en ese nivel del núcleo sapiencial atemático implicado en toda praxis humana y, a través de él, en las otras dimensiones de la cultura. De ese modo es posible pensar la relación fe-cultura respetando, por un lado, tanto la **trascendencia** de la fe como la **autonomía** secular de la cultura pero por otro lado, reconociendo la necesidad que tiene la fe de **encarnarse** en las culturas, evangelizándolas, y la necesidad que tienen éstas de ser redimidas y liberadas por la fe de lo in-humano que pudieran tener (es decir, del pecado y de sus consecuencias), para ser plenamente humanas y autónomas. A esa evangelización y liberación la llamo 'bautismo cultural' " (64).

5. UNIDAD HISTORICA

Paz señala, como primera característica de la Conquista, no invalidada por la disparidad de elementos y tendencias que se observan en ella, su clara **unidad histórica.** El Estado español era unitario por una voluntad política ajena a la de los elementos que la componían. Esto último, Paz lo proyecta hacia el catolicismo español, "el que siempre ha vivido en función de esa voluntad. De ahí, quizá, su tono beligerante, autoritario e inquisitorial" (65).

(64) Scannone, J.C. op. cit. pp. 74 y 75 La reproducción literal del texto obedece a nuestro propósito de destacar las coincidencias y las discrepacias entre un autor que puede calificarse de filósofo y teólogo católico, con el mexicano Octavio Paz quien es un escritor liberal, poeta que se sirve de su lenguaje literario, no para "predicar ni razonar", sino para "describir, expresar, revelar, descubrir, exponer, esto es, poner a la vista las realidades reales y las no menos reales irrealidades de que están hecho el mundo y los hombres", como él mismo lo dice en el "Propósito" de **El ogro filantrópico**, p. 7.

(65) L.S., p. 83

gido de los dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de 'mestizaje cultural: cuando el **encuentro** de las culturas ha primado sobre el conflicto o la yuxtaposición, y cuando la **novedad histórica** del surgimiento de un pueblo nuevo (con su correspondiente **éthos** cultural) ha primado sobre el trasplante" (63). Por lo que hace a la categoría de "bautismo cultural", Scannone dice: "Así llamo al fruto de la evangelización de una cultura en cuanto tal. Una cultura puede considerarse evangelizada en cuanto tal, cuando el sentido cristiano de la vida (es decir, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la historia, la naturaleza, implicado por la fe) tiene una vigencia decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura. Así como —según lo dicho arriba— ese núcleo sapiencial de sentido está implicado atemáticamente en la praxis cultural y las objetivaciones culturales de un pueblo, también la fe —**mutatis mutandis**— implica en la praxis viva del pueblo de Dios y en sus tematizaciones (dogmáticas, morales, institucionales, rituales,

(63) No obstante que el término de "aculturación" de los antropólogos parece en la actualidad utilizarse más y mejor que el de "mestizaje cultural", vale la pena comparar los significados que les dan sus utilizadores. En importante texto de **Beals, Raph** y Harry Hoijer, Introducción a la Antropología, edición española de Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1968, leemos sobre la naturaleza de la aculturación como "situaciones de contacto cultural que entrañan, no la simple adaptación de nuevos elementos a la estructura cultural existente, sino la significativa y rápida reestructuración de una de las culturas que entran en contacto o de ambas. Este tipo de cambio resultante del contacto entre culturas ha sido llamado "aculturación", por los antropólogos norteamericanos, pues los británicos, según los citados autores, prefieren seguir empleando el término de "contacto de cultura" (p. 730).

etc.) un sentido atemático de la vida que, cuando se tematiza, ya se encarna en una cultura. Es nuestro presupuesto que el influjo de la fe en la cultura se da precisamente en ese nivel del núcleo sapiencial atemático implicado en toda praxis humana y, a través de él, en las otras dimensiones de la cultura. De ese modo es posible pensar la relación fe-cultura respetando, por un lado, tanto la **trascendencia** de la fe como la **autonomía** secular de la cultura pero por otro lado, reconociendo la necesidad que tiene la fe de **encarnarse** en las culturas, evangelizándolas, y la necesidad que tienen éstas de ser redimidas y liberadas por la fe, de lo in-humano que pudieran tener (es decir, del pecado y de sus consecuencias), para ser plenamente humanas y autónomas. A esa evangelización y liberación la llamo 'bautismo cultural' " (64).

5. UNIDAD HISTORICA

Paz señala, como primera característica de la Conquista, no invalidada por la disparidad de elementos y tendencias que se observan en ella, su clara **unidad histórica.** El Estado español era unitario por una voluntad política ajena a la de los elementos que la componían. Esto último, Paz lo proyecta hacia el catolicismo español, "el que siempre ha vivido en función de esa voluntad. De ahí, quizá, su tono beligerante, autoritario e inquisitorial" (65).

(64) Scannone, J.C. op. cit. pp. 74 y 75 La reproducción literal del texto obedece a nuestro propósito de destacar las coincidencias y las discrepacias entre un autor que puede calificarse de filósofo y teólogo católico, con el mexicano Octavio Paz quien es un escritor liberal, poeta que se sirve de su lenguaje literario, no para "predicar ni razonar", sino para "describir, expresar, revelar, descubrir, exponer, esto es, poner a la vista las realidades reales y las no menos reales irrealidades de que están hecho el mundo y los hombres", como él mismo lo dice en el "Propósito" de **El ogro filantrópico**, p. 7.

(65) L.S., p. 83

Había prisa por asimilar y organizar las conquistas realizadas por los particulares, y los hechos no desmentidos, probaron de esa capacidad organizativa. Las colonias pronto alcanzaron complejidad y perfección superiores a las fundadas por otros países. Paz comenta que en 1604, a menos de un siglo de la caída de Tenochtitlán; Balbuena escribía su "Grandeza mexicana".

La Conquista mostró no sólo la existencia de una voluntad unitaria, sino la capacidad para transformar, de hecho, en una unidad, la anterior "pluralidad cultural y política precortesiana. Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un sólo idioma, una sola fe, un solo Señor. Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imparcial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles" (66).

El Estado que fundó Cortés sobre los restos de las viejas culturas aborígenes iba a ser un satélite del sol hispano. Y si los indios sufrieron la humillación de su cultura bajo la nueva "superposición tiránica", y corrieron el riesgo de ver cerradas todas las puertas a su participación dentro del nuevo orden, Paz reconoce que "el Estado fundado por los españoles fue un orden abierto", y que "esta circunstancia así como las modalidades de la participación de los vencidos en la actividad central de la nueva sociedad: la religión merece un examen detenido" (67). Afirma categóricamente que la historia de México, y aún la de cada mexicano, arranca precisamente de esa situación, y que en la religiosidad colonial, tanto en las

(66) Op. cit. pp. 83 y 84
(67) Ibidem

manifestaciones populares como en las de los espíritus selectos, se muestra el **sentido de nuestra cultura**, así como el origen de nuestros conflictos posteriores (68).

6. OBRA SOLIDA Y CONSISTENTE POR LA RELIGION

La segunda característica que debe reconocerse a la obra del Estado español es su consistencia y solidez. Muy por encima de las ambiciones y abusos de los encomenderos, de las infidelidades de oidores, y rivalidades de toda índole, la Corona organiza las nuevas posesiones "a imagen y semejanza de la Metrópoli". Y lo hace al mismo tiempo con gran presteza y asombrosa solidez, tanto en lo político como en lo social. Paz sostiene que "la sociedad colonial es un orden hecho para durar. Una sociedad regida conforme a principios jurídicos, económicos y religiosos plenamente coherentes entre sí y que establecían una relación viva y armónica entre las partes y el todo" (69). Mundo cerrado al exterior pero abierto a lo ultraterreno. Dimensión que Paz justifica plenamente, dado que no se trata de "un simple añadido", sino de una "fe viva", de hecho sustentante, como la raíz del árbol, fatal y necesariamente, de "otras formas culturales y económicas" (70). "El catolicismo, añade, es el centro de la sociedad colonial porque de verdad es la fuente de la vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares". La religión es efectivamente fuente de vida, capaz de nu-

(68) El subrayado es nuestro. La afirmación es breve pero plena en significado.
(69) Ibidem.
(70) Op. cit., 85.

trir actividades positivas, virtudes y toda clase de realizaciones; y es, al mismo tiempo, punto de referencia y delimitante de la frontera entre el bien y el mal; sólo por una figura literaria puede decirse que nutre el pecado y el vicio.

"Gracias a la religión, añade Paz, el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino una organización viviente. Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal abierto a todos los pobladores". Cierto que el bautismo, en una sociedad cristiana, opera también como elemento de socialización; pero es éste un efecto secundario.

Su finalidad primordial como lo recuerda Puebla es de otra naturaleza y consiste en hacer ingresar a los hombres, en el seno del pueblo de Dios, (D.P. 852) sociedad universal proyectada a la trascendencia. Además, hace a los hombres hijos de Dios (D.P. 295), los santifica (252), los hace hombres nuevos (333), los incorpora a Cristo y los hace miembros de la Iglesia (786).

Paz aclara que "al hablar de la Iglesia Católica, no me refiero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con sus santos, sus prelados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas" (71).

Paralelo y contrastante, allí está también el párrafo 10 del Documento de Puebla en el que los pastores reconocen: "Si es cierto que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado, también se debe reconocer que la Evangelización, que constituye a América Latina en el "continente de la esperanza", ha sido mucho más poderosa que las sombras que dentro del contexto histórico vivido, lamentablemente le acompañaron. Esto será para nosotros los cristianos de hoy un desafío a fin de que sepamos estar a la altura de lo mejor de nuestra historia y seamos capaces de responder, con fidelidad creadora, a los retos de nuestro tiempo latinoamericano".

Y dos párrafos más adelante, el documento completa: "A través de una rica experiencia histórica, llena de luces y de sombras, la gran misión de la Iglesia ha sido su compromiso de fe, con el hombre latinoamericano: para su salvación eterna, superior espiritual y plena realización humana" (D.P. 13). "Sin la Iglesia, dice Paz, el destino de los indios habría sido muy diverso. Y no pienso solamente en la lucha emprendida para dulcificar sus condiciones de vida y organizarlos de manera más justa y cristiana, sino en la posibilidad que el **bautismo** les ofrecía de formar parte, por la virtud de la consagración, de un orden y de una Iglesia. Por la fe **católica** los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, **encuentran un lugar en el mundo**" (72).

Paz advierte la diferencia de la colonización protestante; se refiere a Nueva Inglaterra, donde les fue despiadadamente negada a los nativos la posibilidad que, por los misioneros, se les brindó aquí a los indios de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social. "Pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio

(71) Op. cit., p. 85.

(72) Ibid.

en el Cosmos..." El catolicismo hizo que el indígena pudiese reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo, y le devolvió sentido a su peresencia en la tierra, alimentando sus esperanzas y justificando su vida y su muerte (73).

Nada más ni nada menos. Y al comparar una época en la que el hombre mexicano poseía una clara visión sobre el sentido de cuestiones tan importantes, como su presencia en el mundo, su vida y su muerte, no puede uno menos que lamentar el hecho de que para tantos compatriotas esto se haya perdido de vista en aras de un racionalismo, producto de la ciencia y de la técnica modernas. En efecto, la teología y la filosofía han sido para muchos, proscritas, y la ciencia se ha mostrado incapaz para asumir el papel de aquéllas en la capital tarea de orientar la vida humana y brindar sentido sobre cuestiones tan decisivas. Por eso la paradoja de que la ciencia, expresión suprema de la racionalidad, desemboque tan fuertemente en la irracionalidad. La economía, la política y la cultura son terrenos en los que a diario se ejemplifica esa caída en lo irracional. Este hecho justifica plenamente la intención eclesial de hacer adquirir nueva vida a los cimientos y raíces de nuestras culturas, pues solo con sentidos claros sobre nuestro estar en el mundo y sobre nuestro actuar, podremos lograr lo que hoy se muestra con urgencia vital: la liberación de nuestros pueblos de todas las nuevas servidumbres, ideológicas, económicas y culturales, que se les han impuesto en nombre de la modernidad y del progreso.

Paz aclara que la religión de los indios, después de la evangelización se vió convertida en "una mezcla de las

(73) Ibid.

nuevas con las antiguas creencias". Y atribuye el fenómeno al hecho de que "el catolicismo fue una religión impuesta". La cuestión es delicada, porque para ninguna autoridad eclesiástica ni de entonces ni de hoy tiene sentido ninguna conversión al cristianismo que no sea espontánea y libre. Indudablemente que se trataba de una "conquista espiritual", como lo demostró en su monumental obra Robert Ricard. Pero independientemente de lo que necesariamente tuvo que haber de fallas humanas, esa conquista lo era fundamentalmente de inteligencias y corazones. Veamos lo que dice al respecto quien realizara tan minuciosa investigación en la materia: "Y aquí también, lo mismo que en las Indias Orientales, se pecó algunas veces de precipitación: el Concilio de 1555 creyó su deber prohibir los bautismos de los adultos que no se hallaran suficientemente instruídos, ni legítimamente casados —con el matrimonio puramente natural, claro está—, así como el de los que no hubieran completa y netamente renunciado a la idolatría y retribuído lo que injustamente pudieran detentar. No vaya a creerse, sin embargo, que los misioneros de la Nueva España hayan caído en ciertos excesos que dieron ocasión a las Instrucciones de las Misiones Extranjeras, en el siglo XVII: prisa en formar larga lista de bautizados, credulidad excesiva para escoger los candidatos, apresuramiento exagerado para conferir el bautismo. Había, es cierto, gran facilidad para admitir a los paganos al bautismo, sin hacerlos esperar mucho, pero ni uno solo era agregado a la Iglesia sin la formación preliminar. Textos y hechos en abundancia dan testimonio de ello" (74). Ricard cita el testimonio de varios autores, entre otros, Lorenzana, Mendieta, Grijalva, Tello, Alva Ixtlilxochitl, Motolinía, etc.

(74) Ricard, Robert. La conquista espiritual de México, México, Editorial Jus, Edit. Polis, 1947. p. 186.

Lo que no equivale a negar la posiblidad de que haya habido falsas conversiones, por temor, interés y otras razones, y que haya sido en ocasiones real esa superposición de creencias, que con las mismas explicaciones y con otras, puede todavía observarse, sobre todo en localidades en donde se ha descuidado la atención pastoral.

En la obra evangelizadora llevada a efecto en beneficio de los indios, lo esencial, según Paz, fue que sus relaciones sociales, humanas y religiosas con el mundo circundante y con lo Sagrado fueron restablecidas. Su existencia particular quedó insertada en un orden más vasto. No por simple devoción o servilismo los indios llamaban "tatas" a los misioneros y "madre" a la Virgen de Guadalupe.

7. LA VIRGEN DE GUADALUPE

En varios textos Octavio Paz destaca la importancia del mayor de los símbolos de México, culto al mismo tiempo el más popular. En **El ogro filantrópico** ha expresado su convicción sobre el papel de las imágenes y de los símbolismos. " ¡Ay de la religión o de la sociedad que no tiene imágenes! una sociedad opresora del cuerpo y de la imaginación" (75). Llega incluso a afirmar que nuestros "campesinos son cultos aunque analfabetos", porque "tienen un pasado, una tradición, unas imágenes..." (76). Al referirse al zapatismo, movimiento al que califica de genuinamente revolucionario porque pugnaba por la vuelta a los orígenes; "el pasado en el que reinaba la justicia y la armonía", señala un hecho significativo: "los zapatistas

(75) El ogro filantrópico, p. 34.
(76) Op. Cit., p. 36.

llevaban estandartes e imágenes de la Virgen de Guadalupe" (77). Una idea similar expresa en el capítulo de **El ogro filantrópico** intitulado "El espejo indiscreto".

"La imagen de la Virgen, dice, expresaba admirablemente no la marcha hacia el progreso y la 'modernización' sino el regreso a las raíces. Devolver la tierra a los pueblos: esta frase, núcleo del programa de zapata, señala el verdadero sentido de su movimiento, se quería volver a una situación —en parte realidad histórica y en parte mito milenarista— que era la negación misma del programa de 'modernización' de los liberales y positivistas, aunque con métodos distintos (78).

Paz considera que la Virgen de Guadalupe es muestra de un proceso de continuidad que se dió entre el mundo azteca y el español; así "entre el virrey y el señor azteca, entre la capital cristiana y la antigua ciudad idólatra, no eran, por lo demás sino uno de los aspectos de la idea que se hacía la sociedad colonial del pasado precolombino. En el ámbito de la religión la continuidad aparecía también: la aparición de la Virgen de Gualupe sobre las ruinas de un santuario consagrado a la diosa Tonantzin es el ejemplo central, aunque no es el único, de esta relación entre los dos mundos, el indígena y el colonial" (79).

Es importante el punto de vista del escritor, el calificar el culto de la Virgen como uno de los puntales de nuestra cultura nacional. Estamos, sí a enorme distancia de otro tipo de interpretaciones, y abundan los testimonios

(77) Op. cit., p. 27.
(78) Op. cit., p. 64.
(79) Posdata, p. 124.

originales de una fe que muchos han calificado de ingenua, pero que es de una hondura capaz de provocar el vértigo. Quienes eran capaces, como genuinos filósofos indios, de considerar, como dice Guerrero, "a las flores y a los cantos como la rendija a través de la cual podía atisbarse un poquito de la Verdad —con mayúsculas—, de la Belleza, de la Realidad de Nelli Teotl, y que este conocimiento, aunque **"con las alas del símbolo y la metáfora,** era válido, siempre habrían sentido que ese era un camino transitado en una sola dirección:

"Nadie en verdad es tu amigo
¡Oh Dador de la vida!
Sólo como si entre las flores
buscáramos a alguien,
así te buscamos,
nosotros que vivimos en la tierra..."

Y existe el famosísimo texto de Antonio Valeriano, escrito en el más refinado Náhuatl, su "Huey Tlamahuizoltica", el **"Gran Acontecimiento"**, recogido del protagonista y que revela no sólo la crónica de los hechos, sino la vivencia del mundo indio; un pueblo y un mundo de profunda religiosidad como lo ha sostenido el propio Paz. Guerrero cita a Sahagún y a Cortés, afirmando tal verdad: el primero decía que no creía "que ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses ni tan a su costa"; y Cortés escribía que "si con tanta fe y fervor a Dios sirviese, ellos harían muchos milagros" (80). Lo importante fueron las consecuencias que describe así Guerrero. "Para los españoles la imagen misma no quería decir gran cosa; aunque algo rara, se ajustaba suficientemente a

(80) Guerrero, J.L. "Flor y canto del nacimiento de México, pp. 245 y 253.

la iconografía tradicional... su origen sobrenatural, paradójicamente, no les resultaba tan extraño que digamos: España y la Nueva España siempre estuvieron llenas de "apariciones", y esa no era más que una más entre docenas, algo positivamente "normal" en esos tiempos... Para los indios, en cambio, esa imagen significaba la salvación de su raza, la propia diferencia entre la muerte y la vida!" (81). Y para el pueblo de México, a todo lo largo de su historia la Virgen del Tepeyac, como dice el documento de Puebla "constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo, con quienes ella nos invita a entrar en comunión" (D.P. 282).

Quizá el más hermoso de los textos de Paz sobre el significado de la Virgen de Guadalupe para el mexicano, lo encontramos en el capítulo "Los hijos de la Malinche", del mismo **Laberinto de la Soledad:** Allí afirma no ser para nadie un secreto que el culto a la Virgen de Gualupe sea como el centro del catolicismo mexicano. Explica que se trata, en primer lugar, de una Virgen india, y que su aparición ante el indio Juan Diego haya tenido lugar, precisamente en una colina que anteriormente fue santuario dedicado a Tonantzin, "nuestra madre", diosa de la fertilidad entre los aztecas. La conquista española se traduce en la derrota de dos divinidades masculinas y en el final de un ciclo cósmico que de alguna manera provoca el regreso a antiguas divinidades femeninas; una especie de vuelta a la entraña materna, fenómeno bien conocido por los psicólogos, es también razón aludida por Paz, como una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen.

(81) Guerrero, Op. cit., p. 261.

Pero lo importante a nuestro juicio radica en el sentido que cobra la Virgen de Guadalupe para los naturales. "Las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los rítmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios".

Por lo que hace a la Virgen de Juan Diego, se trata sin duda y también de una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios), pero su atributo principal, afirma Paz, ya no es velar por la fertilidad de la tierra sino **ser el refugio de los desamparados.** Lo que busca el indio no es tanto asegurar cosechas sino encontrar un regazo. "La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacidos desheredados y nuestra condición verdadera es la ordandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material. Y hay más: Madre universal, la Virgen es también la intermediaria, la mensajera entre el hombre desheredado y el poder desconocido, sin rostro: el Extraño" (82). Singular expresión para final de tan hermoso texto, porque ese poder supremo y en parte, afectivamente desconocido, extraño, sin rostro en el "Gran Dios por quien se vive" y del que es Madre la Virgen de Guadalupe.

"Guadalupe, dice Paz, es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga lágrimas, calma las pasiones..."

---

(82) L.S. p. 71.

8. CONCLUSIONES

Nuestro recorrido por los textos previamente escogidos del escrito mexicano nos ha permitido confirmar la validez de nuestra hipótesis inicial sobre la profundidad y el valor de la reflexión de Octavio Paz en el terreno de nuestra realidad histórica y cultural.

Paz ha analizado como pocos el tema tan complejo y discutido de nuestras raíces culturales y mostrado lo bien cimentado de su convicción en torno al servicio que puede prestar un escritor independiente, comprometido con la verdad, y de ninguna manera con ideologías ni políticas partidistas.

Ha mostrado, a la vez, que la literatura —él hace eso— cuando asume un papel crítico, puede ir más allá que la historia y las ciencias sociales, las que por su aspiración a la objetividad suelen cerrarse ante el juicio de valor se estacan en una actitud meramente descriptiva, la mayor parte de las veces anodina. A su vez, los escritores "comprometidos", son los que convierten a sus productos en versiones oficiales (las de los vencedores), para uso exclusivo de los grupos en el poder, contribuyendo, así a las falsificaciones históricas, causa real de la falta de identidad de muchos pueblos y sociedades.

Paz no descuida el cimentar su análisis sobre la indispensable base de la información histórica, pero su búsqueda por hacer luz sobre la hermenéutica de los hechos le convierte en un denunciador de fraudes y de absurdos que aquí, como en otros sitios, se han erigido en verdades oficiales.

Nuestro tema fue mostrar las que según Paz son las

raíces culturales del pueblo mexicano, y para ello acudimos a las dos semillas que nuestra historia nacional nos muestra como constitutivas de nuestro ser nacional: lo indígena y lo europeo-español.

Paz ha insistido siempre, hasta en su más reciente intervención, en su discurso en Alcalá de Henares el 23 de abril de 1982, y al recibir el Premio Cervantes, en la importancia, quizá mayor, que como determinantes históricos, poseen "las lenguas, las creencias, los mitos y las costumbres y tradiciones de cada grupo social". Y esto, frente a las ideologías, las estructuras económicas y sociales, los avances científicos y tecnológicos.

Por lo que hace a la cultura mexicana Paz reconoce con muchos otros la peculiaridad y el carácter determinante de nuestra raíz indígena que vino históricamente a fusionarse con lo español. El mundo indio es una "dimensión a un tiempo íntima e insondable, familiar e incógnita, sin la cual no seríamos lo que somos". La conciencia de los mexicanos se aboca, constante, a un interlocutor indio que "no está frente a nosotros sino dentro". Pero este mundo indio —y la idea la consideramos capital dentro de la tesis de Paz, "fue desde el principio el mundo otro, en la acepción más fuerte del término. **Otredad** que, para nosotros los mexicanos, se resuelve en identidad, lejanía que es proximidad", dice Paz, coincidiendo en esta categoría de la "otredad" con algunos de los filósofos de la liberación.

Se reconoce, pues, como una de las raíces de la cultura mexicana esa confusa mezcla de elementos indígenas los que, en la última fase del período precolombino, fueron de alguna manera sincretizados por los aztecas, y de los cuales se sirvieron para imponer su hegemonía. Entre esos elementos destacaba una cosmovisión religiosa,

que pretendieron hacer suya los dominadores, no sin acoplarla con su propia tradición religiosa.

De todo ello resultó un sistema político-religioso, autoritario, centralizador y apoyado fundamentalmente en unas creencias religiosas que exigían obediencia ritual y que sacralizaban la autoridad del dominador, sin caer nadie en la cuenta del fraude y engaño sobre el que se había erigido ese poder despótico.

Dejando de lado el drama personal de Moctezuma, lo que a nuestro juicio cabe destacar también es que la conquista española vino de alguna manera a establecer una continuidad sobre esa estructura social y política, transida de religión y de religiosidad.

Empero, a una visión un tanto confusa, provocada por la dualidad de Quetzalcóatl y Huichilopoxtli, sucede la voluntad de crear una estructura dotada de unidad —una lengua, una fe, un señor—, y de solidez autoritaria. De momento, al modelo del "Tlatoani" azteca, de alguna manera se opone el "caudillo"; y en nuestra historia han desfilado tlatoanis y caudillos, con una manifiesta tendencia, en los últimos tiempos (postrevolucionarios) a quedarnos con el modelo del Huey tlatoani (gran señor), hoy "Señor Presidente".

Para Octavio Paz, como para muchos otros historiadores y escritores que habían caído en desgracia, etiquetados de conservadores, la obra de la conquista, evangelización y colonización, con todas sus limitaciones fue una obra que dió consistencia al pueblo mexicano y le brindó la posibilidad de integrarse culturalmente. Hubo no sólo voluntad, sino capacidad efectiva para integrar y organizar la Colonia.

Y en referencia concreta a la religión, Octavio Paz, afirma categóricamente que la historia, no sólo de México, sino de cada mexicano, arranca de ella; que en la religiosidad colonial, tanto en las manifestaciones populares como en las de los espíritus selectos, se muestra el **Sentido de nuestra cultura**, aun cuando también el origen de nuestros conflictos posteriores. Es cierto; México es un país transido de religiosidad. Aquí se rinde culto a la autoridad y a la pirámide.

La pluralidad de nuestro más remoto pasado (diversidad de culturas precortesianas) se convirtió en unidad cuando los aztecas impusieron su hegemonía. Esta unidad muy cercana a un centralismo rígido se continuó con la conquista y la Colonia, y después de un agitado primer siglo independiente, con el PRI. Esto nos liberó de la dispersión, que en algunos sitios latinoamericanos ha llegado al extremo de la atomización, pero nos ha ido acercando cada vez más a la petrificación. La doble amenaza denunciada por Paz en su último discurso es: "volvernos aire, o convertirnos en piedras"; y añade: "Durante dos siglos hemos buscado el difícil equilibrio entre la libertad y la autoridad, el centralismo y la disgregación".

Nuestra búsqueda, por desgracia, aun, no ha llegado al descubrimiento de la fórmula de ese equilibrio. Sin embargo, para Paz, el camino existe y podremos recorrerlo, a condición, primero, de no renunciar al diálogo con ese "otro", que todos traemos dentro. Segundo, de reconocer nuestras raíces culturales, esto es de admitir que lo que en un momento dado fue máscara, hoy se ha convertido en rostro, en algo constitutivo. Tercero, comprender la transformación operada al sobreponerse a esa primitiva mentalidad religiosa indígena, la fe católica traída por los misioneros. Ella hizo que el indígena, el primero y después el mestizo que somos nosotros, reanudásemos nuestros lazos con el mundo y el transmundo y estuviésemos en

posibilidad de dar sentido a nuestra presencia en la tierra, alimentando nuestras esperanzas y jutificando nuestra vida y nuestra muerte. Cuarto, que lo que hay de negativo en nuestras raíces históricas, que es esa herencia de autoridad sobrevalorada y de pirámide, proyectada a nuestra estructura social, además de una incuestionable falsificación de la historia" "ofuscación de espíritu y aberración", no intentemos sustituirlo con nuevas imágenes, que también y fatalmente tienden a petrificarse. Debemos intentar disolver, mediante el ácido de la crítica esas imágenes. Una crítica que Octavio Paz hace producto o modo de operación de la imaginación y es, además, su manifestación. Con ello justifica la tarea del poeta y literato que emprende el análisis de la realidad, sin las apostillas y los rígidos controles del científico.

Pero justo es reconoer que la razón es más capaz de llevar a efecto esa tarea crítica; y si el poeta intuye, el filósofo razona. Y sin pretensión ninguna de oponerlos; al contrario, con la convicción de que los caminos de la poesía y de la filosofía son de alguna manera paralelos, y de otra convergentes, nos suscribimos totalmente al remedio propuesto por Paz, para hacer posible algún día superar nuestras contradicciones y descubrir la fórmula para equilibrar libertad y autoridad.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE OCTAVIO PAZ

Paz, Octavio, El laberinto de la Soledad, México, F.C.E. 4a., Edición, 1964.

Paz, Octavio, Posdata, México, Madrid, Argentina, Colombia, Siglo XXI editores S.A., 15a., ed. 1981.

Paz, Octavio, El ogro filantrópico, México, Ed. Joaquín Mortiz, 3a., reimp. 1981.

Paz, Octavio, La tradición liberal, Discurso de Octavio Paz en Alcalá de Henares (Premio Cervantes). Suplemento Cultural de Novedades, 25 de abril de 1982.

OTRAS OBRAS CITADAS

Angel, Albalucía, Visión del Arte, Barcelona, Jaimes Libros, S.A., 1981.

Beals, Ralph y Harry Hoijer, Introducción a la antropología, Madrid, Aguilar, S.A. de Ediciones, 1968.

CELAM, Puebla: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Ed. Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá-México, 1979.

Guerrero, José Luis, Flor y Canto del nacimiento de México, México, 1979.

Keen, Benjamín, The aztec image, Rutgers University, the State University of New Yersey, 1971.

Krickeberg, Walter, Las antiguas culturas mexicanas, México, F.C.E., Ia. ed. esp., 1961. 2a. reimpresión, 1973.

León Portilla, M. La Visión de los vencidos, México, UNAM, 7a. ed. 1976.

Methol Ferré, Alberto, "Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana", en Stromata, XXXIII, enero-junio 1977. No. 1/2, pp. 93-112.

Paulo VI, Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", México, AA 68.

Ricard, Robert, La conquista espiritual de México, México, Edit. Jus, Edit. Polis, 1947.

Scannone, Juan Carlos "Mestizaje cultural y bautismo cultural, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana" en Stromata, XXXIII, Enero-Junio, 1977 No. 1/2, pp. 73-91.

Soustelle, Jacques, La pensée cosmoligque des anciens mexicains, Paris 1940.

Vasconcelos, José, En el ocaso de mi vida, México, Edit. Nac. 1957.

LA FILOSOFIA EN LA FORMACION DE AMERICA LATINA

(Parte Primera: hasta fines del siglo XIX)

Aníbal Fornari
Colegio Mayor Universitario
Santa Fe, Argentina

Esquema

I. EXIGENCIAS DEL FILOSOFAR E HISTORICIDAD
- I.1. Introducción
- I.2. Realidad y dialéctica del sentido
- I.3. Idealidad y totalización selectiva de la dialéctica del sentido
  - 3.1. Exigencia de intimidad y disolución de la referencia ontológica
  - 3.2. Exigencia de exterioridad y disolución de la referencia histórica:
    - 3.2.1. Racionalismo metódico de lo fáctico-fenoménico
    - 3.2.2. Formalismo especulativo de lo real-metafísico
  - 3.3. Corolarios

II. HISTORICIDAD FILOSOFICA LATINOAMERICANA Y DIALECTICA DEL SENTIDO
- II.1. Filosofía del ser e identificación del hallazgo (s. XVI-XVII):

* * * * *

I. EXIGENCIAS DEL FILOSOFAR E HISTORICIDAD

I.1. Introducción

¿Cómo lograr una instancia de síntesis que permita recuperar la multiforme historicidad filosófica latinoamericana, coetánea a los cinco siglos de constitución cultural continental, sin incurrir en una selección arbitraria ni en una abundosa acumulación historiográfica, pero con la firme intención de extraer una resultante inteligible, instructiva y expresiva del proceso global? ¿De qué modo esa efervescente o durmiente multiplicidad de discursos que marcan nuestra temporalidad, abriéndola reflexivamente sobre un horizonte total de fundamentación en el que se procesan las razones de nuestro existir, puede ser respetuosamente reducida a una de sus justas proporciones cognoscitivas y, más que concluir la faena, despejar el marco de una tarea de autoconciencia cultural? En tales interrogantes se configura la hipótesis del trabajo. Implementarla supone articular dos fuentes de significación que se esclarezcan mutuamente. Una de índole reflexiva, para

obtener categorías capaces de abarcar las diversas posibilidades de configuración del filosofar en el proceso cultural. Otra de índole histórica, donde tales categorías reciban el contenido del proceso de constitución y autoafirmación cultural latinoamericano, restringido a su expresión filosófica, en tanto esta manifiesta la metamorfosis de las convicciones básicas que presidieron las sucesivas instancias históricas.

La vía reflexiva intenta exponer la constitución del filosofar como acto personal de recuperación crítica del sentido total de la realidad, —acto que puede fallar en virtud de prejuicios restrictivos—, cuya importancia estriba en ser la mediación humana que permite elevarse a la cultura de lo pueblos hacia la autoconciencia de su identidad y hacia el diálogo ecuménico y normativo de la razón, desde la amplitud irrestricta de lo real. Al par es un paso hacia la recuperación del encargo filosófico implicado en el Documento de Puebla, en tanto convoca a descubrir y expresar la fecundidad del núcleo cultural identificador desde donde, hoy, sea asumible y redefinible el proceso de la "civilización universal adveniente". Este momento del trabajo ocupará la primera y tercera sección del "esquema" inicial.

La vía histórica recoge el acontecer concreto del filosofar en el trayecto donde se determina la figura de una América Latina, que no es puro proyecto, porque contiene fundamentos unitivos inmanentes; pero que tampoco es un "dato" porque su curso no ha sido una mera acumulación confirmativa, sino también alternativas de vaciamiento cultural y desintegración histórica. Ni mero dato ni pura tarea, por eso mismo exigencia de autoconciencia. Este trabajo, para corresponderla, no apunta a una narración que quiera ser completa en el marcar etapas, alinear corrientes y exponer autores. Sí apunta a hilvanar líneas de pensamiento que acompañan y expresan un proceso de radicación

histórica, hasta los albores del siglo XX. Esta vía histórica iluminada por la vía reflexiva, la instruye a su vez en tanto abre a una comprensión más concreta del empeño consignado a la filosofía por la cultura. La segunda sección del "esquema" expone esta dimensión histórica.

En cambio, el trayecto del siglo XX se abordará en una ulterior segunda parte. Su mayor complejidad estriba en que por un lado, el proceso de secularización posibilita una pluralidad desconcentrada de corrientes filosóficas y, por otro lado, la crisis de identidad legada por el siglo XIX incentiva el pensamiento a tematizar la alteridad histórico-cultural latinoamericana en formas de autoconciencia, muchas veces fragmentarias y en conflicto, pero dotadas de una densidad que exige un tratamiento distinto y una perspectiva que las recoja como ya prefiguradoras de lo que en Puebla será una síntesis para una nueva época.

1.2. Realidad y dialéctica del sentido

Como actualización sistemática de la conciencia reflexiva **del y desde el mundo**, el filosofar se instituye en la tensión de mayor **perplejidad** que pueda acaecer en el encarnado espíritu finito. Por un lado, expresa la **exigencia de máxima intimidad**; como autorreposición del sujeto en el horizonte del sentido, expresión existencial y ética de un ente personal que se destaca de la totalidad fáctica. Por otro, expresa la concomitante **exigencia de máxima exterioridad**, de mayor autodespojo de la subjetividad respecto a su inmediatez mundana o a su noria egocéntrica, como autoexposición hacia el acto de ser en todo ente de su mundo y hacia el principio absoluto del sentido de dicho acto. La posesión de tal principio por la subjetividad finita, queda desmentida por la misma perplejidad reflexionante, tensionada hacia una autoconciencia indeducible desde la propia intimidad.

Esta exigencia de completud de la subjetividad, tanto a nivel existencial (como felicidad), cuanto a nivel reflexivo (como autoconciencia) sólo es verificable desde la exterioridad alterativa del ser que se participa por doquier. Es expresión de la singular participación totalizante de la conciencia en el ser. Lo es, también, de la necesidad, para la misma subjetividad como tal, de autoconducir su eticidad libremente según la verdad, pues en ello se juega la subsistencia efectiva de su propia exigencia de intimidad. Sólo desde el arraigo a la verdad, como redescubrimiento de lo que **hay** en tanto **es**, se puede liberar y forjar una intimidad, dada la inserción del sujeto en la factividad del mundo y de la historia común. La encarnada subjetividad finita, por ser tal, por comprender su campo de realización enmarcado en lo insondable del nacimiento y de la muerte (su urgente historicidad) se descubre, al reponerse reflexivamente, como **perentoriamente** encargada a dirimir lo importante en su estar-ahí en un mundo y en una historia común.

Esta perentoriedad expresiva de la participación totalizante de la conciencia finita en el ser, se objetiva en el discurso totalizador de la filosofía, que nunca puede postergar el encargo histórico-existencial de una **patentización sintética** de la dialéctia del sentido, asentada en el regreso hacia la intimidad por el egreso hacia la exterioridad. Sin embargo, esa asunción reflexiva de la dialéctica del sentido hacia la autoconciencia, puede depotenciar su envergadura sintetizadora (carácter propio de la vocación filosófica según Methol Ferré), cuando **restringe** la limpidez de su **intencionalidad patentizadora** según la verdad desde la alteridad del ser. Restringiendo su exigencia de exterioridad, restringe al par su exigencia de intimidad. El resultado es una hegemonía metódica de la **artificiosidad analítica** sobre la patentización sintética, la que funda y regula a aquella.

Esta regulación expresa la inexorable preeminencia, para una conciencia finita, de la dación de la realidad sobre su horizonte de idealidad, insuprimible e históricamente connotado.

1.3. Idealidad y totalización selectiva de la dialéctica del sentido

La preeminencia de lo **ideal-subjetivo** sobre lo **ontológico-histórico**, —dos formas globales de determinar la dialéctica exterioridad/intimidad—, da lugar a formas de **totalización selectiva** de la experiencia del mundo. Son expresiones debilitadas de esa copertenencia originaria entre "mismidad" y "alteridad", entre autoafirmación histórica de la subjetividad y acogimiento del ser en la pre-determinación del ente, base de toda ulterior sobredeterminación cultural y civilizatoria del sujeto sobre sí mismo y el mundo.

La organización selectiva de la reposición teórica, cuya licitud está en el marco de las "epistemes", es extrapolación restrictiva en el caso del filosofar, dando lugar a una doble polarización.

3.1. En la primera **la exigencia de intimidad diluye su referencia ontológica.** Reduce la aprehensión sensitivo-perceptiva a su propio horizonte de apertura ideal al ser, desde la cual el sujeto efectúa la determinación práctica de su acontecer, en pos de una felicidad sólo proporcionada a la idealidad de la conciencia y apenas formalmente comprometida con la predeterminación de lo óntico. Al menospreciar la predeterminación ontológica de lo dado (natural), recibida desde la exterioridad alterativa del ser-acto que implanta y autonomiza al ente, (culminando en la apertura totalizadora y realizativa del ente-consciente que se cultiva desde lo dado, desde su propia naturaleza reactualizada en su singularidad personal culturalmente caracterizada) la subjetividad pierde el criterio mensurante de su movimiento de autoafirmación. El horizonte de idealidad que le es inherente, estalla en voluntarismos sin contornos o en ideologismos sistemáticos. Esta forma de exacerbación de la dialéctica del sentido configura totalizaciones selectivas propias de una **racionalidad antropocéntrica.** Viva por la preeminencia de la idealidad, pero improseguible por utópica. La exigencia de exterioridad es involucrada, pero la consistencia alterativa de lo dado no es recibida sino reducida a mediación. Su alteridad ontológica es constituída desde la idealidad del sujeto. De ahí que la exigencia de exterioridad se proyecte en un formalismo especulativo donde el contenido de lo real-mediatizado es unidimensionalmente determinado por la anticipación ideal de la conciencia. Sus figuras intelectuales fuertes son el praxismo histórico y el logicismo tecnológico. Sus figuras débiles son el relativismo histórico y el subjetivismo existencial que para afrontar la singularidad situacional, sobredimensionan el acontecer desesencializando lo real y denegando la síntesis conceptual, postergada como ideal.

3.2. La segunda polarización del discurso racional es aquella en que la **exigencia de exterioridad diluye el "desde donde" histórico** que provoca y connota el movimiento interrogativo de la subjetividad. Reduce así, por aplicación de una asepsia objetivista que cosifica a lo dado, (neutralizando su consistencia histórico-concreta por la que lo real no sólo dice respectividad a todo lo que es, en su alteridad 'quoad se', sino también, y sobre esta base de descubrimiento interminable, respectividad igualmente ontológica 'quoad nos' de lo real-creado en su ser-para la persona, lo cual siempre se efectiviza en el marco intencional de una cultura), la necesaria

implicación del momento histórico-existencial, desde el que, la subjetividad personal, mediante la teoría, prosigue la autoafirmación del hombre según la verdad. Esta es la que reabre el espacio de la intercomunicación en su amplitud ilimitada y el sentido del acontecer, los que tienden a cerrarse en el egoísmo pragmático-instrumental. Pero tal apertura a la exterioridad ilimitada es actuación de una subjetividad **localizadamente intimada** a patentizar la alteridad del ser desde un habitat cultural que la connatualizó con él, otorgándole la experiencia de la veracidad y de la comunión, por el simple hecho de haber nacido en una tradición de sentido y en una comunidad de destino. En tal 'ahí', como inmediatez intersubjetiva, surge la teoría, apremiada por una responsabilidad trascendental de autoconciencia verdadera y de felicidad justa. De no recapitular tal ahí, el filosofar pierde su inmediatez experimental y, con ello, tanto la radicalidad del preguntar que involucra al sujeto, como también la generosidad ética inherente a la reposición crítico-especulativa. La contraposición entre 'curiosidad' y 'estudiosidad' dice de una moralidad de la razón, que no carece de conexión con la posibilidad de olvidar o asumir la intimidación "realista" del 'desde dónde' histórico, sobre la exigencia de exterioridad.

Menospreciando el carácter total (aunque finito, análogo a otros y perfectible por la misma comunicación intercultural o renovable por una comunicación Personal Revelada y transcultural) de la inhabitación del ser en el "desde dónde" histórico-fáctico de la intimidad, el despliegue discursivo sobre la exterioridad se unilateraliza y aliena respecto a las demandas de sentido del sujeto reflexivo, inexorablemente signadas por la historicidad-fáctica.

Esta, en consecuencia, queda marginada de la mensuración crítica desde la trascendencia de la verdad encarnada en la facticidad del mundo. Y el mismo saber objetivante de la exterioridad se torna insignificante, al estructurarse al margen del conflictivo horizonte histórico de idealidad.

Esta otra forma de amortiguación de la dialéctica del sentido se configura en totalizaciones selectivas propias de una **racionalidad reificante.** Objetiva, pero muerta por a-tópica. Al encubrir en el objetivismo la exigencia de intimidad, ésta pervive pero teóricamente malformada. Irremediablemente se implica con su facticidad histórica, en el despliegue objetivante de la exterioridad, para determinarlo por defecto como racionalidad marginal, sin **vigencia histórica.**

Esta, no es mero **actualismo** de vidriera, ni servilismo racionalizador de las creencias de la época. Pues la racionalidad marginal se reviste siempre de una sectorial actualidad, en tanto más bien **se nutre** de las estructuras de poder de lo **que nutre** a la patentización de la verdad.

Marginalidad respecto a la verdad y a la vigencia histórica, se coimplican. Como defectos, le son inmanentes a la racionalidad reificante, cuya tendencia es restringir su apertura a la inteligibilidad, viva en lo real, mediante el encubrimiento del **carácter perentorio** en que se asienta la actitud teórica de una subjetividad encarnada. Este carácter asumido, religa al despliegue de la racionalidad en la sensatez del sentido común, pero lo supera como mero inmediatismo de la sensibilidad pragmática, para recuperarlo como sensibilidad ontológica cargada de evidencias pre-teóricas, semánticamente organizadas en totalizaciones ético-simbólicas.

La religación de la racionalidad a este horizonte prefilosófico de **"sabiduría común"**, implanta incoativamen-

te a la subjetividad crítica en la vigencia histórica, sin violencias actualistas, al par que le consigna a su reapertura a la exterioridad, el derecho de actualizarla en su inteligibilidad, según los criterios de univocidad de la razón-lógica. Racionalidad, a la que su misma religación a la "sabiduría común" le exige una totalización universalizante, al par que le controla su tendencia a una apodicticidad idealizante y desarraigada. La racionalidad históricamente vigente, se sobrepone a la reificante, porque sostiene y articula las exigencias de universalidad y localización, que ésta, en cambio, tiende a separar. Por ello, el discurso filosófico que hace convivir lo especulativo y lo histórico, se inserta en la tradición de la sabiduría común y, en su misma contingencia conceptualizadora, supera la irrepetibilidad de la racionalidad u-tópica y el repetivismo de la racionalidad a-tópica.

Pero para todo sujeto ulterior, inserto en la tradición de la sabiduría común, será un **paradigma** siempre **repetible**, en la medida en que, su autorreposición en el sentido, no restrinja a priori sus exigencias de intimidad y exterioridad.

La forma reificante de racionalidad filosófica se tipifica en dos configuraciones.

3.2.1. La primer conformación restrictiva de la inteligibilidad de la exterioridad-real es el **racionalismo metódico de lo fáctico-fenoménico.** Su realismo es fenomenista porque: o bien, absuelve a la racionalidad discursiva de su perentoriedad ontológico-totalizadora, entreteniéndola en una artificiosa analiticidad dispersiva, según criterios de objetividad positivo-particular. O bien, mediatiza tal perentoriedad, sometiendo sistemáticamente la intencionalidad ontológica del preguntar a la analiticidad hermenéutica de lo textual-pensado. Es sustitución de la exterioridad-real por el tránsito en las formas de exterioridad-textual. Una especie de autoexclusión académica del compromiso con la verdad. Con esta tipificación no se desmerece al necesario momento analítico ni a la objetividad metódica. Son mediaciones de toda patentización sintética, tal como los textos en los que ella se ha cristalizado. Pero la contingencia de los textos estriba en que ellos son expresión fenomenológica de una síntesis-real que permanece activa en su alteridad. Cuanto más expresivo de tal síntesis es un discurso, tanto más acentúa su luminosa contingencia e invita a reiniciar la dialéctica del sentido. Ahora bien, si la subjetividad reiniciante está de alguna manera bloqueada por la autosatisfacción y no está embargada de un compromiso previo de máxima apertura, que busca disciplinar su sediento preguntar, entonces el momento analítico metódico y textual fagocita a tal subjetividad, impostándola en un fenomenismo lingüístico de la verdad-dicha. Cabe, pues, un interrogante: ¿en dónde se gesta y sostiene esa "máxima apertura" capaz de suscitar una subjetividad sanamente especulativa?

3.2.2. Una segunda conformación restrictiva de su declarada apertura a la inteligibilidad de lo real, emparentada con la anterior por su fenomenismo lingüístico, se tipifica como formalismo especulativo de lo real-metafísico. La forma reificante de racionalidad amenaza el despliegue de las virtualidades especulativas de este testimonio del sentido metafísico, inherente a la exigencia de exterioridad. Tal amenaza se consuma, en la medida en que, dicho testimonio, se estrecha en el marco de reactiva negatividad respecto a la extrapolación de la exigencia de intimidad, efectuada por la línea inmanentista de la moderna metafísica del sujeto. Tal es el aspecto negativo de su propio horizonte de intimidad, él, lo induce a esterilizar las virtualidades de sus propios

principios, mediante un repliegue hermenéutico-textual, que implica reducir el lógos-ontológico, a la lógica de una escritura, retomada, en su sincronía inmanente, por un discurso **actualista**, que no acaba de consumar su matrimonio postulado con la realidad. Discurso actualista porque, el aspecto positivo de su malformado horizonte de intimidad, se refiere más bien a una exigencia de autosatisfacción clerical que a la exigencia de servicialidad eclesial, asentada en la actualización del insondable, transparente y textualmente intotalizable Principio de Encarnación.

De su luminosa misteriosidad rebrotan los principios inteligibles: de unidad participativa de lo real, natural e histórico-cultural, en el ser como acto; de la dación trascendente, constituyente y consistente de la verdad en el ente; del ser del mundo —para la persona como mediación dialogante hacia el Acto Personal trascendente; de la capacidad sintetizadora de su mundo histórico por parte de la persona encarnada, teleologizada en su autoconducción desde la ampliación analógica, vertical y horizontal (tanto en sentido cultural como epistemático-particular), del discurso totalizante. Resulta extraño que con tales principios no acierte a implicarse culturalmente, con la determinación que la racionalidad propiamente "tomasiana" indica a todo discurso sintetizador, no sólo filosófico, sino, más audazmente aún, al teológico: "Aunque nos elevemos por revelación a conocer algo, que de otra manera desconoceríamos, sin embargo no conocemos de otra manera que a través de los datos sensibles" (In Boet. de Trin. q. 6 a, 4 corp.)

Quedaría por dilucidar que, "datos sensibles", nada tiene que ver con una sensibilidad puntiforme y deculturada, concerniente a algo así como "un sujeto en general", frente a "un objeto ya abstraído". Concierne más

bien a un sujeto que sólo puede re preguntar para conocer, si no menoscaba su condicionalidad histórica sensibilizante. Cabe, pues, reiterar el interrogante: ¿en dónde se gesta y sostiene ese "máximo arraigo" capaz de suscitar una subjetividad sensibilizadamente especulativa?

3.3. De lo expuesto aparece que, tanto las formas **antropocéntricas** como las **reificantes** de racionalidad, por ser **totalizaciones selectivas** de la dialéctica del sentido, inmanentizan su referencia ontológica en el horizonte subjetivista de idealidad. En el primer caso, deliberadamente, como idealidad conjeturante. En el segundo caso, a pesar suyo, como idealismo del método o del texto. En ambos casos, el filosofar pierde su envergadura cultural y queda disciplinado en una fluctuación ocasional entre la linearidad positivista del saber o la servilidad pragmática del poder.

Se impone, pues, un corolario: un filosofar, movido por la exigencia histórica de intimidad, si no la implica en un horizonte total e inteligible de alteridad, socava su misma intención de revelar, según la verdad, el sentido de su situación; a su vez, un filosofar, movido por la exigencia especulativa de exterioridad, si no la explica desde el arraigo a un horizonte total y sensitivo de mismidad, socava su misma intención de revelar, según la verdad, la alteridad de lo real.

La vigencia del filosofar en América Latina está traumada por ese desgarramiento polarizante del momento especulativo e histórico. Tal vez porque sus intentos de acompañar los esfuerzos de autoconducción latinoamericana con una correlativa autoconciencia cultural, han sido obnubilados por el prejuicio ilustrado de una **racionalidad pura**.

II. HISTORICIDAD FILOSOFICA LATINOAMERICANA Y DIALECTICA DEL SENTIDO

¿De qué modo el filosofar, connatural a la constitución histórica de América Latina, acompaña su configuración como alteridad cultural, y cómo realiza, en cada instancia epocal, hasta el despuntar del siglo XX, dicha dialéctica del sentido?

II.1. La filosofía del ser y la identificación del hallazgo: siglos XVI–XVII

1.1. El hallazgo hispanoamericano

Los siglos XVI y XVII expresan la hegemonía de una racionalidad asentada en la máxima apertura de la exigencia de exterioridad. El horizonte de ésta es **obviamente teológico**, y por eso es un discurso del ser participado, de modo que implica y autocomprende su exigencia de intimidad en el horizonte de la Evangelización constituyente. Respecto a ella, el ejercicio de la razón se pone al servicio de una "paideia" del hombre universal, en el sentido de hacer partícipe al "hallazgo americano", tanto de la historia universal de Salvación como de los derechos humanos o de gentes y del mismo despliegue "lógico" del lógos de las gentes. La cimentación escolástica de la capacidad especulativa de la razón-lógica, recibe un nuevo matiz en América, por los dos horizontes que tensionan la razón: el teológico y el político. Y tensionan porque están ellos mismos tensionados por la heterogeneidad religiosa en el encuentro de culturas y la heterogeneidad política en el conflicto de voluntades. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Duns Escoto, actualizados por el renacimiento ibérico de la escolástica, principalmente a través de los dominicos Domingo Soto, Domingo Bañez, Francisco de Vitoria, y Melchor Cano y a través de los jesuítas Francisco de Toledo, Francisco Suárez, Gabriel Vásquez y Juan de Lugo, junto a los escotistas Pedro de Hermosilla y Antonio de Córdoba, éste último, franciscano formado en Salamanca y misionero americano, autor de un "Catecismo para la Instrucción de los Indios", presiden ese proceso de formación racional.

Identificar desde la universalidad del ser es cimentar la capacidad de autodesignación en una universalidad de destino. Tal "paideia" de autoconducción se consolida estructuralmente en estos siglos con la organización de las seis primeras universidades americanas. Agustín, Tomás y Escoto, Suárez y Vitoria resonaban en las inteligencias de los claustros de Santo Domingo, México y Lima; de Quito, Chuquisaca y Córdoba del Tucumán.

La instauración americana del ideal de cientificidad se efectúa en el "siglo mexicano" (el XVI) (1). No parece casual que la apropiación de la cientificidad se conformara en un recurso a quien mejor la había articulado y a la disciplina que formalmente la sintetizaba. Es la figura del tomista Antonio Rubio, formado en España y llegado a México en 1576, expositor y comentador de Aristóteles, maestro de notables pensadores americanos como los jesuítas Alegre, Abada y Castro, autor, antes de 1599 en que regresa a Europa, de la "Lógica Mexicana", editada en

---

(1) "Siglo de México", "Siglo del Perú", "Siglo Rioplatense", son expresiones acuñadas en la gran obra historiográfica del Padre Guillermo Furlong, NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EN EL RIO DE LA PLATA, 1530-1810, Ed. Kraft, Bs. As. 1952, p. 60. Cfr. también, Zavala Silvio, LA FILOSOFIA POLITICA DE LA CONQUISTA DE AMERICA, FCE. México, 1947.

Salamanca, junto con sus exposiciones aristotélicas y desde ahí difundidos por toda Iberia y las restantes universidades americanas, usada en Lyon, Paris y en la germánica Colonia.

El XVII es el "siglo peruano". Juan Solano, segundo obispo de Cuzco desde 1543, –el primero había sido asesinado por una tribu canibal– escolástico dominico fundador de un colegio de estudios superiores filosófico-teológico en Roma, había sido alumno de Vitoria en Salamanca. Pero es el pensamiento metafísico-político de Suárez, con su apretada estructura formal, el que más incide en la formación de la inteligencia peruana.

Suárez había resistido la transferencia del jesuíta Atienza, su discípulo y maestro de filosofía en Avila, a rector del Colegio de San Pablo de Lima. El mismo Suárez, en 1617 desde Coimbra, en Portugal, ya viejo, solicita que el jesuíta Juan Perlin, de quien sólo tenía referencias acerca de su talento y de sus obras vigentes en la limeña universidad de San Marcos, fuera de América a Salamanca, pues este lugar intelectual de tanta importancia multiplicadora "carecía de una persona grave y eminente en este ministerio" (Carta al General Jesuíta) (2). Confiaba en Perlin como hombre capaz de continuar en España lo comenzado por él. Lo pedía para dialogar y completar una filosofía compatible con su Teología.

Pero los análogos de Rubio en el siglo peruano serán, sobre todo, el chileno Antonio Briceño, profesor en Lima, Santiago y Caracas, pensador escotista que luego enseñará en las universidades de Salamanca, París y Roma, y el jesuíta suareciano-cartesiano Nicolás de Olea, autor del "Manual de Filosofía" y del "Curso de Artes", en Lima, entre 1687 y 1693. Su valor intelectual está dado por la presentación del General Jesuíta al Colegio Romano de tales obras "para el uso de los maestros" (3).

Estos elementos ilustran que, la creativa segunda escolástica ibérica, una de las matrices directas de la razón crítico-especulativa moderna, arraiga de primera mano en América y, con ello, implanta su identificación en la universalidad. Esto no es de poca monta, en tanto, como filosofía del ser, confiere a la Evangelización constituyente un sentido de totalización de los diversos órdenes de la existencia, plasmando un consenso histórico al par que abriendo el espacio crítico respecto a los conflictos socioculturales fácticos. Confiere, además, claridad teológica para superarlos a nivel ético, político y poiético.

En efecto, no era una universalidad peculativa automarginada de los conflictos provenientes de la heterogeneidad teológico-política, implicada en el "hallazgo americano". Las mismas elaboraciones filosófico-teológicas de Vitoria y Suárez implicaban también un horizonte histórico de intimidad informado por la atenta sensibilidad americana de los misioneros. La carta de Julián Garcés, obispo mexicano de Tlaxcala "Sobre la capacidad de los Indios" (1537) los infatigables alegatos "Para la defensa de los Indios" del obispo Montesinos, las publicaciones iniciadas en 1552 por el célebre Obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas; el escrito "Acerca de la libertad de los Indios", de 1557, por Bernardino de Arévalo la "Teología de los Indios" y la "Historias, Fábulas y errores

(2) Carta transcrita en FRANCISCO SUAREZ, de Raúl de Scorraile, Barcelona, 1914, tomo II, p. 214 (citado por Furlong), o.c.p. 61.

(3) Citado por Furlong, o.c. p. 63.

de los Indios" de Fray Domingo Vico, atestiguan que tal horizonte especulativo-universal no era inerte ni subjetivista. Implantar en la universalidad del ser implicaba cuestionar los reduccionismos intimistas, ya sea por acción del conquistador, (en cuanto a someterla a la inmanencia del poder), ya sea por reacción del aborigen, (en cuanto a identificarla con una forma de dominación).

Es evidente que dicho horizonte de universalidad filosóficamente sostenido, no es autosuficiente en su carácter fundante. Como universalidad trascendentemente fundada, recibe su sentido de la catolicidad del Kerygma que, por sí mismo y más allá de toda mediación teórica, abría inmediatamente el espacio de una identificación histórico-cultural común, asuntiva de la verdad inherente a sus dos componentes heterogéneos: el precolombino y el ibérico. Pero la mediación teórica adquiría relevancia a medida que se imponía la necesidad de superar los aspectos cerrados de ambos componentes: sus idolatrías. Cabe subrayar que había una clara conciencia de las idolatrías de ambos componentes. Libradas éstas a su dinamismo, implicaban que la dialéctica irracional de la violencia se impusiera con obviedad a la dialéctica de identificación sobre el horizonte de un destino común.

En tal sentido, la universalidad de la razón desde la exterioridad del ser, abría fundamentalmente el espacio al "mestizaje cultural" y a la creatividad ético-poiética, capaz de darle cuerpo e ir generando progresivamente experiencias de pertenencia a una nueva y viable comunidad histórica, donde seguirán los conflictos, pero como propios. La "poiética" barroca puede ser entendida como expresión natural de una mestización cultural, sobre la base de una congregante autocerteza de participar así en el movimiento de la cultura universal y de forjar una comunidad naciente que vive ya su identificación.

Tal certeza fundada en la religión y en la razón desencadena una inductividad ético-socialmente intencionada y genera una verdadera libertad de referencias teóricas para realizar su obra, lo que también tiene rastros en estos siglos formativos iberoamericanos.

El humanismo crítico-pedagógico de Vives y Erasmo, es asumido por ese gran jesuíta que vive entre ambos siglos, José de Acosta, doctorado en Alcalá de Henares e ingresado al Perú en 1571. Radicado principalmente en el Alto Perú (La Paz, Chuquisaca, Potosí y El Cuzco retoma la sagacidad inductiva tanto de la Física aristotélica como de sus tratados antropológico-políticos, para reactualizarlos desde el horizonte de sensibilidad del Nuevo Mundo. De tal empeño articulador de lo natural y de lo histórico en el libre albedrío, surge su célebre obra, en siete libros, publicada en Salamanca en 1589, "Acerca de la Naturaleza del Nuevo Orbe" (en latín) traducida expresivamente al castellano como "Historia Natural y Moral de las Indias": "en que se tratan las cosas notables del cielo y los alimentos, metales, plantas y animales de ellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los Indios". Tal captación está al servicio de dicha universalidad cultural teológicamente fundada en el Evangelio que exige revisar la concreta situación política y eclesial. Lo atestigua su otra gran obra "Acerca de la necesidad de procurar la salvación de los Indios", donde el impacto erasmiano y del humanismo católico de la Alcalá de Vives, impulsan la fundamental convicción de que los valores propios que abriga la humanidad amerindiana han de ser asumidos en una síntesis cultural, tras rescatar la veta humanista de la cultura occidental, y tras descartar las impostaciones totalitarias, de tipo político-clerical, con que ella se intenta disfrazar.

Su culta simpatía hacia el indígena, sus análisis críticos de la teoría de la guerra justa, su fundamentación de la humanidad y evangelizabilidad del indio, estallan en la exigencia de una reforma del clero y de la organización política.

Para Acosta (4), todo lo que se tome de los Indios es un robo, si va más allá de lo indispensable para su gobierno político y espiritual, informado por una prudente caridad; valga un expresivo texto: "que se quiten el disfraz y dejen los avaros e inhumanos de mirar por su interés jactándose que procuran la salvación de los indios; reconózcanse y confiesen que sirven sólo a su provecho, sin dárseles un ardite del bien público, y sin la mayor preocupación de ayudar a estas pobres gentes. Ya se descorre el velo y queda patente la intención, que no puede la codicia cubrirse mucho tiempo con el nombre de solicitud" (De Procuranda Indorum Salute, Libro III, cap. 9, pag. 246; Sto, Tomás 1-2, q. 96, a.4). Como Montesinos, de las basas, Valdivieso, desanuda la idolatría conquistadora.

Otras mediaciones intelectuales vitalizantes compenetran, desde el compromiso evangelizador, la hegemónica racionalidad escolástica. El sublime atrevimiento platónico siempre la acompañó históricamente a la sobriedad aristotélica como en un juego de espejos. El paradigmatismo especulativo de la República nunca dejó de inspirar a los genios políticos y poéticos.

A fines del siglos XVI y principios del XVII se manifiesta el utopismo crítico-político del platonismo, en el obispo mexicano Vasco de Quiroga, a través de Santo Tomás Moro, a los efectos de realizar con los Indios Tabascos una organización político-social en la que florecieran todas las virtudes (5). Intento que un siglo y medio más tarde, el jesuíta José Manuel Peramás, misionero de los guaraníes en el Paraguay, reiniciara en su libro "La República de Platón y los Guaraníes". Tal utopismo también se evidencia en el Inca Garcilaso de la Vega, en Perú, a través de León Hebreo y en el poeta-filósofo de Córdoba del Tucumán, Luis de Tejeda (6), inspirado en Pico de la Mirándola.

Los laicos Tejeda y Garcilaso poetizan y narran especulativamente la aspiración de sentido de su tierra natal. Mundano el uno, plantea poéticamente el sentido de su mundo, expresado a América desde Córdoba como "La Babilonia", "encanto de mis sentidos" y "confusa patria",

---

(4) Para un esclarecimiento del ambiente epocal, la personalidad y el pensamiento de este jesuíta, remitimos a Rivara de Tuesta, María Luisa, JOSE DE ACOSTA: UN HUMANISTA REFORMISTA, Ed. Universo, Lima, 1970.

(5) "Las reducciones aparecieron en el siglo XVI y fueron inventadas por el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, una formidable figura hispánica que organizó 160 'pueblos' de indios, haciendo que cada comunidad descubriese sus posibilidades y contribuyera con sus artesanías en el desarrollo de las restantes. El descubre este método. Era un Oidor, Oidor de la segunda Audiencia de México. Viejito ya, pasados sus sesenta años, fue nombrado obispo. A pie, recorría todas sus comunidades de Tabascos.. Hay figuras ejemplares, proféticas, en América. Por ejemplo, Valdivieso, el gran obispo de Nicaragua, que en 1550 fue asesinado por el gobernador Contreras, ... por la defensa de los indios". Dussel, Enrique, CRISIS DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA Y SITUACION DEL PENSADOR CRISTIANO EN ARGENTINA, Rev. Stromata, Julio-Diciembre de 1970, No. 3-4, Buenos Aires.

(6) Cfr., sus obras: CORONAS LIRICAS y LIBRO DE VARIOS TRATADOS Y NOTICIAS.

"laberinto de mi alma", en la que hasta los "doctos hijos de Ignacio", extraviándose de Tomás, hacia Escoto se van. Su peregrinación, vital y trágica, por ese laberinto, la concluye como fraile dominico. Mestizo del Cuzco el otro, cuya madre era de la realeza Inca, recibe la impronta filosófica del Eros platónico, armonizador de lo diverso, a través de su traducción al quíchua y al castellano de los "Diálogos del Amor" de León Hebreo y su estudio de "La República". Desde tal impronta narra especulativamente, en sus "Cometarios Reales" e "Historia General del Perú", "el origen de los Incas, reyes del Perú, sus idolatrías, sus leyes y sus gobiernos", en una crítica sintetizadora a ambos componentes de su personal mestizaje. Desde los veintiún años realiza su tarea intelectual y su vocación militar en España, para concluir como sacerdote.

1.2. El hallazgo lusoamericano

¿Cuál es la especificidad de Brasil en estos dos siglos de la evangelización constituyente? en lo que respecta a esa "paideia" del hombre universal, mediante la implantación de la racionalidad metódica que es gérmen de autoafirmación?

En este caso, la esforzada evangelización, no contó con la mediación institucionalizada de la racionalidad. En consecuencia, la inexorable polaridad político-teológica careció de una dialectización suficiente, generando una historicidad de identificación diferente, aunque no equívoca respecto al conjunto latinoamericano. Sin embargo, en la medida en que tal diferenciación tienda a acentuarse y a aislarse, exumará potencialidades conflictivas respecto al conjunto. En efecto, las dos ideas dominantes, coposibilitantes al par que en contrapunto, son la fe y el Imperio, al decir de Camões. Un imperialismo político incomprensible si se lo desliga de la intencionalidad de irradiación del Cristianismo. Pero que a su vez conllevan, en cada caso, actitudes distintas respecto al "lugar" de tal irradiación. La inexistencia en tal ámbito de pueblos indígenas de la talla cultural de los del espinazo andino (excepto en parte los tupi-guaraní), —tal como en el Virreinato del Río de la Plata, pero con la diferencia en este caso de que se constituye tardíamente y culturalmente pre-marcado desde el espinazo andino—, desencadenará más bien la polarización entre la Fe y el Imperio en la actitud ante el Indio o la fagocitación de la Fe por el Imperio, de manera que la Evangelización carecía comparativamente de mediaciones propias suficientes, como para desarrollar un proceso de implantación autónoma.

De ahí que el Brasil haya oscilado, en su proceso inicial de formación, entre una sistemática "apendización" al polo transoceánico del Imperio y una autonomización (siglo XIX) por transplante de polo imperial transoceánico. Extraño caso resultante de la previa apendización histórica, promotora de una expansión pragmática en la que la colonia rebasaría ampliamente las proporciones del centro colonizador, atrayéndolo hacia sí, denotando el inmediatismo de la transición entre uno y otro. Por eso, la relación con la autoctonía careció de una voluntad cultural de interpenetración equatorizante y prevaleció el choque y la polarización.

Los esfuerzos pedagógico-armonizadores también quedaron librados a la inmediatez de insobornables evangelizadores, a quienes se les sustraía toda clara mediación proveniente del polo político-imperial que, dando carta blanca al "bandeirante", colocaba la Fe a contramano del poder, replegando a cada uno en su propia finalidad sin síntesis.

La figura intelectual paradigmática de tal oscilación, que manifiesta el intento de armonización fuera de la mediación, tal vez esté dada en el jesuíta Antonio Vieira (1608-1692), cuya "personalidad cíclica" (7) transitaba con toda naturalidad, desde las cortes europeas como enviado del rey de Portugal a misionero de la sotana rota y embarrada que "arrimaba el oído a la boca del bárbaro". Sus "Sermones" de filosofía moral y política social, constituyen una de las más relevantes expresiones de la inicial inteligencia brasilera.

Lo acompaña la figura de Gregorio de Matos (1633-1696) a nivel literario, en el que se articulan el barroquismo estético con la radical protesta social. Pero ambos están precedidos por la limpidez misionera de dos grandes jesuítas que marcarán el horizonte cultural de pertenencia del Brasil, con la veta ética-personalista y el sentido metafísico de universalidad de la escolástica ibérica, conformadora de la "paideia" americana desarrollada por los ignacianos. Por un lado, el Beato José de Anchieta (1533-1597), símbolo cultural profundamente arraigado en el alma espontánea del acuarelado pueblo brasileño emerge más por su misticismo personalista, avalado por

(7) Nos resultó iluminadora la síntesis del proceso cultural brasileño efectuada por Alceu Amoroso Lima, EVOLUCAO INTELECTUAL DO BRASIL, Grifo Edicões, Rio de Janeiro, 1971; igualmente del mismo autor a IGREJA E O NOVO MUNDO, fotoc. s/r. Para una comprensión más específica de las ideas filosóficas ctf. Crippa Adolpho (coordinador) AS IDEIAS FILOSOFICAS NO BRASIL, SIGLOS XVIII-XIX-XX, 3 tomos, Ed. Convivio Sao Paulo, 1978. También Paim Antonio, HISTORIA DAS IDEIAS FILOSOFICAS NO BRASIL, Grijalbo-USP, São Paulo, 1972. Más específicamente aún, Villaça, Antonio Carlos, O PENSAMENTO CATOLICO NO BRASIL, Ed. Zahar, Rio de Janiero, 1975.

su carisma taumatúrgico y objetivado en su humanismo poliglótico, iniciador de los estudios lingüísticos sobre los aborígenes, así como en su capacidad de solucionar los contactos violentos entre dos culturas donde se oponían visceralmente el pragmatismo "bandeirante" y la autodefensa autóctona, que por su obra intelectual.

Por otro lado, la figura de Manuel Da Nóbrega (1517-1570), jefe del grupo inicial de jesuítas llegados a Bahía en 1549 e iniciador de la organización educativa. Es autor del primer trabajo filosófico escrito en Brasil, sintomáticamente "acerca de la libertad de los Indios", así como de numerosos relatos de su acción misionera.

Ahora bien, todo este esfuerzo de identificación sintetizadora, no fue acompañado por una institucionalización de la racionalidad, capaz de abrir el espacio crítico de autoimplantación y el marco intercomunicativo que seguramente habría de darse —tal como se daba en Iberia— con los polos intelectuales eclesiales, que se consolidaban y se multiplicaban en Hispanoamérica. Ello le conferirá al despliegue de la historicidad brasileña un 'ethos pragmático-cuantitativo" cuya memoria de intimidad se asienta en un "profetismo telúrico" y cuyo horizonte de exterioridad racional-universal, no implantado desde el inicio en mediaciones que lo connaturalizaran y autocentraran, tiende a absorber pragmáticamente, en su acabamiento totalizado, las vigencias de la racionalidad europea (la forma mística de adopción del positivismo en el siglo XIX es instructiva) en función de su propia "conciencia espacial".

En medio de esas formas de realizar las exigencias de intimidad y exterioridad, crece en libertad subterránea un eclecticismo cultural popular cuya riqueza busca una racionalidad identificadora, crítica de las excrecencias

disgregadoras, que necesariamente deberá ser metafísico-religiosa en su horizonte de exterioridad y deberá redefinir el horizonte espacial de su exigencia de intimidad, en un horizonte político-toelógico que la congregue internamente y la reimplante en la retotalización autoconciente de América Latina. Para lo cual cuenta con virtualidades propias, sociales y eclesiales, actualizadas culturalmente a fines del siglo XIX y abriendo al XX, en personalidades marcantes como Rui Barbosa, Joaquin Nabuco, Don Vital, obispo de Olinda y Recife; en las letras, Machado de Assis y en filosofía también, el espiritualismo y luego naturalismo armamentista de Tobías Barreto.

Durante los dos siglos de formación, XVI y XVII, el pragmatismo económico-espacial, del Imperio retardó cualquier iniciativa intelectual que pudiese redundar en la idea de independencia.

Cuando el cuerpo comercial de Rio de Janeiro lanzó, sin mucha convicción, el proyecto de creación de una universidad, fue resistido y la idea se evaporó en el tiempo. En realidad, hasta principios del siglo XX, en 1922, con la fundación de la Universidad del Brasil en Río, no logró cristalizarse integralmente la idea, tras una peregrinación trisecular. La formación intelectual quedaba, pues, transoceánicamente centralizada y, consecuentemente, profundamente elitizada. Como compensación, la unidad de la conciencia nacional y el referente de la conciencia poética se concentraron en torno al "profetismo telúrico" como "sentimiento de los horizontes imprecisos del misterio espacial", en una conciencia geográfica que busca sus límites desde un sentimiento de radicación ilimitada. Tal será el resultado nacional del polo imperial constituyente: permitir la expansión espacial y resistir eficazmente a los intentos de balcanización. Como contraparte, tras el "universalismo" intelectual, durante todo el período

colonial se concretaba un riguroso aislamiento respecto a la vecindad hispanoamericana. Frente al continentalismo latinoamericano, ayer germinalmente potenciado desde su raíz religiosa y hoy históricamente necesario, crece también, desde la original formación histórica del Brasil, la mística del "país continente". Tal como el laicismo liberal-mercantilista rioplatense introdujo el "mito" de la Argentina "distinta", deslatinoamericanizada, pequeña y porteña.

La preeminencia dada a estos dos siglos, en la consideración de la historicidad filosófica latinoamericana, estriba en que, en ellos, están dados con toda su amplitud los parámetros constituyentes de la identificación cultural latinoamericana, condición real de posibilidad de los ulteriores tanteos de autoafirmación.

II.2. Filosofía del conocer y la identificación afirmada: siglo XVIII

La filosofía escolástica del ser fue, entonces, artífice de una conciencia de universalidad, trascendentemente fundada y por ello sintetizante en cuanto promotora de creatividad inmanente de tipo ético-social y poiético-estético en un proceso de radicación identificatoria. Emerge así una comunidad histórica, que asume como positiva a su propia complejidad y juzga sus conflictos desde un criterio metafísico de participación en la universalidad de la dignidad del hombre y su destino. En un contexto histórico de particularismos culturales clausos y enfrentados, ello significó introducir un fundamento de amalgama cultural y de autoafirmación histórica, que constituiría la base de una ulterior autoconciencia como entidad alterativa y singular.

A la especulatividad escolástica implicada en la

evangelización constituyente y la mestización socio-cultural, se le van diluyendo esos soportes originales. De tal modo, pasa de formativa a meramente formal. Le sucede, desde la segunda mitad del siglo XVIII, un realismo metafísico-ecléctico, cual correctivo de un formalismo metafísico que, al perder su originaria implicación, se refugiaba repetitivamente tras la hegemonía antitomasiana del criterio intelectual de autoridad. El movimiento ecléctico fue interno a la escolástica y su intencionalidad era vivificar la articulación del horizonte de la fe y el de la razón mediante un regreso inductivo a la experiencia. Como eclecticismo, significa una forma aún algo libresca de entender esa inductividad, porque su correlato era el monolitismo formal y las disputas interescolares de una escolástica que amenizaba la inteligencia. Se proponía entonces amenizarla, oponiéndole su sentido crítico antiautoritario, con el recurso a nuevas autoridades intelectuales: las modernas.

Esta escolástica modernizada es el antecedente espiritual de los movimientos emancipatorios respecto de España, aún cuando recibe de la misma Iberia (en parte) tales incentivos. Baste recordar las figuras de la "ilustración religiosa" hispánica como el benedictino gallego, profesor durante cuarenta años en la universidad de Oviedo, Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764); el jesuíta Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) y el pedagogo Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811).

Caracteriza a la metafísica ecléctica la sustitución de la hegemonía de la exigencia de exterioridad, por una hegemonía, no supresiva de la anterior, de la exigencia de intimidad, más de tipo gnoseológico-experimental que histórico-política, aunque con consecuencias libertarias respecto a este último ámbito.

Este movimiento se evidencia en toda América y es realizado por los sacerdotes docentes en las universidades hispanoamericanas. Por los ya nombrados jesuítas mexicanos Francisco Javier Alegre (–1788), Francisco Clavijero (–1787) y Diego Abad (–1779), así como el jesuíta Juan Magnín, seguidores, en lo que respecta a "las teorías físicas" particulares, de Descartes, Malebranche y Leibniz. El jesuíta francés Denis Mesland, amigo y corresponsal de Descartes, llegado a Martinica en 1644, se traslada a Santa Fe de Bogotá. Allí promoveran la revisión de la cosmología aristotélica, desde Newton y Copérnico, los colombianos José Celestino Mutis (–1808) y Francisco José de Caldas (–1816). Igual tarea crítica a la física de Aristóteles era realizada por los jesuítas Juan Aguirre y Juan Hospital, reivindicadores del espíritu crítico experimental en Quito. En México, además del jesuíta Andrés de Guevara, que publica sus "Instituciones Filosóficas" en 1784, este florecimiento intelectual se expresa en la figura descollante del "oratoriano Benito Díaz de Gamarra"(–1783). El Oratorium Jesu, apa religiosa di Malibanche, fundado por el Cardenal Bérulle, promotor de Descartes, es un estilo de piedad basada en un ontologismo teocéntrico –el del Cogito– de corte agustiniano, en el que también se forma Pascal). Gamarra se autotitula ecléctico y formadora una estala de discípulos. La misma actitud se expresa en Córdoba con el franciscano José Elías del Carmen Pereira. En los "Elementos de Filosofía Moderna" (1774) Gamarra apunta a conciliar la metafísica escolástica con la física moderna, a través de la colocación metódica de la razón como único tribunal, trascendentemente fundado, de la verdad.

Su metáfora lo pinta: "felices los filósofos eclécticos que imitando a las abejas buscan, de flor en flor, el suave

néctar de la ciencia" (8). Buscando el néctar se posa en Descartes, Gassendi, Galileo, Paracelso, Leibniz, Wolff, Malebranche y la Lógica de Port-Royal. Una recapitulación de las tesis defendidas en la universidad de Caracas antes de 1791, atestiguan este espíritu gnoseológico de autoafirmación: "la autoridad humana no debe quedar excenta de examen, así venga de varón insigne o pase por común opinión de los doctores; en lo natural no ha de seguirse la autoridad sino la experiencia y la razón; difícilmente se establece la verdad histórica por el sólo testimonio humano; la deferencia por la autoridad de los sabios es fecunda madre de errores; la autoridad de los santos no constituye argumento cierto en las ciencias naturales; tanto vale cuanto persuada la razón; la autoridad de los Santos Padres ha de igualarse a la de los profanos en las cosas naturales, no debe ser preferida a la de los doctores y debe posponerse muchas veces a la de los herejes; quien quiera conocer la verdad, ha de oírla con agrado, depuesta toda preocupación, ora venga de indocto o de enemigo; la verdad, aún dicha por hombre idiota, debe ser admirada" (9).

El siglo XVIII brasileño está marcado por el traslado del centro económico de la Colonia, desde el norte azucarero al centro-oeste del litoral o zona minera: de Recife y Bahía, a San Juan del Rey y Oro Petro, a expensas incluso de Río. La figura intelectual y social más representativa de la transición desde el período colonial transoceánico, al siglo XIX o período imperial, más que filosófica es económico-jurídica: la del liberal José Francisco Lisboa, Vizconde de Cairu (1756-1835). En su teoría de la apertura de los puertos se inspira en la teoría liberal inglesa, sobre todo de Adam Smith y expresa, tal como su compatriota Hipólito Da Costa (1774-1823) nacido en la Colonia del Sacramento y radicado en Inglaterra (donde edita el "Correo Brasiliense" desde 1808) desde el liberalismo sajón, el espíritu independentista. Desde el centro minero el mismo espíritu, aunque desde otras fuentes, es propagado por los poetas arcádicos y los artistas barrocos de la "inconfidencia" o insubordinación política, prefiguradora de la futura independencia nacional (1822). Podría situarse también en esta época de pasaje al siglo XIX, al franciscano Montalverne, prefigurador del eclecticismo que, en su forma espiritualista dominaría el período.

(8) Zea, Leopoldo, ESQUEMA PARA UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO EN MEXICO, en su libro ENSAYOS SOBRE FILOSOFIA EN LA HISTORIA, Ed. Stylo, México 1948, p. 206.

(9) Carracciolo Parra, FILOSOFIA UNIVERSITARIA VENEZOLANA, Caracas, 1934, pp. 73-75 (citado por Fulong, o.c. pp. 70-71).

Desde el punto de vista hispanoamericano, el XVIII es "el siglo tucumano-platense" con epicentro en la Universidad de Córdoba del Tucumán. Su primer profesor de filosofía había sido, tras su fundación en 1622, el jesuíta madrileño, discípulo de Suárez, Juan de Albiz (1588-1650). Los profesores escolásticos de este siglo cordobés, que se irradia sobre todo el Virreinato del Río de la Plata hacia Paraguay, Chile, Alto Perú y Montevideo, están en general compenetrados con la mentalidad físico-matemática intercalada comprensión filosófica de la naturaleza sin menoscabo del sentido metafísico de la empresa intelectual, ni del horizonte ético-social de la Evangelización.

En la Librería Grande de la Universidad no sólo estaban las Obras de Gassendi, la Lógica y Metafísica de Servet, las Obras Completas de Descartes, las Obras de Newton y los infolios de Wolff, sino también la revista científico-crítica, dirigida en Francia por los jesuítas, publicada desde 1701 hasta 1770 en 203 volúmenes, denominada "Memorias para la historia de las ciencias y de las

artes", conocida como "Memoires de Trevoux", que se hacía eco de todo el movimiento de ideas de la modernidad barroca. Ya se notó que las disputas interescolásticas entre tomistas, escotistas y suarecianos —preferencias intelectuales de órdenes religiosas— determinaban las adscripciones en los ámbitos universitarios. A fines del siglo XVII se intentó fundar en Córdoba otra universidad por parte de los dominicos, con el nombre de Santo Tomás, a los efectos de contrarrestar la influencia jesuítico-suareciana, hegemónica hasta principios del siglo XIX, en la formación tucumano-platense.

Una de las figuras es el jesuíta andaluz Antonio de Torquemada quien enseñó entre 1708–1710 la ética política de Suárez. Sostiene que la potestad política del príncipe emana de Dios, pero el principado efectivo no es inmediato, pues se deposita como potestad suprema en la comunidad, la que, transfiriéndola al príncipe y no pudiéndosela abrogar sino en casos graves, la retiene, sin embargo permanentemente como hábito suyo.

La profundización, con un sentido "americano", de la problemática filosófico-jurídica, tendrá eco explícito en otros dos jesuítas de este siglo, hasta que la Compañía fue expulsada de América en júlio de 1767. El que fuera vice-rector de la Universidad de Córdoba y rector del Colegio Montserrat, Domingo Muriel (1718-1795), y José Manuel Peramás (1732-1793) formado en teología en Córdoba, misionero en las reducciones del Paraguay y luego profesor de retórica en la misma universidad.

El primero, en su obra "Rudimentos de derecho natural y de gentes trascendiendo la problemática usual (10), sostiene que la creación divina del mundo para uso de los hombres, implica el no-abuso. Existe una originaria "comunión negativa" respecto a las cosas, que nadie tiene derecho a sustraer. Al principio todo fue comunidad negativa, de modo que en los indios americanos radica también ese "derecho originario". Como ese derecho natural de gentes, es al par de personas, se pasa a formas de "comunión positiva", o de "dominio" que, al par de dar lugar al uso efectivo, debe ser inhibida del uso. Por eso debe haber un "tránsito permanente" de la comunión negativa a la positiva a los efectos de que, por la positivización, haya organización y dinamismo social y, por la denegación, se actualice siempre un orden justo.

Muriel ve que los indios guaraníes, en su caso, permanecen en la originaria comunión negativa donde no hay ocupación, división o cesión efectiva, de modo que todo es común pero también individual: tránsito inmediato que no sólo crea conflictos internos sino también externos, con desventaja para quien carece de la fuerza para mantener su derecho en ese horizonte ilimitado de apropiabilidad. Por eso Muriel propone una organización social que respete esa cercanía indiana a la comunión negativa, mediante una "comunión mixta" que articule lo común y lo personal. Es la dialéctica entre el "Tupambaé" y el "Ambaé". Tupambaé es posesión de Dios, común y por ello "cultual", de modo que es exigencia religiosa de trabajo para el bien común. Ambaé es posesión personal-familiar para las perfecciones propias de esa comunidad básica, a su vez enriquecedora y protegida por el Tupambaé. Se

(10) Además de la mencionada obra de Furlong, para Muriel y Peramás cft. especialmente Caturelli, Alberto, EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO ARGENTINO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL SER NACIONAL Stromata, Julio-Dic. 1970, No. 3-4 pp. 337-388.

trataba, por ende, de dar cuerpo a una comunidad cultural nueva, mediante una actualización sensibilizada del horizonte metafísico.

El segundo, en sus "Cinco oraciones laudatorias en honor de Duarte y Quirós", cuyo espíritu queda reflejado en el significativo poema allí contenido "Acerca de la invención del nuevo orbe", expone en "Acerca de la vida y costumbres de los trece varones paraguayos" (1793) una comparación entre "La República" y la administración guaranítica, luego traducida del latín como "La República de Platón y los guaraníes" (11). Para Peramás lo que en Europa es utopismo en América es realismo, de modo que, si algún filósofo "me preguntase si juzgo posible en Europa algo semejante a aquella forma de gobierno, le respondo: "fue posible en otro tiempo; no en nuestros días. Lo fue cuando los europeos, antes de cultivar las artes y fundar sus ciudades, vivían en grupos y andaban errantes, poco o nada diferentes de las tribus de América. Actualmente tal género de vida no es posible", —allá, no aquí—.

Con el desarrollo civilizatorio se fue mellando la comunión cultural, pues los europeos "se llenaron de riquezas y de gloria, en la paz y en la guerra, y se dividieron en diversas clases, aristócratas y plebeyos, de las cuales dependen el recto orden y la prosperidad de la República" (12): ironía peramasiana hacia el esclavismo platónico y el civilizacionismo europeo, aún cuando la mentalidad más bien retórica de Peramás quede demasiado apegada al

(11) LA REPUBLICA DE PLATON Y LOS GUARANIES, 244 pp. trad. y notas de Juan Cortés del Pino, prólogo de G. Furlong. Emecé, Bs. As., 1946.

(12) Citado por A. Caturelli, o.c., p. 347.

"modelo" y no aporte discernimientos conceptuales como Muriel.

A partir de 1720 se introduce en este siglo intelectual cordobés el espíritu físico-matemático contextuado en esa "paideia" bipolar, teológico-política, impulsada por el realismo efectivo de la metafísica escolástica, vigente hasta la expulsión de la Compañía. Se acentúa luego un estilo de pensamiento que, al no ser ya apremiado por la magnitud anterior del horizonte misional, se repliega en el formalismo. Tanto Tomás como Suárez dejaron de pesar, para dar lugar a un intento de revitalización de corte augustiniano-oratoriano, a través del ontologismo racionalista de Descartes, Malebranche y Leibnitz, a fines del siglo y principios del XIX.

El jesuita Bruno Morales, profesor en Córdoba, Buenos Aires y Asunción, hacia 1727, ya centraba la metafísica en el argumento ontológico de San Anselmo, como lo muestra su "Tratado acerca de Dios Optimo Máximo". Pero hacia fines del siglo, el franciscano José Elías del Carmen Pereira, cordobés (1760-1825), asumirá directamente a Descartes en su escolástica ecléctica y antiescotista, para mostrar especulativamente —contra el escepticismo libertino— la inmediatez de la relación religiosa; "como lo demostró Descartes, después de San Agustín y de San Anselmo, esta proposición Dios existe es de suyo cognoscible en sí misma y con respecto a nosotros" (13). Políticamente, y sin menoscabar la validez del espíritu democrático moderno, pero criticando al libertinismo enciclopedista en su laicismo, afirmará que "las Repúblicas y los Reinos no pueden tener estabili-

(13) Sobre JOSE ELIAS DEL CARMEN PEREIRA Y SU ARDOROSO CARTESIANISMO, cfr. Furlong, o.c., cap. III, pp. 257-276.

dad y abundancia, ni gozar de la paz pública, si no profesan una religión y un culto"; además, la autoridad se funda en Dios aunque históricamente se configure en delegación inmediata un Patriarca o se convierta en dominio de un Jefe por delegación mediata a través de la potestad popular, lo que es muy distinto a fundarla negativamente en un pacto de intereses excluyentes, que avizoran siempre la posibilidad de hacer prevalecer su arbitraridad. Fray Elías enseñó en Córdoba, con interrupciones, entre 1783-1805.

En cuanto a la escolástica eclectizada con la "nueva ciencia", predomina desde 1720, sobre todo con el ingreso de jesuítas consustanciados con los centros intelectuales prosperantes fuera de Iberia. Enseñaron Juan Rico, belga de Ostende, el griego Manuel Querini, el alemán Matías Strobel, el húngaro Ladislao Orosz frecuentador durante su permanencia en Italia, del sabio Ludovico Muratori y posteriormente, el que sería la mente científica más importante del Río de la Plata, formador de físicos y matemáticos hasta la expulsión, el médico inglés, discípulo directo y dilecto de Isaac Newton, llegado en 1730, formado luego en Teología en Córdoba, donde se ordenó jesuíta. Impulsado por el Padre Muriel, fue el inspirador intelectual de la Universidad de Córdoba: se trata de Tomás Falkner.

Para comprender hasta qué punto está "eclectización" de la metafísica si bien careció de un interno dinamismo intelectual hacia una síntesis metafísico-epistemológica, respondía a una vitalidad ético-religiosa y político-cultural muy lejana a la "curiosidad ilustrada", baste con recordar el espíritu misionero, forjador de "pueblos", que la animaba. Estos académicos eran poco academicistas. Así escribía el Padre Orosz a sus amigos europeos: "En cuanto a mí, vivo en el Colegio Máximo de

Córdoba, en la Provincia de Tucumán, y confieso con vergüenza que estoy condenado a enseñar filosofía. Sin duda en castigo de mis pecados. ¿Qué les parece? ¿Vale acaso la pena cruzar el Océano, con tantos peligros de la vida, con el objetivo de conseguir la palma del martirio, a predicar el Evangelio, de imitar a los santos Apóstoles en sus vidas y en las formas de sus muertes, y después de tantas zozobras y de tantos afanes, tener aquí que predicar a Aristóteles, en vez de predicar a Cristo? Puede ser que ustedes se rían de todo ésto; yo empero lloro" (14).

En octubre de 1762, cuando la 16a. Congregación Provincial de Jesuítas en Córdoba, con estas razones se proponía la institucionalización de la cátedra de matemáticas: "Si no se sabe matemáticas es imposible llegar a saber bien la física... Porque esta asignatura tiene particular importancia en estas provincias de Indias y en ésta del Paraguay, ya que los misioneros que no saben matemáticas están en peligro de perderse en estas regiones inconmensurables y de desconocidos ríos; lo cual es tanto así que algunas expediciones evangélicas se han frustrado por esta razón. Porque las artes mecánicas, que forman una parte de las matemáticas, tienen gran atingencia con la fundación de nuevos pueblos de indios, como se deduce de la arquitectura, de la industria de las maderas y de la hidrotecnica" (15).

Mientras tanto crecía intelectualmente Buenos Aires en torno al Colegio de San Carlos, así como Montevideo, cuyo Cabildo solicitó a los franciscanos abrieran una cátedra de filosofía, iniciada en 1787 por fray Mariano

(14) La cita en Furlong, o.c., p. 151

(15) Idem, p. 181.

Chambo, originario de Santa Fe de la Vera Cruz y formado en Córdoba.

En las postrimerías del siglo XVIII el mencionado Colegio Carolino contó con tres figuras preeminentes de signo escolástico (16). Mariano Medrano, para quien "la autoridad en materias filosóficas, ya sea de muchos o de pocos pensadores, tanto vale en cuanto valen las razones en que se fundan"; sin embargo, "no es lícito al filósofo cristiano filosofar, con prescindencia de la revelación", pues ésta no reemplaza a la razón, tal como el telescopio no sustituye la vista, aunque le otorgua amplitud y seguridad.

El tucumano Diego Estanislao de Zavaleta, menos ecléctico que el anterior, y más talentoso, por su temperamento metafísico, deniega fáciles concordancias; de manera que conociendo a Descartes, Newton, Gassendi y Leibnitz, se les opone en cuanto sostiene que la física de éstos está centrada en un atomismo que, como tal es inconciliable con una explicación metafísica de la evidente diversidad sustancial de los entes, así como conlleva una ruptura de la unidad personal del hombre. El porteño Valentín Gómez, teólogo por Córdoba y abogado por Chuquisaca pasa de la crítica a un intento sintetizador de las corrientes en conflicto: el criticismo gnoseológico y el realismo metafísico que sus antecesores tendían a mezclar o separar. Una especie de Balmes anticipado en cincuenta años; posée mayores criterios para discernir las afirmaciones físicomatemáticas de las ontológicas y su comprensión de la duda cartesiana queda así discernida: si se la toma "como universal y efectiva, debe ser considerada como un escepticismo sabio; si como meramente hipotética, pero que se extiende también a

(16) Idem, cap. VIII, LOS TRES GRANDES ESCOLASTICOS DE FINES DEL SIGLO XVIII, pp. 359-396.

las primeras verdades, debe ser considerada como inútil; si, en cambio, la hipótesis exceptúa los primeros principios, no sólo es útil sino utilísima". Distingue una "metafísica intencional" en la que las afirmaciones se regulan según la exigencia de inteligibilidad "quoad nos" atestiguadas por la intimidad espiritual; una "metafísica real" que completa la anterior refiriéndola a la inteligibilidad "quoad se" de lo real, atestiguada en su evidencia por lo existente; y una "física" de lo corpóreo cuyo criterio es la observación analítica, así como un saber del acontecer temporal basada en el discernimiento de los testimonios.

Baste, pues, este conjunto de ejemplos para mostrar la continuidad y la ruptura que el siglo XVIII latinoamericano realiza en su historicidad respecto a los dos siglos anteriores. El eclecticismo que lo caracteriza no sólo se refiere a la "ciencia", sino también, aunque en este caso con mayor acento crítico, a los representantes de la enciclopedia, tales como Voltaire y Rousseau. La universidad de Charcas o Chuquisaca era el lugar de formación jurídica. Allí estudiaron Mariano Moreno, Monteagudo y Castelli, así como Juan José Paso, doctorado en teología en Córdoba y luego en leyes en Charcas. En tal eclecticismo metafísicamente fundado se formaron los hombres de los primeros movimientos independentistas latinoamericanos. Pero el pensamiento político de autoafirmación tenía ya una larga y brillante trayectoria, ligada a la formación de pueblos.

II.3. Siglo XIX: de la filosofía del espíritu-arbitral a la filosofía de la reificación-natural.

Este siglo representa par la racionalidad latinoamericana una profundización libertaria de la exigencia de intimidad, cuyo horizonte de exterioridad se evapora en un espiritualismo trascendental, incapaz de sintetizar opera-

tivamente a la naciente normatividad cultural; gestada en 3 siglos de pensamiento y acción que echaron las raíces de un pueblo nuevo. Es un movimiento rico y complejo, en el que afloran intentos de una autoconciencia totalizante capaz de acompañar el consenso independentista, pero que, en virtud de haber perdido el estilo de un realismo metafísico, históricamente intencionado por un horizonte teológico-político de autoafirmación da lugar a un intimismo ideológico y voluntarista, que se orienta en función de un practicismo civilizatorio imitativamente ecléctico. Geoculturalmente es anti-ibérico, con lo que suspende el pasado en la libertad-arbitral, para reinventar la historicidad mediante la sacralización de la eficacia civilizatoria franco-sajona.

Como espiritualismo ecléctico, se opone a las fundamentaciones materialista del progreso y retiene de la tradición especulativa los contenidos mínimos como para dar sentido global a la libertad, categoría autoevidente. Afirma el valor trascendental de la razón en su capacidad de "producir" la verdad; la inmutabilidad de la naturaleza humana en sus principios inmanentes; supone deísticamente un Espíritu Supremo de limpidez laica, sin derivaciones inteligibles que superen la mera necesidad pragmática de la religión. Propende a radicar toda fundamentación en una intimidad subjetivamente delimitada que se contrapone heróicamente a la materia informe de una exterioridad cultural "medievalizada" o incivilizada, cuyo orden, al no principiar en la autonomía del sujeto, contiene resabios de una hipóstasis clerical impermeable al progreso. Ya en el debate con la modernidad barroca, los escolásticos antieclécticos tildaban al estilo cartesiano como excesivamente laico, de ahí la reacción. Mediante la hegemonía espiritualista del principio de intimidad, eclosiona el movimiento de la ilustración.

Tendrá mayor consecuencia cultural la veta romántica del espiritualismo ilustrado (17) que la gnoseológica, sin estar ausente un pensamiento de inspiración religiosa y, a fin del siglo, el neoespiritualismo "krausista", divulgador del idealismo alemán e inspirador ideológico de movimientos políticos populares a comienzos del siglo XX, tal como el radicalismo irigoyenista argentino. Serán las insuficiencias mismas del carácter romántico de autoafirmación libertaria, las que exigirán la reposición racional de la exigencia de exterioridad. La sacralización de lo civilizatorio no se compadece con una inventividad inorgánica. Una libertad sin raíces exige, para su progresión histórica, la fundamentación de un orden.

De ahí que, hacia fines del siglo, se implante una racionalidad según la exterioridad a través de los grandes pensadores positivistas. Es la alteridad de lo real restringida al horizonte de la "fysis", a la necesidad de un orden natural interpretado según el dinamismo fisicalista. El anticlericalismo espiritualista será rebasado por el anticatolicismo del espíritu positivo. Allí culmina el movimiento de afirmación surgido de la identificación constituyente. Culmina llevando la historicidad latinoamericana a su punto más grave y sistemático de escisión (18). A la experimentación de la posibilidad de perder ella misma su identidad.

De tal coyuntura surgirán los movimientos hacia una autoconciencia cultural latinoamericana, vislumbrando la necesidad de una autoafirmación histórica desde la propia alteridad, que recomponga en su tensión máxima el horizonte de intimidad y de exterioridad, a través de una reconexión con las raíces constituyentes.

---

(17) Utilizamos la categoría englobante de ESPIRITUALISMO, con diversas corrientes internas, basadas en la jutificación historiográfica al respecto hecha por Roig, Arturo Andrés, en

En la interpretación del fundamento de tal retotalización, discurrirá lo central de la racionalidad filosófica latinoamericana del siglo XX. Pero la marca civilizatoria, reductivamente sistematizada por el positivismo, impedirá que el desafío de la modernidad pueda ser amortiguado por una nebulosa salida romántica. Exigirá una retotalización de envergadura especulativa históricamente implicada y civilizatoriamente mediatizada. De lo contrario se archivará como aspiración marginal.

El siglo XIX americano está marcado por los procesos independentistas jurídico-políticos nacionales-balcanizantes, en la parte hispana, y por el traslado de la cabeza imperial lusitana, —luego constitución independentista del Imperio del Brasil—, tras la invasión napoleónica de Iberia y la sustitución de los Austrias por los Borbones.

En México, antes de su expulsión, los jesuítas metafísico-eclécticos como Francisco Javier Clavijero, autor de "Historia Antigua de México" y Rafael Landívar, autor de la "Rusticatio Mexicana", habían sistematizado a nivel social, cultural y biológico la historicidad regional, así como el oratoriano Gamarra propagó un sentido crítico-inductivo en la búsqueda de la verdad, que trasciende las escuelas, de modo que "ni la peripatética, ni la platónica, ni la leibnitziana, ni la newtoniana" son intelectualmente normativas. Baste recordar que el sacerdote Miguel Hidalgo, padre de la independiencia de 1810, inició sus estudios en el Colegio San Nicolás, de Morelia, dirigido por los jesuítas. Cuando fueron expulsados, Hidalgo estaba en la mitad de su carrera, cuya parte filosófica había sido reformada por Clavijero. Otro prócer de la independencia, Ignacio Aldama, había recibido su formación filosófica sobre la base del texto "Elementos de Filosofía Moderna" de Gamarra.

La adopción de la ilustración se decide en la figura de José María Luis Mora, influenciado por el utilitarismo de Bentham y la "ideología" de Destutt de Tracy y Cabanis. Mora incidirá en el segundo movimiento revolucionario, de impronta liberal, llamado Reforma, que cristaliza en la Constitución de 1857 y el acceso al poder de Benito Juárez. Es la antinomia entre conservadores y liberales; entre estado clerical y estado laicista.

La ideología del progreso implica "espiritualizar" la Iglesia y desburocratizar al Estado, para abrir el camino a la apropiación individual y productiva de la clase burguesa y popularizar el ámbito educativo al margen de la Iglesia. El Estado será el guardián de ese poder de apropiación. Para imponer la impronta liberal era necesario deculturar al pueblo. Dice Mora: "El pueblo de México ama y desea tenazmente la libertad pero por ciertas contradicciones e inconsecuencias que se advierten en el carácter nacional, está tenazmente adherido a instituciones y prácticas esencialmente incompatibles con ella" (19).

El mal americano es el barroquismo católico hispano-criollo. La actitud de "tabula rasa" profundiza la secesión interna y lleva a desesperadas y traidoras alianzas

---

EL ESPIRITUALISMO ARGENTINO, Cajica Ed. México, 1969

(18) Para una comprensión del movimiento positivista latinoamericano cft.: Ricaurte Soler, EL POSITIVISMO ARGENTINO, Ed Paidós, Bs. As. 1968; Ivan Lins, HISTORIA DO POSITIVISMO NO BRASIL, Editora Nacional, São Paulo, 1967: Leopoldo Zea, EL POSITIVISMO EN MEXICO, Ed. Colegio de México, 1943.

(19) Cita extraída de Villegas, Abelardo, PANORAMA DE LA FILOSOFIA IBEROAMERICANA ACTUAL Eudeba, Bs. As., p. 10.

exógenas. Mientras en el Río de la Plata el unitarismo liberal antiamericano se alíara a las fuerzas anglo-lusitanas, en México, hacia 1867, los conservadores-pragmáticos se aliarán a las fuerzas invasoras francesas de Napoleón III, con el emperador efímero Maximiliano de Baviera. Ejecutado éste, florece, superando en radicalidad desculturante al liberalismo romántico, el "orden" positivista.

El espíritu antimetafísico de la ilustración, tras algunas presencias profesorales de corte gnoseológico-ideológico (como los rioplatenses Juan Crisóstomo Lafinur, seguidor del Abad Condillac; Manuel Fernández de Agüero, de Destutt de Tracy; lo mismo Diego de Alcorta y el sacerdote cubano Félix Varela, un sensista cartesianamente mitigado), se deriva hacia el espiritualismo ecléctico de inspiración romántica, en toda Latinoamérica. Aire romántico-telúrico o de una abstracta reivindicación del espíritu del pueblo, como para respirar algo más que la rareza del filosofar negativo de los ideólogos, incapaces de prospectar, en su gnoseologismo, las tareas culturales y políticas de las independencias.

Sobresalen las figuras de José de la Luz y Caballero, en Cuba; de Alberdi y Sarmiento, en Argentina; de Bilbao y Lastarría en Chile, así como la del venezolano Andrés Bello, de larga residencia y promotor de la vida universitaria chilena.

Por la amplitud y sistematicidad de ciertas obras, sobresalen Andrés Bello y Juan Bautista Alberdi; éste último el único elaborador explícito de la cuestión de un filosofar americano; la personalidad de Sarmiento no deja de ser instructiva en la medida en que es el más patético de cantador del vértigo hacia el positivismo, una vez implantada la ideología de deculturación.

Alberdi (20), de la llamada "generación de 1837", visualiza la necesidad de otorgarle al movimiento revolucionario de Mayo de 1810 una identidad cultural que desencadene su eficacia histórica. En sus escritos "Fragmento preliminar al estudio del derecho (1937) y las "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades" (1842), concibe a la filosofía, mediante su hincamiento en la propia intimidad temporal, como la toma de conciencia de alteridad histórica y de autoconducción responsable.

"La filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social" (21). Exige trascender la mera "libertad de conciencia". "Libertad filosófica" es capacidad de pensar la totalidad desde sí mismo. Si su romanticismo lo lleva a retener la mismidad histórica en una puntualidad temporal sin perfiles inteligibles no carece de paradigmas válidos en cuanto al diseño de la tarea con sentido de autonomía y conciencia de la posibilidad de alienación imitativa: "dos cadenas no ataban a la Europa; una material... otra inteligente... Nuestros padres rompieron la una por la espada; nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumar nuestra emancipación... Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía...

---

(20) Cft. Roig, Arturo Andrés, NECESIDAD DE UN FILOSOFAR AMERICANO: EL CONCEPTO DE 'FILOSOFIA AMERICANA' EN JUAN BAUTISTA ALBERDI, conferencia dictada el 25 de Mayo de 1970 en la Fac de Fil. y Letras de la Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, Ed. de la Universidad. En este trabajo aflora un conjunto de textos alberdianos que, aunque puedan suscitar reflexiones diversas, expresan lo central de su concepción de la filosofía.

(21) ALBERDI, Juan Bautista, FRAGMENTO PRELIMINAR AL ESTUDIO DEL DERECHO, Bs. As. Hachette, 1955, p. 53.

La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. La filosofía americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son otros tantos mundos que tenemos que conquistar" (22).

No se trata de una conquista forzada por un autoctonismo a todo precio, sino de una conversión desde el plagio libresco "a lo natural, a lo propio, a lo oportuno", mediante una lenta e inmensa tarea en función de una "emancipación íntima que viene del desarrollo inteligente" (23).

El concepto de "emancipación íntima", realizado, desencadena por sí mismo un filosofar "peculiar" que, en la concepción alberdiana, oscila entre una concepción vacía y formal de la trascendentalidad de la verdad a la que abocaría una "filosofía en sí", y una concepción selectiva de lo real-significativo, a lo que se abocaría una filosofía "ligada" a la positividad histórica. "Porque aún cuando la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los intantes y en todos los lugares, hay, sin embargo, momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas verdades" (24), así localizadas, para la realización "de la gran síntesis social".

Su espiritualismo desteologizado le hace perder pie a la mediación totalizadora y la pragmatiza políticamente. Lo real-histórico es incompatible con la "filosofía especulativa" o "metafísica en sí"; por eso ella "no echará

(22) Ibid., pp. 55-56.
(23) Ibid. p. 60
(24) Idem, ESCRITOS POSTUMOS, Bs. As., tomo 13, 1900, p. 119

raíces en América" (25). Una "filosofía positiva y real" sólo es concebible como "metafísica del individuo y del pueblo".

Evidentemente Alberdi cuestiona la alienación intelectual de quien se implanta en una universalidad formal-textual carente de referencia a la intimidad. Pero la intimidad del pueblo queda incoactivamente reducida por él a una identidad ontológicamente informe: principio de todo iluminismo. Por eso, la totalización filosófica de la realidad, en su perentoriedad, queda como un postulado ideal. Filosofía "completa" es para él, como ecléctico, partidismo escolástico, de modo que es metódicamente necesario radicarse en "el deber de ser incompletos", circunstanciales, para radicarse temporalmente en lo íntimo, tras una completud trascendental aspirada e invisible.

Sin embargo, Alberdi se niega a un particularismo descriptivo. Su filosofar desde la positividad temporal, es un filosofar sobre lo americano, (cuya cultura tiene su "manifestación más alta" en la literatura y cuyos sentimientos se expresan "en la moral y en la religión") en una perspectiva orgánica y sintética, porque se trata de abordar "el derecho público, las finanzas, la literatura, la religión, la historia, en sus **leyes más filosóficas y más generales**, en su razón de conducta y de desarrollo...; y **no en su forma más natural y positiva**. De otro modo no se diría que haciamos un curso de filosofía" (26). Esto es: las exigencias "de la sociedad americana",

(25) Idem, IDEAS PARA PRESIDIR A LA CONFECCION DEL CURSO DE FILOSOFIA CONTEMPORANEA EN EL COLEGIO DE HUMANIDADES, en Esc. Póstumos, t. 15, p. 613.
(26) Ibid., p. 612.

pero "en el drama general de la civilización" y a partir del "problema de los destinos humanos". Lo subrayado indica nuevamente la dicotomía fluctuante de Alberdi entre lo natural-positivo y la exigencia de universalidad, la que, así se connota de una raquítica generalidad, propia de una desarraigada trascendentalidad espiritualista. Tal fluctuación teórica acompañará la fluctuación política de Alberdi entre el civilizacionismo ilustrado y los movimientos nacionales (Rosas y los caudillos federales) de autoafirmación político-cultural, que no dejaron de cuestionar a la brillante inteligencia del tucumano.

Su conciencia crítica emancipacionista no alcanzó a vislumbrar que la conciencia metafísica ya había echado raíces en América y que la universalidad totalizante y crítica debía ser regenerada desde la particularidad que la precontiene. La autoafirmación de la identidad latinoamericana históricamente plasmada, no encuentra en él un adecuado nivel de autoconciencia histórica. Su concepción de la universalidad, como "universalidad pensada" antes que vivida, lo induce a concebir un pensar concreto en tanto "aplicado". De allí la famosa frase, dicha con inteligente mala-conciencia: **"si es posible decirlo,** la América practica lo que piensa la Europa" (27).

Evidentemente no pretende con ello condenar a Latinoamérica en un epigonismo practicón. Pero los "principios" están en la "filosofía absoluta"; allí "se buscan y se abranzan" para entonces aplicarlos, ya que "tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre" surtida de principios en los clásicos. "Entonces se cesa de plagiar" y se llega a la "edad de la verdadera emancipación". Claro que, respecto a los surtidores clásicos, también funciona la conciencia selectiva: "Platón, Aristóteles, Cicerón, Bacon, Locke, Kant, Condillac, Jouffroy" (28). Como si Agustín, Tomás, Scoto, Suárez, Vitoria, Descartes, Malebranche, Tomás Moro carecieran de principios o no hubieran echado raíces a partir de la concreta raigalidad religiosa constituyente y culturalmente mestizadora, que precontiene en sí misma la exigencia de universalidad, de autoafirmación y de comunión o "síntesis social". En concreto, motivan el pensamiento de Alberdi, Víctor Cousin y Gianbatista Vico: uno le da la perspectiva conciencial, el otro la histórica, sin menoscabar con ello la influencia de los que él mismo nombra, dado que fue un intelectual de vastas lecturas, sobre todo durante su permanencia en Europa, donde oscila entre exiliado y diplomático respecto al mismo referente.

Con una anterioridad, en parte coetánea, no faltan espiritualistas de inspiración metafísico-religiosa. El Deán Funes (1749-1829), rector de la Universidad de Córdoba, acompaña el proceso independentista de 1810 con un ensayo de filosofía de la historia tendiente a fundamentar la existencia autónoma de la nueva Nación: son los tres volúmenes de "Ensayo de la historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán" (1816-17). Introduce por primera vez la "historia de la filosofía" en el plan de estudios. Para él el héroe es "la levadura de la libertad" bosquejando una suerte de dialéctica entre la gloria y la política, dándole a ésta un sentido tan totalizador que implicaba una suerte de galicanismo tendiente a afirmar la posibilidad de una sujeción de la Iglesia al Estado Argentino. A diferencia del que fuera tres veces rector de la misma Universidad, Castro Barros (1777-1851), quien sostenía que

(27) Ibid. p. 613.

(28) Ibid.

los indios habían perdido el derecho originario a su autonomía, derecho que ahora debía ser reasumido por los argentinos, proponiendo la libertad total de la Argentina católica, oponiéndose a la asunción de los derechos hispanos de patronato sobre la Iglesia, para exigir una directa unión con Roma. Igualmente es importante la figura del cordobés Miguel Calixto del Corro (1775-1851) (29). De formación suareciana, fundamenta ontológicamente la independencia nacional.

Hay en América una "luz invisible" que nos conduce al descubrimiento inmediato de la verdad, así como una "ley invariable" que nos compromete con el bien moral. De tal estar en la verdad, participa no sólo el hombre sino también el encuadramiento geográfico de las cosas.

La geografía americana justifica la independencia por su fáctica madurez: es geopolítica. La circundan los mares que la separan de las otras geopolíticas del globo, por lo que es imediatamente inaccesible a otros. Está creaturalmente destinada a ser libre. La misma naturaleza induce a la sociedad que la introduce en su convivencia, a gobernarse a sí misma. Por eso Calixto del Corro enfrenta a los españoles con sus propios fundamentos: al impedir la independencia contradicen el propio orden ontológico creatural. A la luz inteligible, a la obligación moral y al hecho natural. Por si fuera poco, todo ello araiga en la concreta "religiosidad" del pueblo que sostiene su socialidad e inmediatiza la natural exigencia de autoridad. Esta reside en el pueblo, pero su autor es Dios, y por estar el pueblo religado a Dios, exige su propia autoridad. Por ende los indios evangelizados o evangelizables tampoco, junto a los argentinos de los que

(29) Cft. Caturelli, Alberto, o.c., pp.350-352.

forman parte, han perdido su derecho originario. El unitarismo porteño le sustrajo capacidad de consecuencias a esta estirpe de pensadores.

En Brasil, el espiritualismo ecléctico del período imperial está acompañado de un nacionalismo antilusitano, que se vierte hacia un culturalismo indigenista reivindicador de las culturas precabralinas o autóctonas. También aquí, el eclecticismo ilustrado promovió una decatolización de las élites intelectuales que con el correr del siglo profundizará la dicotomía entre ellas y el pueblo. Mientras éste se mantenía en una fidelidad religiosa y cristiana las élites se fueron tornando, primero agnósticas, luego anticatólicas y hasta totalmente anti-religiosas, como pretendida condición esencial de la autoafirmación libertaria. A pesar de la creación de algunos cursos superiores, antes impedidos por el absolutismo colonial, no hubo un ideólogo-educador popular como Sarmiento o Mora y el pueblo quedó marginado bajo un elitismo pedagógico, no obstante el sentido civilista-jurídico de los ilustrados. Después de la guerra del Paraguay (1865-1870), (trágica aventura histórica empuñada por el "unitarismo" conservador del Brasil imperial, y secundada por el "unitarismo" libertario-ilustrado de los argentinos-platenses, en contra de los argentinos-federales culturalmente arraigados y políticamente americanistas), que había exigido el esfuerzo bélico de las provincias del Imperio, surge la corriente "federalista" de los años 70, que pasó a ser expresión de la vertiente progresista así como la bandera del "abolicionismo" contra los esclavócratas.

Dentro del espiritualismo ecléctico romántico sobresale como figura inicial, el discípulo de Fray Montalverne, Gonçalvez de Magalhães, más bien literato, pero que llegó a escribir libros de filosofía, más despreocupado que su

maestro del aspecto apologético-religioso y más bien preocupado de los empíricos-gnoseológicos; es el primer laico dedicado a la actividad intelectual filosófica y le da un tono de secularidad a la preocupación especulativa. Hacia mitad del siglo, con la crisis del espiritualismo, aparece la figura del nordestino (Recife-Fortaleza) Tobías Barreto, espiritualista en su inicial afición poética, pero, dedicado a la filosofía, transfigura, su religiosismo liberal, mediante la influencia del panteísmo alemán, en un inmanentismo naturalista que asume y diluye lo religioso en la filosofía.

En el mismo nordeste aparece la figura del arzobispo Fray Vital Maria de Oliveira (Dom Vital), artífice de un resurgimiento católico que dará figuras relevantes a la singular situación brasileña. Una línea fuerte de pensadores católicos que ondulará, en un ambiente por veces intelectualmente hostil, desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, culminando con la figura polifacética de Tristán de Athayde (seudónimo de Alceu Amoroso Lima). Línea católica que en otras partes de Latinoamérica no se perfila con la nitidez relevante de lo minúsculo pero ofensiva como en Brasil.

Dom Vital está en una época en que la Iglesia estaba caratulada de institución agonizante y lo religioso un resabio cultural históricamente superado; en la misma polémica que sostenía en Argentina, Castro Barros: la imposición del regalismo estatal sobre la Iglesia. En la misma línea religiosa pero con una más suelta actitud intelectual, debida a su formación sistemática en el positivismo, aparece en la última década del siglo XIX, un análogo del José Manuel Estrada argentino: Julio César de Moraes Carneiro, que luego se hace sacerdote redentorista y es conocido como Julio María.

No atrapado por la problemática religioso-político-institucional como el anterior, su mirada apunta al progreso social-popular. El Papa Pío Nono lo llamó "el apóstol del Brasil". Inspirado en la encíclica "Rerum Novarum" de León XIII, rearticula a la Iglesia con las aspiraciones humanas (ni angelicales ni materialistas) del pueblo, despegándola del trono y la aristocracia retardataria. En la línea de la ilustración romántica, y con un sentido análogo al alberdiano en cuanto a armonizar europeísmo y americanismo, tradición y progreso, está la figura ecuánime de Joaquim Nabuco.

La figura paradojal del argentino Sarmiento merece ser destacada. Espiritualista romántico, carece de prejuicios en cuanto a la sacralización ideológica de lo civilizatorio; al mismo tiempo, su despotismo cultural de la "tabula rasa" en función de "sajonizar" a Latinoamérica, se liga a una eficaz convicción pedagógico-popular laica. Tal intento, de deselitización pedagógica y de deculturación popular, incidirá decisivamente en la rica tradición intelectual argentina y también en su esquizofrenia político-cultural, de la que no podrá salir por inercia, sino tras una profunda terapia de autoconciencia histórica, de retotalización política y de reconversión religiosa. El siguiente texto, no por conocido deja de pintarlo: en Sudamérica "se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una **naciente** que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingénuos de la Edad Media **otra**, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campañas" (30). Este texto

(30) Sarmiento, Domingo Faustino, FACUNDO, p. 80, Bs. As. 1933.

su libro "Facundo" (simbolización de Facundo Quiroga, caudillo federal hispano-criollo de las provincias de Cuyo), quien personifica la Barbarie, se subtitula "civilización y barbarie". Para ingresar a la civilización es preciso liquidar a la cultura "naciente" americana y barroca y ser, sin ambagues, un **traidor civilizado**, puesto que "se trata de ser o no ser **salvaje**". Por eso dirá: "tengo odio a la barbarie popular... la chusma y el pueblo gaucho nos es hostil", de modo que si es preciso doblegar esa hostilidad —que es mero respeto a lo propio y reverencia a lo legado—, ese foráneo en su propia casa, no hesita en proclamar que "no se ahorre sangre de gaucho". Perfila así una actitud anticultural y una conciencia social minoritaria que subvertirá en positividad al nihilismo de los que "somos traidores a la causa americana o española, absolutista y bárbara".

Sarmiento influirá en la actitud de una parte de la "generación de 1880", aquella que pretendió una Argentina latinoamericanamente aislada y sajonamente provincializada, sistemáticamente a contrapelo de su realidad profunda y del sentido común histórico-nacional. El sujeto real de la cultura ha sido reducido a la negatividad de lo bárbaro; lo propio es comprendido como extraño y enemigo; los medios civilizatorios han sido identificados con la cultura; lo extraño es comprendido como propio y amigo, a pesar de sus evidentes intereses mediatizadores de la mismidad. Actitud espiritual que aún nos compromete la identidad y la integración argentina (31).

Hacia fines del siglo, en toda Latnoamérica, con-

(31) Este legado escindente de Sarmiento ha suscitado un proceso de afirmación reflexiva de la identidad cultural. Cft. al respecto, De Zan. Julio, LOS ARGENTINOS: ¿UN PUEBLO TRANSPLATADO?, Latinoamérica Anuario No. 9, México

frontada ya con la pujanza del "hecho norteamericano", se decanta el civilizacionismo romántico en "orden positivista": hegemonía de la exigencia de exterioridad.

Gabino Barreda y Justo Sierra en México; Silvio Romero, Teixeira Mendes, Pereira Barreto, en Brasil; José Ingenieros, Octavio Bunge y Florentino Ameghino, en Argentina, González Prada, en Perú y Enrique José Varona, en Cuba. Bajo la influencia de Comte, pero sobre todo del evolucionismo biologista de Herbert Spencer, se pretende consolidar el espíritu científico. Incluso la oposición al Krausismo idealista, que reactualizaba las diluídas banderas del espiritualismo romántico, se basaba en que, para los positivistas, de esa veta ya estábamos excesivamente cargados por ser latinos y lo que aquí faltaba era disciplina social, laboral e intelectual.

Para ello era necesario implantar un nuevo horizonte de comprensión capaz de ceñir la acción al orden y al progreso. A la debilitada idea de Dios sumida en una muda trascendentalidad, se la sustituía por la idea de Naturaleza, pletórica de legalidad. "No hay Dios, los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos", expresa el mexicano Ignacio Ramírez. Fue más bien un positivismo con veleidades ético-metafísicas de nuevos "maestros de la juventud" y de producción intelectual valiosa pero fragmentaria, (en el ámbito botánico-paleontológico o la cultura de los museos de ciencias naturales) que una verdadera implantación nacional de la industrialización

1976, Chaparro, Máximo, DOMINACION Y CULTURA, en "Cultura Popular y filosofía de la liberación", varios aut., Ed. G. Cambeiro, Bs. As. 1975; Chavez, Fermín, CIVILIZACION Y BARBARIE EN LA HISTORIA DE LA CULTURA ARGENTINA, Ed. Theoría, Bs. As. 1974; Jauretche, Artu-

por la racionalidad científico-tecnológica asida desde las propias raíces histórico-culturales. Quedaron esterilizados en la dialéctica sarmientina civilización foránea-barbarie americana.

Al mito espiritualista de la libertad inventivo-civilizadora, le sigue el mito de la cientificidad legal-educadora.

La libertad progresiva es la que se somete a la ley orgánica de integración-diferenciación que le permite a la totalidad social físico-biológica realizar su movimiento acumulativo. El carácter selectivo de esa ley naturalista desencadenará la mayor fractura político-cultural en la comunidad histórica latinoamericana, fundando el racismo y la razonabilidad de "destinos manifiestos" de tipo imperialista intralatinoamericano. La culminación sistemática de este intento deculturante, desemboca en un vacío de significación, tras el cual resurge nuevamente el principio de interioridad. Pero tal neo-espiritualismo, de corte historicista, que florecerá con la generación del "Ateneo de la Juventud" en la revolución mexicana de 1910, colocará la exigencia de una autoconciencia histórica que articule con amplitud especulativa al horizonte de intimidad y de exterioridad, pues lo que interpela es la "alteridad" misma de América Latina a punto de perderse. Haya de la Torre en Perú y la Reforma Universitaria cordobesa (1918), serán ecos de una exigencia de retotalización en búsqueda de principios de inteligibilidad. Una conciencia histórica en búsqueda de categorías que expresen esa "totalidad situada", motivará los esfuerzos más significativos de la

... ro, LOS PROFETAS DEL ODIO Y LA COLONIZACION PEDAGOGICA, Ed. Peña Lolo, Bs. As. 1967.

filosofía latinoamericana del siglo XX. Más ésta precisará de una "evidencia simbólica" totalizante que le dé seguridad especulativa, desembarazándola de los falsos problemas.

III. HACIA LA AUTOCONCIENCIA HISTORICA

III.1. Surgimiento de la alteridad latinoamericana y dialéctica realista del sentido

Junto a la figura de un José Martí, y del católico colombiano anti-monroísta José Torres Caicedo, se anticipa a este movimiento historicista la presencia latinoamericana del uruguayo Enrique Rodó (32). Denuncia el carácter mutilador de la totalización reductiva y sustitutiva del positivismo. Este pretendió introyectar la chatura de una "semicultura universal" que en realidad es "profunda languidez de alta cultura". Con ésta, no entiende en primer lugar la propalada en las así llamadas altas casas de estudio, sino a aquella que es capaz de expresar "la integridad de la condición humana", superando la mediocre honestidad utilitaria (del hombre positivo y del filósofo reprimido) por la "idealidad de lo verdadero".

Sólo ésta es capaz de fundar la "santidad" y el "heroísmo", lo que no es ajeno a la originalidad espiritual del pueblo iberoamericano, al que el positivismo pretendió descaracterizar con la ingenua creencia de que ello es obtenible por procedimientos artificiales e improvisados de imitación.

(32) Cft, su obra ARIEL, Ed. Novarro, México, 1957. Para una apreciación cultural de la figura de Rodó, cfr. Villegas, Abelardo, o.c. pp. 21-26 y Ramos, Samuel, LA CULTURA CRIOLLA, pp. 74-75 de su libro "El perfil del hombre y la cultura en México", Espasa Calpe, Bs. As. 1951.

En esta especie de idealismo estético de la integridad del hombre, Rodó vislumbra la necesidad cultural latinoamericana de repetir aquél histórico y paradigmático encuentro entre el helenismo y el cristianismo. En Iberoamérica sería el reencuentro consciente de su barroquismo, de su autoexperiencia metafísico-estética, algo así como esa conciencia de lo "real-maravilloso" –significativa expresión con que el cubano Alejo Carpentier designa la naciente autoconciencia cultural iberoamericana–, con una re-evangelización en la que el Cristianismo revitalice el sentido de lo incondicional, por ende del bien, de lo justo y de lo santo, según la verdad.

Más allá de lo angelical de su "arielismo", es innegable la intuición de Rodó acerca de la centralidad de la cultura como sostén de la alteridad latinoamericana, cuya identificación se fué plasmando en una peripecia cuatrisecular.

Colocado el centro totalizante, se diseñan por sí mismas las tareas estructuradoras y se autodenuncian las disgregadoras, en la medida en que distraen al proceso de autoafirmación histórica de su principio de alteridad. Dar con él no es fácil, más, por de pronto, implica co-ligar, en su maximidad, las exigencias de intimidad y exterioridad. Esto es: co-ligarlas desde la condición última de posibilidad de la verdad, de modo que sus exigencias inmanipulables se evidencien aquí y ahora. Por tanto, lo filosóficamente significativo en Rodó, –aún cuando su discurso sea de orden literario–, es que abre a una nueva época del pensamiento, reestableciendo el sentido de la verdad en sus parámetros culturales, en función de una "paideia", al par arraigada y totalizadora, quebrando la intencionalidad unidimensional del integrismo civilizacionista.

La abolición ilustrada y positivista de la intencionalidad ontológica de la razón, redundó en un horizontalismo cultural que implicó someterse, de hecho, a las razones de otro.

Negada la inhabitación cultural del ser, la razón iluminista se des-planta, se des-implica de la amplitud de su horizonte de intimidad, desprecia al "sentido común" que lo connaturaliza con lo inteligible desde lo dado, se desentiende del dinamismo creativo inmanente a tal sentido común, en tanto tensionado por el horizonte ético-religioso de exterioridad en una "sabiduría común", que abarca un horizonte político-civilizatorio de intimidad, como conciencia de un "destino común". Por el contrario, en una cultura emergente el positivismo instaura una racionalidad desdichada que, para ser operativa necesita ser aleatoriamente "informada", pues lo dado como totalidad cultural, es tenido como de-formado e in-inteligible.

El puritanismo de una racionalidad autosuficiente, que menosprecia los indicadores de sentido emitidos por su cultura, acaba inexorablemente en la mala heteronomía de una racionalidad dependiente de las prioridades prácticas de otro. Es la pérdida misma de esa "razón libre y fuerte" de la que hablaba Alberdi, porque es pérdida de los parámetros que le dan amplitud teológico-política a la dialéctica del sentido, sin la cual no hay, propiamente hablando, ni filosofía ni cultura, índice de una sana autodeterminación. Es la legalización del divorcio entre lo especulativo y lo histórico. Y para reconstruir esa alianza, la mera "normalidad filosófica", –en la que se congratulaba Francisco Romero y sobre la que apuesta el filosofar "académico"–, es por sí misma impotente. También lo es el testimonio de Rodó, aquí valorado como un despertar, en la medida en que su apertura a una razón operante está aún afectado por un

intuicionismo, más propenso a la imagen y a la descripción que al concepto.

Antes de iniciar esta parte histórica tendiente a abarcar el despliegue de la filosofía latinoamericana, enmarcándola en la dialéctica del sentido, se lanzaron dos interrogantes: ¿En dónde se gesta y sostiene esa "máxima apertura" capaz de suscitar una subjetividad sanamente especulativa? y ¿en dónde se gesta y sostiene ese "máximo arraigo" capaz de suscitar una subjetividad sensibilizadamente especulativa? Ahora se puede explicitar la interrogación: ¿bajo qué condiciones es posible una filosofía latinoamericana viva y especultiva?; ¿puede la filosofía colocarse "puramente", desde sí, en la amplitud de la dialéctica del sentido?; ¿no le es acaso inmanente, como discurso totalizador, el presupuesto de una iniciativa de intelección totalizadora culturalmente viva, cuya re-apropiación ella intenta como discurso sobre el ser según la razón?; ¿de dónde proviene el carácter totalizador de esa presupusta inteligibilidad de lo real, que suscita al pensar filosófico y lo retiene en su límite, pues abdicaría de la misma racionalidad si se atribuyera una invención conciencial del sentido o se extrapolara en un mítico saber de salvación?; ¿dónde ya se da tal horizonte salvífico, al par existencial-natural y por ello necesario, y eventual-sobrenatural y por ello gratuito?; ¿puede el filosofar suprimir, en la pretensión de la "tábula rasa", su deuda con esa mediación totalizadora pre-filosófica, que motiva su iniciativa de una síntesis racional y hasta puede justificarla, al par de darle autoconciencia de su límite, sin que ello sea el límite de lo real y de la capacidad de verdad?; ¿el carácter lingüístico de tal mediación en cuanto totalizadora, no es acaso siempre simbólico-religioso (o alegórico-irreligioso) y ético-pedagógico, de manera que conlleva una tensión-de-origen supracultural, como Palabra-hablada-a-los-hombres, y una tensión-de-fin transcultural, como Acto-salvífico-para-los-hombres, sin dejar de ser culturalmente constituyente y procesualmente intracultural, como Palabra-dicha-a-nuestros-padres cada vez y desde "aquel tiempo", cual arraigo telúrico que conmina a toda historicidad hacia una fraternidad de destino?; ¿puede, por ventura, la actitud teórica, irreversiblemente acaecida en el proceso civilizatorio universal, desentenderse de este previo-estar-en-la-verdad, sin someterse a prejuicios esterilizantes que restringen su patentización trascendental de la tensión de sentido de la cultura, evaporando así al pensamiento en la "apatridad" insignificante? Más aún. Cuando tal necesaria y fáctica mediación religioso-simbólica, ha sido restaurada y re-elevada por el "Principio Personal de Encarnación", que re-evidencia que el Verbo y el Ser "habita entre nosotros", ¿no se torna acaso más insoslayable el despliegue de una racionalidad en toda la amplitud de la dialéctica del sentido, al par consciente de su deuda con la cultura concreta y de la licitud de su autonomía conceptualizadora que se expresa a un nivel trascendental pero sin perder su ámbito de referencia?

Estos interrogantes se elevan sobre la convicción histórico-filosófica de que la actitud teórica en pro de una conceptualización de la inteligibilidad total de lo real, siendo siempre un acto personal, nunca es el de una subjetividad puntual que aprehende el ser suspendiendo la pertenencia a una totalidad cultural, para transcenderla desde un conocimiento inmediato de los entes, sin rastros de aquella. Por el contrario el sujeto aprehende lo óntico desde un incentivo intelectual que actúa como una precomprensión metafísica del mundo gracias a la cual el pensamiento apunta a remensurarse, desde el acto de ser determinado en lo existente. De ahí que la "razón puritana", en tanto menosprecia tal precomprensión, inhibe la am-

plitud de la racionalidad. Su sucedáneo es la "razón salvacionista": pretendiendo exorcizar tal precomprensión, absorbiéndola, incurre en una irracional extrapolación mediante la anulación del lugar específico del discurso teológico.

Al espejismo civilizatorio le ha sido correlativo un escepticismo cultural, por el que, dicha prefilosófica connaturalidad religiosa y comunitaria con el sentido que da a pensar desde un marco concreto de totalidad, fue sustituída por la causa instrumental de la destreza metódica, en la que tiende a instalarse la "normalidad filosófica". De ahí su apertura selectiva y ascéptica sobre lo real-total, en la que pueden incurrir los mismos testigos de la "dimensión metafísica", en tanto su discurso especulativo se funde en un acceso gnoseológico-subjetivo y deculturado al ser, de modo que solo al final de su trayecto racional se implique con el horizonte de la sabiduría y del misterio. Cuando allí cobra conciencia crítica de su límite especulativo, lo hace en el desierto del desarraigo cultural y promueve un discurso teológico igualmente desarraigado de la Fe del Pueblo de Dios, que siempre se da ya en un pueblo histórico. El escepticismo cultural lo condena a una ignorancia ilustrada, que priva a la inteligencia de la Fe, de la amplitud concreta de su horizonte pastoral, convirtiéndose en una teología históricamente deseclesializada y meramente erudita.

Por el contrario, el descubrimiento de la implicación cultural de todo pensar, filosófico y teológico, posibilita y exige un pensamiento especulativo vivo y vigente. Pero para ello no basta un voluntarismo historicista como mero "sentirse" culturalmente implicado. Es preciso una autoconciencia histórica como alteridad cultural ontológicamente plena. El trayecto que media entre una conciencia de historicidad y una autoconciencia de alteridad, es equivalente al que media entre una "mentalización" subjetivo-grupuscular y una "paideia" propiamente histórica que, descubriendo en el "aquí" lo ontológico-universal, asiente la afirmación de la persona entre un horizonte político de intimidad y un horizonte religioso de exterioridad. Y no existe verdadera religiosidad que se comprenda como meramente grupuscular, como no existe verdadera politicidad que se restrinja a instancias aleatorias y oportunistas de ejercer una programaticidad abstracta grupuscularmente conjeturada. Son figuras que contradicen la intencionalidad inmanente a lo religioso y a lo político, en cuanto a forjar un peregrinaje del hombre en común.

Ningún movimiento histórico se dinamiza desde evidencias subjetivas. Política y religiosidad son los dos polos en los que se articula una alteridad histórica como cultura. Evidentemente suponen y radican siempre en una alteridad personal, sin la cual son polos fosilizados y estériles. Mas también se fosilizan en esa misma subjetividad, cuando ella vanidosamente se comprende situada en una libertad a-cultural, a-religiosamente desvinculada (o en una Fe sometida a las relaciones de simpatía) y a-políticamente suficiente. Tal auto-abstracción condena la persona a una errancia manipulable y a una angustia relativista desintegrante.

Toda reflexividad teológica presupone la actualidad religiosa y las emergencias idolátricas (caída en la infidelidad) de una comunidad siempre creyente, —en uno u otro sentido—. Su servicio teórico reanima en concreto la destinación universal de la evangelización, y ayuda a la extensión de la comunión entre "Pueblo de Dios" y "pueblos históricos" (supuesto, que es un "kerigma católico" que implica esa distinción). Toda programaticidad política implica la actualidad conflictiva pero real de una comunidad histórica, portadora de evidencias y aspiraciones que, aún

cuando obnubiladas o reprimidas por un poder exógeno o ilegítimo que, por representar finalidades extrañas o particulares se torna incapaz de motivar un consenso, presupone, en su mismo esfuerzo manipulatorio, dicha identidad comunitaria. Esta demanda, no una sustitución, sino una reactualización armonizadora y orgánica, que reproduzca la justicia en medio de la movilidad de las generaciones y la inflexibilidad de las estructuras, erosionadas en su carácter pedagógico por la tautología mecánica de intereses que impusieron su propia institucionalidad, marginándose de la primacía específica del bien común.

Dichas evidencias, actualizadas en demandas sociales, están siempre inculturadas. Hoy, más que nunca, hacen referencia a su trasfondo religioso o irreligioso desde que, con la amplitud del proceso civilizatorio moderno, esencialmente positivo, los proyectos políticos se han mundializado y también las incidencias de las decisiones políticas. Ello desafía a las naciones emergentes a deslindar su pertenencia de fondo: o a una cultura universal unidimensional y mediatizadora; o a la propia raíz cultural capaz de mediatizar la civilización. Por ende, no hay política histórica sin un tópico absoluto que le confiera a su particularidad un horizonte universal. Claro que no cualquier tópico absoluto es capaz de motivar hacia una universalidad analógica, no convulsiva y participativa.

Si ese tópico es mera idealización irreligiosa o una religiosidad panteísta absorbida en la inmanencia cultural de un pueblo histórico, su universalización será necesariamente coercitiva y mediatizadora de otros o quedará autorreplegada en una identidad inerte y mediatizable. Si, por el contrario tal tópico absoluto es encarnatorio y realiza en sí mismo la dialéctica de inmanencia-trascendencia, que se deriva históricamente en la dialéctica

eclesial "católica" (para-todos) entre "pueblo de Dios" y "pueblos históricos", entonces, su mensaje salvífico debe necesariamente articularse con la índole política de los movimientos históricos de los pueblos, inspirándolos según la ley encarnatoria de inmanencia-trascendencia. En su especificidad religiosa, tal mensaje se sitúa más-acá y más-allá del poder. En la persona y los pueblos históricos y en la persona y pueblo escatológico, para articularlos pedagógicamente, sin obtener como resultado intrahistórico la identidad de ambos sino en síntesis sacramental.

Pero tal más-allá y más-acá no significa al margen del poder, sino en el poder éticamente o según la verdad. Por ello, desde tal mensaje, evangelizar es evangelizar a las naciones y eso es politizarlas según la verdad, lo que equivale a politizarlas más allá del mero poder y para la justicia. Y ésto se revierte capacitativamente sobre lo eclesial y su índole evangelizadora con sentido de universalidad: le posibilita a su libertad religiosa transpolítica y transcultural, mediaciones estructurales y mediadores personales de evangelización, siempre y cuando no deje de inspirar en la justicia al inexorable marco político de su localización eclesial. De lo contrario, la libertad evangelizadora, lo que gana en mediaciones lo pierde en credibilidad, por condescendencia con un poder injusto, lo que es mucho más grave para su identidad. Y ello es siempre posible: porque la maravillosa ley de encarnación es una dura ley, que sólo se sostiene sobre la base de misericordia, conversión y renacimiento, en la Iglesia y para el hombre y los pueblos.

III.2. Actitud filosófica, mediación simbólica y verdad:

Dicha polaridad político-religiosa de la cultura, ¿en qué concierne a la filosofía como autoconciencia de la propia alteridad histórica? La filosofía es puente articulador racional entre el horizonte religioso de totalidad, que pide motivar una política, y el horizonte político de totalidad que pide fundarse en una religión o irreligión.

Exigencias copertinentes y asimétricas: una según la exterioridad, otra según la intimidad. La filosofía le confiere a lo religioso, además de la necesidad de pensarse y abrirse en teología, la densidad ontológica propia de lo real-dado, de lo que hay que evangelizar. Le evita así el teologismo, fácil presa de la política como mero poder, aún cuando sea con buenas intenciones, pues la filosofía es patentización del derecho propio de lo creado, natural e histórico, en tanto piensa la consistencia de lo que es, desde "abajo", desde el acto de existir en lo dado. La filosofía le confiere a la política como praxis arquitectónica hacia lo futuro y posible, además de la hipoteca-ético-teológica del hombre perentorio y personal y de la historia como trama de un destino común interpersonal e internacional que se nutre de las diferencias y enjuicia las dominaciones, también la necesaria "paideia prudencial": habilita a comprender la consistencia propia de todo lo que ella, como praxis arquitectónica, ha de articular en la fluencia del acontecer histórico-social, donde abunda lo imprevisible y debe ser asumido y ordenado en su justo lugar. Le evita así su propia disgregación en el inmediatismo coyuntural, en el maquiavelismo o en el aferramiento al esquematismo ideológico: formas de sustitución de la política por la irracionalidad, la violencia o la arbitrariedad.

Como puente articulador de esa polaridad de la cultura, la filosofía se vitaliza desde el horizonte religioso de trascendencia y desde el horizonte político de inmanencia.

Su forma analógica de conceptualizar la unidad de la cultura es el intento de expresar la estructura participativa de lo real: así la dialéctica teológico-política del sentido es racionalmente expresada como participación del ente en la trascendencia del ser y del ser en la inmanencia del ente. Sólo por esa doble afectación se abre una exterioridad y una intimidad propiamente filosóficas.

Como inicial mediación intracultural, la filosofía desarrolla una racionalidad totalizadora transcultural que intercomunica a las culturas sobre un nivel de inteligibilidad del que cada una, como totalidad, ya tiene la apariencia. Por eso una intimidad propiamente filosófica reinicia su posición en el sentido según la verdad medida desde lo que es; reconoce en los otros entes también su intimidad alterativa; pero no se reduce a hacer una física contemplativa; sabe que el momento esencial del orden natural es el mismo sujeto; pero no se reduce a un antropocentrismo, porque como sujeto mundano no es creador del ente sino intermediario entre el ente y el ser; la reposición filosófica en el sentido es inducida desde un momento localizado de tal intermediariedad, cuyo carácter totalizador abarca lo dado, natural y subjetivo, como situación geo-política y cósmico-histórica.

Una exterioridad propiamente filosófica, no suspende, en una especie de accesis hacia la razón pura, al horizonte teológico que siempre sintetiza su situación cósmico-histórica. Como discurso sobre el ser encuentra en tal horizonte su máximo desafío de inteligibilidad.

Para ser puente racional, la filosofía debe reconocer esa previa dación de la dialéctica del sentido: su primer paso es desestimar la pretensión de una filosofía pura, en la que el movimiento de intimidad es subjetivista por deshistorizado y el de exterioridad es objetivista por desteologizado.

Entonces, filosofar especulativo e inculturado no es una antinomia, sino una conjunción naturalmente desarrollada en la tradición filosófica y problematizada por la pretensión de una racionalidad secularista que separa al pensamiento de su fuente nutricia, para encerrarlo en el elitismo de una "comunidad trascendental" deculturada, buscando la filosofía pierde ese realismo, la teología, que parte siempre de una experiencia viva, queda librada al "teologismo", absorbido por lo político o por un religiosismo grupuscular, por carecer de mediaciones racionales vigentes, para dar cuenta de la encamabilidad de la Fe en las diversas formas de la realidad cultural.

La transferencia de la relación originaria entre lo especulativo y lo histórico, como antinomia, a una cultura naciente, le impide configurar su autoconciencia de alteridad, pues le sustrae la connaturalidad ontológico-sensible en que se ejercita la razón, mediante una colonización de la inteligencia supeditada a rumiar y adoptar ideas, descalificando la primacía del contenido intencional totalizador de la propia situación, como contraste referencial. La vida intelectual queda así sumida en la ansiedad idealista, supeditada al ritmo de dicha "comunidad trascendental" y desatenta a lo real (que siempre se da en una concreta configuración de la dialéctica del sentido) para sustituirlo por la primacía de un horizonte extraño de cuestiones significativas, fragmentariamente asumidas poque no se vive la realidad cultural que las constituye. Sólo por conversión a la propia inmediatez histórica sensibilizante se participa efectivamente en esa comunidad trascendental intercultural, sin ser absorbido por su propensión al desarraigo cultural que la asimila a los fundamentos alegóricos de los poderes hegemónicos. La lógica de tal propensión sólo puede ser contrarrestada por otras evidencias simbólico-totalizadoras capaces de reclamar el empeño total de la razón especulativa, porque expresan la propia alteridad histórica en los dos polos de la dialéctica del sentido.

El acontecimiento histórico denotado por el "Documento de Puebla" contiene en su sencillez doctrinaria, en su unidad significante y en resonancia que abriga las tensiones teológico-políticas de América Latina, esa virtualidad simbólica que solicita el despliegue completo del pensamiento filosófico para dar cuenta de la propia identidad cultural. Puebla recompensa y rescata de la fragmentariedad a una magnitud pluriforme de intentos teóricos y prácticos de dar presión cultural integradora al curso histórico latinoamericano, identificando su voluntad de liberación, ensanchando la mirada crítica hacia las alienaciones que lo amenazan y hacia los desafíos a resolver. Lo hace en una síntesis simbólico-pedagógica que cierra el camino al escepticismo evasivo y al triunfalismo inmediato.

La liberación de esa afirmación originaria, constituyente de América Latina como alteridad comunicable, es justamente implantada por el D.P. desde el Principio de Encarnación, teológico e histórico. Como Principio Personal, al par trascendente e inmanente, significa un desafío confirmatorio de la racionalidad totalizadora.

De ahí en más, el **lugar primero** de la Verdad, no sólo no está en los libros, ni en la misma tradición intelectual occidental desde un punto de vista racional; tampoco

está en la misma Escritura como quisiera un cierto fundamentalismo bíblico racionalista y subjetivo. El conjunto mismo de la Palabra queda subordinado al Verbo hecho Carne e Iglesia, desde un punto de vista teologal. Es la desacralización y reasunción subordinada de lo escrito. Puebla recapitula a Latinoamérica como reconstituída en su alteridad histórica desde el Kerygma de Encarnación, ésto es: desde la intotalizable síntesis Personal Cristológica del Ser del Creador y la Naturaleza de la creatura. Síntesis que conservando la diferencia de naturalezas, no las deja en la paz indiferente de la distensión. Teologiza y politiza a la razón, al par que motiva a lo teologal a pensarse, para comunicarse e instaurar comunidad, y a lo político a arraigarse y participar en la universalidad.

La mediación simbólica centrada en el Principio de Encarnación, como Sacramento Real y participable de la síntesis entre el Creador y la creatura, recoloca en toda su amplitud tridimensional (como Misterio, como naturaleza y como libertad en la historia) a la cuestión de la verdad. Por de pronto, indica que ella "habita"en la totalidad cultural latinoamericana: ahora, desde la evangelización constituyente y, seminalmente pero en realidad, desde antes, puesto que desde que hay comunidad cultural hay descubrimiento de sentido. Pero,con el inicio de la Evangelización se abrió una nueva exigencia de verdad, descubierta al margen del cristianismo, pero confirmada y redefinida por Este y así transferida a América Latina como forma de tornar partícipes universales del descubrimiento del ser y de la realización de la historia, sobre la base de un destino universal trascendente. El despliegue de todas las virtualidades de la razón y de la civilización, son exigencias de actualización del Principio de Encarnación que, al par, radica y abre.

En cuanto a la filosofía, se le abren dos posibilidades extremas de desmerecer tal mediación simbólico-sacramental: el especulativismo a-histórico y el praxismo histórico des-ontologizado. En ambos se destruye la dialéctica del sentido en la univocidad simétrica. En uno, como integrismo espiritualista; en otro, como integrismo secularista.

Pero lo que gravemente está en juego es la misma cuestión de la verdad como compromiso constituyente de la inteligencia teórica. El espiritualismo especulativo del puro-ser, aún cuando nombre al ente, omite el movimiento de totalización desde la verdad dada en lo creatural e histórico. Su resultado es el constructivismo metafísico de la verdad-formal y des-activada. El praxismo desontologizado, el puro ente en su sentido pragmático histórico-social, aún cuando nombre al ser, lo fenomeniza en el horizonte de sentido de la praxis. Omite el momento contemplativo de la exterioridad de la verdad, desde el ser como acto trascendente, inmanente configurador de las perfecciones del ente creatural e histórico.

Es ésto lo que funda al momento crítico-negativo de lo desnaturalizante y deshistorizante. De lo contrario, la conciencia de alteridad se evapora en el idealismo del sentido. La transfiguración de la razón-astucia, a razón-fidelidad, presupone una inversión radical de la actitud intelectual según la cual la verdad es primordialmente resultado del conocimiento; a tal actitud se contrapone el principio arraigante que, expuesto en términos tomasianos: "Cognitio est quidam veritatis effectus", (De Ver. 1.1), indica que, en primera y radical instancia, "el conocimiento es fruto de la verdad", y que el mismo ámbito histórico que se construya desde la autonomía relativa del hombre, encuentra en el redescubrimiento de la verdad dada en el hombre y redimensionada por el Hijo del

Hombre, el fundamento crítico de las alienaciones históricas y el criterio prospectivo de despliegue de sus posibilidades infinitas.

LA RUPTURA DE LA CRISTIANDAD INDIANA (SIGLO XIX)

SU PUNTO DE PARTIDA. ILUSTRACION E INDEPENDENCIA

Alberto Methol Ferré

1. DESDE PUEBLA

Sólo desde Medellín, en la dinámica de la Iglesia Latinoamericana, se está desarrollando una nueva autoconciencia eclesial totalizante: una autoconciencia histórica de su proceso latinoamericano. Esto no tiene antecedentes en la historia eclesial latinoamericana. Es un hecho radicalmente nuevo. Esta novedad tomó forma colectiva en la Conferencia Episcopal de Puebla.

En Puebla, de modo colectivo, la Iglesia se formula a sí misma dentro del proceso histórico latinoamericano global, inmersa en su dinámica. Toma perspectiva de las etapas básicas de su recorrido, se ve lanzada hacia

el futuro. Puebla determina **tres fases principales** en nuestra historia:

I. "En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (P 412).

II. "A aquella época de la Evangelización, tan decisiva en la formación de América Latina, tras un ciclo de estabilización, cansancio y rutina, siguieron las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos" (P 11).

III. "Hoy, principalmente a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador, captando las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos" (P 11).

La caracterización que hace Puebla de estas tres épocas es mucho más rica. Basta ahora su formulación concisa. Podemos entonces enunciar: **Primera fase**, Evangelización Constituyente. Formación de América Latina y de la Cristiandad Indiana. **Segunda fase**, Las repúblicas independientes y el fin de la Cristiandad Indiana. **Tercera fase**, La reconstitución eclesial y luego el resurgimiento católico latinoamericano que, si bien tiene su gozne principal en el Vaticano II, su nacimiento epocal puede ponerse al fin de la Segunda Guerra Mundial, 1945.

Nuestro tema se concentra en la fase intermedia, ruptura de la cristiandad indiana. Esta segunda fase abarca desde las guerras de la Independencia hasta fines del siglo XIX, o incluso hasta la Primera Guerra Mundial. La imprecisión se debe a que el ritmo es dispar en los diversos países. Pero el final se consuma, salvo excepciones, entre 1900 y 1918: la separación Iglesia-Estado está ya generalizada. Si no hay separación jurídica, la libertad religiosa es completa y de hecho la separación de planos está muy acentuada. Se cierra así la Cristiandad que supone una fusión muy íntima entre Iglesia y Estado.

En esta divisoria imprecisa, pueden señalarse también los síntomas de un nuevo tiempo latinoamericano: la crisis de las repúblicas oligárquicas, el redescubrimiento de América Latina por las élites intelectuales, más allá de los límites estatales. La irrupción de Estados Unidos en el conjunto de América Latina, la crisis del positivismo y el modernismo, las tendencias democráticas y populares. Los augurios de nuestra época contemporánea que ya toma perfiles más precisos luego de la Primera Guerra Mundial. Dentro de esta contemporaneidad, primero la Iglesia se reconstituye firmemente (Concilio latinoamericano de Roma, 1900, y Pontificado de Pío XI), luego, ya sobre nosotros, el resurgimiento católicos que muestran Medellín y Puebla. Las divisiones siempre son ambiguas, participan de lo que termina y de lo que comienza.

Nuestra reflexión no es sólo individual, sino que se inscribe en el seno del cuerpo histórico eclesial. Por eso partimos de un acontecimiento común, colectivo: —Puebla— y procuramos que sirva de marco y de estímulo a nuestra reflexión, que hacemos como miembros del pueblo eclesial católico.

¿Pone Puebla algunos indicios que sirvan para caracterizar en alguna medida la "ruptura de la cristiandad indiana" del siglo XIX? ¿Nos facilita alguna pista? Sin duda, y muy valiosas. En lo esencial, son tres pistas.

Primera Pista: "Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo, tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que aune las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes" (P 12).

La primera característica de la crisis es la **ruptura de tradición y progreso.** ¿De qué tradición? ¿De qué progreso? ¿Por qué se hacen incompatibles o, por lo menos así se cree, adversos? ¿Por qué pueden hacerse compatibles íntimamente conjugados?

Segunda Pista: "La religión popular sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites ypueblo" (P 455). La segunda característica de la crisis, sería la **ruptura de élites y pueblo.** Es decir, Puebla cree que la ruptura no es total, que no es derrumbe o extinción. Es literalmente, ruptura. Y esta pasa entre élites y pueblo. El pueblo se mantiene cristiano en su conjunto, las élites no. Esto tiene graves consecuencias, tanto para el pueblo como para las élites. ¿Por qué este conflicto? ¿Qué élites son? ¿Por qué les acaece ese divorcio? Esta segunda pista puede unirse a la primera, con lo que resultaría pueblo tradicionalista versus élites progresistas. ¿Por qué esa incomunicación de uno y otro lado? Nada acaece sin razones profundas, tanto en uno como en otro.

Tercera Pista: Puebla señala cómo la cultura latinoamericana, desde el siglo XVIII, "comienza a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y la mentalidad de eficiencia... Produce una acentuada aceleración de la historia que exige a todos los pueblos un gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aún eliminadas. La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza. El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problema en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho impregnada de racionalismo" (P 415-416-417). De esto surge que desde el nuevo acontecimiento histórico de la revolución industrial en Occidente, hay nuevas potencias dominantes poseedoras de la ciencia y de la técnica, que por sus ideologías "secularistas" amenazan las raíces mismas de la cultura latinoamericana. **La ruptura sería religión católica con secularismo, y este armado con la ciencia y la técnica. Pero de un modo tal, que dependería de las nuevas grandes potencias.** Serían así élites progresistas, secularistas, ligadas a nuevas grandes potencias, en conflicto con bases populares religiosas. Se comprende que Puebla muestre también el **reverso** de tal situación: "la religiosidad popular si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados. Por eso deja un espacio para lo que Juan Pablo II ha vuelto a denominar "estructuras de pecado". Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza en que viven los más

débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores estos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por la verdadera liberación" (P 452-453).

"Sin duda las situaciones de injusticia y pobreza agudizan un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Estas están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal" (P 437). Vemos aquí un pueblo sin energías para generar sus propias élites (ya ligadas a la expansión del capitalismo liberal), pero fuerte en su fe, como para no ser remodelado por esas élites.

Es cierto que Puebla, cuando se refiere a la cultura latinoamericana de raíz católica –hecho histórico que, así como se formó se puede destruir, es decir, no definitivo–, impactada por el secularismo, indica que éste aparece sucesivamente ligado a ideologías dominantes "liberal" y "marxista". Sin embargo, la crisis de la cristiandad indiana, que se consuma en el siglo XIX, acaece bajo el signo del liberalismo. El impacto marxista es posterior a esa consumación, por eso no le tenemos aquí en cuenta.

En resumen: Puebla caracteriza la ruptura de la cristiandad indiana como la obra de élites secularistas, liberales, ligadas al proceso capitalista, dependientes de potencias urbano-industriales poseedoras de la ciencia y de la técnica, en un proceso latinoamericano de transición de

una cultura agrario-urbana a otra urbano-industrial. Esta caracterización no es, empero, monolítica ni puramente negativa. Exige grandes discernimientos, que no son exactamente los mismos que se hacían en el siglo XIX, aunque haya continuidad en el ser eclesial. La Iglesia critica las idolatrías, la absolutización de valores que no son Dios. El discernimiento mira siempre a salvar el valor de su idolización. Esta es la actitud de crítica que la Iglesia ha tomado hoy frente a la Ilustración, parcialmente distinta de momentos históricos anteriores, donde sentía más intensamente la negatividad del valor idolizado, sin rescatar suficientemente la positividad del valor (que permitía justamente la posibilidad de idolatría). Por eso, nuestra actitud, desde Puebla, no es ante todo polémica –aunque no pueda ni deba eliminar la polémica–, sino de asunción y superación.

"La tarea de evangelización de la cultura en nuestro continente debe ser enfocada sobre el telón de fondo de una arraigada tradición cultural, desafiada por el proceso de cambio cultural que América Latina y el mundo entero vienen viviendo en los tiempos modernos y que actualmente llega a **su punto de crisis**" (P 399). Puebla muestra la variación sustancial de las circunstancias históricas. En el siglo XIX se daba el embate ascendente de la progenie moderna de la Ilustración contra la Cristiandad Indiana. En cambio, hoy la perspectiva es diferente. Esa modernidad de la Ilustración está hoy en **"su punto de crisis"**. La Iglesia no está más a la defensiva, sino que comienza a recuperar la iniciativa histórica. De ahí el espíritu de San Irineo que evoca Puebla como lema: **"lo que no es asumido, no es redimido"**. De ahí su retomar las palabras de Pablo VI, ya asumidas en Medellín, de la vocación de América Latina a "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originali-

dad" (P 4). La Iglesia se siente con energías, no ya para resistir, sino para transfigurar.

Tenemos así el punto de partida de nuestra reflexión. Puebla nos da tanto el marco histórico fundamental, como también el espíritu para asumir esa historia. No es el mismo espíritu con que la Iglesia clausuraba el siglo XIX, en el Primer Concilio Plenario Latinoamericano de Roma. Hoy nuestras exigencias y posibilidades son otras.

Puebla nos da el punto de partida. Pero su visión histórica es de muy grandes rasgos. Hay que penetrar mucho más profundamente en su caracterización. Puebla no nos da una historia minuciosa, detallada. No es su tarea ni su intención. Sólo grandes trazos que sirven de guía a un pensar histórico. Por eso Puebla no ahorra las interrogaciones históricas, sino que las promueve, las estimula. Exige que se completen sus luminosas intuiciones. Lo contrario, sería dejar morir la conciencia histórica en generalidades. Tenemos que poner a prueba si la perspectiva histórica de Puebla y los caracteres con que esboza la ruptura de la cristiandad indiana, nos sirven realmente para la comprensión justa de esa gran crisis eclesial latinoamericana del siglo XIX.

Ahora no pretendemos abarcar todo el ciclo de la ruptura de la Cristiandad Indiana. Nos limitamos al punto de partida de la crisis; la Ilustración y la Independencia. **En este punto de partida está el germen, está precontenida toda la dinámica y los contenidos principales de la ruptura de la Cristiandad americana, que es también el tiempo de formación y apogeo de nuestras repúblicas oligárquicas, ligadas especialmente al Imperio Británico.**

Nos parece esencial tener muy claro este punto de partida, pues es la base desde donde se determina todo el siglo XIX, hasta entrado el siglo XX. Permite fijar categorías, sin perdernos en las anécdotas. Señalar las condiciones de la Ilustración hispanoamericana, de modo somero pero suficiente, en relación principal con la Iglesia, es nuestro delimitado propósito. Si esto se hace límpidamente, lo demás viene casi por añadidura.

2. DIFICULTADES

Desde hace muchos años usamos el calificativo **"cristiandad indiana"** que nos parece más específico que el de **"cristiandad americana"**, genérico e indeterminado. Es la cristiandad que se formó en "las Indias", tanto de la monarquía española como portuguesa, y que puede incluir la parte francesa de Haití y las Antillas. Nos parece un nombre propio adecuado a la circunstancia histórica y a su originalidad. La cristiandad indiana no es lo mismo que la cristiandad medieval europea, aunque sea en gran medida una derivación histórica de ella. La ruptura de la cristiandad indiana tampoco es la misma que la cristiandad medieval y renacentista. La cristiandad indiana es una cristiandad católica, que comienza a nacer justamente cuando en Europa se presenta la quiebra de la cristiandad medieval y renacentista. La crisis de la cristiandad indiana es más tardía, se desencadena en pleno siglo XIX. Tiene, pues, características propias, únicas. No puede negarse que hay estrechas filiaciones con la crisis de la cristiandad europea, pero no pueden identificarse sin más. Estas filiaciones y parentescos han ocultado hasta hoy las formas propias de la crisis de la cristiandad indiana, subsumiéndola en la europea. Pero ya no es posible perseverar en tales confusiones generales. Se nos exige comprender lo más específico, lo más propio, de nuestra historia.

La tarea de comprensión de lo más específico latinoamericano es lo más difícil para nosotros. Es más fácil y accesible enterarnos o informarnos de lo metropolitano (Europa, Estados Unidos) que de América Latina. Nuestra dependencia cultural es tan intensa que es más familiar –**intelectualmente**– lo ajeno que lo propio. Pensar a fondo lo propio, adquirir una visión articulada y orgánica de su historia, es más engorroso para el "colonial cultural", que la erudición brillante alimentada desde la metrópoli. Esta es la situación normal de las élites intelectuales de las zonas dependientes. Esto acaece en América Latina y, por ende, también a las élites intelectuales de las Iglesias en América Latina. Las élites católicas sufren en su inteligencia, bajo sus modalidades propias, análogas alienaciones que las élites secularistas. Ejemplo: no existe todavía una visión profunda y coherente de la historia de la Iglesia en América Latina. No se ha formulado todavía una gran síntesis de la historia eclesial latinoamericana, lo que nos muestra el grado de inmadurez en relación a lo propio. Hay intentos, tanteos, esbozos. Puebla hace un gran esbozo. Pero no hemos alcanzado ninguna síntesis. Síntesis como capacidad de conjugar diversos y complejos análisis. Lo fragmentario todavía impera, y sólo permite croquis, no una obra acabada. Ni qué decir respecto de la Iglesia en el siglo XIX latinoamericano; ni siquiera hay bocetos del conjunto. Los que se han intentado, son tan escuálidos, que no comunican vida alguna.

Esta situación muestra los límites inexorables de nuestra reflexión de hoy. Todavía falta un vasto trabajo colectivo. Es necesario dar una visión de las dificultades que existen para una comprensión global latinoamericana de la ruptura de la cristiandad indiana, de las distintas fases atravesadas. No es sencillo alcanzar una caracterización de esa crisis, tan decisiva en nuestra historia eclesial y latinoamericana. Una densa nube de tópicos

la envuelve.

Entramos al tema. La conciencia de las dificultades será un comienzo de la autoconciencia de la crisis de la cristiandad indiana del siglo XIX. No hacemos una enumeración completa de dificultades, sino de las más significativas.

Ante todo, falta lo más elemental. No es fácil suprimir las barreras de las historias de cada país y pasar a América Latina como conjunto. El mero esfuerzo de coordinar cronológicamente los acontecimientos significativos –negativos o positivos– es algo todavía no realizado. No tenemos claro un suficiente sistema de correlaciones de los acontecimientos eclesiales, que abarquen desde los aspectos ideológicos –teologías o filosofías que influían en laicos y clérigos, enseñanza de los seminarios, etc.– hasta las estructuras económicas, las "desamortizaciones" etc. La dispersión de los datos que se deben reunir es todavía desalentadora para síntesis aproximadas, tan urgentes. La ruptura de la cristiandad indiana se inicia con la atomización del Imperio Hispánico en una veintena de repúblicas, que siguen sus propias historias, volcadas hacia el exterior y con escasa relación entre sí. Las historias van separándose realmente. Las historias de las Iglesias también. Sólo en el siglo XX vuelve a generarse un vasto proceso de "latinoamericanización" de nuestros países, que vuelve a exigir las visiones de conjunto. Por eso sólo ahora es posible proponerse una historia latinoamericana de la Iglesia.

Pero no se trata sólo de la dispersión del material. Hay graves dificultades con las interpretaciones recibidas, con las opiniones vigentes respecto de esa historia eclesial latinoamericana decimonónica. En primer lugar, las "historias nacionales" empiezan a escribirse aquí,

por lo común, desde el último tercio del siglo XIX, con la "organización nacional". Es el momento de victoria del liberalismo no sólo anticlerical, sino anticatólico. En esas historias nacionales, la Iglesia hace el papel del "malo", de la inercia histórica, de lo residual. Domina una historia política y militar, a la que luego se incorporan perspectivas económicas y sociales. Pero lo religioso queda también en un sorprendente esfumado. La Iglesia no remedia esta ausencia, Pues las Iglesias, en la mayoría de los países latinoamericanos, hace escasos años comienzan a formularse la necesidad de la historia eclesial de su propio país. Nuestras Iglesias conocen muy poco su propia historia (que va más allá de una historia institucional eclesiástica). De manera que una historia del conjunto, tropieza con las ignorancias que hay en cada una de las partes que deben reunirse. Por lo menos hasta hace muy poco, en los seminarios no existía preocupación de conocer la historia eclesial nacional ni la latinoamericana. ¡No conocían la historia del pueblo al que servían!

Ese desconocimiento de sí misma, por parte de la Iglesia, se veía agravado: las interpretaciones vigentes de las historias nacionales, en grado mayor o menor, estaban repletas de estereotipos contrarios a la Iglesia. De manera que no había sólo ausencia, sino dependencia implícita de visiones adversas. Por ejemplo: "La Iglesia está siempre aliada a los poderosos". Esta proposición era difundida por los anticlericales —poderosos— que controlaban el Estado y habían expulsado a la Iglesia de múltiples actividades sociales. **Porque resulta que la ruptura de la cristiandad indiana, no es una ruptura desde "abajo", sino "desde arriba". Son los poderosos los que destruyen la cristiandad indiana. Son las clases altas, o por lo menos los segmentos muy fuertes de ellas, las que realizan la crisis de la cristiandad indiana.** Esto, que es una evidencia para cualquiera medianamente atento al acontecer histórico

latinoamericano decimonónico, está sin embargo velado. **Fueron los ricos, no los pobres, los que terminaron con la cristiandad indiana.** Claro, esto no es respuesta a toda la cuestión, mucho más compleja. Pero nos advierte del peligro de estereotipos todavía vigentes. Hay una "leyenda negra" sobre los conflictos eclesiales del siglo XIX, que es indispensable esclarecer. Sólo ahora, la crisis de la "Polis oligárquica" permite una nueva mirada.

Desde comienzos del siglo XX empezó la destrucción de la "leyenda negra" sobre los orígenes de América Latina, sobre la acción de España en América, sobre la acción inaugural de la Iglesia. Dos acciones entonces íntimamente ligadas. Es sabido que en la historia no basta vencer. Para vencer hay que transformar al vencido en malvado. Nadie tolera no ser el bueno en un antagonismo. España fue el primer gran imperio ultramarino que se derrumba en la Europa Occidental expansiva. No sólo fue derrotado, sino envuelto en la leyenda negra que acompaña siempre a los vencidos. A la España católica, le sustituía la Inglaterra protestante, como poder hegemónico. Así los vencidos, los decadentes, tienen gran dificultad de autocomprenderse sintéticamente. Pierden hasta su propia historia. El formarse de las repúblicas latinoamericanas coincidía con la máxima postración de España, en una autoconciencia disgregada. De tal modo, era muy difícil para nosotros la percepción de nuestros orígenes con claridad. Sin la Iglesia de España y Portugal, ¿qué podíamos comprender de nuestras Iglesias? Podíamos conocer sí historias eclesiales generales, escritas desde países protagónicos, como Alemania y Francia. Pero de España, poco llegaba. De ahí que nuestras filiaciones fueron brumosas. Sólo en el último tercio del siglo XIX Menéndez y Pelayo proporcionó una visión global del proceso eclesial hispánico, pero era una historia tan dependiente, que era más fácil escribirla desde los "hetero-

doxos". Esa obra no fue continuada. Sólo ahora, casi un siglo después, con la Historia de la Iglesia en España dirigida por García Villoslada, tenemos respaldo hispánico para poder vernos a nosotros mismos. La historia desplazada a la leyenda. Para que esto pueda suceder en América Latina, debe suceder también en el progenitor ibérico. De lo contrario, quedamos rengos; nuestro pensar histórico tendría lagunas esenciales, Sólo ahora podemos contar con los elementos indispensables de la historia eclesial hispánica. Aunque ya, reiteramos, desde comienzos del siglo XX, con el aporte principal de investigadores españoles, se fue terminando con la leyenda negra de nuestros orígenes. Esa parte de nuestra historia latinoamericana es la mejor estudiada. Lógico, pues durante los siglos XVI-XVII y XVIII se está bajo la unidad de la nonarquía, lo que permite con naturalidad las visiones unitarias. Es la parte más trabajada "unitariamente" de la historia latinoamericana. Lo contrario acaece con el siglo XIX. Aquí lo natural, es la visión separatista.

Por todo esto, hoy lo más difícil de pensar de modo conjunto, es la historia eclesial latinoamericana del siglo XIX. Si la primera leyenda negra está destruída, la segunda leyenda negra –sobre la ruptura de la cristiandad indiana– todavía no. Y no se trata de ninguna contraposición "rosada", sino sencillamente de historia.

3. BAJO EL SIGNO DE LA ILUSTRACION

La Independencia de América Latina se realiza bajo el signo de la Ilustración. Podemos hacer abarcar el período de su vigencia directa entre nosotros, desde 1750 a 1840. Esto, en su sentido más estricto. Su espíritu puede prolongarse hasta el liberalismo ecuatoriano que abre nuestro siglo. El enfoque iniciado por Jovellanos y Campomanes termina de modo exasperado en Benito Juárez, Justo Rufino Barrios, Guzmán Blanco, Eloy Alfaro y Leonidas Plaza. Existe una continuidad evidente. De la Ilustración española nace el paulatino proceso de la ruptura de la Cristiandad Indiana, bajo la presión creciente e inevitable de las potencias hegemónicas, ante todo Inglaterra, luego Francia y Estados Unidos. También las mismas fechas, de 1750 a 1840, señalan quizás el tiempo mayor de invertebración histórica de la Iglesia Católica, manifestado claramente en el máximo abatimiento de su centro unificador, el Papado. Hoy nos es difícil comprender hasta qué punto llegaba entonces la sujeción de la Iglesia a los Estados. Pocas veces los Césares habían dominado tanto a Pedro. En tales condiciones se inicia la crisis de una zona subordinada como era la naciente América Latina. Algunos le han llamado crisis de la "cristiandad colonial". El nombre no es del todo exacto; peca también por demasiado genérico. Sin duda, es una "cristiandad indiana dependiente", no un autocentro como lo fue la "cristiandad medieval y renacentista europea".

Respecto de la Ilustración, son necesarias algunas nociones claves para entender el marco en que se inicia nuestro siglo XIX, el de la ruptura de la cristiandad indiana.

¿Cuál era la situación del Imperio Hispánico del que formábamos parte? España había sellado definitivamente su ocaso en Westfalia, a mediados del siglo XVII. Sin embargo, había mantenido la integridad de las Indias americanas. Apenas cedía en la gran batalla del Caribe algunas islas a Inglaterra, Francia y Holanda. El Caribe es la entrada de América Latina; allí se concentró la disputa. Si hubo entre nosotros "guerras de religión", ellas pasaron por el Caribe. Pero España, cada vez más fantasmal, desplazada como primera potencia por Inglaterra protestante

y por Francia católica, era desgarrada por esa tensión. Desde 1700, en Utrecht, España entregó su comercio a los ingleses, a la vez que se aliaba con Francia por el "pacto de familia" de los Borbones. Uno se admira de su capacidad de resistencia en América, durante tanto tiempo de decadencia. A mediados del siglo XVIII se inicia un cierto resurgimiento: es la Ilustración española. Pero el renacimiento —como potencia de segundo orden— será fugaz. La lucha entre las potencias dominantes, Inglaterra y Francia, la destruirán con dos sucesivos golpes mortales: la derrota naval de Trafalgar (1804) en manos de los ingleses y la destrucción del Estado por ocupación francesa (1808). Del derrumbe del Estado en España, vendrá la independencia Hispanoamericana. Pero veamos los caracteres básicos de la Ilustración española. Para ello tomaremos especialmente títulos de obras y acontecimientos significativos en la segunda mitad del siglo XVIII, que es donde toma forma pujante la Ilustración católica española. Un resumen del marco en que se desencadenará el proceso independentista, en lo que se relaciona más directamente con la Iglesia.

Con el **Concordato de 1753**, el Estado llegaba al máximo control posible de la Iglesia en España. Los privilegios del Patronato Regio en las Indias se extendían a toda España. El "regalismo" imperaba y el Papado cedía posiciones bajo la presión de las grandes monarquías del despotismo ilustrado. Menéndez y Pelayo califica al regalismo de **"herejía administrativa"**, la más gris y perniciosa, donde no sólo se afirma la supremacía del poder civil, sino **su potestad de imponer reformas en el seno de la Igleisa.** Con Carlos III se llega a la teoría del "Vicariato Regio". Por lógica, esta primacía del poder civil, interesada en disminuir al máximo la autoridad del Papado, empalmaba con las corrientes **"episcopalistas"** y de independencia de las Iglesias nacionales. Febronio, discípulo del jansenista Van Espen, escribirá su célebre obra contra el Papado, "best seller" de la época. En Van Espen —texto obligatorio— y Febronio se formó la mentalidad de la mayor parte de los clérigos del tiempo de la Independencia.

Mientras que las tendencias del clero secular eran más bien regalistas, las órdenes y congregaciones religiosas estaban más ligadas al Papado. Esto lleva a las Monarquías a dar el golpe en un punto neurálgico: la Compañía de Jesús, obligando al Papado a suprimirla en 1773. Carlos III prohibe la obra del jesuíta Suárez por sostener el origen popular del poder político. La disolución de la Compañía de Jesús fue augurio de los intentos posteriores de suprimir todas las órdenes y congregaciones religiosas así como de la debilidad máxima del Papado. El siglo terminaría con la ocupación de los Estados Pontificios por los franceses y la muerte de Pío VI prisionero (1799).

Dentro del contexto ilustrado contrario al espíritu monástico y contemplativo, es también evidente que había una gran proliferación de conventos y frailes, desproporcionada, y que la Monarquía —a partir del Concordato de 1757— puso el mayor empeño en reducir esa cuantía exagerada de eclesiásticos, entre los cuales había muchos inútiles, sin vocación. En su conjunto, las órdenes no estaban en una época de esplendor, sino de decadencia. Así, hasta la Independencia, se produjo una disminución permanente de religiosos. Esa era la tendencia.

Esta situación agravaba la cuestión de los bienes eclesiásticos. En España eran cuantiosos. Se plantea la "desamortización". En 1775 se publica el **Tratado de la Regalía de Amortización de Campomanes**, que abrió la serie de disposiciones desamortizadoras, aceleradas

por el famoso **Informe** de Jovellanos de 1784. Más adelante veremos su repercusión americana, cuyo último eco serán las medidas de Eloy Alfaro y Leonidas Plaza en Ecuador al abrirse el siglo XX. Será entonces el fin de la Cristiandad Indiana.

Significativa del asentamiento de la Ilustración española, de los novatores, de la primera generación reformista, es la Real Pragmática de Fernando VI, prohibiendo que se impugnara el benedictino Benito Feijoo, en 1751. Feijoo es, con su **Teatro crítico universal**, el gran divulgador y propagandista de la "modernización". Introductor del "ensayismo", fue al siglo XVIII lo que Ortega y Gasset al siglo XX. En 1745 aparece la **"Física moderna, racional y experimental"** de Andrés Piquer. Primera vez que la física se separa de la filosofía en España, aunque también en un pensar ecléctico. España no alcanzaba ya el nivel filosófico de las "síntesis". El siglo de Oro de la segunda escolástica había pasado y sólo sobrevivía en inercias degradadas, mortecinas. Suárez fue la última gran síntesis, correspondiente a la primera fase del Barroco, que implica la primacía de España. En cambio, la segunda fase creadora del Barroco ya no es España. La forman —desde nuestro ángulo eclesial— Galileo, Descartes, Pascal, Vico. Esta segunda fase creadora católica del Barroco, principalmente con Galileo y Descartes -es la que inaugura la modernidad—. El segundo barroco abre la modernidad, con la ruptura epistemológica de las ciencias físico-matemáticas y la revolución filosófica cartesiana. A todo esto, España quedó marginal, agotándose. Por otra parte, la Iglesia tuvo los conocidos conflictos y desconciertos, en que la primera fase del Barroco se hizo obstáculo de la segunda Los jesuítas quedaron prendidos a Suárez, no asimilaron en profundidad la "ruptura epistemológica" moderna y se condenaron así a un pensamiento ecléctico ante esa modernidad. Sólo en

nuestro siglo, con J. Marechal, el pensamiento jesuíta comienza a tener congruencia "moderna". En cambio, el Oratorio de Berulle será la gran espiritualidad que comprende esa revolución y dará su sello a esta segunda fase del Barroco. Esto significa, también el desplazamiento de España por Francia.

La dificultad jesuíta ante la "nueva ciencia" en el sentido de alcanzar una nueva síntesis, y no un oportunismo ecléctico, se refleja en su XV Congregación General de 1706, donde se dice: "Por una parte, hay principios cartesianos que se oponen no solamente a la sana filosofía, sino a los dogmas de fe y pueden inducir en error dogmático a los incautos. Por otra parte no se puede negar que los cartesianos, con el estudio y observación de la naturaleza, han descubierto fenómenos que nosotros debemos explicar en la física, so pena de ser tenidos por ignorantes en las ciencias naturales. Si abandonamos la parte amena de la física y nos encerramos en las especulaciones metafísicas, ahuyentaremos de nuestras escuelas a los oyentes, los cuales se suelen quejar de que enderezamos todo el estudio de la filosofía, exclusivamente a la teología especulativa y de que en la misma teología, dejando las cuestiones más útiles, tocantes a la moral o a la polémica, perdemos un tiempo precioso en sutilezas y metafisiqueos insustanciales".Esta es la manifestación más clara de una **situación ecléctica**, que será la de toda la Ilustración hispanoamericana.

Sin embargo, es sintomático que Feijoo no se refiera principalmente a Descartes, sino a Bacon y su experimentalismo. Aquí vemos el desplazamiento que caracteriza a la Ilustración en relación al momento barroco de la fundación de la Modernidad. Muestra ya la preponderancia inglesa, que se afianza a todo lo largo del siglo XVIII. Bacon, Locke y Newton son sus grandes símbo-

los. La Ilustración francesa ya cede ante la influencia inglesa. Francia cede ante Inglaterra. Su última batalla, será la de Napoleón, que arrastrará a la ruina al Imperio Hispánico. Locke es el gran padre de la Ilustración. Es la tradición empirista nominalista post-cartesiana, es decir, repensada después de Descartes y la instauración de la ciencia moderna. Desde el punto de vista de la filosofía, podría sostenerse que la crisis de la cristiandad indiana tiene su comienzo en Locke y su final en Spencer. Si bien es cierto que Feijoo no conoce a Locke, pone –como D'Alembert en el Discurso Preliminar a la Enciclopedia–, a Bacon como el iniciador. Pero en la Enciclopedia ya es a partir de Locke. La operación esencial de la Ilustración –y dentro de ella la Enciclopedia– será reinterpretar la instauración de la Modernidad en Galileo y Descartes, expulsando de ella a la Iglesia Católica. En el siglo XVIII, el único pensador de importancia que reivindica la tradición de Descartes y Malebranche contra Locke, es el cardenal Gerdil, pero no incidirá nada en el ámbito hispánico.

Feijoo no es sólo un gran "actualizador" del ambiente hispánico, que trae noticias del movimiento científico y filosófico, sino también es un crítico de las supersticiones de la religiosidad popular, barroca, que ya no era realimentada en profundidad. "Depurar la hermosura de la religión de vanas credulidades". La sensibilidad neoclásica, en las antípodas del barroco, podía podar con su moralismo y sobriedad muchas excrecencias supersticiosas, patrañas y falsas tradiciones. Pero era también una purificación que ignoraba muchas profundidades. La religiosidad popular era exuberante, jovial, en las antípodas de un cierto jansenismo. Así, en 1765 se prohibe la representación de autos sacramentales, en 1777 de bailes en las iglesias, atrios y cementerios, en 1780 de danzas y gigantones de cartón en las procesiones, en 1788 las comedias de santos, etc. En realidad, este tipo de sensibilidad es más propia de élites que del pueblo. El neoclásico, por otra parte, no era demasiado estético.

"Centinela contra Francmasones" (1752) del franciscano José Torrubia plantea otra gran cuestión, presente durante todo el ciclo de descomposición de la Cristiandad Indiana. En 1751 hubo en Lima el primer proceso inquisitorial contra masones. En México, el primero fue en 1785. Londres era el centro de la masonería. Esta se había fundado en 1717, en el espíritu de la Ilustración racionalista, deista. Las logias pasan de Gibraltar a Cádiz y otros puertos (1739). Penetra en la aristocracia. El Presidente del Consejo de Castilla, el Conde Aranda –amigo de Voltaire (Ecrasez l'Infame, doucement)– funda en 1760 la gran logia española, independiente de Londres que se afilia al rito escocés en 1780. Está más ligado a la Masonería francesa. Aranda fue decisivo en la expulsión de los jesuítas. La expansión de las logias continuó intensamente. A pesar de las condenas pontificias de 1738 y 1751, numerosos católicos integraron las logias. Un tradicionalista y papista famoso como José de Maistre fue masón. En la independencia hispanoamericana fueron también numerosos. Las condenas pontificias insistieron. Creo que sólo desde mediados del siglo XIX no hubo más católicos en la masonería. La guerra con la Iglesia ya era abierta. Guerra que había comenzado, más difusa, con la Enciclopedia.

Por fin, en esta segunda mitad del siglo XVIII, hay dos acontecimientos decisivos para la comprensión de todo lo que sigue. De un lado, la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa. El nacimiento del "constitucionalismo" moderno. De otro lado, se desencadena la Revolución Industrial en Inglaterra, lo que asegura la hegemonía británica bajo nuevas formas en

el curso de todo el siglo XIX. Los que antes se incorporaran a la Revolución Industrial serán primeras potencias. Los que quedan atrás, serán marginados y dependientes. Es lo que ocurrirá agudamente en el siglo XIX tanto a España como a América Latina. Todavía estamos en esas márgenes.

Desde el ángulo que nos importa, la Constitución Norteamericana será uno de los modelos políticos de todo el siglo XIX latinoamericano. Hace declaración de derechos humanos, a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc. Separa la Iglesia del Estado y establece la libertad de credos. Como la realidad norteamericana es de múltiples confesiones protestantes y una pequeñísima minoría católica, el Estado no adopta ninguna religión y deja a todas en libertad. Una realidad religiosa plural genera una actitud pluralista de parte del Estado. Muy distinto es el proceso de la Revolución Francesa.

La crisis de la Cristiandad medieval y renacentista del siglo XVI había sido resuelta, en su primera fase, con la formación de **dos cristiandades:** la católica al sur de Europa, y la protestante al norte. Las dos cristiandades eran mutuamente intolerantes, se excluían. Pero las cristiandades protestantes llevaron una lógica distinta de las católicas. Ambas se ligaban íntimamente al Estado: Cujus regio, ejus religio. Pero el protestantismo se desarrolla por incesante división interna, en tanto que esencial al catolicismo el esfuerzo de autodespliegue en la unidad. Eso hizo que en las cristiandades y Estados protestantes pronto hubiera tal multiconfesionalidad, que se desembocaba naturalmente en la libertad religiosa. Aquí, los más excluídos eran los católicos. En Inglaterra, los católicos perseguidos varios siglos retomaron la igualdad de derechos políticos pocos años después de la independencia de América Latina; el episcopado se restablece en 1850. Por

su parte, las cristiandades y los Estados Católicos mantuvieron su unidad religiosa, sin proliferación confesional interna, excluídos los protestantes. Aquí el pluralismo vino por ruptura con la religión revelada, por el deismo, por la secularización, por el "laicismo", directamente crítico hacia la Iglesia Católica. Cierto ese racionalismo contrario a la fe, se desarrolló principalmente en la Ilustración francesa, en la Enciclopedia. Reivindicaba la tolerancia y el pluralismo de creencias, como en Inglaterra. Pero eso no acaecía por desarrollo de la cariocinesis protestante, sino por ruptura militante racionalista contra la Iglesia Católica. Ese racionalismo ilustrado, cerrado a la fe trascendente, simpatizaba sin embargo, por los efectos políticos, con el protestantismo. La Ilustración racionalista fue así hostil al catolicismo e indulgente con el protestantismo. Además, ella misma era reflejo interno en los Estados Católicos de la hegemonía creciente de los Estados protestantes (Inglaterra, luego Estados Unidos y Prusia). Esto nos permite ya entrar a definir escuetamente el significado religioso de la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa pasa por tres fases, Monarquía Constitucional, República e Imperio. En sus dos primeras fases se produjeron las medidas decisivas,pues con el Imperio se logró la pacificación y el concordato, bajo la férrea tutela napoleónica. La crisis de la Iglesia con la Revolución Francesa pasa por tres momentos. Al comienzo el clero apoya el paso de la reunión de los "tres estados" (Antiguo Régimen) a la Asamblea General, a la abolición de los privilegios estamentales y feudales, a la declaración de los derechos del hombre. Luego se toman las tres medidas contra la Iglesia. **La primera,** la nacionalización de todos los bienes eclesiásticos (la desamortización) y venta de esos bienes. El clero pasaba a ser asalariado del Estado. **La segunda** va más a fondo, más de reforma eclesiástica contra las órdenes y congregaciones

religiosas. Se hace un reglamento de quince artículos acerca de los conventos y sus moradores. Se fija el número mínimo de miembros de una casa religiosa, los religiosos quedan sometidos a la jurisdicción episcopal, no se admitía que en adelante recibiesen novicios (salvo algunos institutos dedicados a la enseñanza, fomento de las ciencias o beneficencia), etc. Era la destrucción de las órdenes y congregaciones religiosas. Vino la resistencia y la persecución, la venta de casas religiosas, etc. Se prohibe hasta llevar el hábito religioso. **La tercera** es la culminación del regalismo: la constitución civil del clero. Las reformas administrativas llegaban a su apogeo, afectando la constitución misma de la Iglesia. Fijaban formas de elección del presbiterio y el episcopado por el cuerpo electoral político, desconocían a la Santa Sede. Era una constitución civil que convertía a la Iglesia en parte del Estado. Era el cisma. Tras varios intentos de Pío VI para evitarlo, al ponerse en práctica la constitución civil del clero, el Papa la condena en abril 1791. Todo esto acaece en la fase de la monarquía constitucional. A partir de entonces, aparece la persecución y el conflicto abierto, la ruptura. Así pasa luego todo el tiempo de la República. Con el Imperio, en 1801 llega la pacificación. Estas medidas, que se toman apretadamente en Francia entre 1889 y 1891, serán las que —en mayor o menor grado— se irán aplicando en toda América Latina en el curso del siglo XIX hasta Eloy Alfaro y Leonidas Plaza, al abrirse el siglo XX. **Los bienes eclesiásticos, los religiosos y el control del episcopado y su relación con Roma, son los tres frentes en que se desarrolla la batalla de la ruptura de la Cristiandad Indiana, donde se irá pasando de la unanimidad católica al pluralismo, la Iglesia libre en Estado Libre.** Se llegará a que la Iglesia será más libre del Estado, cuando la sociedad en su conjunto ya no sea únanimemente católica. Aunque es una paradoja **(cuanto más católica una sociedad, más tiende a controlar el Estado a la Iglesia y viceversa)** que tiene su lógica profunda. Es una constante que se extrae por inducción empírica.

Para terminar el marco de base, una referencia a la Revolución Industrial. El siglo XVIII es, en Europa Occidental, de una extraordinaria prosperidad y un ritmo de crecimiento sin igual en relación con todos los tiempos anteriores. Por eso se experimenta y se vivencia tan intensamente la noción de "progreso". Este desarrollo apoyado en el comercio, las manufacturas y la hegemonía mundial (Voltaire escribe la primera filosofía de la historia universal, que toma en cuenta el conjunto de la Tierra y no el mundo mediterráneo y europeo solamente) va a tener un nuevo envión sin precedentes: la revolución industrial. El despegue se inicia en Inglaterra con la introducción del "maquinismo" (máquina a vapor), en zonas densamente pobladas, con concentración empresario-técnica, que permiten la expansión del capitalismo industrial (sobre la anterior base mercantil), el notable aumento de productividad, de velocidad del transporte y avance del "mercado" en todo el ámbito social. El nuevo mundo emergente tendrá sus teóricos primero en Adam Smith, luego Malthus y Ricardo. Al comienzo la diferencia entre los países que entran en la dinámica maquinista no es tan alta con los manufactureros (por ejemplo, al iniciarse el siglo XIX la distancia entre el Imperio Hispánico y el Británico, aunque apreciable no era tan inmensa como lo será luego de las guerras de la Independencia). Al iniciarse el siglo, la Ilustración española luchaba todavía por la "actualización". En 1825 el derrumbe es tan grande en España y en América Latina que la brecha será abrumadora.

La Ilustración española es una Ilustración Católica. Su símbolo será Jovellanos, que intenta conjugar tradición y progreso. Pero Jovellanos es un ecléctico. La Ilustración católica es ecléctica. Es sintomático que no pro-

duzca ningún gran pensador, ninguna "síntesis". Esto muestra su debilidad, su dependencia. Pero en España y en las Indias, la Ilustración católica es hegemónica (aunque en relación a Europa Occidental, es dependiente). Si contraponemos la Ilustración católica con la "enciclopedista", racionalista, laicista, lo podríamos hacer con las figuras de Jovellanos y de Aranda. Al comienzo, Aranda es minoritario en las élites; Jovellanos mayoritario. Poco a poco, sin embargo, Aranda irá desplazando a Jovellanos. En la segunda mitad del siglo XIX será francamente hegemónico. Aunque, es cierto, las masas populares siguen siendo barrocas. Esto es una anticipación simbólica de lo que sigue.

4. LA INDEPENDENCIA ABRE LA CRISIS

Al abrirse el siglo XIX imperaba en todo el ámbito hispanoamericano —en sus clases dirigentes— la Ilustración Católica, con los caracteres eclécticos ya señalados. **Sus tendencias, en relación a la Iglesia, son regalistas, jansenistas, galicanas. Se ha hablado de un "neojansenismo", que engloba las tres tendencias unitariamente**, y es la denominación que creo más apropiada, para diferenciarle del jansenismo original. Este, desde el Agustinus de Jansenio, Con Saint Cyran, Arnauld, Pascal, proseguía la discusión abierta anteriormente por jesuítas (Molina) y dominicos (Bañez) sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, libertad humana y divina. Es un jansenismo teológico, extremadamente rigorista. En cambio, la segunda fase, su continuación en el siglo XVIII, es un jansenismo eclesiológico y político. **Se pasa del jansenismo teológico al eclesiológico y político.** El belga Van Espen es su máxima expresión en su "Jus Eclesiásticum Universum": regalismo, espíritu reformista, criticismo histórico, defensa del episcopalismo y conciliarismo, intento de limitar la jurisdicción eclesiástica al campo puramente espiritual. Será introducido por el valenciano G. Mayans, apologista del Concordato de 1753. Luego de la expulsión de los jesuítas, Van Espen se volvía texto de derecho canónico obligatorio en Universidades y seminarios. Su influencia fue inmensa, determinante. Se era católico, en un cierto clima "cismático" (hubo en Holanda una iglesia jansenista, el cisma de Utrecht, que creo aún sobrevive). Es lo que se manifiesta en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, totalmente neojansenista. el Consejo de Indias consideró innecesaria su aprobación por Roma.

Puede acotarse que el neojansenismo está ligado en la Revolución Francesa a la sanción de la "Constitución Civil del Clero". El neojansenismo afirma la primacía del poder civil, se trate de monarquía absoluta o de república. **Habrá así neojansenistas absolutistas y liberales, unidos por el cordón umbilical de convertir a la Iglesia en una parte dependiente del Estado.** Este será uno de los rasgos del liberalismo "anticlerical" oligárquico hispanoamericano. Y esto es lo que permite la convergencia, aparentemente extraña, del jansenismo eclesial con la Ilustración Enciclopedista, que es racionalista, secularista, deísta y aún materialista. Estas dos aguas se mezclarán de forma contínua, incluso ambiguamente en la vida de muchas personas. Sin embargo, puede decirse que **en la primera mitad del siglo XIX predomina la Ilustración Católica (neojansenista en distintos grados), y que en la segunda mitad predomina la herencia de la Ilustración a secas, de la enciclopedista, con la hegemonía de su progenie Positivista. Aquí se consumará ya el fin de la Cristiandad Indiana.** Simultáneamente, en la Iglesia latinoamericana, desde 1831 en adelante, se irá afirmando la lucha por la "libertad de la Iglesia" ante el poder del Estado, que culminará en el Concilio Vaticano I. Este ascenso "ultramontano", señalará el fin de la "ilustración cató-

lica" eclesialmente considerada. Porque el "ultramontanismo" católico latinoamericano conciliará sin dificultad con la estructura constitucional del Estado liberal. Nuestro ultramontanismo no estará ligado, como en Europa a tradiciones monárquicas. Será un ultramontanismo "republicano" sin problemas. Las formas de gobierno no lo determinarán como el "tradicionalismo" europeo.

Intentemos percibir la lógica histórica que se despliega en el primer tercio del siglo XIX, respecto de la Iglesia en Hispanoamérica. Esta lógica de crisis se desata con el derrumbe del Imperio Hispánico y el surgir de los nuevos Estados.

Ya al iniciarse el siglo XIX, estaba en el aire la imposibilidad de que España mantuviera a las Indias en su órbita. En 1803. Godoy proponía a Carlos IV instalar **Tres Regencias** en las Indias, a favor de tres Infantes de Castilla, sustituyendo los Virreinatos. La idea tuvo buena acogida en la Corte, pero la guerra con Inglaterra hizo que Carlos IV desistiera de exponer a sus hijos en la travesía. En realidad, España estaba casi incomunicada con América desde 1796, por su alianza con Francia; esta situación se prolongará hasta 1814, cuando la caída de Napoleón. Idea más radical había tenido el Conde Aranda veinte años antes, cuando propuso formar en las Indias **tres Reinos**, unidos por un nuevo Pacto de Familia excluyendo a los ingleses del comercio y haciendo participar en cambio a los franceses. El conde de Aranda, ante la independencia de Estados Unidos, preveía un nuevo poder continental emergente, cuyo ejemplo sería irresistible. Proponía adelantarse a tal situación de crisis. Esto le hizo caer en desgracia con Carlos III. En la puja anglo-francesa por el comercio de indias vencería inexorablemente Inglaterra. El **célebre Burke formuló claramente la política británica en 1792: Si España se aliaba con Francia, Inglaterra debía adelantarse contribuyendo a desmembrar la monarquía española con la independencia de las Indias; si España se aliaba con Inglaterra contra Francia, entonces no había problema, el comercio de Indias caía en total control inglés, pues el único competidor de temer era Francia. Las dos hipotésis se cumplieron sucesivamente, el Imperio hispánico saltó a pedazos.** No hacía falta la conquista, bastaba el control comercial. Será toda la política de Canning.

En 1802, el célebre abate Pradt, que tanta incidencia tendrá en el proceso emancipador y religioso hispanoamericano, escribía "Las tres edades de las Colonias", notable análisis geopolítico de la situación (1). Allí supone que Hispanoamérica **se dividirá en 15, 17 ó 18 Estados.** Esta visión, tan realista, la retomará Bolívar en su carta de Jamaica (1815); allí formulará con claridad la razón de esta atomización: **la falta de un "poder intrínseco" que la unifique.** El poder del Estado en España mantenía la unidad de las Indias pero, roto ese vínculo, Hispanoamérica, gigantesca y dispersa, carecía de "centros" o "metrópolis" interiores, capaces de mantenerla en unidad. Lo racional era aceptar la disgregación pues era inevitable, pero estableciendo una "federación" que mantuviera los lazos unitivos y preparara el camino a uniones más profundas. Acotemos que Bolívar será "federativo" con los Estados resultantes, pero resueltamente enemigo del federalismo en la formación interior de los Estados, pues sostenía que eso era arrojarlos a la anarquía.

En 1808 comienza a desencadenarse el drama previsto. Napoleón traiciona a su aliada España e impone en Bayona a su hermano José. Por allí andaba el abate Pradt de asesor. Viene el alzamiento, una verdadera guerra religiosa contra el invasor francés que simbolizaba la incredulidad, pues se rememoraban las jornadas de la revo-

(1) Aguirre Elorriapa, Manuel: "El abate Pradt en la emancipación hispanoamericana. (Analecta gregoriana, Roma 1941) pag. 63. Esta obra, junto con la de Pedro Leturia "Relacio-

lución francesa no sólo de persecución a la Iglesia, sino de sustitución del culto cristiano por el de la Naturaleza o de la Razón. Al no ser reconocida la usurpación, la monarquía quedaba acéfala, la soberanía revertía –según la doctrina tradicional de Tomás y Suárez– a los pueblos. Allí comenzó primero la guerra civil entre juntistas y regentistas y luego de independencia. La primera fase, que dura hasta 1814, es guerra civil en las Indias, aunque haya conatos de independencia. Luego será ya de independencia. A la altura de 1820–consumada la revolución de Riego– ya está decidido el proceso irreversible de independencia y formación de los nuevos Estados americanos. Aquí se hace patente el comienzo de la crisis de la Cristiandad Indiana. **¿Cómo será la constitución religiosa de los nuevos Estados? Nuestra cuestión estalla a partir de 1820.**

Visto el imprescindible marco político, retomemos el hilo del proceso religioso desde la apertura del siglo, antecedente necesario de la crucial década del 20.

El Papado estaba en una de sus horas más sombrías: descoyuntado de las Iglesias nacionales por el dominio del Estado sobre ellas, estaba en el colmo de su debilidad. Su fortaleza está en ser efectivo centro de convergencia y unidad de las Iglesias en todas las naciones. Sus hilos más fieles, las órdenes religiosas, son quebrados, material y espiritualmente. Dice el historiador Philip Hugles: "Dios salvó entonces a la Iglesia enviándonos la Revolución Francesa para destruir el absolutismo real. Efectivamente, hacia 1790, fuera de los estados de la Iglesia y de los nuevos Estados Unidos de América, no había un solo país en el mundo en que la religión católica gozara de libertad para vivir plenamente su propia vida y ni un solo país católico en que se le ofreciera otra perspectiva que la de una progresiva esclavitud y un gradual debilitamiento" (Síntesis de Historia de la Iglesia. Herder, 1958, pag. 268). Pío VI muere preso en 1799. En ese colmo de la impotencia, sin embargo, Mauro Cappellari (futuro Gregorio XVI en 1831) escribía confiado. "Il trionfo della S. Sede e della Chiessa" (Roma 1799). Es electo Pío VII, que como cardenal chiaramonti, Obispo de Imola, en una homilía (1797) afirmó la compatibilidad de cristianismo y república, criticando el pretendido origen divino del poder real. Pío VII hace el Concordato de pacificación con Napoleón, un modelo de la "era de los concordatos" moderna. Luego es el bloqueo continental contra Inglaterra, para arruinarla quitando mercados a la incipiente revolución industrial (que se volverá sobre Hispanoamérica). Pío VII se declara neutral. Napoleón ocupa a Roma en 1808, la anexa y aprisiona al Papa, que sólo será liberado en 1814. El derrumbe del Imperio Hispánico toma a la Iglesia en semejante situación. Casi acéfala.

La primera fase de la crisis del Imperio Hispánico es, no sólo la guerra de liberación contra los franceses, sino la guerra civil americana entre juntistas y regentistas, pues ambos bandos se reclaman de Fernando VII. El Precursor Miranda –financiado por los ingleses– es el principal independentista. En 1810-12 se reunen las Cortes de Cádiz, con participación de americanos. En 1815 la guerra civil se resuelve contra los juntistas americanos. Solo sobreviven las Provincias Unidas del Río de la Plata, que todavía no han declarado la Independencia. Presionado por España y la Santa Alianza, el Papa

---

... nes entre la Santa Sede e Hispanoamérica (Analecta gregoriana, Roma, Caracas, 1959/1961), es guía indispensable para la comprensión del proceso eclesial hispanoamericano en el primer tercio del siglo XIX.

escribe la encíclica **"Etsi longissimo"** (30-1-1816) exhortando a los americanos a la lealtad con Fernando VII. El absolutismo restaurado de Fernando VII precipita el resurgir de la guerra hispanoamericana, esta vez claramente independentista.

Las Cortes de Cádiz son la antecedente de las Constituyentes de los distintos Estados hispanoamericanos en los años siguientes. Más aún, está precontenida en ellas toda la política del liberalismo anticlerical hasta entrado el siglo XX.

Si comprendemos bien los comienzos, lo demás se dará por añadidura. En Cádiz se impone la visión de Jovellanos y Campomanes, netamente individualista en cuanto al reordenamiento de la propiedad rústica. Las Cortes eliminan el vasallaje, el poder feudal, suprimen los mayorazgos, aunque no tocan el poder de los terratenientes, es decir, no hay reforma agraria contra ellos, sino sólo con relación a las posesiones comunes de villas y pueblos (**desamortización civil**) y las posesiones de las órdenes religiosas (**desamortización eclesiástica**). Se venden los bienes de Iglesias y municipios. Esto ya tenía su precedente: bajo el absolutismo, en 1795 se habían atacado los bienes de hospitales, hospicios, cofradías, instituciones benéficas obligando a su enajenación. Fue el primer ataque a la propiedad eclesial, que desmantelaba los servicios sociales que aquella prestaba, pues la asistencia social la realizaba la Iglesia y no el Estado. Luego, en tiempos de Napoleón, se reducen los conventos a la tercera parte; José Bonaparte, ante la resistencia encabezada por los religiosos, suprime completamente las órdenes monásticas y se secularizan sus miembros en 1809. Dispone la abolición de inmunidades y exenciones. Singular es que las Cortes de Cádiz, en medio de una guerra de liberación nacional, popular y religiosa, en ese mismo momento, a su vez dictan las medidas contra el monarquismo y sus bases materiales. Aquí se inicia la división de las "dos Españas", sus incomprensiones recíprocas. Pero se inicia no como conflicto de ilustrados enciclopedistas versus católicos, sino ante todo de "liberales" constitucionales católicos neojansenistas contra "absolutistas" católicos, también "regalistas" aunque ya más moderados en este aspecto. La palabra **"liberal"** se inventó allí. Cádiz se prolongó en el Trienio liberal (1820-1823) y tuvo su apogeo en las desamortizaciones de Mendizabal en adelante (1837-1855).

Examinando después la política de desamortizaciones en España, decía el eminente Joaquín Costa "la revolución pasó sin que el pueblo hubiera adquirido un palmo más de tierra". A diferencia de la Revolución Francesa, en la que la desamortización eclesiástica consolidó una gran clase media campesina, de pequeños propietarios (que ya existía), en España –y luego en América Latina– estas reformas **"debían alumbrar un neolatifundismo territorialmente más extenso, económicamente más egoísta y socialmente más estéril que el precedente"** (Historia Social y Económica de España y América. Vicens Vives, Editorial Teide 1959, Tomo V, pag. 83). Tenemos así una anticipación de la historia de las desamortizaciones civiles (contra cuyos resultados se levantó la reivindicación de la revolución mexicana del siglo XX) y de las desamortizaciones eclesiásticas de América Latina. Los ricos individuales, se hicieron más ricos. Los pobres siguieron pobres o más pobres.

Pero llegamos al fin, a los años 20!

Empieza la organización de los nuevos Estados Independientes, las discusiones sobre la Constitución. Albor ligado al Trienio donde se inician las guerras civiles-religiosas en España. El curso de la historia americana –en

este aspecto—aunque presente algunas afinidades, no será igual. Aquí son todos "constitucionalistas". Las diferencias serán dentro del "constitucionalismo".

La primera "reforma eclesiástica" se plantea en el Sur del Continente, en Buenos Aires, con B. Rivadavia. **Aquí comienza propiamente la "cuestión religiosa", pues en la década anterior, en la lucha abierta por "juntistas" y "regentistas", se trataba de la interpretación de los mecanismos institucionales en juego, ante la acefalía de la monarquía.** Por eso, en conjunto, la década del 10 no presenta una temática religiosa aguda por parte de los dos bandos. Hay anuncios de lo que se desencadenará en los años 20, pero no pasan de eso. En cambio, ahora hay que decidir concretamente qué formas tomarán los nuevos Estados. La relación con la Iglesia les es esencial, pues la población es masivamente católica. Esto acaece dentro de un nuevo contexto: la hegemonía británica, que no es, por cierto, una hegemonía católica.

El Congreso de Tucumán de 1816, que declaró la Independencia de las Provincias Unidas, había aprobado el propósito de entablar relaciones con la Santa Sede, pues la Iglesia estaba sin obispos desde 1812. Tuvo, es obvio, una serie de intervenciones regalistas (nombró párrocos, legisló sobre cosas litúrgicas, etc.). Ya el Dean Funes sostenía que el Patronato no era un privilegio concedido a la persona de los reyes, sino un derecho inherente a la soberanía y el nuevo Estado su natural heredero. Todo se puso candente en los años 20, con la **"reforma general del orden eclesiástico"** (1822) iniciada por Rivadavia: allí se creaba un senado eclesiástico; se incautaban los bienes de los conventos, se prohibía hacer votos religiosos antes de los 25 años, se limitaba el número de religiosos en las casas, con mínimos y máximos; suprimía diezmos; sometía los religiosos al ordinario diocesano, etc.

etc. Son medidas que se repetirán casi con monotonía durante el siglo XIX, en distintos países de América Latina. Es el neojansenismo. **Al comienzo no es todavía el enciclopedismo que, muy minoritario, apoyaba todo eso: instrumentalizaba al neojansenismo para sus propios fines.** Muchos han encontrado en la reforma de Rivadavia la influencia de Juan Antonio Llorente sacerdote renegado, colaborador de José Bonaparte y administrador entonces de los bienes amortizados. En 1819 hizo, dedicado a los americanos, sus "Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la Civil Nacional". Era un enfoque abiertamente cismático, antirromano. Para que haya idea de los matices, señalemos que el Dean Funes refutó a Llorente y que fue apoyado por Gregoire, el famoso Obispo juramentado francés, de gran predicamento en la época.

La reforma rivadaviana produjo una reacción adversa en los pueblos del Río de la Plata que la sintieron como un ataque a su fe. Hubo caudillos que levantaron la bandera de **"Religión o Muerte"** (Facundo, el que luego atacará Sarmiento). Los opositores mandan a Fray Pacheco a entablar negociaciones directas con Roma. Se levantan las voces de Castro Barros y Medrano, en defensa del Pontificado. El indomable y pintoresco fray Castañeda calificaba la reforma como **"Iglesia Anglicana de Buenos Aires"**. El sarcasmo no estaba despistado, pues desde Londres venía la propaganda cismática principal. Conviene aquí un breve recuento.

En Londres y París estaban los centros europeos de mayor propaganda independentista. Allí los mensajeros hispanoamericanos se mezclaban con los españoles exilados. Se editaban varias revistas, que se difundían en toda Hispanoamérica. Los Ingleses tenían la mejor red de intercomunicaciones, montada además sobre las

logias masónicas. Sin embargo, Londres, llamada por Menéndez y Pelayo centro del "filibusterismo" literario (ideológico), no es reductible a una sola perspectiva. Había una gama de posiciones. Desde Blanco White, cura apóstata, vuelto anglicano, propagandista abiertamente cismático, hasta Andrés Bello, neojansenista moderado, alta expresión de la Ilustración Católica americana. Aunque la verdad es que la propaganda cismática daba el tono. Se edita en Londres, por ejemplo, "dedicada a los pueblos libres de América" en 1826 **"Verdadera Idea de la Santa Sede"**, de Pedro Tamburini, famoso teólogo del obispo de Ricci, del Sínodo cismático de Pistoya. La obra tuvo una difusión excepcional. De aquellos dos centros venía también la gran influencia de Destutt de Tracy y Jeremías Bentham, nuevas variantes de la tradición de Locke, empiristas y utilitaristas más radicalizados. Rivadavia y Santander serán especialmente tributarios de Bentham y sus manías legislativas.

La reforma eclesiástica de Rivadavia se reproduce, más que como influencia propia, por ser síntoma y desencadenante del clima ideológico generalizado en los ámbitos hispanoamericanos. En sus élites, ante todo.

El Dictador Francia, "Yo el Supremo", en Paraguay, en 1824 suprime los conventos y seculariza sus sacerdotes, elimina el cabildo catedral de Asunción, el único obispo queda totalmente marginado, etc. El Dr. Francia, como señala Adriano Irala Burgos, evolucionó desde el catolicismo a un deismo rousseauniano: "para el pueblo quería la conservación del catolicismo. Claros rasgos de josefismo: se interesaba de los detalles del culto que él ya no practicaba, considerando a la religión no bajo su aspecto de verdad revelada, sino bajo la moralidad que la misma imponía al pueblo. El culto debía disponer de lo que necesitaba, pero sin lujos y sin una jerarquía eclesiástica que concentrara el poder" (Ver "La Evangelización en el Paraguay", Ed. Loyola, pag. 150). El caso Francia, sin embargo, es muy original y no se repitió. Sólo luego de la muerte de Francia, pudo Carlos Antonio López —en términos siempre regalistas— regularizar las relaciones con la Santa Sede y restablecer la jerarquía católica.

En Chile, la situación es semejante a la rioplatense. Un antecedente original de la crisis eclesial, es la del jesuíta chileno desterrado Manuel Lacunza (1731-1801) con su obra "La Venida del Mesías en Gloria y Majestad", en expectación milenarista, y por eso sospechosa a las autoridades eclesiales. Tuvo su impacto en Buenos Aires, donde Manuel Belgrano la hizo imprimir en Londres (1816). También se imprimió entonces en Puebla y en París. Como acotación, digamos que Lacunza resucitó en los círculos bíblicos de los años 1930. El milenarismo, bajo distintas formas, reaparece en tiempos de crisis. Pero no es esta dinámica la que prospera en los años de 1820, sino el neojansenismo. En 1824, el ministro Francisco Pinto impulsa reformas eclesiásticas, copia de las de Rivadavia. En tal situación, llega a Buenos Aires y Chile la **Misión Juan Muzzi** (en la que venía Juan María Mastai, el futuro Pío IX), llamada antes por O'Higgins y Cienfuegos, que es el primer contacto directo del Pontificado con el mundo hispanoamericano. Desde siempre, las monarquías ibericas habían impedido toda relación inmediata de las Iglesias locales con Roma. Sólo en 1807 había llegado a Brasil el primer Nuncio con la corte portuguesa exiliada. La Misión Muzzi terminó en fracaso, pero fue el augurio de las nuevas relaciones con Roma. En las interesantes Memorias de su secretario, José Sallusti, se anota la propaganda anti-romana que difundían por doquier los mercaderes ingleses.

Si pasamos a la zona "bolivariana", se plantean nuevas perspectivas interesantes. El Precursor Miranda, de ideología enciclopedista, propicia la religión católica es-

tatal, pero cismática de Roma. En Bolívar, la evolución es distinta. Durante el proceso revolucionario, Bolívar va desde una visión deista, más bien hostil a la jerarquía, hacia una franca revaloración de la Iglesia Católica. Muchos factores convergen en esa evolución. Una relación más cercana con la fe popular. Una necesidad de salvar de la anarquía a los nuevos Estados, apelando al sostén de la Iglesia, vínculo unitivo del pueblo. Bolívar vuelve a la Iglesia. En ese camino, desde 1822 Bolívar intenta contactos con Roma por medio del obispo Lasso de la Vega. Pasan diversas vicisitudes. Pues así como León XII envía la Misión Muzzi (1823) al gobierno de Chile, luego presionado por la Santa Alianza y España lanza el breve desaprobando la insurgencia hispanoamericana (Etsi iam diu, 1824), para arrepentirse y tener contactos en 1825 con el enviado de Bolívar. Vacilaciones de los momentos de transición. Provee de obispos las sedes de Bogotá y Caracas, Santa Marta, Antioquia, Cuenca y Quito en consistorio de mayo de 1827, con la protesta violenta de Fernando VII. El camino de las relaciones directas entre el Papado, las Iglesias locales y los nuevos Estados, estaba abierto. Bolívar hizo el **Brindis de Bogotá**: "La causa más grande nos une en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente a la Iglesia Romana, que es la puerta del Cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros Padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre lo ha buscado y lo ha vuelto al redil: ella nos ha dado Pastores dignos de la Iglesia y de la República. Estos ilustres Príncipes y Padres de la Grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el Cielo y con la tierra. Serán nuestros maestros y modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza" (octubre 1827).

De tal modo, Bolívar hacía una política eclesiástica opuesta a la pregonada por el Abate Pradt, que quería incluso Patriarcados independientes. Sin embargo, Pradt, que murió reconciliado con la Iglesia, no había sido nunca regalista; por el contrario, defendía la separación de la Iglesia y el Estado, como una necesidad de libertad de la Iglesia. Pradt se había opuesto radicalmente a la Constitución Civil del Clero durante la revolución francesa. Quizá esos pensamientos de Pradt están presentes en el discurso de Bolívar, en Chuquisaca, en 1826 al Congreso Constituyente de Bolivia donde sostiene que una Constitución del Estado no puede prescribir un culto religioso, en términos que hoy evocan al Vaticano II.

En México, acaecieron primero las grandes revoluciones populares encabezadas por Hidalgo y Morelos. Las más populares del ciclo de la Independencia. En ellas, su pensamiento era: "La religión católica será la única sin tolerancia de otra". Reflejaba el sentimiento de las masas. Las cuestiones de "libertad de cultos" y de la "separación" serán planteos de las élites, pues en realidad no había otros cultos, salvo el de los comerciantes extranjeros y personas sueltas. La Constitución de Cádiz también decía. "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohibe el ejercicio de cualquier otra" (Art. 12). En el Plan de Iguala, se proclama la independencia de España y la unidad católica religiosa. Las discusiones que siguieron fueron de índole neojansenista, con algunos conatos cismáticos. México estaba sin obispos. Gregorio XVI, en su primer consistorio de febrero de 1831, nombra seis obispos para las principales vacantes de México. Es de señalar que poco después, el Dr. Gómez Farías, "patriarca del liberalismo", impulsaría la primera reforma eclesiástica de 1833, análoga a la de Rivadavia. Es el antecedente necesario de la siguiente "Re-

forma" de Benito Juárez, más violenta y radical, de 1857 a 1859, que va desde las desamortizaciones civiles y eclesiásticas hasta la libertad de cultos y separación Iglesia. Estado. Las desamortizaciones de la "Reforma" son el ejemplo más patente de la nueva expansión del latifundismo que impulsan las repúblicas oligárquicas en toda América Latina.

Los procesos en los países no mencionados, siguen caminos semejantes, con diferencias de tiempos e intensidades. Ya es suficiente enumeración.

En México hay una variante importante. Es la presencia del poder de Estados Unidos que contra la masonería del rito escocés, impulsa a la "masonería del rito yorquino" a través de su embajador Joel R. Poinsett, un anarquizador del país. Una de sus figuras claves, Lorenzo de Zavala, que se proponía según sus palabras "la entera destrucción del Poder Eclesiástico", terminará después en primer vicepresidente de la República Texana, luego incorporada a Estados Unidos, Poinsett tuvo como un elemento esencial de su política el desmantelamiento de la Iglesia Católica, para quebrar la unidad religiosa mexicana, que era sostén de la unidad nacional, tan difícil en medio de las incertidumbres del nuevo Estado. Aquí comenzó ya el retroceso de Inglaterra y Francia en Hispanoamérica frente a Estados Unidos.

Ante el panorama del proceso eclesial, puede percibirse que la apertura de los años 1830 aleja definitivamente la posibilidad de Iglesias cismáticas en los nuevos Estados latinoamericanos. Gregorio XVI reconoce las nuevas repúblicas. El camino se inicia con la "Sollicitudo Ecclesiarum" (5 agosto 1831). El Papado establece sus lazos directos con las Iglesias locales. Estas se afirman cada vez más defensoras de su libertad ante el Estado, movido siempre por la reivindicación del Patronato y con sus tendencias neojansenistas. No es un azar que en **1831**, el deán de Lima, José Ignacio Moreno publicara su **"Ensayo sobre la Supremacía del Papa"** que tuvo numerosas ediciones y un gran eco, incluso en Europa. Es la culminación de una gran lucha de los defensores de la unidad de la Iglesia Católica en América Latina, desde el extremo norte, México, con el jesuíta Basilio Arrillaga hasta el extremo Sur, Argentina y Chile con Castro Barros. Será aquel animoso camalduense Mauro Cappellari, ahora Gregorio XVI, el que inicia "Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa" en medio de tantas incertidumbres de sobrevivencia.

5. CONCLUSION

La Ilustración hispanoamericana fue primordialmente católica. El último gran esfuerzo para "actualizar" al decadente Imperio de España y las Indias. Un promisor esfuerzo que se frustró con las catástrofes que abrieron el siglo XIX. La tenaza de Inglaterra y Francia le destrozaron. La torpeza del absolutismo de Fernando VII consumó la tragedia. La guerra civil se hizo de Independencia. Las nuevas repúblicas nacieron en medio del caos. Bajo la nueva hegemonía de Inglaterra –y otras menores como la de Francia y Estados Unidos–. La Ilustración católica hispanoamericana terminó en un gran fracaso. Aunque alumbró el nacimiento de las nuevas repúblicas.

La segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX, son de extrema postración eclesiástica. El mayor abatimiento del Papado. Es la descomposición de las Cristiandades Católicas europeas y también de la Cristiandad Indiana. Hemos puesto el marco para comprender la crisis de esta última. El comienzo de la ruptura que señala la década de 1820, único momento en que existió riesgo de cisma neojansenista. Después de 1830 eso quedó descartado. Só-

lo hubo algunos remedos miserables de Iglesia nacional. La comunión católica se mantuvo firme.

La Ilustración católica hispanoamericana y la crisis de la década del 20, nos dan las bases para comprender el desarrollo de toda la dinámica de la ruptura de la Cristiandad Indiana, hasta su consumación, al abrirse el siglo XX. La Ilustración fue de las élites, no de las masas. Esa Ilustración católica, dijimos, hegemónica en Hispanoamérica, pero no en el contexto de las potencias marinas, Inglaterra y Francia. Era dependiente de la Ilustración inglesa y francesa, hostiles a la Iglesia católica. Por eso el eclecticismo fue destino de la Ilustración Católica. No tuvo el vigor y la capacidad de una nueva síntesis (que hubiera quebrado esa dependencia). Sin síntesis propia, carecía de posibilidades de autodesarrollo. Pues el eclecticismo crece por agregados, en tanto que la síntesis por autodespliegue (aunque incorpore lo otro). Incapacidad de síntesis es signo de dependencia. Capacidad de síntesis revela autoposición, ruptura virtual o actual de las dependencias. No es extraño que todavía nuestro pensamiento se debata asediado por el eclecticismo.

El proceso de ruptura parece claro. La Ilustración católica fue cediendo más y más a la Ilustración "enciclopedista". Mariano Moreno traducía el "Contrato Social" de Rousseau y eliminaba las partes referentes a la religión. Nariño traducía los "Derechos del hombre" y los comentaba incluyendo referencias a Santo Tomás. No había reasunciones asimiladoras y transformadoras. El mayor pensador americano ilustrado católico es, sin duda, Andrés Bello. Su itinerario es simbólico. Aprendió inglés traduciendo a Locke. Pero su pensamiento se asentó finalmente en Thomas Reid, crítico de la tradición empirista de Locke. Por eso de Bello se pasa fácilmente a Balmes y los neoescolásticos de la "Civiltá Católica", desde la segunda mitad del siglo XIX. Ellos también vienen de Reid. Por un inglés, se inicia la ruptura con el pensamiento inglés. Me refiero al ámbito católico latinoamericano, Pero ya Balmes y los neoescolásticos no tienen nada de "neojansenistas". Balmes es católico liberal, pero "ultramontano". Eso explica su inmensa influencia en la Iglesia hispanoamericana posterior a la etapa que hemos considerado. La Ilustración católica básica se bifurca: por un lado "católicos liberales" ultramontanos. por otro lado liberales neojansenistas, más y más "enciclopedistas". Bello también fue reconocido maestro por grandes "anticlericales". El apogeo de esta dirección es en la segunda mitad del siglo XIX, con el auge del Positivismo, que pone a la Iglesia como residuo de una época superada. Pues hubo la época "teológica" (la colonial), luego "metafísica" (la independencia) y ahora "positivista" (científica). Eso era lo que creían las élites finiseculares. Dentro de ellas los católicos era sitiada minoría, aunque el pueblo silencioso mantenía la fe, es claro, empobrecida.

Podría seguirse también el hilo de las declaraciones constitucionales. Primero son las afirmaciones de la religión católica como única y excluyente. Después es la religión católica junto a la libertad de cultos. Finalmente viene la separación de la Iglesia y el Estado. Todo esto, dicho en los textos de variadas maneras. Las dos últimas formas son ya el fin de la Cristiandad Indiana. Esto se precipita desde la segunda mitad del siglo XIX, con el apogeo de las repúblicas oligárquicas, en la órbita anglosajona. Los puertos daban base social al disenso. La Iglesia no era tan unánime en la sociedad. Esto fue dando realidad al primitivo designio de las minorías enciclopedistas de los comienzos de la crisis, pues la Iglesia era todavía cuasi unánime en la década de 1820, por lo cual la única posibilidad del disenso era promover un "catolicismo cismático" Luego esto se hizo imposible, la Iglesia fue volviéndose "ultra-

montana" y afirmando su libertad ante el Estado. Pero simultáneamente perdía base en las clases altas y medias más ligadas al circuito comercial británico. Esto fue dando mayor realidad social a la exigencia de libertad religiosa. Así, el Estado y la Iglesia lucharon ambos para librarse de la hegemonía del otro. Eso liquidaba a dos puntas la misma Cristiandad. Aunque la Iglesia mantuviera nostalgias, que ella misma contribuía a aventar.

Hemos visto el comienzo de la segunda fase histórica de la Iglesia en América Latina —la ruptura de la cristiandad indiana— según el marco de Puebla. El recuento de los hechos históricos verifica y da carnadura a los grandes esbozos de Puebla. Pero todavía falta mucho para completar la revisión histórica del siglo XIX eclesial latinoamericano. Sin esa revisión no alcanzaremos la autocociencia histórica madura que nos exigen las tareas de nuestro tiempo.

II PARTE

ACTUALIDAD

DEL ROMANTICISMO CATOLICO HISPANOAMERICANISTA AL SOCIAL CRISTIANISMO DESARROLLISTA

Proposiciones para la comprensión del pensamiento católico en Chile ante la crisis de la Polis oligárquica

Pedro Morandé

I. INTRODUCCION

El presente ensayo analiza dos tendencias del pensamiento catolico en Chile contemporáneo que debieron plantearse el advenimiento de la sociedad de masas como el fenómeno más importante de entre aquellos que interpelaban a su época. Ellas son: el romanticismo católico hispanoamericanista y el social cristianismo desarrollista.

No se trata, sin embargo, de un estudio monográfico, sino más bien de un ensayo de interpretación y síntesis que quisiera aportar luces al análisis de la problemática constituída por la relación entre "Iglesia y Cultura Latinoamericana", especialmente, desde el punto de vista del desafío que representa para la intelectualidad católica el advenimiento de la "cultura urbano-industrial". El objetivo de este trabajo no es entonces desarrollar propia-

mente una tesis, ni menos demostrar alguna ya existente. Su propósito se resume mejor señalando que quisiera hacer comprensible el contexto histórico-sociológico en donde la intelectualidad católica de los últimos cincuenta años busca aquellas motivaciones de raíz existencial que la llevan a desarrollar orientaciones y respuestas diferentes a los desafíos de la época. Nos excusamos entonces anticipadamente por no realizar un análisis sistemático de los conceptos que utilizan las dos corrientes bajo estudio lo que sería, sin duda, de mucho provecho. Nos limitaremos, en cambio, a bosquejar la perspectiva con que ellas analizan la naciente cultura industrial.

Estas dos corrientes del pensamiento católico nacen estrechamente vinculadas a la Iglesia. Ambas comparten la inspiración de la "doctrina social", especialmente de las encíclicas Rerum Novarum y Quadragesimo Anno, y definen su acción en la sociedad como una exigencia de servicio que nace de la conciencia creyente antes que de cualquier cálculo racional determinado por las coordenadas del poder. De hecho, estas dos tendencias surgen en el seno de un mismo grupo, nucleado fundamentalmente en torno a la naciente Acción Católica y a su rama estudiantil. Sin embargo, la percepción de los acontecimientos sociales y políticos y el contexto histórico de entre guerras hace que este núcleo original pierda su homogeneidad y llegue finalmente a constituir dos tendencias alternativas, en donde las diferencias no son menores que las similitudes.

Si consideramos estas dos tendencias a la luz del Documento de Puebla resulta sorprendente constatar que una síntesis superior entre ambas es posible, lo cual era por cierto impensable en los años en que cada una de ellas tuvo su apogeo. Este es un argumento más para ver en Puebla un momento maduro de autoconciencia eclesial.

No obstante, al sugerir esta posibilidad de síntesis estamos lejos de creer que ésta haya sido ya realizada. Tampoco pensamos que las discrepancias que llevaron a formular estas corrientes como alternativas hayan sido superadas. Se trata solamente de una posibilidad que bien vale la pena explorar con detención. Nuestra afirmación en el presente ensayo es la siguiente: tanto el romanticismo católico hispanoamericanista como el social cristiano desarrollista corresponden a dos momentos del desarrollo del pensamiento católico contemporáneo enfrentado a la crisis de la Polis oligárquica que necesitan de una síntesis superior que los asuma en conjunto. Una tal síntesis debería considerar al menos dos elementos fundamentales: por una parte, una clara conciencia histórica del papel desempeñado por la Iglesia en la evangelización de la cultura latinoamericana, tanto en lo que respecta a sus acciones como a sus omisiones y, por otra, una clara apertura a considerar las sociedades latinoamericanas actuales tal como ellas son en su dimensión estructural, es decir, evitando toda sobreinterpretación culturalista de las relaciones sociales. La realidad social sobrepasa en su complejidad los modelos que habitualmente se construyen sobre ella y el gran riesgo de la actividad intelectual es justamente prescindir de esta consideración reificando sus modelos. Pensamos que Puebla aporta los dos elementos que hemos mencionado en la medida en que no adopta a priori ni una visión "culturalista" ni una visión "sociologista" de la realidad social, sino que intenta más bien su síntesis. Pero esta síntesis es apenas un esbozo que necesita ser elaborado en todos sus detalles. Hacia ese objetivo quisiera contribuir el presente ensayo.

II. LA CRISIS DE LA POLIS OLIGARQUICA COMO CRISIS DE IDENTIDAD

Dos son los grandes problemas que, como ejes coordenados, enmarcan la inquietud intelectual al despuntar el siglo XX. Por una parte, la llamada "cuestión social" que en Chile se desarrolla estrechamente vinculada al nacimiento del proletariado en el enclave salitrero y al surgimiento de amplios grupos medios urbanos con fuertes aspiraciones de movilidad social y participación política. Por otra, el debilitamiento y posterior colapso de la Polis oligárquica, lo que trae consigo una enorme crisis cultural e institucional junto a diversos ensayos de reconstrucción que aún no cesan de experimentarse. Estos dos problemas van, naturalmente, ligados. La cuestión social es un fenómeno que exige de la Polis oligárquica profundas transformaciones, tanto de sus estructuras como de sus símbolos legitimadores, exigencia ésta que no puede ser satisfecha sin arriesgar su propia estabilidad y vigencia. Al mismo tiempo, la indefinición del sistema en crisis, sus inadecuadas respuestas y su tardanza en reaccionar no podían más que acrecentar la marginalidad de los nuevos grupos emergentes. De modo tal que no es posible separar la cuestión social y el colapso paulatino del régimen, fénomenos que constituyen en vedad las dos caras de la misma medalla. En rigor, se trata de un sistema coordenado en que la referencia a uno de estos problemas obliga inmediatamente a buscar una contrapartida en el otro. Esta medalla de dos caras es modernidad o, si se quiere, el proceso de modernización que, si bien encuentra antecedentes culturales profundos en la época de vigencia del positivismo ilustrado, no logra constituírse en cuestión nacional sino hasta comienzos del presente siglo, especialmente cuando se generaliza la conciencia de que la guerra civil de 1891 no había resuelto nada, pues fue más bien un ritual de estertor que el fundamento de un nuevo

comienzo. El parlamentarismo triunfante en el 91 era un modelo oligárquico para una sociedad oligárquica cuando la emergencia de nuevos grupos sociales exigía más bien la transición hacia nuevas fórmulas institucionales. La guerra civil no fue así una lucha entre lo nuevo y lo viejo. Fue, por el contrario, una manifestación de la incapacidad de la Polis oligárquica para ponerse a sí misma en cuestión y ver más allá de las disputas ideológicas que una era llegaba a su término.

Cualquiera sea, sin embargo, la interpretación de los hechos acaecidos en las postrimerías del siglo XIX, lo cierto es que la intelectualidad nacional percibe la situación a comienzos de siglo como la de una gran crisis que no solo afecta cuestiones coyunturales de organización y buen gobierno, sino que es una crisis espiritual que sacude los cimientos de la nacionalidad, de la identidad. Como se sabe, este no es un fenómeno particular de Chile, sino que se encuentra presente con distintas características en todo el continente. Pareciera incluso que en Chile adquiere una expresión más bien moderada, si comparamos el fenómeno con lo acaecido en otros países latinoamericanos. Cualquiera sea empero la magnitud de su expresión, el sentimiento de crisis aparece de manera determinante en la conciencia intelectual. En lo político, se percibe que el país se vuelve ingobernable. Las alianzas, contra-alianzas y toda suerte de combinaciones parlamentarias no logran resolver el problema de la inestabilidad puesto que reflejan, más allá de toda intención de las personas involucradas, un estilo político de salón que no se aviene con la importancia de los grupos sociales excluídos. Los nuevos actores sociales no se encontraban en el parlamento, sino en la calle. En lo económico, pese a los grandes recursos entregados por el enclave salitrero, éstos no se redistribuyen a toda la población por medio de la acción del Estado, sino

que se concentran en un estilo oligárquico de consumo, remedo de la "Belle Epoque" europea. En lo social, se aumenta la distancia entre los distintos grupos y estratos sociales haciéndose explosiva la situación de quienes comienzan a engrosar la población de las ciudades sin encontrar en ellas ni infraestructura adecuada, ni empleo, ni derechos laborales asegurados que hubieran podido quitar fuerza a sus demandas sobre el sistema. Y cuando la acumulación de todos estos factores no puede dar por resultado otra cosa que la existencia yuxtapuesta de varios países o naciones distintas dentro de un mismo territorio, entonces la crisis no puede dejar de percibirse sino como una crisis moral que afecta la identidad misma de la nación, su integridad, sus valores, su destino, su autocomprensión o, en una palabra, su ethos cultural.

La reacción de la intelectualidad nacional ante este sentimiento de crisis no es, sin embargo, inmediata. Esto tampoco es por demás una novedad criolla. Las crisis tienen siempre un momento paralizante que inhibe la comprensión cabal de su origen y de sus causas. Así, salvo honrosas excepciones, recién en la década del 20 comienza a florecer un pensamiento intelectual de relativa importancia. Los primeros años, en cambio, se agotan en la agitación, las revueltas estudiantiles, los discursos encendidos y la oratoria parlamentaria. A la crisis misma se suma, entonces, la pobreza intelectual para comprenderla, lo que termina siendo percibido como una situación desesperada y sin salida. Nada más elocuente que las palabras de Vicente Huidobro para describir este estado de ánimo: "Un país que apenas a los cien años de vida está viejo y carcomido, lleno de tumores y de supuraciones de cáncer como un pueblo que hubiera vivido dos mil años y se hubiera desangrado en heroísmos y conquistas".
"Todos los inconvenientes de un pasado glorioso pero sin la gloria. No hay derecho para llegar a la decandencia

sin haber tenido apogeo".
"Un país que se muere de senectud y todavía en pañales es algo absurdo, es un contrasentido, algo así como un niño atacado de arteriosclerosis a los once años".

Después de analizar la corrupción de todas las instituciones públicas concluye:
"Por eso es que toda nuestra insignificancia se resuelve en una sola palabra: falta de alma. ¡Crisis de hombres! ¡Crisis de hombres! ¡Crisis de Hombre!... De la mera comunión de vientres no resulta una patria, resulta una piara".

Pero el momento no es propicio a los intelectuales. "En Chile cuando un hombre carga algo en los sesos y quiere salvarse de la muerte, tiene que huir a países más propicios llevando su obra en los brazos como la Virgen llevaba a Jesús huyendo hacia Egipto"...
Y esta fue finalmente la opción tomada por quien citamos.

El análisis que los intelectuales hacen de la crisis queda durante mucho tiempo, sin embargo, circunscrito a la crítica del estilo político del parlamentarismo de fronda y del decadentismo opulento de las costumbres de la oligarquía. Una y otra vez se repite el tema de la corrupción en diferentes niveles institucionales y el tema de la descomposición moral. Se culpa, entre otros grupos, a la nueva plutocracia nacida de las finanzas y del comercio que, al asociarse con los grupos de raigambre aristocrática, habría debilitado en ellos su sobriedad y sentido ético. Pero no alcanza a percibirse que, tras estas manifestaciones exteriores, es la misma Polis la que sufre trizaduras mortales.

En el ámbito de las élites católicas, por ejemplo, se

tuvo desde un comienzo una gran receptividad a la encíclica Rerum Novarum. Sin embargo, ella es acogida fundamentalmente como una interpretación a la conciencia creyente suscitada por la magnitud de la "cuestión social". Así, surgen numerosísimas inicaitivas de respuesta a este llamado por parte de los mismos miembros de la oligarquía y que se tradujeron en organizaciones de asistencia y alivio a los sectores postergados de la población. Falta en cambio una interpretación de dimensión histórica de la encíclica que hubiese llevado a comprender la inminencia de una nueva era, con nuevos grupos y actores sociales. En Chile fue más bien la tradición laicicista quien primero se percata de la emergencia de nuevos actores históricos que ponen en cuestión tanto el estilo cultural como la institucionalidad del siglo XIX. El catolicismo de la Polis oligárquica podía comprender la existencia de grupos asalariados y formular para ellos, por ejemplo, la tesis del salario justo. Pero no tenía categorías para comprender a los grupos medios urbanos, sus ansias de movilidad social, su concepción secularizada de la autoridad y su pragmatismo ético de conveniencia. Recién a comienzos de la década del 30, con la organización del movimiento de la Acción Católica, la Iglesia comenzará a llenar este vacío.

III. LA BUSQUEDA DEL SENTIDO HISTORICO PERDIDO: EL MOMENTO DEL ROMANTICISMO CATOLICO HISPANOAMERICANISTA

Pensamos que no es una casualidad que las crisis de identidad de las sociedades despierten en la intelectualidad una respuesta que es, en un primer momento, de orientación romanticista. Nos parece, en efecto, que una de las características más permanentes del romanticismo, a pesar de sus muchas corrientes y divergencias, es la búsqueda de un sentido histórico perdido. Se trata de un intento de reconciliación con el origen que permita al sujeto histórico recuperar la conciencia de su destino. Toda crisis moral apela a la reformulación de la conciencia histórica y, por medio de ella, al redescubrimiento del sujeto.

Y esta es efectivamente la problemática que la crisis de los primeros años del siglo XX le sugiere a los intelectuales nacionales, una vez que logran despertar del primer período de parálisis. Los primeros en reaccionar son justamente los hitoriadores. Si durante el siglo XIX la mayoría de ellos fueron de tendencia predominantemente liberal, ahora ante la crisis, no podían evitar una posición más bien pesimista sobre el desarrollo de la república. De alguna manera todos perciben la "decadencia" en que ha terminado el siglo anterior, aunque varíen las interpretaciones que se elaboran acerca de las causas de la misma. La influencia de Spengler es notable, aunque se acreciente a ratos la duda si acaso ella no se da más que en la terminología sin llegar al concepto propiamente tal. A fin de cuentas, el tema no es la decandencia de Occidente, sino de la Polis oligárquica y parlamentaria chilena, de modo que habría que guardar debidamente las distancias.

Pese a la idea de "decadencia" y al espíritu antiliberal de muchos de los intelectuales que adoptan dicho concepto se sigue considerando, en lo fundamental, que el sujeto histórico que entra en crisis es la república. Tal vez esto se deba al papel preponderante que han jugado todos los estados latinoamericanos en la constitución de la nacionalidad de sus respectivos países. Cualquiera sea la razón, sin embargo, subsiste el hecho generalizado de concebir el momento de la Independencia y la constitución de las nuevas repúblicas como el momento en que aparece el sujeto histórico que entra en crisis

al finalizar el siglo pasado. Con ello, la concepción de la crisis y de la "decadencia" se vuelve más política que cutural. Más que la pérdida del núcleo valórico constitutivo del ser social se detecta como causa de la crisis la incapacidad de la oligarquía para encarnar los valores fundantes de la nacionalidad y, consecuentemente, su incapacidad como clase dirigente para constituirse en símbolo y "sacramento" de la unidad nacional. El Espíritu de "fronda" de la aristocracia criolla, siempre latente, habría sido posible mantener bajo control en la época de los gobiernos fuertes, autoritarios pero impersonales. Con el parlamentarismo, en cambio, se habría producido un paulatino desgaste de este control, reapareciendo en toda su magnitud anarquista el espíritu de "fronda" y arrastrando al estado a la decadencia y a su más honda crisis. La contrapartida de la decadencia es, entonces, la glorificación del estado autoritario de comienzos de la república. Es notorio, sin embargo, que esta vuelta al Estado Portaliano de los primeros días no se sugiere a partir de una argumentación pragmática de mero restablecimiento del orden, sino que se sugiere más bien como una vuelta mítica al momento del origen. El sujeto histórico habría extraviado su camino y con ello el sentido de su destino y se hace necesario que lo reencuentre volviendo al lugar de donde partió. La superación de la crisis es vista así como una necesidad de refundación, no como creación de algo completamente nuevo y distinto, sino como restitución del pasado redimido de todas las impurezas que el paso del tiempo fue inevitablemente acumulando.

Al lado de esta línea general de pensamiento, inspirada en tendencias romanticistas de indudable cuño alemán y spengleriano, surge del lado del pensamiento católico una fuerte corriente también romanticista pero de inspiración hispánica, que reconoce en Ramiro de Maeztu

un poderoso guía intelectual. Su principal exponente es Jaime Eyzaguirre. Coincide circunstancialmente con la corriente anterior en su visión pesimista frente a los momentos que vive la república pero presenta, en cambio, dos novedades que parecen de excepcional importancia. En primer lugar, se trata de un pensamiento militantemente católico que reconoce de modo expreso el magisterio de Rerum Novarum y de Quadragesimo Anno frente a la cuestión social. En segundo lugar, se cuestiona –desde su ángulo católico– que el sujeto histórico que entra en profunda crisis a comienzos del siglo XX sea la república. El necesario reencuentro con el origen para rescartar la identidad y el sentido histórico perdido no hay que buscarlo según esta corriente intelectual en las primeras décadas del siglo XIX, sino en el siglo XVI en los momentos en que se amalgaman las culturas amerindias con el universalismo católico español, dando origen a una síntesis nueva que es Hispanoamérica. Estas dos novedades introducidas en el análisis dan a esta corriente romanticista una profundidad pocas veces alcanzada en el ámbito de la intelectualidad chilena, transformándola así en una línea de pensamiento capaz de saltar las particularidades propias de la época de su formulación y de constituirse en un punto de referencia aún vigente de la discusión intelectual.

En uno de sus ensayos más notables, "Hispanoamérica del dolor", Eyzaguirre emprende la tarea de conquistar el sentido histórico perdido, como única esperanza de entender y enfrentar la crisis cultural de su época. Ya el mismo título del ensayo nos ubica en la dimensión romanticista tan típica de su pensamiento: el dolor patético de quien busca afanosamente su identidad sin lograr conseguirlo del todo. Apoyándose en Dostoiewsky declara al "hombre que sufre por el mundo" como un tipo superior de civilización. Se trata básicamente de un sufrimiento espiritual, del sufrimiento del sujeto que, para

constituirse a sí mismo como un ser histórico, debe afanosamente encontrar en lo dado un sentido superior que lo lance de la trivialidad al heroísmo. No se piense, sin embargo, que este heroísmo es sólo el de la guerra y la batalla, el del enfrentamiento a la muerte y la tragedia. Eyzaguirre no quiere constituir a un Siegfrido hispanoamericano, ni dotar a sus personajes de espadas invencibles. El heroísmo del que habla es sólo el de la virtud, el de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Es la angustia de saber que en la actuación histórica de los hombres concretos está suspendida una finalidad eterna.

Naturalmente que para el neoiluminismo contemporáneo esta dimensión romántica suena a escape, a reconstrucción mitológica de una trayectoria histórica que siguió siempre dimensiones mucho más banales. Por eso que resulta siempre mucho más fácil identificar la nación con la institución y declarar el origen del sujeto histórico-cultural equivalente al origen de la noción de estado vigente. Lo más valioso de las tendencias romanticistas resulta, a nuestro juicio, del rechazo de esta pretendida identidad. No se recurre a la mitología sin un fundamento poderoso y éste no es otro que la necesidad de buscar el sentido del sujeto histórico en un plano anterior al de la convencionalidad del orden institucional. La identidad del sujeto es un problema cultural, del ethos que codifica los valores que trascienden cualquier orden dado.

Su mirada a la crisis obliga entonces a Eyzaguirre volver al origen. Es una crisis de identidad: "América una y doble, paradójica y armoniosa, tierra de batalla perpetua, de perderse y recobrarse, de vivir eternamente muriendo. Esta es la América de la angustia, del agonizar sin límite, la América nuestra, india y española, que busca sin descanso su definición en

lucha consigo y los demás".

No desconoce Eyzaguirre que la conquista española de América dejó vencidos. Sostiene, sin embargo, que en razón del catolicismo que inspira la expansión española, de su carácter eminentemente universal y su sentido trascendente de la historia, España aportó una síntesis nueva, que no destruye las culturas autóctonas, sino que las asume e integra en proyecciones aún mayores de las que jamás podrían haber soñado. No sólo introduce la escritura y uniforma el territorio bajo el imperio de una misma ley. Por el cauce de España "advino el cristianismo en afanoso anhelo de moderar las discrepancias, de sanar con el amor las heridas de la lucha armada, de hacer de poderosos y débiles seres iguales en esencia, emparejados por el implacable rasero de la muerte y el objetivo juicio de Dios". Con esta convicción rechaza decididamente las tendencias indigenistas de comienzos de siglo que, en su lucha con el positivismo decimonónico intentan retrotraer el sentido americano a la etapa pre-española. "Lo que los conquistadores destruyeron apenas es comparable con lo que transportaron de cultura, y nadie puede ahora sentir merecida nostalguia por los sacrificios humanos de los aztecas, la antropofagia de los caribes o la magia negra de los araucanos. Hay que cuidarse a tiempo de esta retrogradación absurda e imposible a un autoctonismo ya superado, que voces interesadas alientan desde fuera. Es la forma sutil que se ha encontrado de barrer el espíritu en nuestros pueblos y echarlos desnudos a la nada para que allá los coja el primer imperialismo que pase". El indigenismo es visto así como un intento de disolución de la síntesis hispanoamericana que sólo puede terminar en colonialismos de nuevo cuño que transformen la validez universal de la síntesis cultural lograda en descomposición particularista.

El legado español no es otro que el catolicismo. España actúa sólo como vehículo e instrumento. Y esto habría sido posible sólo porque España misma habría experimentado en la época de su Siglo de Oro una síntesis de los valores universales del catolicismo con su institucionalidad jurídica. Así, si bien es posible distinguir claramente entre el vehículo y el contenido, teniendo la preeminencia este último sobre el primero, no sería sino un mero acto de abstracción pretender disociar en nuestro caso al catolicismo en España. Ello hace que la tradición cultural hispanoamericana deba ser considerada unida a su propia historicidad, especialmente a la creación institucional española del siglo XVI. Los valores universales del catolicismo no son entonces abstractos, sino que toman carne histórica.

Eyzaguirre considera que las premisas de la síntesis hispanoamericana pueden resumirse en dos: "conciencia de la dignidad humana y conciencia de una ley moral que rige la vida internacional y asegura la existencia a las individualidades nacionales". La primera de estas premisas es definida en los siguientes términos: "El individuo como sujeto de intereses temporales ha de estar sometido al Estado; mientras el Estado, a su vez, ha de servir a lo racional, atributo específico de la persona y ésta, como encaminada a un fin trascendente, ha de ordenarse sólo a Dios. He aquí la escala de ascensión que construyó el español para anudar el cielo y la tierra y en que la meta divina de la persona no llega a ser suplantada por opresoras estatolatrías". La segunda de estas premisas es remitida a la formulación de Francisco de Vitoria sobre el derecho de gentes. Ahora bien, de nada hubieran servido estas premisas si ellas no hubieran tomado cuerpo en las instituciones y en la conducta generalizada de las personas. Eyzaguirre sostiene que la conducta de los conquistadores, pese a las naturales

excepciones, así lo demuestra. Eran éstos principios culturales que no adquieren vigencia recién cuando reciben una formulación jurídica, sino que ella deriva del mismo concepto de justicia de la tradición cultural modelada por el catolicismo: el derecho a la salvación eterna hace iguales a todos los mortales. "La justicia del español gira en torno a la salvaguardia de la fe".

Esta síntesis cultural inicia, según Eyzaguirre, un período de decandencia a partir del siglo XVII "en que mueren el santo y el caballero andante y sobresale el pícaro como imagen de ruptura entre el ideal y la vida". Sin embargo, su prueba decisiva llegará con el desaparecimiento del monarca, símbolo exterior de su unidad histórica. No sólo los países americanos, sino también los españoles se ven sometidos a un proceso de paulatina disgregación regionalista con la consiguiente pérdida de la unidad política que expresaba la vocación universalista de la síntesis cultural. La independencia de los países latinoamericanos es vista, en consecuencia, más como un acto de descomposición que como un acto de creación y constitución de un nuevo concepto de Polis. En esto discrepa la situación de los países del mundo angloamericano que sí enfrentan su proceso independentista como la culminación de un crecimiento que llega a su etapa madura: "Muy otro es el camino seguido por las colonias inglesas. Aquí la emancipación no se hace porque se haya perdido la fe en un ideal, puesto que jamás se tuvo alguno. Es el frío realismo de las contabilidades puritanas el que aconseja excluir a Inglaterra de la explotación de las tierras que van del Atlántico a los Apalaches y reservar la renta exclusiva a sus moradores. La etapa de una conquista de puro tipo económico alcanza así su natural plenitud".

La independencia de Hispanoamérica, que es en un

primer momento mera desagregación política, se va volviendo también paulatinamente contra su alma cultural. "El repudio lo cubrió todo, y después de arrojar desdeñoso un ropaje que había cubierto las carnes de América por espacio de tres siglos comunicándoles el calor cristiano, corrió con la vergüenza que produce la desnudez, tras otras galas que hubo de mendigar a las puertas de naciones de culturas, no sólo diversas, sino a menudo antagónicas a la suya". Especialmente importante es para Eyzaguirre el vuelco hacia el liberalismo, pero por sobre todo, hacia el positivismo. Este vuelco no puede sino terminar en la disolución del alma colectiva, puesto que no afecta nada más que a las instituciones del ordenamiento jurídico, sino que al mismo concepto de justicia. En efecto, la dimensión ontológica es sustituída por la sujeción al procedimiento. Así, para que una ley sea justa, se requerirá, en adelante, que se dicte en la forma prescrita por la constitución. El "orden que así brota no es en manera alguna de raíz teológica como en el viejo sistema desaparecido, sino de pura inspiración positiva. Ya no se trata de dar un impulso cristiano, caballeresco y misional a la vida, sino de asegurar el equilibrio de las cosas. No se busca un orden interno, sustancial, ontológico, sino uno externo, legal, positivo". El "ordo amoris" se sustituye por el orden jurídico positivo.

La crisis es vista, en el fondo, como el resultado de una "apostasía interior" cuya culpa recae de manera preeminente sobre los hombros de los grupos dirigentes, particularmente de la aristocracia. El problema no radica así en el Estado o en los mecanismos que éste tiene a su disposición para el adecuado control social, sino en la clase dirigente que sustenta este aparataje. Tampoco quedan exoneradas de culpa las élites intelectuales, pensadores y artistas que, en lugar de reconciliarse con el alma colectiva, se entregan a la imitación y a la moda

de culturas extrañas. ¡Por la fidelidad a la esperanza! es el llamado que hace Eyzaguirre para superar la crisis. Y él, en su vida personal, fue fiel a este propósito. Por eso su oficio predilecto fue el de maestro. Rechazó, en cambio, todo tipo de participación directa en el ámbito de la política que lo hubiera llevado, sin duda, al campo de las alianzas y compromisos parlamentarios. La magnitud de la tarea por hacer, la reconciliación con el ethos hispanoamericano, no era algo que pudiera decidirse por mecanismos institucionales, sino más bien por un lento proceso de conversión interior a los valores abandonados. Si la crisis era más cultural que política, ese debía ser su frente de lucha. Fue entonces maestro y de generaciones.

Mencionamos precedentemente que la "cuestión social" había sido también una preocupación fundamental de esta corriente del pensamiento católico. En el caso de Jaime Eyzaguirre es también una cuestión capital. Su reconstrucción del sentido histórico lo lleva a encontrarse con el concepto de justicia como núcleo de la tradición cultural hispanoamericana. La miseria por la que atravesaban grandes sectores de la población, especialmente agravada por la depresión del treinta, no es entonces para él sólo un problema táctico, principio de desestabilización del orden, sino un cuestionamiento moral. Al observar la realidad social le parece estar viviendo en un país "apenas tocado por el hálito bienhechor de la civilización cristiana". Y recuerda entonces la caridad como ley distintiva del cristianismo. "Pero hay hombres que cierran voluntariamente sus oídos y sus ojos ante la verdad y frente al Pastor que señala la ruta nítida, exclaman como los judíos de la vieja ley: 'Dura es esta doctrina, ¿quién la podrá escuchar?' ". La cuestión social es entonces ante todo un clamor del pobre, clamor que debe ser respondido por el imperativo ético de la justicia y la caridad cristiana.

Sin embargo, además de esta actitud esencial, cobró a los ojos de muchos intelectuales de la época creciente importancia las ideas y experimentos corporativistas desarrollados en Europa durante la década del treinta, especialmente los de origen austríaco. Eyzaguirre dedica numerosos artículos a este tema, adhiriendo y defendiendo el principio del corporativismo. Detrás de este esquema de ordenamiento social le parece ver un principio esencial de justicia social que sale al paso de la anarquía generada por el libre mercado liberal que fija el salario por la regla de la oferta y de la demanda. La libre concurrencia era para él expresión de un anarquismo económico que, además de motivar crisis periódicas de desequilibrio entre producción y consumo, hacía pagar con los salarios el costo de este desequilibrio. El corporativismo le parece, en cambio, la introducción de un principio racional de orden en el manejo de la economía, a la vez que protección frente al más débil. Por otra parte, juzga también el corporativismo desde el punto de vista político al considerar que la creación de organismos intermedios naturales entre el individuo y el estado no debilita la autoridad de este último, pero tampoco deja desprotegido al individuo frente a las arbitrariedades del poder.

No obstante, estimamos que sería erróneo, como han sugerido en ocasiones algunos analistas de la historia política, identificar esta corriente del pensamiento católico con el corporativismo de una manera esencial, como si ese hubiese sido el núcleo de su pensamiento. También se ha insinuado, en ocasiones, que esta tendencia es de tipo restaurativa, por el sólo hecho de considerar la corporación medieval como modelo de institucionalización de los valores del catolicismo. Sin pretender entrar en polémica, pensamos por nuestra parte que existe en esta visión del corporativismo la atribución de una función arquetípica que se deriva del intento de reconciliar al

sujeto con su sentido histórico y no de algún tipo de inmovilismo frente al pasado. De hecho, las tendencias corporativas se desvanecieron después de las experiencias fascitas y escasamente puede encontrarse huellas de ellas en la postguerra. Y la función arquetípica desempeñada por algún modelo social del pasado no indica necesariamente restauracionismo, sino que, por lo general, significan todo lo contrario. La reconciliación con la tradición es vista más bien como "esperanza", como superación futura del dualismo paralizante entre la realidad representada por un sujeto y su conciencia histórica y la representada por un orden institucional en el que no logra reconocerse a sí mismo.

Con todo, el haber escogido el corporativismo como modelo de reflexión de la cuestión social, creó en esta corriente de pensamiento una gran laguna que jamás pudo superar y que la llevó, a nuestro entender, a declinar paulatinamente en su vigencia. Nos referimos a la incomprensión de la naturaleza de las clases medias emergentes. En efecto, los únicos elementos del corporativismo que pudieran aproximarse a la comprensión de la situación social de la clase media son los constituídos por la profesión y el oficio. Ambos suponen no obstante, en su base, la vocación. De ahí que la profesión y el oficio fueran siempre concebidos en un orden social jerarquizado en que el trabajo humano es entendido como autorrealización, como perfeccionamiento de sí mismo, como fidelidad a la misión a que el sujeto se siente llamado por sus aptitudes, por su conocimiento, por su formación profesional. Por ello que, desde un punto de vista arquetípico, la función pública fuera concebida como mera coordinación de un bien común que, en verdad, ya estaba asegurado antes de ella por la sola fidelidad de los individuos a su vocación.

No es de este tipo, sin embargo, la fuente ocupacional generalizada de la clase media chilena en formación. Sin desconocer que a nivel de la educación pública tal vez pudiera hablarse de profesiones que intentaban satisfacer una vocación, como el caso del maestro, por ejemplo, la mayoría de las ocupaciones de la clase media corresponden al sector de los servicios burocráticos, tanto en el área pública como privada, y al sector del comercio. La ocupación en este caso no es profesión ni oficio necesariamente, sino que es más bien un medio para ganarse la vida que puede ser abandonado tan pronto se encuentre uno mejor, de mayor prestigio o ingreso. En ese sentido la clase media es un grupo de tránsito. No es obrera, a pesar de su condición asalariada, ni es oligárquica, a pesar de su casi ilimitada propensión al mayor refinamiento y a la elevación de su nivel de vida. Como modelo arquetípico de comportamiento escoge aquél que pertenece al grupo que define y modela sus aspiraciones, es decir, a todos los estratos superiores al suyo. Su comportamiento tiende a ser entonces de naturaleza imitativa y determinado casi en todas sus facetas por el apremio de la movilidad social. Desidentificarse con los grupos asalariados y asimilarse al estilo superior de vida es el mecanismo que provoca la movilidad ascensional, sea ésta real o meramente simbólica. No se pertenece a la clase media por vocación, sino por oportunidad.

No quisiera dejar la idea de que el corporativismo no concibe la movilidad social presentando un cuadro estático de la estratificación. No es así. También la considera, pero como perfeccionamiento del oficio o profesión al interior del gremio. La movilidad, en este caso, está vinculada al valor que se cultiva y no se le abandona por la ascensión dentro de la jerarquía social. La situación de la clase media es, a este respecto, diferente.

El valor que se cultiva se encuentra identificado con la expectativa que produce la posición a la que se quiere llegar. Una formulación de esta aspiración la encontramos en la tan común expresión de que los hijos de uno sean más que uno. Este ser más no se refiere a la vocación a un crecimiento en la virtud, sino al status social. Se trata de ser más socialmente hablando, acercarse al valor representado por el grupo donde se quiere llegar. De ahí que el concepto de orden de la clase media sea distinto del concepto de orden que puede deducirse, por ejemplo, de los escritos de Eyzaguirre. Para éste, el orden es el resultado que se produce cuando cada cual es fiel a su vocación, a su destino histórico, a su ethos cultural. Para la clase media, en cambio, el orden es la condición de posibilidad de poder tener algún día un valor, de ver cumplida una expectativa. Así, acceder a un cargo de notoriedad pública, por ejemplo, es la recompensa al esfuerzo de movilidad más que el inicio de una vocación de servicio que, institucionalmente es de oportunidad, pero que estaba ya prefigurada en la adhesión del sujeto a los valores que le dan sentido a su vida.

Por esta razón, pareciera que el romanticismo católico no logra trascender un modelo social en donde sólo hay aristocracia y pueblo, élite y masa, dirigentes y dirigidos. Apela a la aristocracia por el sufrimiento del pueblo y le reprocha su inconsecuencia frente a los valores culturales que definieron una vez su sentido histórico. Quiere restaurar la vocación de servicio al bien común que debería tener toda autoridad pública, para que de ella se beneficien todos los grupos que necesitan protección social por la debilidad de sus ingresos, de su educación o de su condición. Pero en este esquema no hay lugar para la clase media, ni exceptuamos a aquellos grupos, también de este sector social, que viven de un oficio por vocación. Creemos, por nuestra parte, que esta carencia será

la que condicionará el desarrollo de la otra gran tendencia del pensamiento católico que queremos analizar, el social cristianismo desarrollista.

IV. LA ACEPTACION DE LA SOCIEDAD DE MASAS: DESARROLLO DE LAS TENDENCIAS SOCIAL CRISTIANAS

Este segundo momento del pensamiento católico en Chile contemporáneo bebe de las mismas fuentes que la tendencia ya analizada, especialmente de las encíclicas sociales y de la Acción Católica. Sus líderes pertenecen también a la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos, motor intelectual de toda esta generación. El catolicismo militante es tan notorio en un caso como en el otro, lo mismo que la confesión de valores trascendentes frente al sentido de la historia. ¿Dónde radica entonces la diferencia de ambas corrientes intelectuales? ¿No tienen acaso los mismos principios, no reconocen las mismas fuentes de inspiración, no leen a los mismos autores, no están asesorados por los mismos sacerdotes? Tal vez el principio de la diferencia radique en la afirmación que Gil Robles le hace a Eduardo Frei en Madrid a comienzos de la década del treinta: "La generación futura depende de la Acción Católica, pero no olviden la política". Esta será la tónica decisiva del social cristianismo, incluso al riesgo de llegar a ser en un momento su más importante razón de existir.

No debe entenderse esta afirmación, sin embargo, como si la corriente social cristiana hubiese visto en la crisis de comienzos de siglo dimensiones puramente políticas. Al igual que en la tendencia romanticista, se percibe en este caso que la crisis es mucho más profunda que el desajuste institucional generado por el caudillismo político como reacción al parlamentarismo. Es una

crisis de cultura. Pero no afecta únicamente a la identidad de los países hispanoamericanos, sino al mundo entero. En 1934 escribe Eduardo Frei: "Hoy asistimos no a una crisis política sino a una crisis de civilización: es una cultura que se agota. Lo que está en quiebra es el hombre. El hombre es ante todo un ser moral; hoy pretende ser sólo un ser económico. Una formación filosófica y espiritual nos urge más que una formación económica".

Esta crisis universal de la civilización tiene como especial escenario a Europa, en donde lucha el comunismo y el anticomunismo fascita o nazista. Por ello, a diferencia de los romanticistas, los social-cristianos no se vuelcan al pasado en búsqueda de la conciencia histórica perdida por la infidelidad a los valores originales, sino que tratan más bien de construir un marco de referencia valórico para la crisis que contenga una definición positiva frente al futuro y que no agote su contenido ni en el anticomunismo ni en el antifascismo. Este marco de referencia se mueve, por una parte, en la dimensión representada por los conceptos opuestos de democracia y totalitarismo; por otra, en la dimensión representada por los conceptos opuestos de materialismo y humanismo. Así, se condena por igual a todas las ideologías materialistas y totalitarias, sean de derecha o de izquierda y se reivindica, en cambio, el humanismo y la democracia como formas superiores del desarrollo de la humanidad. No obstante, es notorio el esfuerzo que se despliega para demostrar que este humanismo democrático es más una posibilidad futura que un hecho ya conquistado. Es una respuesta a la crisis que no recurre a arquetipos históricos conocidos, sino que quiere elaborar sus propios modelos.

El social-cristianismo define para sí, de esta manera, un itinerario revolucionario. Políticamente nace vinculado al Partido Conservador y no se percibe, al menos en un pri-

mer momento, que existan con este partido diferencias insalvables en el plano doctrinario. Lo que los diferencia es la "actitud" práctica frente al futuro, la percepción de que la doctrina social sólo es viable a partir de una reforma del orden existente. "Creemos y sentimos el fracaso de una estructura espiritual, económico-social y política. Y como creemos y sentimos este fracaso, trabajamos por otro orden diferente. Esto es lo nuevo y revolucionario de nuestra posición... No sostenemos sólo un cambio de salarios. Somos una nueva conciencia y una nueva mentalidad. Queremos una reforma sustancial".

Esta actitud de renovación frente al futuro implicaba una mayor apertura frente a los grupos sociales emergentes. Así, sin dejar de ser la cuestión social un llamado a la conciencia de los cristianos por el sufrimiento de amplias capas de la población, se le agrega, sin embargo, una dimensión estructural, sociológica. No basta sólo la conversión interior de las élites sensibilizadas por el catolicismo, sino que se ve necesario también definir un programa político que dé satisfacción a los grupos emergentes. Al concepto de democracia, constituído fundamentalmente por la idea de la defensa de los derechos humanos y del equilibrio de poderes para proteger al débil, se le agrega ahora la dimensión de "participación" e "integración" de todos los grupos sociales que no encuentran en el orden antiguo una identificación ideológica o una satisfacción real de sus necesidades. La afirmación "no se trata sólo de un cambio de salarios" puede ser interpretada, a nuestro entender, como un rechazo al esquema bipolar élite-masa, aristocracia-pueblo o burguesía-proletariado. La cuestión social adquiere la dimensión del desafío representado por la necesidad de pensar un futuro multiclasista, que no "transforme los proletarios en burgueses", sino que dé a todos los grupos sociales, por diversos que éstos sean, una posibilidad de satisfacer sus demandas y

de sentirse, enconsecuencia, actores de sus propias decisiones.

Hasta la inmediata postguerra, el social-cristianismo actúa prácticamente reducido al ámbito de la discusión ideológica en el foro público. Sin embargo, a partir de la década del cincuenta, se produce un cambio notable con la aparición de la Cepal y con la definición práctica y operativa del concepto de "desarrollo". La preocupación por la cuestión social deja de ser patrimonio casi exclusivo, en el ámbito de las profesiones, de clérigos, abogados e historiadores y comienza a interesar a economistas, sociólogos, cientistas políticos y planificadores quienes le dan al problema una dimensión "técnica" que lo sustrae, al menos parcialmente, de sus connotaciones religiosas y valóricas. No hay que olvidar que el triunfo norteamericano en la segunda guerra mundial había zanjado el problema de las identidades culturales proclamando la vigencia del panamericanismo y, con ello, una especie de "ecumenismo" valórico. Este fenómeno se hace notar con fuerza en la intelectualidad católica, quien comienza a tomar ahora las encíclicas sociales más como una fuente de inspiración global que como una normativa necesaria de imponer en el plano jurídico. La verdadera solución a la cuestión social debía venir de la ciencia y de la técnica puestas al servicio del "desarrollo".

Este cambio de actitud contribuye sin duda a darle al social-cristianismo un impulso político que terminará por llevarlo al gobierno en la década siguiente. Aunque no ocultaba la inspiración católica de sus propuestas, tampoco necesitaba de la confesionalidad para impulsar su vigencia. La convergencia con otras fuerzas sociales y políticas podía producirse de la mera definición programática, despejando así el fantasma del clericalismo que siempre ha pesado, por lo demás, en el éxito político de

las corrientes de inspiración católica. Sin embargo, esta fue una medalla de dos caras. La secularización creciente de los fundamentos de las políticas llevadas a cabo por el social-cristianismo si bien aumentaba considerablemente su acogida entre los sectores medios, introducía por otra parte una ética de conveniencia que, acompañada de toda suerte de oportunismos, amenazaba reducir el movimiento a consensos puramente institucionales. Con ello, el diagnóstico original de la crisis moderna, caracterizado por la descomposición moral, corría el riesgo de olvidarse y de sustituirse por el diagnóstico de una crisis solamente institucional. Y efectivamente, pensamos que esta tendencia terminó por imponerse haciendo de los esfuerzos reformistas iniciales una cuestión de legislación más que de cambio de mentalidad. Mirado desde el momento actual, el gobierno de Eduardo Frei se juzga más como una buena administración del estado que como un punto de inflexión de la historia política del país.

La vinculación del social-cristianismo con el concepto de desarrollo propuesto por Cepal introduce en el pensamiento católico un elemento ideológico desconocido, a saber, la ideología del progreso técnico infinito. Esta ideología es en verdad hija del positivismo, cualquiera sea el matiz ideológico que adquiera en situaciones históricas particulares. Las ciencias sociales positivas han sido especialmente sensibles a esta herencia, lo que se ha manifestado de preferencia en el privilegio que recibe la dimensión estructural de la realidad social en desmedro de su dimensión cultural. Con ello se produce una verdadera torsión del pensamiento utópico, el cual es despojado de su dimensión ética y transformado en un modelo de planificación racional. No sin razón denomina Mario Góngora el período del social-cristianismo en el poder como la "época de las planificaciones globales". El fundamentalismo de la época universitaria y de la Acción Católica es sustituído ppor el pragmatismo de los planificadores cuya tarea es

superar los "obstáculos al desarrollo". No nos referimos aquí por cierto al ingrediente pragmático que acompaña a cualquier movimiento social que llega al poder publico, requisito indispensable para armonizar intereses. Hablamos más bien del pragmatismo hecho ideología, que transforma toda discusión de valores en un cálculo racional de optimización entre medios y fines. Este nuevo ingrediente ideológico no estuvo ausente de la crisis experimentada por la intelectualidad católica durante la década del sesenta, siendo a nuestro entender de especial importancia en el proceso que terminó con la incorporación de algunos sectores social–cristianos a los partidos marxistas. La crítica que se hacía a la "ingeniería social" de tipo funcionalista se hizo extensiva sin más al pensamiento católico, sin que éste hubiera podido defenderse adecuadamente en un terreno en que la secularización del mundo era ya la premisa de toda discusión intelectual.

Con todo, habría que precaverse de interpretar esta evolución ideológica que comentamos como resultado de una dinámica exclusiva de las ideas en boga, de las discusiones entre intelectuales. Hay también tras todo este proceso elementos estructurales que se nos hacen comprensibles a partir del papel desempeñado por los grupos medios en el itinerario del social-cristianismo. Comentamos anteriormente cómo uno de los factores que probablemente hicieron perder vigencia al romanticismo católico había sido su arquetipo corporativista frente a la cuestión social, puesto que dejaba fuera a todos los sectores sociales cuyo oficio no correspondía propiamente al ejercicio de una vocación. La corriente social-cristiana, en cambio, es particularmente sensible a esta exclusión de ciertas ocupaciones y desarrolla diferentes conceptos tendientes a terminar con ella. La idea de "participación" como una de las características básicas de la democracia se encamina, en buena medida, a dar satisfacción

a la clase media que comienza a integrarse masivamente a los ámbitos superiores de la toma de decisiones, tanto políticas como económicas, sociales y culturales. Otro tanto podría decirse de los restantes grupos excluídos de la Polis, como por ejemplo, de los pobladores marginales, de las mujeres de estratos bajos y de los campesinos. A diferencia de los gobiernos propiamente populistas, el social-cristianismo procura para estos grupos integraciones orgánicas que no se agotan en la movilización de masas para la legitimación de un líder carismático, sino que pretenden la organización permanente y con relativa autonomía para cada uno de estos conglomerados sociales.

En el plano ideológico, esta tendencia de integración y participación recibió el nombre de "comunitarismo". Si se le compara con el arquetipo corporativista, se verá que entre una y otra formulación hay similitudes notables que hacen pensar en una continuidad de perspectivas. Con todo, tampoco puede ocultarse una diferencia sustancial. Si el corporativismo medieval organizaba sus gremios en virtud del trabajo entendido como profesión de un oficio, el comunitarismo, en cambio, reemplaza este elemento vocacional del trabajo por una concepción socialista, en donde se considera trabajador a todo aquél que vende su fuerza de trabajo como medio de ganarse la vida. Con esta definición se amplía considerablemente el ámbito de los grupos sociales a quienes es aplicable el modelo, quedando en la práctica incluídos todos los conglomerados sociales conocidos. A su vez, introduce un elemento utópico en la ideología social-cristiana al proponer como meta final una sociedad que no discrimina socialmente por el trabajo, sino que todos son respetados por lo que son y no por lo que hacen. Este elemento utópico costó al social-cristianismo muchas incomprensiones de parte de todos los sectores ideológicos nacionales, por cuanto no lograba explicarse con claridad

a la derecha la diferencia de este modelo con la formulación marxista de la sociedad sin clases y, por otra parte, los grupos marxistas que se sentían identificados ideológicamente con la idea de una "sociedad de trabajadores" no entendían el afán integracionista y pluriclasista del comunitarismo.

Con todo, la discusión en el plano intelectual no pasó de tener a nivel público una importancia puramente retórica y propagandística. La ideología del comunitarismo fue sustituída en el ámbito operacional de la acción del gobierno social cristiano por la "planificación del desarrollo". Como ya se mencionó, el elemento pragmático de la ideología del progreso técnico sustituyó la refencia útopica en el plano de la toma de decisiones. De allí en adelante se observa una progresiva tecnocratización del social-cristianismo que, por una parte, satisface plenamente a los grupos sociales emergentes con ansias de movilidad social y enajena, por otra, a importantes sectores intelectuales católicos que comienzan a ver en el marxismo un sustituto a la vez utópico y científico del comunitarismo. Para comprender adecuadamente este fenómeno es preciso no olvidar la enorme importancia que la movilidad social tiene para los sectores medios. En efecto, la clase media se identifica más plenamente con una ideología del progreso técnico infinito que con una ideología fundamentada en elementos utópicos. En el primer caso se le asegura, tanto en el plano de la ideología como en el de la acción, un camino ascendente de mejoramiento del nivel de vida. En el segundo caso, en cambio, se pone en cuestión hasta la misma movilidad ascensional puesto que siempre existe la posiblidad de tener que renunciar a ella en virtud de valores superiores relativos al advenimiento definitivo de los tiempos.

Digamos, para concluir, que el social-cristianismo se

ve profundamente impactado con el triunfo posterior del neoliberalismo y de la ideología de la seguridad nacional. Entre los intelectuales católicos comienza a generalizarse la percepción de que la renuncia a los valores en favor de un pragmatismo al servicio del desarrollo puede llegar a tener costos altísimos, no solo en el plano político y social, sino sobre todo, en el plano moral. Con ello, pareciera que el ciclo iniciado por el pensamiento católico romanticista y continuado por el social cristianismo se hubiera cerrado con una vuelta al punto de partida: la descomposición moral de la sociedad, la falta de vigencia de un núcleo de valores éticos que pueda prevalecer por encima de las contingencias institucionales que ha traído la historia reciente. ¿Y qué ha quedado después de cincuenta años de participación activa de la intelectualidad católica en la conducción de los asuntos públicos? No sin razón la situación actual de la intelectualidad católica nacional está rodeada de un profundo pesimismo. Pero pensamos, por nuestra parte, que esta es sólo la primera etapa de letargo y parálisis que provocan las crisis serias. La intelectualidad, dolida por la crisis moral, se vuelve sobre sí misma en proceso de autoconversión, de búsqueda de las raíces culturales, de redefinición de valores, de búsqueda del sentido histórico. ¿Dará alguna vez el paso a un cambio de actitud, de percepción positiva de las posibilidades futuras de la sociedad o permanecerá más bien una actitud gnóstica de abandono del mundo ante la imposibilidad de vencer el dolor y el sufrimiento?

No se puede profetizar, por cierto, el desarrollo futuro del pensamiento católico chileno, ni cuánto durará el abrumamiento que la realidad social y política ha impuesto a la actividad intelectual. Pensamos, sin embargo, que una comprensión de la crisis actual por parte del pensamiento católico implicará necesariamente la elaboración de una síntesis que recoja algunos de los problemas que

hemos analizado a través del romanticismo católico hispanoamericanista y del social-cristianismo desarrollista y los ilumine desde una perspectiva superior. La mera reedición de las posturas intelectuales nacidas en los años treinta corre el grave riesgo de reproducir nuevamente sus respectivos fracasos.

V. ALGUNOS DESAFIOS PARA LA ELABORACION DE UNA SINTESIS DEL PENSAMIENTO CATOLICO LATINOAMERICANO

Señalamos más arriba que Puebla representa, a nuestro juicio, la posibilidad de una síntesis de las corrientes del pensamiento católico expuestas precedentemente por cuanto hace de la cultura, por una parte, tema central de la reflexión eclesial latinoamericana pero no se cierra, por otra, frente a la problemática de las nuevas clases sociles introducidas por la modernidad ni frente a la problemática de la secularización de los valores religiosos que la ha acompañado. Percibe, por un lado, el desafío que representa el secularismo para la identidad de un pueblo forjado desde su nacimiento en el seno de una cultura evangelizada, pero está lejos de suponer, por otro lado, que la superación de este desafío descanse sólo en un acto personal de fidelidad a los valores, desconociendo el papel desempeñado por las estructuras sociales.

Sin embargo, pareciera que Puebla es a este respecto apenas un comienzo. Es necesario reflexionar todavía detalladamente y a la luz de nuestra historia acerca de la relación que guardan los valores con las instituciones sociales. Si tomamos como ejemplo el romanticismo católico hispanoamericanista encontraremos que prima en su pensamiento el momento de la conversión interior, de la búsqueda de la identidad histórica, del reencuentro del sujeto consigo mismo. Pero no puede sino terminar en una

visión pesimista del mundo cuando descubre que la sociedad de masas ha creado grupos e instituciones con otros fundamentos éticos y que la búsqueda del consenso valórico para reconocer en él la propia identidad queda sustituída por la mera afirmación tautológica del orden positivo: la ley es justa si se dicta de la manera prescrita por el ordenamiento jurídico. Su reacción ante este fenómeno es el apoliticismo del testimonio personal en la verdad y en la caridad.

Si tomamos como ejemplo el social-cristianismo desarrollista encontraremos, en cambio, que sin ocultar la profesión de valores católicos se acentúa, sin embargo, el momento de la acción institucional, de la eficacia de la organización y del ordenamiento jurídico, del compromiso político por la reforma social. Todo ello desata un proceso de movilización de fuerzas sociales que, para ser manejable dentro de los límites de las instituciones, necesita racionalizar sus objetivos y tecnificarse; transformar los elementos éticos y utópicos originales en planes y programas de creciente pragmatismo que terminan por ahogar el carisma que los inspiró. Ello genera nuevamente tensiones que escapan al cálculo racional y que terminan finalmente por poner en jaque o por destruir la institucionalidad.

Planteadas como alternativas, las dos tendencias comentadas se cierran sobre sí mismas en un dilema sin solución: rechazo del mundo moderno o aceptación acrítica del mismo. Aunque ellas mismas no lo quieran ésta es la lógica que desarrollan. Pero vistas ambas corrientes en perspectiva histórica se nos aparecen, en cambio, como dos momentos de un mismo proceso que se iluminan mutuamente en su contribución al todo. Ambas intentan responder a la profunda crisis cultural y política desatada por el colpaso de la Polis oligárquica. Pero mientras una

recalca el papel que la "apostasía interior" desempeña en el desencadenamiento de la crisis, la otra está más interesada en solucionarla a partir de la dinamica social introducida por los grupos emergentes que buscan la constitución de una nueva Polis. El pesimismo frente al futuro de una de las corrientes intelectuales es inversamente proporcional al optimismo de la otra.

Por diversas circunstancias históricas ambas tendencias del pensamiento católico se disociaron de modo tal que cada una, por separado, vivió su propio ciclo de crecimiento, desarrollo y decadencia. El resultado final es que la nueva Polis, que aún no logra descubrir completamente su identidad, corre el riesgo cierto de constituirse a espaldas de los valores del "sustrato católico" de la cultura latinoamericana. La síntesis posible obliga necesariamente al replanteamiento de ambas corrientes intelectuales. La búsqueda de la identidad histórica no puede reflejar solamente el doloroso patetismo que causa ver un mundo desgarrado y sin rumbo. Por este camino se salta sin más desde la denuncia profética al anuncio de la proximidad de la hora del juicio. La modernidad se vuelve así momento apocalíptico que no merece ser considerado más allá de su eminente conclusión. A su vez, sin el paso obligado por el dolor que causa la "apostasía interior", la sintonía con las aspiraciones de los grupos sociales emergentes sólo puede transformarse en oportunismo antiutópico que se descompone moralmente cada vez que entra en crisis la legitimidad de los poderes que reparten los excedentes que llevan a la movilidad social.

Es indispensable, en consecuencia, para romper la lógica de estos círculos del razonamiento replantear la relación entre los valores y las instituciones. El momento fundante del sujeto histórico hispanoamericano no podrá ser considerado solamente como un momento cultural,

en el sentido de una reapropiación mitológica del origen. También fue dicho momento un acto de fundación institucional. De allí que no baste afirmar que América Latina ha sido tocada por el catolicismo en su matriz cultural, aduciendo para ello la presencia de conceptos tales como la justicia o la caridad en el arquetipo que se nos propone del hidalgo, del caballero o del santo. Sería indispensable completar esta visión analizando las instituciones introducidas, especialmente aquellas relativas al trabajo y a la fiesta. ¿Cuál es el sustrato católico de la encomienda de la hacienda, de la mita, de las reducciones indígenas, del mestizaje y de las tantas otras instituciones surgidas o reasumidas de la tradición cultural prehispánica precisamente en los dos primeros siglos de la evangelización de América? Mientras esta pregunta no sea debidamente analizada —y pensamos aquí sobre todo en la contribución de las ciencias positivas— la respuesta frente al sentido histórico original que se pierde posteriormente en la crisis provocada por la modernización, permanecerá irremediablemente en el plano del mito sin conexión con las estructuras efectivamente vigentes. Ello llevaría tarde o temprano a la negación del mundo moderno y a la búsqueda de un refugio en la sóla proclamación de valores subjetivamente interrogados.

Un sustrato valórico que vive solamente en las imágenes y en el lenguaje no pasa de ser una proyección idealizada de quien lo formula. No puede afirmarse simultáneamente que el catolicismo ha dejado una huella profunda en nuestro núcleo cultural hispanoamericano y lamentarse después que, al mirar las instituciones actuales, la situación de los diferentes grupos sociales, pareciera que el cristianismo en verdad apenas hubiese tocado nuestra cultura. Lo que estas dos afirmaciones simultáneas y contradictorias revelan es simplemente que se tiende a considerar la cultura y también el catolicismo

como un fenómeno que sólo vive en el lenguaje proclamado.

Los valores no pertenecen nada más que al orden del "oir". No son solo palabra proclamada y escuchada o desatendida, sino también estructuras de reciprocidad e intercambio. Y si bien esta afirmación tiene carácter universal, mayor peso tiene todavía si la referimos a la fundación de Hispanoamérica, puesto que las culturas que encontró el cristianismo al llegar al continente no eran culturas de la palabra, con grandes sistemas filosóficos o teológicos para explicarse el sentido del mundo, de la historia, de la salvación. Eran más bien culturas cuyos valores operaban por la eficacia de sus sistemas simbólicos, de sus rituales y de sus contraprestaciones, antes que por la eficacia del argumento y del juicio. No fueron grandes "predicadores" los que tuvieron a su cargo la evangelización de América. Fueron más bien personas, clérigos y laicos, que lograron integrar y asumir, en la medida de lo posible, las tradiciones culturales vigentes, los sistemas de organización del trabajo, las festividades y ciclos rituales, el sentido sacral de la producción y el consumo. Donde ello no se logró, tampoco fue posible una evangelización duradera y permanente. En otras palabras, la evangelización de América se ligó profundamente al mestizaje, no sólo en sentido étnico, sino también y principalmente en sentido cultural. De allí que sea Nuestra Señora de Guadalupe el símbolo más preclaro de la presencia activa de la Iglesia en la tradición histórica y cultural de América Latina.

Pensamos que sólo a partir del reconocimiento del hecho, sociológicamente demostrable, de que el "sustrato católico" va mucho más allá de un conjunto de creencias y valores formulados en el plano de la palabra, podrá el pensamiento católico tener acceso a la formulación de una síntesis que sea respuesta a la nueva Polis. De lo contrario,

reproducirá inexorablemente las alternativas filosóficas desarrolladas hasta la saciedad por el mundo moderno. En su célebre tesis sobre el espíritu del capitalismo, Max Weber definió la modernidad europea y norteamericana, es decir, la vinculada a la ética protestante, como un "gran monasterio profano". Al contemplar la modernidad latinoamericana, en cambio, pareciera más acertado definirla como un "gran templo profano", en cuyo centro, como antaño las pirámides mexicanas, se encuentra la piedra sacrificial. La diferencia entre una y otra imagen es análoga a la que podemos establecer entre una cultura que constituyó la modernidad por un "desplazamiento unilateral al logos" y otra, la nuestra, que por conservar aún vivo su sentido litúrgico de la cotidianeidad, sus sistemas de eficacia simbólica, tiene pendiente todavía la resolución del problema de la modernización. Este hecho no puede ser indiferente al punto de partida epistemológico desde el cual se intente elaborar la síntesis del pensamiento católico latinoamericano de que hemos venido hablando. Todo lo contrario. Debe ser asumido como el fundamento de toda nueva síntesis. En tanto no se lo haga, tendemos a pensar que el ciclo constituído por el romanticismo católico hispanoamericanista y el social-cristianismo desarrollista se reproducirá inevitablemente en todas sus parcialidades y falsas alternativas con evidente beneficio de las tendencias secularistas totalizantes que hemos conocido en los últimos veinte años.

NOTA BIBLIOGRAFICA:

1. El texto citado de Vicente Huidobro está tomado de su artículo "Balance patriótico" de 1925, reproducido por Mario Góngora en su libro "Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX", Santiago, 1981. La referencia a Mario Góngora sobre la "época de las planificaciones globales" se encuentra en este mismo libro.

2. Los textos citados de Jaime Eyzaguirre están tomados de sus ensayos "Hispanoamérica del dolor" y "Por la fidelidad a la esperanza" publicados en un mismo volumen por Editorial Universitaria, Santiago, 1969, y de un artículo suyo aparecido en la Revista Estudios No. 85, Enero de 1940, citado por Mariana Aylwin en "Perspectiva de Jaime Eyzaguirre", Santiago, 1977.

3. Los textos citados de Eduardo Frei han sido extraídos de la reciente recopilación hecha por Oscar Pinochet de la Barra bajo el título "El pensamiento de Eduardo Frei" Santiago, 1982.

EL PENSAMIENTO DE GUSTAVO J. FRANCESCHI Y LA REVISTA CRITERIO EN LA CULTURA POLITICA DE LA ARGENTINA CONTEMPORANEA (1928-1978)

Carlos Alberto Floria
Marcelo Montserrat

INTRODUCCION

El 8 de marzo de 1928 los argentinos éramos gobernados por Marcelo Torcuato de Alvear. Terminaba un período singular de la política argentina que nuestros abuelos recuerdan con nostalgia y algún ingenioso escritor calificó como "la etapa Príncipe de Gales" de la política nacional. Terminaba también una larga postguerra que los norteamericanos vivieron como "los alegres años veinte" y el mundo occidental sobrevivió sin advertir —como casi nadie lo advirtió por entonces— que se había escrito el prólogo del imprevisto, conmovedor y dramático "crash" del 29. Los radicales ocupaban la presidencia desde 1916, pero se hallaban divididos entre yrigoyenistas y antiyrigoyenistas insinuando el final de una época competitiva y el recomienzo de las polarizaciones características de la historia nacional. Entre el Peludo y el Pollo no había diferencias de corazón, pero sí de estilo. Entre el personalismo populista de don Hipólito y el aristocratismo popular de don Marcelo, el estilo encubría "mundos" diferentes, aunque en momentos críticos el Viejo confiara en su amigo y éste no fallara al caudillo.

El mundo cultural se mantenía a una cierta distancia crítica, ambigua entre los liberales, arisca y al cabo agresiva entre los antiliberales. La vida política no parecía conmoverse por lo que sucedía en los sectores intelectuales ganados por las ideologías militantes de entonces, y el mundo religioso tenía sus preocupaciones ligadas a las querellas doctrinarias más bien que a las cuestiones de partido. Las polémicas eran frecuentes, la agresividad no faltaba, aunque los hombres discutían sin asociar necesariamente los conflictos ideológicos con el peligro de la propia vida. No era la Argentina salvaje que conoceríamos en la década del 70, aunque para algunos el odio iba ocupando un lugar cada vez más notorio en la vida de los argentinos.

Los católicos, sobre todo los intelectuales católicos, estaban comprometidos en las polémicas ideológicas nacionales y europeas. Habían sucedido hechos conmovedores en años todavía recientes y les parecía a los más significativos que era preciso señalar la presencia católica en la Argentina cultural, social y política, quizás en ese orden. En ese año de 1928 se fundó Criterio, en torno de uno de los hombres más cultos que conoció la Argentina contemporánea —Atilio Dell'Oro Maini—, quien moderó la militancia cultural e ideológica del nacionalismo católico de entonces. Porque CRITERIO nació y se desenvolvió, durante más de una década, al abrigo del nacionalismo intelectual y político, pero a la vera de personalidades que hacían de la lucha ideológica una puja moral. Los nacionalistas recuerdan bien aquellos tiempos, pero también los recuerdan quienes no son indiferentes a la vida cultural.

CRITERIO reunió desde sus comienzos a plumas importantes y al cabo significativas para la historia contemporánea de la Argentina intelectual. Dell'Oro Maini con Tomás Casares, Octavio Pico Estrada y otros, había creado antes el Ateneo Social de la Juventud y más tarde, con César Pico, los Cursos de Cultura Católica, cuya resonancia cultural y doctrinaria fue notable. Lo que sucede en 1928 es una suerte de prolongación de esas actividades que, sin embargo, tendrá pronto vida autónoma. La expresión es CRITERIO. Enrique Zuleta Alvarez recuerda en un ensayo reciente los comienzos de una publicación "que sigue todavía, aunque con una orientación radicalmente distinta de la que tuvo en sus comienzos", según la impresión de este serio intelectual mendocino y militante del nacionalismo republicano (1) CRITERIO reunía a Dell'Oro, Casares, Faustino J. Legón, Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Francisco Luis Bernárdez, Julio Irazusta, Samuel W. Medrano, César Pico, Ignacio B. Anzóategui, Ricardo E. Molinari, Ernesto Palacio, Manuel Gálvez, Vicente Fatone, Ulyses Petit de Murat, Julio Fingerit, Emilio Pettoruti, Homero Manzi...

El propósito de este artículo es recrear en alguna medida cincuenta años de cultura política nacional e internacional a través de CRITERIO. Un trabajo más bien historiográfico, en el que se intentará, ante todo, exponer y comprender. La revista de cara a la Nación, en sus polémicas mejores o de mayor vigencia, de frente al totalitarismo, y en su prédica de valores y actitudes que consideró en cada tiempo deseables o en cada proceso crítico, preferibles. Estos cincuenta años rezuman la crisis de las crisis: el 30, el 43, el peronismo histórico, el 55, las transiciones erráticas, los entremeses constitucionales, los regímenes militares. Este medio siglo —y no otro— contiene el fenómeno nacionalista y su traducción en la Argen-

(1) El Nacionalismo Argentino, Buenos Aires, Ed. La Bastilla, 1975, tomo I, p. 189.

tina, el impacto de la revolución comunista, el fascismo, el nazismo, la agonía —unamuniana— de la democracia. La historia nacional e internacional contemporánea —en relación constante— tuvieron a CRITERIO como testigo, como fiscal, como parte y como juez, según los humores, los estilos, los temperamentos y las creencias de sus escritores y editores responsables.

Este resumen no pretende agotar una revisión en muchos pasajes fascinante, ni abrir juicio sobre el contenido de las ideas que en cada momento se expusieron dejando al lector en libertad espiritual para hacerlo. Los directores, los consejos de redacción, los colaboradores, cambiaron. Los énfasis ideológicos, las creencias políticas relevantes, las mentalidades y la selección perceptiva, también. Pero estos cincuenta años han sido experimentados como una vivencia solidaria. Los sucesores no juzgaron a los fundadores. Los que se fueron nunca renegaron de quienes quedaban. Estos no cayeron en la tilinguería intelectual ni en la tentación de "arrepentirse" de algún segmento del pasado, como si hubiera sido de su gobierno. Si **criterio** es norma para conocer la verdad, juicio o discernimiento, la "línea" de CRITERIO no se apartó de ella: fue la del testimonio y la reflexión sincera, la de informar sobre la realidad sin escamotearla y la de opinar sin frivolidad.

El resumen no elude nuestras opiniones personales o nuestra particular interpretación de cada época y de cada etapa política. Léanse nuestras acotaciones dentro de la línea insinuada y no como una manera de deslindar responsabilidades intelectuales. En todo caso quedarán patentes probables discrepancias, no una renuncia a la solidaridad para con CRITERIO, que es para nosotros una entidad con su propia, y querida, personalidad. Dejaremos hablar a la revista en todo lo posible, aunque haya existido una labor selectiva. Porque el método expositivo

no es el de la crónica sino el del ordenamiento de problemáticas relevantes: la política nacional, la polémica doctrinaria, la vida internacional.

DE CARA AL PAIS

El nacionalismo no tiene una vertiente sino varias. Puede reconocerse un nacionalismo liberal —sobre todo en el siglo pasado—, un nacionalismo conservador, y nacionalismos antiliberales, como el republicano, el maurrasiano o el fascista... En nuestra historia política contemporánea la línea de mayor influencia fue la **maurrasiana**; luego la republicana y la conservadora; por fin la fascista. Hubo muchos maurrasianos en las filas católicas durante la década del 20, hay en nuestros días maurrasianos que aún se ignoran. Pero los católicos afiliados a esa línea padecieron antes de 1928 la conmoción de una condena pontificia a la **Action Française** y ciertas obras de Charles Maurras. Pío XI, en 1926, sacudió al mundo intelectual y político europeo con una condena enderezada a poner en evidencia que muchas de las ideas del doctrinario francés significaban vaciar al catolicismo de su contenido y de su especificidad en aras de un cuadro institucional en el que la Iglesia ingresaba como apoyo institucional del poder político, de un orden apropiado a su pensamiento conservador y reaccionario. Para medir el impacto de aquel pronunciamiento es preciso aludir al pensamiento de Maurras, un esfuerzo extraordinario por dar a la derecha francesa una doctrina firme y coherente. Tal vez el último esfuerzo casi logrado en ese sentido en lo que va del siglo, al cabo frustrado al acantonarse en el integrismo. Maurras no era católico, pero la doctrina de este agnóstico —según algunos— constituía un fuerte clericalismo ateo, una suerte de teocracia sin Dios. Lo paradójico era que ese indiferente religioso aparecía como el teórico más influyente de una derecha donde

muchos católicos hallábanse cómodos, en buena medida porque la doctrina maurrasiana reservaba a la Iglesia un papel político relevante en favor del orden y de la unidad política. Sus ideas no diferían mucho de las de Bonald o de Maistre, pero los fundamentos sí. Laicismo no significaba en Maurras ausencia de religión o antiteísmo, sino subordinación de la religión, dependencia de lo religioso. **Politique d'abord** era la voz de orden maurrasiana. Pío XI disiparía equívocos: en todo caso, "religión primero"... Maurras no se refería al Evangelio, pero alababa a Roma. Cuando dice que es "ROMANO" asocia a Julio César con el Papa, evoca "la Iglesia del Orden". Fundada por no creyentes, la **Action Française** tenía ideas favoritas: orden, tradición, disciplina, jerarquía, autoridad, unidad, trabajo, continuidad, familia, corporación, autonomía, descentralización, organización obrera... pero contra la república, la democracia, el sufragio universal, el extranjero —sobre todo alemán—, los partidos políticos... Los católicos de la **Action Française** se proclamaban "integrales". Sus adversarios los llamarían integristas. En el sistema de Maurras la Iglesia es una institución social, y la alianza no es tanto con el catolicismo a secas, sino con cierto estadio histórico de él.

Se puede entener mejor, en este contexto, el nacionalismo de los colaboradores políticos de CRITERIO y de algunos de sus colaboradores culturales. Hacía 1928 muchos equívocos relativos a esa cuestión se habían disipado y quienes escribían estaban más cerca del nacionalismo antiliberal conservador o republicano que del de filiación maurrasiana. Algunas de las "ideas favoritas" se encuentran en las páginas de la revista de esos años iniciales, pero no el sistema de ideas de Maurras. La prédica de la revista tenía presente, en cambio, la doctrina social de la Iglesia en los términos de **Rerum novarum** y, muy pronto, de **Quadragesimo anno**, las enseñanzas del catolicismo social y las influencias del pensamiento político de filiación hispana. Las aproximaciones políticas seguían las tendencias del nacionalismo. Hoy diríamos que la manera de juzgar la realidad, de criticar el populismo yrigoyenista y el comportamiento de los partidos, expresaba cierto elitismo conservador, mientras que la prédica anticomunista era rotunda y sin claudicaciones. Pero esa prédica y los análisis consiguientes son mucho más complejos y matizados que lo sugerido por ensayistas e historiadores que han tomado a CRITERIO como fuente para escrutar la historia nacional contemporánea (2).

Cuando se aproxima la **crisis del 6 de septiembre de 1930** alentada por casi toda la oposición —liberal y antiliberal— a Hipólito Yrigoyen, CRITERIO no se encuentra entre los paladines del golpe de Estado. Sus redactores, digámoslo de paso, tampoco parecen hallarse entre los mejor informados de lo que se preparaba. Quince días antes, la revista publica Un llamado a la cordura que comienza así: "Desde hace días cierta prensa irresponsable y bullanguera, cuyas convicciones políticas tienen virtudes camaleónicas, se esmera por ofrecer a su público —que es la masa inferior y rudimentaria— la casi seguridad de un movimiento subversivo. No se concreta absolutamente nada, como es natural... pero se está sembrando el alarmismo por todas partes con una inconsciencia rayana en la insensatez..." (CRITERIO 3, (1930), t. 9, n. 129 p. 247). Sigue diciendo que la situación es mala, que nuestro país no es una Arcadia, que atraviesa una grave crisis, pero que "el remedio a esto no puede venir de una acción derrotista o subversiva sino de una prudente pero efectiva labor de educación", que señalando derechos y deberes rechace

(2) Un ejemplo típico de este simplismo historiográfico lo constituye el libro de Marysa Navarro Gerassi, **Los nacionalistas**, Buenos Aires, Ed. Jorge Alvarez, 1969.

"rotundamente sugestiones brotadas de cerebros obtusos o de apetitos inconfesables...".

Dos días antes de la crisis (n. 131, p. 311) publica otro comentario -**Los síntomas se repiten**- donde asocia la acción revolucionaria con "agitadores profesionales y con un vasto complot mundial bolchevique..." El golpe del general Uriburu, alentado por los nacionalistas y los antyirigoyenistas de casi todos los sectores, aparece registrado con sencilla ingenuidad el 11 de septiembre (n 132, p. 326, ya que no debe olvidarse que la revista tenía entonces una frecuencia semanal que mantendría hasta comienzos de 1949). En la **jornada del 6**, se escribe: "Tras la vigilia apresurada y expectante, amaneció el 6 de septiembre preñado de novedades. Sobre la ciudad volaba una escuadrilla de 25 aeroplanos, evolucionando en torno de la Casa Rosada. ¡Las tropas de Campo de Mayo, avanzan sobre Buenos Aires! ¿La revolución? Imposible saberlo. Una revolución tiene siempre el prestigio de una batalla campal...". Vivíase la primera gran crisis político-militar de nuestra historia contemporánea. No se percibían, parece, su dimensión ni sus posibles proyecciones. El mismo ejemplar contiene (pp. 333-4) un sutil artículo de Ramiro de Maeztu, fechado en Madrid en agosto de 1930 y titulado **La Monarquía Militar...**

Semanas después, CRITERIO toma posición frente al Manifiesto del gobierno provisional (3 –1930–, t. 10, n. 136, pp. 461-2); lo apoya, comparte la idea de que la revolución no se ha hecho para sustituir en el poder unos pocos hombres por otros y termina diciendo: "Falta que la masa independiente se agrupe en una nueva fuerza nacional y haga valer su voto fundado, concienzudo, en pro de las reformas planteadas...". El Presidente Uriburu, quien se manifiesta lector asiduo de CRITERIO, concede en el siguiente número una entrevista a un redactor: "Yo trabajaría veintitrés horas al día. Y hablaría con todo el mundo. Pero con todo el mundo que no me solicitara empleos...". El presidente dedica una fotografía con su firma. "Nuestra calidad de papel impide publicarla..." dice el redactor. "La Casa de Gobierno se está limpiando y refaccionando", añade. "Es otra Casa de Gobierno, ésta..." (n. 137, p. 499-500).

Los trámites políticos del gobierno provisional son seguidos con atención displicente. Cuando muere Uriburu, la revista dedica al viejo revolucionario militar un comentario bien dispuesto. Resume su obra política en un extenso análisis titulado **El general José F. Uriburu**, que concluye así: "En lo que cabe dentro de estas líneas, puede sintetizarse la labor del general Uriburu como apresurada e inconexa en lo político, bien enderezada en lo social, sobre todo en el ataque directo a los elementos subversivos, trabada en lo económico por razones que van de la crisis a la ideología conservadora que sustentaba, y limpia en lo administrativo. La historia tiene amplio campo para su juicio, pues. Digamos, para concluir, que la fe patriótica del militar que acaba de fallecer lejos del suelo nativo, apenas resignado en forma constitucional el poder conseguido revolucionariamente, marchaba pareja con la fe católica del hombre y que de esa fe dio gallardas demostraciones durante su vida y su muerte" (CRITERIO 5 –1932–, t. 16, n. 218, p. 133). Mientras tanto, el Episcopado emite una pastoral sobre "la angustiosa situación económica por la que atraviesa el país".

En 1932 se encarga de la dirección de la revista monseñor Gustavo J. Franceschi. Sacerdote respetado, intelectual responsable, gran **causeur**, hombre cultísimo, polemista temible, valiente y con excelente información –sobre todo europea, y en Europa francesa–, poseedor del estilo directo de un periodista cabal, monseñor Franceschi "mar-

có" todo un tiempo de CRITERIO.

Franceschi había nacido en París el 28 de julio de 1881 y llega a Buenos Aires con su madre cinco años después. Se ordena en 1904 y, a partir de allí, inicia una extraordinaria actividad que se despliega en tres ámbitos: el intelectual, el religioso y el de la acción social. En el primero de ellos, es menester recordar su obra **El espiritualismo en la literatura francesa contemporánea** aparecida en 1917 y su condición de miembro fundador de la Academia Argentina de Letras en 1931. En el terreno pastoral, es designado en 1920 canónigo de la Catedral Metropolitana y en 1929 asume el cargo de rector de la Capilla de Nuestra Señora del Carmen que ejercerá hasta prácticamente su muerte. Todavía se conservan los ecos de la memorable noche porteña del 11 de octubre de 1934 dedicada por el 32° Congreso Eucarístico Internacional a los hombres, y en la que la voz potente de monseñor Franceschi vibró como pocas veces. En el tercer plano, su interés por la **cuestión social** se manifiesta ya en 1902, siendo aún seminarista, al escribir varios artículos para el periódico de la Liga Democrática Cristiana que ese mismo año había fundado el padre Federico Grote. Desde ese momento, ejercerá una amplísima obra, sobre todo, como asesor del Secretariado Económico-Social de la Acción Católica Argentina, creado en 1934. Hasta su muerte, ocurrida en Montevideo el 11 de julio de 1957, monseñor Franceschi mantendrá un vínculo inconsútil entre esos tres planos de su personalidad.

En CRITERIO, tomó el testimonio que Dell'Oro Maini dejaba y condujo la revista durante un cuarto de siglo. A poco andar, su **manera** de encarar la realidad quedaba impresa en el editorial **El recurso revolucionario**: ¿A qué fingir que no oímos las palabras que se pronuncian en la calle? Una de éstas es, sin duda, el vocablo **revolución**. Se lo murmura en los grupos, se lo comenta en las tertulias, se lo clama en ciertas asambleas, hasta se lo lee en determinados periódicos. Y detrás del término, la realidad. Toda América, puede decirse ha sido en un pasado reciente o es todavía, presa del hervor revolucionario, y no lo ignoró en 1930 la República Argentina. Afirmar que en nuestro país la revolución es imposible, o que nadie piensa en ella, demuestra sólo una ignorancia absoluta de la situación general, y de la mentalidad que poseen muchos conciudadanos nuestros. Me he decidido, pues a encarar este tema. Según la clásica frase: cuando Aníbal está en las puertas de Roma hay que hablar de Aníbal... Y hablar de Aníbal sin franqueza es peor que no mentarlo" (CRITERIO 5 –1932), t. 18, n. 247, pp. 175-7).

Franceschi hace un **racconto** de las revoluciones. Desde 1890, dice, se ha creído que el remedio estaba en la fuerza: "hay que obrar sobre las inteligencias y los corazones más que sobre los cuerpos. No es cambiando el personal gobernante sino los sistemas, que se robustecerá la nación". Su prédica será dirigida desde entonces al hombre concreto pero, sobre todo, al hombre cristiano, a las responsabilidades que le conciernen en los momentos históricos y en las situaciones que vive. Por eso traduce y publica, meses después de reflexionar sobre la situación social argentina –un editorial sobre **La proletarización de la clase media** (CRITERIO 6 –1933–, t. 19, n. 261, pp. 221-4) es particularmente significativo–, un documento fundamental sobre el bien común que suscriben los mejores intelectuales católicos franceses, desde Borne y Gilson a Maritain, Lacroix y Vaussard. En él proponen a sus compatriotas un examen de conciencia a partir de ciertos principios "sencillos y generalmente olvidados. El dominio político y social es no solamente, sino ante todo y esencialmente humano, es decir, moral... Habríamos debido pedir a las energías de

nuestra vida religiosa y espiritual el iluminar en **este dominio** nuestra inteligencia y ensanchar nuestras prudencias..." (CRITERIO 7 –1934–, t. 23 n. 325, pp. 83-7). En el número siguiente, el directo adecua el documento francés a la situación argentina en el editorial **Equívocos** (pp. 101-3). Se refiere a palabras entendidas con sentidos varios, que confunden más de lo que comunican y oscurecen en lugar de iluminar la realidad. Y elige algunas: corporativismo, nacionalismo. "Difícil sería hallar hoy quienes no admitan en alguna forma la necesidad de reorganizar **la sociedad**; y confieso que por mi parte siento una intensa satisfacción en ello, ya que hace exactamente treinta años, cuando el corporativismo era profundamente impopular entre nosotros, hice mis primeras armas en el periodismo sosteniendo la doctrina corporativista. Pero no todo corporativismo es igualmente admisible... Nosotros los católicos tenemos ahí también conceptos que fluyen directamente de nuestra **filosofía social**: algunos han sido recordados por S.S. Pío XI en la encíclica **Quadragesimo anno**. De ahí que no nos sea lícito aprobar indistintamente todo corporativismo..." (El subrayado es nuestro). Análogas advertencias formula con relación al nacionalismo, porque el buen monseñor era demasiado inteligente, penetrante y amigo de lo complejo como para entregarse sin prudencia a las ideologías de moda.

Cuando la realidad vaya produciendo experiencia, monseñor Franceschi pasará sus ideas e impresiones por esa criba y las retomará renovadas. Franceschi no era un reaccionario, para quien lo mejor está íntegro en algún segmento del pasado que sería bueno re-activar. Ni era un "asimilacionista", para quien la Iglesia debía estar siempre en la cresta de la ola ideológica para mejor entender a los hombres y militar mejor... En algún momento de 1934 escribirá a Carlos Ibarguren una carta pública que se convierte en editorial de la revista (**La inquietud de la hora**, CRITERIO 7 –1934–, t. 23, n. 335, pp. 317-20) y arremete con términos políticamente conmovedores: liberalismo, corporativismo, nacionalismo... otra vez. Cree ser de los primeros hombres vivientes que ha criticado al liberalismo desde la democracia cristiana, apartada "por igual" del individualismo liberal y del colectivismo socialista, a propósito de su adhesión a un grupo de jóvenes organizados para el estudio de los problemas sociales "allá, a fines de 1901", aunque el antiliberalismo por sí solo no le parece un programa suficiente, ya que "reunir en un solo haz a todos los antiliberales equivaldría a fundar **el club de los hombres que no tocan el violoncello**". Se siente entre los precursores del corporativismo, pero "hácese necesario especificar a cuál de ellos se otorga la preferencia". ¿Al régimen de Oliveira Salazar en Portugal, al de Dollfuss en Austria, al de Mussolini en Italia, o incluso al soviético, no exento de notas corporativas? Piensa que los dos primeros aportaron lo más serio sobre el tema, sin evitar problemas visibles en lo que denomina "democracia funcional". En cuanto al nacionalismo, éste "debe ser... nacional, es decir no puede estar constituido por un ideario totalmente de importación". En todo caso, sin embargo, "existe el peligro de no ver más que lo político y olvidar la fisonomía social del país". Esta afirmación de Franceschi es muy importante para entender el sentido de su pensamiento. Más bien que el Estado –de quien sospecha, así como de sus cultores– es la sociedad la que lo preocupa. En lugar de las ideologías, son sus portadores quienes reclaman su atención. **La cuestión social**, tema de juventud de Franceschi, marcará su percepción de la realidad y su prédica para la acción sobre esa realidad.

La política ingresa en la preocupación del segundo director de CRITERIO a través de lo social y desde la

perspectiva moral. El tema se hace explícito años más tarde, cuando Franceschi se decide a explicar cuál es "la posición política adoptada personalmente y que escogí también para este semanario" (**La política en** CRITERIO 10 —1937—, t. 32, n. 490, pp. 277-80). Alude a los partidos políticos, y se declara independiente de todo partidismo, aunque de paso critica el comportamiento de la mayoría de las organizaciones, que "buscan soluciones prácticas para los problemas inmediatos, y nada más". Se refiere al electoralismo, que constituye para él una dolencia argentina inherente al régimen, y justifica la prescindencia de la revista respecto de los partidos salvo los comunistas, socialistas y demócrata progresistas, a los que se opone por principio y por principios. Admite la necesidad de la reforma constitucional, repudia al fascismo y a la dictadura, se declara ajeno a un corporativismo asociado a un régimen autoritario, oportunidad en la que distingue entre la dictadura "que es un régimen político y la corporación bien entendida, que es una representación económico-social a la que se da intervención en la cosa pública..." (p. 280).

La revolución de 1943 no fue para CRITERIO una sorpresa aunque su director y colaboradores no estaban entre los "iniciados". El editorial firmado por monseñor Franceschi y titulado **La revolución** (CRITERIO 16 —1943—, t. 50, n. 798, pp. 149-53) resumía con claridad la escasa adhesión con que la revista había seguido el régimen de Justo y a los partidos que actuaban en el oficialismo y en la oposición. Franceschi advertía que la preparación de la fórmula democráta-nacional "a más de irritar a los partidos opositores y disgustar a los que salían mal librados en la repartija de prebendas, excitaba las críticas vehementes de las personas hartas ya de ver perpetuarse individuos y sistemas incompatibles con las necesidades del país" (p. 151). Eso sin contar con que la "apelación al soldado" se produce siempre que la desorganización social es profunda y como supremo recurso para salvar a un país de la anarquía. Volvía a la revolución del 30 para explicar su fracaso por el retorno de la "politiquería" y proponía el apoyo al gobierno militar surgido de los sucesos del 43. "Me rehuso a pensar en lo que acontecería si fracasaran los hombres del cuatro de junio —escribía— pues no veo mas que dos posibilidades: o bien la vuelta a la politiquería y el derrumbe progresivo e irremediable hasta la podredumbre y la disolución, o bien el régimen de los cuartelazos y el imperio de un sargento triunfante..." (p. 153).

No es así extraño que dos semanas después la revista recibiese una carta del presidente Ramírez fechada el 22 de junio (n. 800, p. 197), quien leyó con atención el editorial, según dice útil para quienes "hemos asumido la histórica responsabilidad de restaurar para el país los tradicionales valores de la cultura argentina, trastocados por una política de ceguera suicida que se afianzaba en la más funesta negación de la identidad nacional". Al promediar el régimen militar de entonces, la actitud de la revista se había enfriado. Comentarios políticos aislados contrastaban con editoriales formidables sobre las grandes cuestiones sociales y políticas que agitaban al mundo, y más adelante nos referiremos a ellos. Hacia el 13 de octubre de 1945, Franceschi juzgaba que la República vivía "días de crisis", pero se advierten los primeros signos de un comportamiento que se extenderá en el tiempo. sugestivo repliegue político, crítica distante y oblicua; omisiones que implican denuncias, referencias extranjeras que sirven de contrapunto a la realidad nacional. Años más tarde, monseñor Franceschi volverá sobre sus sensaciones de esos años. La enseñanza religiosa en las escuelas es tema de debate. El P. Hernán Benítez dispondrá por una vez de la página editorial para tratar **La en-**

señanza religiosa ante la Cámara (CRITERIO 19 –1946–, t. 57, n. 974, pp. 459-67) y defender la posición favorable a la ley desde el punto de vista de la democracia –¿no era acaso parte de la "plataforma del partido triunfante"?–, de sus bondades intrínsecas, de la libertad y de la crítica al laicismo. Pero esa adhesión no era incondicional. El director de CRITERIO (18, –1946–, t. 56, n. 936, pp. 165-7) había escrito el 21 de febrero de ese año un editorial titulado **No abusemos de las encíclicas...**

El año de 1955 comienza para la revista con el editorial **Cincuenta años de vida católica** que Franceschi presenta a propósito del quincuagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal (CRITERIO 27 –1955–, t. 68, n. 1227, pp. 3-6). Hacia fines de abril una carta del Episcopado a la Acción Católica denuncia implícitamente graves problemas derivados del ambiente político, por lo que no es casual que el documento episcopal insista en el papel de la Acción Católica Argentina y de su integración en la Iglesia. Tales precisiones hubieran sido redundantes si por entonces no se temiera un conflicto de alguna manera análogo al del gobierno fascita con el Vaticano, a propósito precisamente de la Acción Católica, en los comienzos de la década del 30... El ciclo decadente del peronismo gobernante había comenzado hacia 1952 y era notorio al comenzar 1955. Perón había emprendido una crítica directa al catolicismo y a la Iglesia, en una demostración de soberbia y de arrogancia de poder que había dejado atrás su notorio pragmatismo y sus intuiciones de la situación, denunciando su pérdida de capacidad para el mando. En una estructura y en un liderazgo carismáticos como los vigentes en el peronismo, la crisis del líder era la crisis del régimen.

Cuando suceden los hechos dramáticos del 16 de junio de 1955 –bombardeo a la zona de la plaza de Mayo, muerte de inocentes, incendio de templos católicos, quema de la bandera– CRITERIO expresa dolor y repudio, y su director emprende con madurez la descripción y el análisis de esa realidad. El editorial **A la luz de los incendios** (CRITERIO 28 –1955–, t. 68, n. 1239, pp. 483-6) señala el paso de la crítica oblicua a la reflexión directa. "Lo que ahora en nuestro país importa ante todo –escribe monseñor Franceschi– es no perder la serenidad, no dejarse invadir por sentimientos de odio, no soñar por un solo instante con venganzas y meditar hondamente acerca de lo que significan los hechos acontecidos. Diez templos no arden en Buenos Aires, ni es quemada la Curia Metropolitana sin que de todo ello quede una lección. A nosotros, ante los desastres habidos, corresponde la humildad: quizás no hayamos hecho el mal, pero tampoco todo el bien necesario; no nos hemos despegado de todas nuestras rutinas, de nuestra superficialidad, de nuestros sentimentalismos demasido humanos, de una religiosidad aburguesada, apoltronada, comodona. Los templos incendiados humearon hasta comenzado el día viernes, y durante esas horas fueron recogidos por la policía más de cien sacerdotes, y con ellos dos obispos, quienes fueron puestos en libertad casi comenzado el día sábado. Pero más grave que este hecho es el siguiente: en la tarde de ese sábado, y luego por la noche, los cinematógrafos se vieron asediados por una infinidad de clientes para quienes todos los acontecimientos habidos no significaban nada..." (p. 483).

La revolución del 55 fue una rebelión contra una régimen político opresor. Esa fue, sin duda, su justificación efectiva. El conflicto con la Iglesia católica aglutinó a los rebeldes, hizo converger a los antiperonistas, desarmó los ánimos de la mayoría de los peronistas fieles que no pertenecían al submundo del 16 de junio. Entre el entusiasmo de una mitad y la resignación de la otra, ocurrió la revolución. Franceschi publica entonces su editorial **¡Libertad!**

que rezuma alivio, serenidad y experiencia (CRITERIO 28 –1955–, t. 68, n. 1245, pp. 723-5). Emplea otra vez el **racconto** para retomar los inicios de un peronismo aprovechado de una circunstancia favorable: "el empecinamiento del conservatorismo político y económico que durante muchos años reinó en el país". Expresa lo que cierto antiperonismo no quería comprender: las causas sociales del peronismo, la aspiración por la dignidad personal y la emancipación económica de sus seguidores. Dice con claridad de los abusos, la corrupción, las debilidades del régimen derrotado. Denuncia la inmoralidad de la vida privada del líder y la incapacidad crítica o la obsecuencia aprovechada de muchos de sus secuaces. Y añade: "Lo he repetido en diversas ocasiones y vuelvo a decirlo hoy: existe en la República Argentina un problema político porque existe un problema social, y existe un problema social porque existe un problema moral..." (p. 724).

La crítica política, la denuncia social, el análisis moral resurgen en **Una dictadura** (n. 1246, pp. 763-6), editorial en el que Franceschi lleva la exploración histórica a los tiempos de Roque Sáenz Peña, para explicar las causas del ascenso y caída del "dictador", palabra que asociaba con un célebre film de Carlitos Chaplin que el régimen militar había prohibido en la víspera del peronismo gobernante y que **Vagabond Jim** (Jaime Potenze, para los amigos) había registrado entre las tilinguerías ideológicas de esos tiempos. La prédica de Franceschi, y con él la de CRITERIO, se enderezará hacia los que siguen, hacia quienes deben gobernar los tiempos postperonistas. Ni peronista ni antiperonista –no peronista al fin - Franceschi exhibe sus experiencias y su sabiduría en editoriales brillantes. Su amigo Joseph Folliet había escrito en **La Croix** que el peronismo era la conjunción de dos fenómenos; uno antiguo y local, el caudillismo; otro nuevo y universal, el fascismo. Pero no se reducía a eso. Era también, según Folliet, una dictadura bicéfala, una doctrina y una práctica sociales que no querían confundirse ni con el liberalismo, el socialismo tradicional, el bolchevismo o el catolicismo social. Más bien que una doctrina... era la "intuición exacta de una situación..."

Monseñor Franceschi muere en 1957. Quienes vivimos el momento, tuvimos la sensación de lo que significa una plaza vacía, una luz mal guardada o la posición desguarnecida. Notables artículos de excelentes escritores de todo el mundo no cubrían el flanco dejado por quien representó a CRITERIO, lo guió y terminó expresándolo de manera personal. Quienes habíamos conocido y gozado de su amistad, sabíamos que la transición sería difícil. En cierto momento tuvimos de nuevo la sensación de que el tránsito hacia una nueva etapa sería salvado. En lugar de los artículos, por mejores que fuesen, nos propusimos enfrentar la realidad como Franceschi lo había hecho, y reflexionar a partir de ella, aunque careciésemos del estilo, de la manera, del ritmo y de la intuición del director fallecido. El **tema político** fue el destinatario de esa misión "salvataje": apareció encubierto en comentarios interiores que ganaron en tamaño y audacia a medida que se acercaban los comicios de 1958. Y estalló, si así puede decirse, con el editorial **El mensaje presidencial** (CRITERIO 31 –1958–, t. 71, n. 1307, pp. 323-6) que analizó el primer mensaje del electo presidente Arturo Frondizi del 1o. de mayo de ese año. A ese editorial siguió, en el número inmediato, **El problema político presente** (n. 1308, pp. 363-5), un análisis de la técnica aditiva del recordado presidente, de las contradicciones internas de su movimiento intransigente, de las probables posturas del peronismo y de las sospechas que la revista registraba a propósito de la "distancia, demasiado notable ya, entre las ideas del presidente y las ideas y conducta de su partido polí-

tico". A partir de ese entonces, el tema político, sobre todo nacional, se hizo habitual en los análisis y reflexiones de CRITERIO. Con un estilo diferente, desde actitudes análogas aunque aceptando en la política una lógica interior que podía ser iluminada por la moral pero que había que entender primero desde ella misma, desfilaron por nuestras páginas los polémicos tiempos de Frondizi, la frágil transición de Guido, la precaria existencia de Illia, el régimen militar del 66, la Argentina trágica del 73 al 76 y los tiempos presentes.

El **racconto** se hace ahora más rápido porque las imágenes están todavía grabadas en la retina de nuestros lectores. Hay, sin embargo, énfasis diferentes que corresponden a ciertas modificaciones en la factura de los editoriales así como en el método de discusión y exposición de la perspectiva de la revista. Hubo, también, circunstancias muy distintas que condicionaron esas expresiones. La época de Frondizi revela la intención de explicar la política desde sí misma, sin perjuicio de formular nuestros valores preferidos, pero el juicio moral predomina porque, entre otras razones, así se percibió el paso por el poder de aquel inteligente y discutido presidente. La breve época de Guido pone de manifiesto la precariedad de la situación, el cúmulo de intereses contradictorios que luchaban por imponer su política, la discordia y el desconcierto militar. La época de Illia revela los pro y los contra del gobierno de partido, los límites de una legimitidad cuestionada por la marginación forzada del peronismo, cierta triviliadad arraigada en nuestro mundo político, y la frivolidad también presente en los contestatarios y mentores del golpe del 66. El régimen militar de ese año dio lugar a una serie importante y polémica de editoriales políticos. Recogidos en un volumen (3), constituyen un testimonio temerario, pues somete a la lectura y la crítica presentes

(3) N.R. Botana, R. Braun, C.A. Floria, **El régimen militar (1966-1973)**, Buenos Aires, Ed. La Bastilla, 1973.

—ayudadas por la perspectiva y por informaciones que brindó el paso del tiempo— editoriales y artículos escritos entre el polvo de los incidentes y el calor de la polémica producida por los hechos inmediatos. Escritos en su mayoría por Floria, Braun y Botana, en ese orden según su incorporación a CRITERIO, y también por Montserrat, cuando no en conjunto, los editoriales políticos se convirtieron en uno de los aportes polémicos de la revista, pero también en un esfuerzo colectivo para brindar una **explicación política** de la realidad argentina e internacional describiendo los hechos primero, proponiendo juicios y valores después. A partir de la experiencia militar, la revista enderezó su prédica hacia la institucionalización de una democracia constitucional, abierta y pluralista, mediante un proceso gradual que CRITERIO propuso a través de una metodología para el paso **Del gobierno revolucionario al orden constitucional** (41 —1968—, t. 81, n. 1549, pp. 371-5). A través del tiempo, esa prédica tiene algo de porfiado, constante y esperanzado, aunque siempre se expongan la realidad y sus contradicciones para que el lector pueda distinguir los ideales de las probabilidades de aproximarse a ellos, o de estar más y más lejos, como terminaría sucediendo a partir del 73. CRITERIO fue en esto fiel a su trayectoria, aunque el contenido ideológico de la prédica política se hubiese modificado. Los valores fundamentales que esa prédica tiene como presupuesto permanecen, y la experiencia nos ha enseñado mucho acerca de "la eterna política" —como diría Julien Freund— y de sus manifestaciones desconcertantes, como para aguardar sorpresas inéditas o cambios sustantivos que modifiquen la esencia del fenómeno.

La revista procuró no quedar atrapada por las polarizaciones, se jugó en favor de la justicia política, fue hostil a las marginaciones y propugnó siempre un compromiso inteligente entre libertad e igualdad. Favoreció la reincorporación del peronismo así como en su momento denun-

ció las injusticias del peronismo gobernante y la marginación de los otros. No fue, pues, peronista o antiperonista sino prescindente respecto de esa antinomia, como en el pasado Franceschi para las antinomias de su tiempo. Pero la prescindencia partidista no significó complacencia con los violentos, a quienes denunció de continuo, ni con los terroristas o extremistas de cualquier signo, como lo testimonian sus páginas. En medio del irracionalismo gobernante y contestatario del 75, CRITERIO expuso sus **Razones para vivir** (48 –1975–, t. 88, n. 1718, pp. 323-5), la necesidad de volver a la razón, de eliminar la mentira de la vida pública, de evitar el repliegue cínico a la vida privada, de recordar y revivir el ideal cristiano, que supone a Dios salvando al hombre no individualmente, sino constituyendo un pueblo... CRITERIO denunció las responsabilidades por la vida salvaje que signó a la Argentina del último lustro, en esa suerte de "doble vida" que permitía la convivencia hipócrita de dos Argentinas aparentemente desentendidas la una de la otra. Advirtió a los ideólogos de la extrema izquierda el precio de su alienación y de su cultivo sistemático de la violencia, y previno sobre una reacción de la extrema derecha que nos haría retornar al "estado de naturaleza" hobbesiano. Y en la víspera de la intervención militar de 1976 expuso sin claroscuros la realidad así como apeló, como en el pasado, como en el 30 y en el 43 –aunque no, por motivos legítimos, en el 55– en favor de los últimos esfuerzos para evitar el retorno a un gobierno de fuerza. Pero éste llegó, y no por la exclusiva presencia de una sociedad militar sino por la claudicación de las instituciones civiles, la alienación de los violentos, la crisis de la legitimidad y el maltrato de la legalidad por parte de quienes debían defenderla usándola. Desde entonces, la política sigue teniendo en CRITERIO el lugar que ganara en el último cuarto de siglo, y que comparte con las otras dimensiones del hombre y de la sociedad, con pareja dignidad. Y

como en los viejos tiempos, es a través de la política que revive el antiguo debate sobre los **fines y los medios** presente en CRITERIO desde los tiempos iniciales y en algunas de las grandes polémicas que ocuparon sus páginas.

LA POLEMICA DOCTRINARIA: EL CASO MARITAIN

Para el público, la polémica relevante que atrapó a CRITERIO en la década del treinta, fue la que produjeron Franceschi y de la Torre, exactamente en 1937. Esa es, sin duda, la más conocida por su espectacularidad –aunque no tanto en su contenido– pero no es, de lejos, la más importante y con resonancias actuales, que tiene pocas. Mucho más representativa e interesante nos parece la "polémica Maritain", por llamarla así.

Jacques Maritain, el filósofo de **Tres reformadores** y de **Primacía de lo espiritual**, publicados respectivamente en 1925 y 1927, comenzó a escribir para nuestra revista desde sus mismos orígenes. Así pueden citarse, entre otros, artículos como **Santo Tomás y la unidad de la cultura cristiana** (CRITERIO 1, –1928–, t. 3, n. 38, pp. 242-4) **Todo o nada** (CRITERIO 3 –1930–, t. 9, n. 122, pp. 9-10, n. 123, pp. 41-2, n. 125, pp. 107-8, n. 128, pp. 201-3) o el citado documento **Por el bien común (Las responsabilidades del cristiano y el momento actual)** redactado seguramente por Maritain, "cuyo solo nombre es garantía de precisión y seguridad doctrinaria", según acota la revista (CRITERIO 7 –1934–, t. 23, n. 325, pp. 83-7 y 79) (4).

(4) Para una lista completa de los artículos que Jacques Maritain publicó en nuestra revista, ver la recopilación realizada por Marcelo Montserrat y Osvaldo D. Santagada (CRITERIO 46 –1973–, t. 86, n. 1672, pp. 387-8), con ocasión de la muerte del eminente pensador cristiano ocurrida el 28 de abril de 1973.

Los prolegómenos de la polémica arrancan el 10 de junio de 1937 —es necesario recordar que Maritain había publicado ya en 1933 **Del régimen temporal y de la libertad** y en 1936 su famoso **Humanismo integral** - con un artículo de Gregorio Maldonado titulado **La nueva cristiandad de Maritain a la luz de los documentos pontificios** (CRITERIO 10 —1937—, t. 32, n. 484, pp. 131-3), escrito a propósito de colaboraciones del filósofo francés publicadas ese mismo año en la revista **Sur**.

Lo cierto es que Maldonado no se presenta precisamente como un prodigio de delicadeza, ya que escribe: "En vista de que la doctrina de Maritain produce desorientación en algunos católicos, sobre todo después de los artículos **Con el pueblo** y **De un nuevo humanismo** que acaban de aparecer firmados por aquel en la revista **Sur**, abril de 1937; y además, teniendo en cuenta que algunas proposiciones de nuestro filósofo han dado lugar a que los enemigos del catolicismo, comunistas, judíos (aquí no puedo menos de pensar en el judío César Tiempo dando consejos a los católicos... el diablo metido a predicador), apoyándose en ellas, traten de engañar a los incautos, parece oportuno publicar el presente trabajo con el fin de proyectar alguna luz sobre las inteligencias y de no dejarnos llevar de cualquier viento de doctrinas, por bien ataviadas que vengan con el ropaje filosófico. Por supuesto, y de más está decirlo, que aquí no se ataca a la persona, sino que analizan los conceptos y discuten las proposiciones".

Maldonado utiliza polémicamente en contra de Maritain el texto de las conferencias que el filósofo había pronunciado en Santander durante 1934, y que recogieron en el libro **Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad**. En última síntesis, lo que irrita a Maldonado es que Maritain afirme que "En todo caso pensamos que urge renovar nuestras imágenes y buscar para el problema del ideal de un nuevo orden cristiano una solución libre a la vez de liberalismo y de clericalismo". Tal propuesta le parece a Maldonado sospechosa de proximidad al movimiento **Le Sillon** y a la **Action Française**, por paradójica que suene hoy esta doble y contradictoria filiación doctrinaria. Maritain es acusado, a la postre, de "revolucionario" y de heterodoxo al sostener que "en el campo de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal sería donde el principio pluralista que a nosotros nos parece característico de una nueva cristiandad encontraría su aplicación más significativa". Tal pluralismo, que permitiría la colaboración entre cristianos y no cristianos en la edificación de la ciudad temporal, relativizando históricamente el modelo de la cristiandad medieval, le resulta a Maldonado francamente "sillonista" y, por ende, reprobable a partir de la carta de Pío X a los obispos franceses sobre la condenación de **Le Sillon** (23-VIII-1910).

El 17 de junio de 1937, siete días más tarde, aparece en la revista una carta firmada por Manuel V. Ordóñez, en defensa de Maritain. La concisión del texto va pareja con su eficacia argumental: Ordóñez afirma con razón que "todas las frases de Maritain, que transcribe el señor Maldonado, son de puntos en que el filósofo analiza el contenido de la ciudad temporal; es decir de aquello que la Iglesia deja a la libertad de los hombres realizar, siempre y cuando se respete lo espiritual, que es primario". Defensor de un legítimo pluralismo, Ordóñez critica las añoranzas medievalistas de Maldonado y aclara, con precisión, que cuando Maritain habla de anticlericalismo ello no significa en modo alguno la adoptación de una actitud antieclesial. El autor concluye su carta con una apelación de perenne actualidad: "Como cristiano, también me dirijo a mis hermanos, a propósito de lo que considero una desviación del laicado, implorando que volvamos a nues-

tro puesto. En lugar de hurgar los errores de un cristiano, que por tan altamente colocado tiene más trascendencia lo que de él se dice, empleemos nuestro esfuerzo en construir nosotros un sistema indemne de los pecados que tienen los ajenos" (n. 485, p. 158).

La contestación de Maldonado no se hace esperar, ya que aparece el 24 de junio, pero no añade nuevos argumentos sino que reitera simplemente su posición original (n. 486, p. 175). En el mismo número, y bajo la firma de Rafael Pividal —traductor años más tarde de la edición argentina de **Tres reformadores** - aparece una encendida **Defensa de Maritain.** Pividal refuta concienzudamente a Maldonado al afirmar que "Una nueva cristiandad no será posible si no se tiene en cuenta la edad en que vivimos", y al reivindicar el ideal de la libertad, del que "no se trata aquí de saber si es bueno o malo en sí: es un dato real probablemente definitivo", pues brota de la conciencia de la dignidad humana en todos los órdenes de la cultura.

Gregorio Maldonado retorna a la palestra de inmediato (n. 487, p. 206), sin agregar nada sustancial. Muestra, en cambio, de la repercusión que la polémica iba alcanzando, en la carta colectiva encabezada en sus firmas por don Dardo Regules, enviada desde Montevideo y publicada por CRITERIO en ese mismo número, a continuación del texto de Maldonado. La carta adhiere vivamente a la posición de Manuel V. Ordóñez y se reclama fiel al Maritain de **Humanismo integral** y de la **Lettre sur l'Independence.**

Ya en julio de 1937, la polémica se encrespa al vincularse ahora directamente con las posiciones adoptadas por Maritain en torno de la guerra civil española. Monseñor Franceschi, quien había viajado a España un mes antes, escribe desde Vitoria un editorial titulado **Vida burguesa, vida heroica,** en el mismo número donde la polémica iniciada por Maldonado se insinuaba (CRITERIO 10 —1937—, t. 32, n. 484, pp. 125-7), que sintetiza el tono dominante en el catolicismo de aquel entonces frente al conflicto español. "Hace un mes que estoy girando por España: basta no ser completamente ciego para darse cuenta de que aquí, como en Alemania, como en Italia, como en Austria, como en Francia mañana, la vida burguesa se ha tornado completamente impracticable... Fenómeno muy digno de tenerse en cuenta: la juventud con que alterno cada día, y que ha estado en las trincheras y volverá a ellas, no aspira a descansar en el éxito conseguido, sino a construir una España **imperial**... No ignoro, por otra parte, que ni hay coincidencia total ni miras acerca de este vocablo **imperial** con que tropiezo a cada instante, ni está exento de errores, graves a veces, la doctrina totalitarista que se viene forjando...". Franceschi concluye su editorial con un enfático aserto: "La juventud no ha nacido para el placer sino para el heroísmo, ha dicho con razón Paul Claudel, y Mussolini ha afirmado que **debe vivirse peligrosamente.** Otro tanto había expresado Rudyard Kipling en ese poema **If,** tan breve y sustancioso que no entiendo cómo no ha sido más amado de nuestras juventudes. Hasta los mismos comunistas lo piensan así, y Durtain ha notado cómo en muchos elementos de los **komsomol** hay un anhelo de sacrificio en pro de las generaciones futuras. Y ésta será sin duda la suerte del mundo entero, si es que quiere librarse de esa otra forma de burguesía igualitaria, tosca y bestializada que constituye la etapa final del comunismo: bienestar sin alma ni libertad, que nos describen como ideal supremo los discípulos de Lenin".

No es de extrañar que apenas vuelto de España habiéndose topado con la polémica, y tras la publicación de un artículo de Julio Meinvielle titulado **Los desvaríos de Maritain,** donde el autor declara "que la guerra española

que han emprendido tan gloriosamente los nacionalistas españoles a las órdenes de Franco es una **guerra santa**" (CRITERIO 10 –1937–, t. 32, n. 488, pp. 227-8), el mismo monseñor Franceschi entre abiertamente en la liza con el editorial **El movimiento español y el criterio católico** (n. 489,pp.245-254). Franceschi rechaza liminarmente la acusacion de fascita que algunos órganos de prensa le han endilgado y afirma "que si sospechara que la revolución española es una acometida del capital contra el trabajo, o del despotismo contra toda libertad, o del sable contra la dignidad humana, sin más la habría condenado". A partir de esa definición, el director de CRITERIO analiza cuidadosamente la postura de Maritain acerca del conflicto hispano, tras reconocer la amistad personal que los liga (no debe olvidarse que Jacques Maritain había estado en Buenos Aires durante 1936, siendo designado pofesor honorario de los entonces famosos Cursos de Cultura Católica, y que CRITERIO había publicado sus **Palabras** allí dirigidas, en 9 –1936–, t. 30, n. 451, p. 180).

Monseñor Franceschi, al contrario de otros, no pone en tela de juicio la ortodoxia de la doctrina maritainiana sino que discute su **posición práctica** frente al problema español. Para Franceschi, como para el Ramiro de Maeztu que en mayo de 1931 escribía un artículo titulado **El complot republicano** (CRITERIO 4 –1931–, t. 12, n. 171, pp. 359-60), la República habría de caer por una pendiente de creciente ilegitimidad y "el gobierno del Frente Popular, nacido de una violencia consistente en la falsificación de la voluntad **general**, y por lo tanto tiránico en su creación, fue igualmente tiránico en el **ejercicio del poder**, porque no pensó en el bien común de la sociedad sino en su propio provecho", de manera tal "que la justicia acompaña a los revolucionarios". Es interesante advertir el manejo que Franceschi hace del discurso de Gil Robles ante las Cortes del 16 de julio de

1936 (5). En síntesis, la opción se plantea, para el autor, entre dos revoluciones. la bolchevique o la nacionalista, esta última convertida en una Cruzada. El entonces director de CRITERIO analiza seguidamente la tendencia fascita atribuída al franquismo. La rechaza y considera que el programa de Franco se aproxima al de Oliveira Salazar más que al de Mussolini o Hitler. Es cierto que "queda la palabra **totalitarismo**", pero Franceschi, siguiendo la carta de Pío XI al cardenal de Milán monseñor Schuster, de 1931, cree posible distinguir dos sentidos en ese vocablo: uno, según el cual todo hombre sin excepción forma parte del Estado; otro, a partir del cual todo hombre, con todas sus facultades, depende exclusivamente del Estado. Mientras el primero le parece compatible con la fórmula tomista "todo hombre está ordenado a la sociedad civil, pero no según todo su ser", el segundo es francamente aniquilador de la persona humana y de su libertad como ocurre en los casos del nazismo y el comunismo (6). Con todo, el autor confía en que "el catolicismo fundamental de España eliminará casi automáticamente lo que es anti-

---

(5) En torno de este intrincado tema, el lector puede consultar hoy una abundante bibliografía, de la que destacamos tan sólo las obras de Richard A. H. Robinson, **Los orígenes de la España de Franco (1931-1936)**, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1973, esp. cap. 6 y, para una visión más general, las de Raymond Carr, **España (1808-1939)**, Barcelona, Ed. Ariel, 1970, esp. cap. 15; Raymond Carr (Ed.), **Estudios sobre la República y la Guerra Civil Española**, (Barcelona, Ed. Ariel, 1974 (2a. ed.); Hugh Thomas, **La guerra civil española**, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1976 (2a. ed.), con una bibliografía prácticamente al día, y Gabriel Jackson, **The Spanish Republic and the Civil War (1931-1939)**, Princeton, 1965, y **A concise History of the Spanish Civil War**, Nueva York, 1974, ambas traducidas al castellano recientemente. José María Gil Robles recopiló sus **Discursos parlamentarios**, Madrid, Ed. Taurus, 1971, y publicó, entre otros libros, **No fue posible la paz**. Barcelona, Ed. Ariel, 1968.

católico en el totalitarismo, como un cuerpo robusto elimina la ponzoña", sobre todo apoyándose en las impresiones recogidas de una entrevista que ha sostenido con el general Franco. Por fin, Franceschi examina con cuidado el problema vasco, y concluye lamentándose del **terror blanco** que Maritain halla en las filas de los "nacionales". Cree poder explicarse las actitudes de Maritain, Mounier o Mauriac por el temor a que "España nacionalista pudiera ser un día aliada de Alemania", pero juzga esa inquietud "muy respetable desde el punto de vista de los intereses temporales franceses, más de ninguna manera incluyente sobre nuestro juicio acerca del movimiento español visto a la luz de los principios cristianos".

Sigue un breve artículo de Julio Meinvielle, **Carta a Jacques Maritain de César E. Pico** (CRITERIO 10 --1937– t. 32, n. 492, pp. 330–1), en el que el autor parece inclinarse, al menos transitoriamente, por un régimen a la Dollfuss o a la Oliveira Salazar, solución que juzga además indispensable "en países como el nuestro, donde la falta de instituciones tradicionales ofrece un campo propicio para que a la sombra del demoliberalismo arraigue un estado de convulsión comunista".

En este clima intelectual, pues, influido doctrinariamente por las encíclicas de Pío XI **Quadragesimo anno** (15-VI-1931), **Non abbiamo bisogno** (29-VI-1931), **Mit brenneder Sorge** (14-III-1937) y **Divini Redemptoris** (19-III-1937), la polémica llega a su punto crítico con la respuesta que el filósofo francés envía al artículo de Meinvielle **Los desvaríos de Maritain**, antes citado. Casi todo este número de CRITERIO (10 –1937–, t. 32, n. 493, del 12-VIII-1937), está centrado en la discusión de lo

(6) Cfr. el excelente libro de Anthony Rhodes, **Il Vaticano e le dittadure** (1922-1945), Milano, Mursia Ed., 1975, trad. de

que desde el título mismo se definen como **Posiciones**. Maritain fecha su carta en Meudon, el 29 de julio de 1937, y protesta vehementemente contra los ataques de Meinvielle. "No es propio de un método honesto - escribe- el querer (como lo hace el Señor Meinvielle) usar de una manera partidista la autoridad de la Santa Sede y pretender que los católicos que critican el uso hecho de la noción de guerra santa en el conflicto español, y que desean (a ejemplo de **Osservatore Romano**), que una acción mediadora ponga lo más pronto posible fin a una guerra de exterminio, se hallan por esto mismo en **oposición abierta** con dicha suprema autoridad... Treinta años hace que lucho por la sola causa de Jesucristo y de la verdad. Este joven sacerdote olvida demasiado lo que es debido en justicia al honor del prójimo. Le perdono sus injurias, pero que no crea que renuncio a defender mi honor de cristiano y de filósofo cristiano" (p. 349) (7).

A continuación de esta carta vibrante, es monseñor Franceschi quien toma la palabra. Su respuesta se centra sobre dos argumentos principales: en primer lugar, la repercusión equívoca que las declaraciones de Maritain han tenido en los medios periodísticos argentinos –la alusión a **Sur** "cuya orientación es francamente de izquierda" según Franceschi, traerá otra polémica–, y en segundo término, la consideración de que el problema español supera lo puramente político para alcanzar una dimensión social y religiosa que compromete la conciencia cristiana. "Se engloban a mi parecer equivocadamente bajo el rótu-

P. Colacicchi y presentación de Gianfranco Bianchi, esp. pp. 12-3- y cap. VIII.

(7) Cfr. Anthony Rhodes, op. cit., cap. VIII:**Il papato e la complicata situazione spagnola.**

lo de fascismo **todas** las reacciones de tipo autoritario contra los regímenes individualistas liberales y contra las amenazas comunistas. Es sin embargo bien claro que mientras algunos de tales movimientos tienen una ascendencia hegeliana, otros la tienen o del todo católica o muy vecina. ¿Quién podría establecer correctamente una comunidad entre el nacional-socialismo y el Sr. Oliveira Salazar...? Estoy persuadido de que nos hallamos en presencia de una coincidencia accidental, y que confluyendo hoy, estas dos corrientes están destinadas a separarse mañana: ello es fruto de la doctrina en que se funda... Me permito afirmar que, a pesar de la contribución italiana y alemana en lo militar que recibe el Gral. Franco, y a pesar también de ciertas manifestaciones incorrectas de Falange, en su impulso profundo y en sus posibilidades el movimiento español responde a una doctrina que lo avecina a Oliveira Salazar pero no a Mussolini, por no mentar a Hitler" (p. 351) (8). La nota concluye, tras alusiones a los excesos cometidos en el curso de la guerra, con un párrafo enérgico: "De propósito he querido dejar de lado las disquisiciones filosóficas que no eran necesarias en la cuestión que nos ocupa. No caigo, como los vascos, en la tentación de "la mano tendida" ni flirteo

(8) En este punto, la lucidez de Franceschi es ejemplar. Hoy la mejor historiografía sobre el fascismo concuerda en la discreción con que ha de usarse el concepto para no confundir regímenes autoritarios tradicionales con regímenes fascistas, ya que estos últimos —el alemán y el italiano, aun con sus distinciones comparativas— sólo pueden comprenderse históricamente a partir de una triple caracterización temporal, geográfica y social. Cfr. Renzo De Felice, **El fascismo (Sus interpretaciones)**, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1976, esp. Conclusión, y del mismo autor, **Intervista sul fascismo (a cura di Michael A. Ledeen)**, Roma-Bari, Laterza Ed. 1975, cap. VI, y el artículo **El fascismo**, publicado en CRITERIO L (1977, t. 90, n. 1773, pp. 544-57).

con los rojos de Valencia a la espera de que se aplaquen un poco, porque la historia de ciento cincuenta años me enseña que las izquierdas mansas son infaliblemente devoradas por la izquierdas extremistas. Desearía como el que más que cesara el derramamiento de tanta sangre. Pero tales como van las cosas no veo de qué modo vaya a lograrse por este camino una solución que no sea provisoria y claudicante. Es imposible evadirse de la dura realidad. Y entonces, puesto a optar entre una victoria que permite la vida de las almas y otra que condena a la muerte espiritual no sólo la generación presente sino, en cuanto puede preverse, varias generaciones futuras, me quedo leal, franca, desembozadamente con la primera" (p. 352).

En ese mismo número y en el siguiente (CRITERIO 10 —1937—, t. 32, nn. 493 y 494, pp. 356-60 y 378-83) es nuevamente Julio Meinvielle quien acomete contra Maritain. En el primer artículo, titulado **Contestación a Jacques Maritain**, el autor protesta contra el pensador francés por la respuesta a que éste ha dirigido al director de CRITERIO, a propósito de su artículo **Los desvaríos de Maritain**, ya citado. "Maritain se haría un gran favor —escribe— y haría uno mayor al mundo cristiano si se limitase a su tarea de **filósofo cristiano en lo especulativo y en lo práctico**. Porque en eso lo admiramos sus amigos con el mismo fervor con que atacamos su actitud equivocada con respecto de España" (p. 360). Pero en la segunda colaboración, concebida bajo el título **De la guerra santa**, Meinvielle intenta refutar un artículo de Maritain aparecido en la **Nouvelle Revue Française**, y avanza sobre cuestiones más de fondo. Por de pronto, Maritain había rechazado vigorosa y razonablemente la noción de "guerra santa" utilizada por el movimiento nacionalista español. "Justa o injusta —afirmaba Maritain— una guerra contra una potencia extranjera o una guerra contra conciudadanos queda desde entonces nece-

sariamente lo que ella es de suyo y por esencia, algo profano y secular... La guerra no se convierte en santa sino que pone en riesgo de hacer blasfemar lo que es santo". Para Meinvielle, en cambio, resulta claro "que en España se entabla una lucha **teológica**" (p. 380), en la que se han aliado felizmente la Cruz y la espada contra el comunismo. España arribará, según el autor, a la "tercera solución": "Ni comunismo, ni fascismo, sino cristianismo". Pero éste saldrá de la España que sangra. Y no será una creación utópica forjada en el cerebro de un filósofo sino una renovación, una **Restauración** de los valores eternos que viven en el alma española, que así como ha podido renovar la gesta de Guzmán el Bueno, sabrá también renovar su grandiosa tradición social y cultural de los Siglos Grandes" (p. 383).

A mediados de septiembre, y con el título general de **Puntualizaciones**, la polémica alcanza otro pico (CRITERIO 10 –1937–, t. 33, n. 498, pp. 53-7). Ahora es Jacques Maritain quien en carta fecha el 26 de agosto de 1937 desde Bagnoles, rebate el artículo de monseñor Franceschi **Posiciones** (CRITERIO, n. 493). La firme contestación de Maritain aclara diversos puntos: manifiesta, en primer lugar, que también para él la guerra de España no es una cuestión meramente política; rechaza, a continuación, el recurso a la guerra civil para imponer una ideología política, sea cual fuere; manifiesta, en tercer término, su horror por los perseguidores de la Iglesia española, pero afirma también: "Nunca me resignaré a una guerra que tendrá como consecuencia el perpetuar, quizá siglos, el malentendido funesto entre el catolicismo y el pueblo obrero, y que, mientras proclama que defiende la religión, usa los procedimientos bárbaros que la guerra de España pone en obra"; insite, en cuarto lugar, sobre los procedimientos de exterminio arbitrados por ambos bandos y, finalmente considera que mejor que escandalizarse de la repercusión

de sus manifestaciones, hubiera sido proceder a la rectificación de las deformaciones periodísticas basadas en ellas. La carta concluye con un párrafo de singular profundidad: "Estos (mis amigos fieles) me comprenderán cuando desde el fondo del corazón les digo: Si se quiere evitar a una nación la suerte de España, han de evitarse el cometer las faltas en que allí se incurrió. En todos los países del mundo tienen los católicos dos vías abiertas ante ellos: una en la que, sin negar ni desconocer la importancia de los medios externos y políticos, hacen pasar el espíritu del Evangelio **antes** de tales medios; otra en que hacen pasar los medios externos y políticos **antes** del espíritu del Evangelio. La primera vía es más difícil y laboriosa, y conduce a la salud de la civilización. La segunda lleva en definitva grandes catástrofes. Si en uno u otro de los países donde puede dar, por débil que sea, mi testimonio, tales catástrofes sobrevinieran (lo que Dios no quiera), por lo menos estaré asegurado en conciencia de haber **avisado** a quienes quieran oir" (p. 54).

A continuación de esta carta, se reproduce la contestación de Franceschi. La dignidad de ambos polemistas es ejemplar: "La divergencia que pueda haber entre nosotros –escribe Franceschi– no ya sobre principios sino sobre un caso concreto de aplicación de los mismos, no destruye en modo alguno ni el profundo afecto que siento por Ud., ni la estima por el gran cristiano, ni la admiración por el insigne filósofo". Los argumentos del Director de CRITERIO precisan otros anteriormente expuestos. Franceschi insiste en la preocupación patriótica que predomina en los católicos franceses opuestos a Franco, y vuelve a inclinarse por la necesidad de una victoria total de éste, sin intervención alguna de potencias mediadoras. Rechaza seguidamente el empleo de la noción de "guerra santa" aplicada a la campaña bélica de los "nacionales" y se muestra proclive a considerar la justicia de la guerra antes

que su hipotética santidad. Tal justicia le parece evidente, ya que "el gobierno era el sedicioso" debido a la ilegitimidad de ejercicio en que había caído. Enfrenta después la afirmación de que la guerra perpetuará "el malentendido funesto entre el catolicismo y la clase obrera", tal como lo sostiene Maritain. "¿Acaso los tres millones y pico de electores que votaron por la derecha o el centro oponiéndose al Frente Popular no eran pueblo?... No difundamos el concepto de que el único **pueblo** es el elemento rojo". Por otra parte, monseñor Franceschi no cree que puedan compararse los procedimientos de un bando con los del otro: "El carácter de exterminio fue dado a la lucha por los rojos desde el primer momento; por lo que toca a los nacionales, si bien hubo excesos que son inevitables en toda lucha de este género y que la autoridad no dejó de reprimir, es un hecho que en general hubo moderación". A la profética afirmación maritainiana de que "un día todos los expedientes serán abiertos, y lo que ahora se calla lo sabrá la historia", Franceschi replica que ello probará precisamente sus asertos. Por fin, el autor contesta el último punto de la carta de Maritain y distingue dos posibles sentidos de la palabra "antes", uno respecto de **la jerarquía de los medios** —indubitable en lo que a la caridad se refiere—, pero otro ligado al orden de **su empleo en el tiempo**. Concluye: "... puede ocurrir entonces que la fuerza, impregnada siempre de caridad, haya de preceder a la caridad en sí, traducida en apostolado" (p. 56).

La polémica directa terminará con este último intercambio epistolar. Sobrevendrá, sin embargo, un editorial de monseñor Franceschi titulado **Sur** y CRITERIO (CRITERIO 10 —1937—, t. 33, n. 499, pp. 77-9), ya que Sur había salido mientras tanto al cruce de la calificación de "revista de izquierda" que el director de CRITERIO le había indilgado en plena polémica con Maritain. No debe extrañar, además, que el nombre de don Lisandro de la Torre aparezca implicado en el editorial, ya que aún no concluida la discusión con Maritain, Franceschi se lanzó al ruedo contra las posiciones anticlericales del político demócrata progresista, en otra célebre polémica que tendría una intensa aunque excesiva repercusión local (9).

Es justo recordar que ocho años después de la brega con el filósofo francés, monseñor Franceschi escribiría un largo editorial dividido en tres partes y titulado **Jacques Maritain, embajador ante la Santa Sede**, que constituye un notable estudio de la persona y de la doctrina del gran pensador (CRITERIO 17 —1945—, t. 54, nn. 885 al 887, pp. 161-9, 185-92 y 209-18), y al que el mismo Maritain prestó pleno acuerdo.

Pasados doce años de aquella singular polémica, las páginas de CRITERIO conocieron una nueva y felizmente breve tenida sobre la ortodoxia de la filosofía maritainiana. El debate implicaría al P. Julio Jiménez B., S.I., autor del libro **La ortodoxia de Jacques Maritain**, a su colega el P. Enrique Pita, S.I., y al P. Julio Meinvielle quien se había enfrentado con Jiménez desde la revista **Presencia** (CRITERIO 22 —1949—, t. 62, n. 1091, pp. 233-40). El entonces vicedirector de nuestra revista, Luis R. Capriotti, a cargo transitoriamente de la dirección, dedicó —con el explícito apoyo de monseñor Franceschi—

(9) De parte de monseñor Franceschi, ver los editoriales **Ante una diatriba** (CRITERIO 10 —1937—, t. 32, n. 495, pp. 397-401); **Hombre, no te enojes....** (t. 33, n. 497, pp. 29-33); **¿Enemigo que huye...?** (t. 33, n. 499, pp. 80-3) y la pieza final **Los procedimientos de un polemista** (t. 33, n. 501, pp. 128-131). Para las posiciones de Lisandro de la Torre, ver **Obras**, Buenos Aires, Ed. Hemisferio, 1952, prólogo y notas de Raúl Larra, tomo III, p. 39-214.

lo esencial del siguiente número (n. 1092, pp. 262-284, a una vasta elucidación de las posiciones en juego, bajo el título **En torno a Maritain**, que constituye una sólida defensa de la ortodoxia católica del filósofo. La corta polémica concluiría rotundamente, en la misma línea impulsada por Capriotti, con la publicación del artículo del P. Jiménez B., S.I., **Nueva rectificación al Sr. Meinvielle** (n. 1093, pp. 295-304).

A la muerte de Jacques Maritain, quien tras la polémica había continuado escribiendo en nuestra revista asiduamente, se le rindió en ella el homenaje debido a su gran figura y a su obra trascendente (CRITERIO 46 –1973–, t. 86, n. 1672).

DE FRENTE AL TOTALITARISMO

Como ya hemos advertido, es casi imposible separar los análisis que criterio efectuó desde su nacimiento acerca de la política nacional, de la permanente y vigilante atención que consagró a los procesos internacionales y, fundamentalmente, a los europeos. No se requiere demasiada perspicacia para penetrar las razones de esta apasionante interrelación: la formación cultural de raíz europea –sobre todo francesa– de muchos de los miembros de la revista, pero, fundamentalmente, el debate ideológico universal sobre el fenómeno totalitario, explican con creces esa vinculación y justifican la necesidad de examinarla con fidelidad histórica.

Demás está decir que la posición de CRITERIO ante el comunismo, desde su primer número, fue decidida y combativamente adversa. Ello es harto conocido, pero, en cambio, lo es mucho menos la actitud que la revista asumió frente al totalitarismo de derecha, en sus versiones fascista y nacional-socialista. De allí que, sin olvidar la primera, nos interese destacar aquí preferentemente la otra vertiente antitotalitaria de CRITERIO.

A partir de tales precisiones, es notable constatar, en este punto, la coherencia doctrinaria de la revista en su primera época, y, una vez instalado monseñor Franceschi al frente de ella en 1932, la lucidez y hasta la clarividencia de algunos de sus análisis. No deja de constituir una experiencia de humildad historiográfica –para quienes esto escribimos– la comprobación de que Franceschi planteaba, al calor de la polémica y con matices ideológicos que hoy no compartiríamos en su plenitud, muchos de los problemas que el mundo académico sigue actualmente debatiendo.

La revista rompe el fuego contra el régimen italiano el 16 de julio de 1931, con el editorial **Catolicismo y fascismo** (CRITERIO 4 –1931–, t. 13, n. 176, pp. 73-4) aunque desde mediados de junio sigue el conflicto con extrema atención. No es extraño: ha estallado en Italia la crisis entre la Iglesia y el Estado, a propósito de los ataques de éste contra la Acción Católica y en torno del problema general de la educación de la juventud, que el fascismo pretendía monopolizar. La Encíclica **Non abbiamo bisogno** del Papa Pío XI, emitida el 29 de junio de 1931, repercute de inmediato en la redacción de CRITERIO y el editorial citado, del 16 de julio, señala "lo que ya estaba en el ánimo de muchos: la divergencia fundamental entre la doctrina de la Iglesia y la doctrina del sistema político imperante en Italia... Los filósofos del fascismo, tipo Gentile, han procurado darle un contenido ideológico a esa fuerza política, que en principio fue tan sólo un movimiento de reacción contra el liberalismo y el comunismo. Y sólo han logrado quintaesenciar un concepto: el nacionalismo que, llevado a sus extremas consecuencias cae en la condenación del **Syllabus**. Para el "fas-

cio", para Mussolini, "artífice del alma italiana", el Estado lo es todo... Jurídicamente, tal posición es insostenible, porque atenta contra la libertad y el derecho natural. Sostener esa posición, como lo hace el "duce", implica una tiranía sin límites, que se iguala a la bolchevique" (p. 73). El editorialista cree que el episodio de la Acción Católica "es el corolario de una larga secuencia de actos manifiestamente prepotentes, del fascismo ensoberbecido", que jugó tácticamente la carta concordataria de los Tratados de Letrán mediante una "política turbia e interesada", pretendiendo involucrar a la Acción Católica con el extinto Partido Popular de Don Sturzo. La nota concluye apelando a la unión de los católicos y recordando "que también los partidarios de Daudet y de Maurras, pretendieron aparecer como verdaderos católicos y también ellos, como a Mussolini, S.S. Pío XI les demostró que la primera condición de la catolicidad es la sumisión a la cátedra vaticana, representante de Cristo en la tierra" (pp. 73-4). Interesa advertir, en este final a toda orquesta, el toque antimaurrasiano, enfrentando al **politique d'abord** de Maurras con el Maritain de **Primacía de lo espiritual**. A su debido turno, Franceschi comentaría editorialmente la retractación de la **Action Française** en 1939, casi trece años después del clamoroso **Non possumus** de Maurras y su grupo, tras la condenación de Pío XI (CRITERIO 12 –1939–, t. 38, n. 594, pp. 269-273). Lo cierto es que hacia mediados de septiembre de 1931, la revista registra un aplacamiento de la crisis, en el editorial **El conflicto entre la Santa Sede e Italia** (CRITERIO 4 –1931–, t. 13, n. 184, p. 329), tras ciertas concesiones del Duce no sin antes dejar de advertir que "el ejemplo de Italia, deberá servir también a otros gobiernos que, como el de España, atraviesan un agudo ataque antirreligioso" (10).

(10) Anthony Rhodes, op. cit., caps. I al IV para la cuestión italiana; cap. VII para el problema de la **Action Française**.

Ya hacia fines de 1931, la revista editorializa ácidamente sobre Hitler (CRITERIO 4 –1931–, t. 14, n. 199, p. 396). En una breve nota, el **Führer** es descrito como "un agitador profesional" y un insuperable conocedor de las masas, aunque lamentablemente el autor se equivoque al considerar que pese al inesperado triunfo electoral del 14 de septiembre, "hoy las probabilidades de que sea Gobierno, son extremadamente remotas" y "parece, pues que sus talentos de gobernante han de quedar, para suerte de Europa, inéditos". El editorialista conjetura que "su estrella política parece declinar" –vaticinio compartido por analistas europeos–, "ya que la personalidad de Brüning le ha restado elementos de la derecha... En definitiva –concluye– Hitler ha prestado, sin querer, grandes servicios a la República. Al acentuar su extremismo de derecha, ha servido de contrapeso del otro extremo, del comunismo, y permitido así una política moderada de centro". Como se ve, el optimismo político ha sido una actitud siempre presente en nuestra revista.

En agosto del año siguiente, un artículo de Julio Fingerit titulado **Ingredientes del hitlerismo** CRITERIO 5 –1932–, t. 17, n. 231, p. 107-9) y escrito seis meses antes del acceso de Hitler al poder, sintetiza la situación alemana con rasgos más acertados que el anterior pero igualmente con erróneos pronósticos. Fingerit sostiene que el trasfondo histórico de la Alemania weimariana, de "la república de Alemania, no por convicción del pueblo, sino por imposición del enemigo", es el de una "psicosis de irresponsabilidad" traducida, por ejemplo, en la hiperinflación –que él cree inducida– de 1923. El **Zentrum**, de inspiración católica parece conservar aún la sangre fría y, en menor medida, la socialdemocracia, pero el pacto weimariano original se la ha desmoronado irreversiblemente, frente a la paradoja de un **junker** prusiano -Hinden-

burg— gobernando una república. "Pero en Munich —continúa Fingerit— hay una cervecería que a poco se hará memorable" (p. 108). La descripción de un Hitler, el hermoso y mítico Adolfo de las camareras, que "tiene la cara de un sinvergüenza, con la frívola energía de un aventurero sin grandeza", la evocación de Lunderdorff desprestigiado por su matrimonio con "una doctora en abortos y en metafísica", los errores políticos del comunismo alemán y otros muchos aspectos de la realidad weimariana se plantean vigorosamente en el artículo. Por fin, su autor analiza el desarrollo social del proceso. "La burguesía media está proletarizada económicamente; pero tiene una cultura a la cual no renuncia: no se resigna, pues, a incorporarse en el proletariado doctrinariamente. Hitler se presenta, insiste, y convence; los jóvenes de esa burguesía se determinan a hacer la guerra interna, lo mismo que los comunistas, le rodean, y como quien hace decente a un patán que se adopta en la familia, le integran la doctrina, le proveen de principios culturales, le metalizan la técnica y le militarizan las huestes". En verdad, Fingerit no se engaña respecto de la ideología nazi —la juzga en extremo nacionalista, racista y anticristiana— pero tiende a menospreciar la capacidad política de Hitler, al igual que tantos alemanaes de aquellas época. Si bien piensa que no se puede esperar del hitlerismo nada mejor que del comunismo, ya que aquél es una réplica contra éste —"es la burguesía media alemana que le quiere ganar de mano al proleteriado en trance de asaltar al Estado", conjetura audazmente el autor—, Hitler mismo no le parece otra cosa que un mero "oportunista", un "advenedizo". "Las cosas están, pues, de esta suerte: los junkers tienen el gobierno y tienen el ejército; Hitler tiene sus tropas de asalto y tiene su partido organizado. Están en si negocian o no entre ellos, en si pactan o no entre ellos" (p. 109).

Pero es a partir de 1933 cuando comienzan a aparecer

en las páginas de CRITERIO los notables análisis de monseñor Franceschi, acerca de esta temática. En un editorial fechado en Munich el 20 de abril de ese año y publicado bajo el sobrio título de **Hitler** (CRITERIO 6)1933—, t. 20, n. 272, pp. 149-52), el nuevo director de la revista resume sus impresiones del naciente régimen nacionalsocialista. Franceschi comienza por reconocer que "el problema hitleriano, como el fascista, como toda la crisis contemporánea, es de una complejidad enorme: los factores en juego suman gran cantidad y mezclan su acción hasta constituir una maraña difícilmente extricable", de modo tal que el editorial no aspira a presentar un cuadro completo de la situación sino tan solo algunos rasgos significativos de ella, no sin antes advertir que "algunos de los elementos del hitlerismo tienen un carácter imitativo, otros son estrictamente alemanes, y no faltan los de índole universal" (p. 149).

Resulta atractiva para el lector actual la singular atención que Franceschi presta a los aspectos simbólico-políticos del nazismo (11). "Vi por primera vez en Munich —relata—, en el frente del cuartel general hitleriano, la insignia completa de la organización... una suerte de lábaro constantiniano con el agregado de una cruz gamada, signo no de una reivindicación histórica sino de una reivindicación étnica... Otro tanto ocurre con la camisa: ... Hitler la adoptó porque antes la empleó Mussolini. Pero basta com-

(11) Desde tal perspectiva aborda hoy George L. Mosse, uno de los mejores historiadores del nacionalsocialismo, el origen de ese movimiento. Ver, entre sus más recientes obras **The Nationalization of the Masses (Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich)**, Nueva York, Howard Ferting, 1974 (hay traducción italiana de Livia De Felice con introducción de Renzo De Felice publicada por la editorial Il Mulino de Bologna en 1975), y la **Intervista sul nazismo (a cura di Michael a Ledeen)**, Roma-Bari, Laterza Ed , 1977.

parar un "camisa negra" con "camisa castaño" o kaki oscuro para ver la diferencia. Aquél, con su negro fez dotado de una borla que cae sobre la frente, con su puñal si se trata de un jefe, es un poco "compadre", fanfarrón, pero tiene brío y una cierta elegancia insolente. El alemán, en cambio, de camisa más estrecha, con su brazal que siempre se corre del codo hacia abajo, y su kepi desairado, se parece a los mensajeros de telégrafo que vemos desfilar rápidamente por las calles de Buenos Aires. El fascismo ha respetado la bandera nacional; el hitlerismo la ha sustituido prácticamente con la partidista. Y esto tiene su hondo significado" (pp. 149-50).

Franceschi intuye además una diferencia entre los métodos: inspiradas para él ambas tendencias en un neohegelianismo —que ha liquidado, entre otras cosas, las viejas autonomías federales alemanas—, igualmente carentes ambas de sobrenaturalismo, el fascismo "emplea más la terminología cristiana y los conceptos del paganismo clásico", mientras el nazismo tiene "un fuerte sabor a Walhalla bárbaro". Pero, más allá de todo esto, el analista sagaz advierte la inédita intensidad de la crisis global alemana, que distancia al fenómeno nazi del fascista. En lo que al advenimiento de Hitler se refiere, Franceschi no vacila: "... el autor verdadero del éxito nazi no es Hitler sino von Papen" (p. 150). "Militar de carrera, habituado a los métodos soldadescos prusianos, que nunca se distinguieron por su flexibilidad,le resultaban incómodos no digo ya los procedimientos parlamentarios sino los simplemente representativos". En lugar de propiciar —tras el fracaso de Schleicher— una alianza católico-socialista, ya que "era ésta la que durante los últimos diez años había levantado la posición internacional alemana, creado el nuevo régimen monetario, iniciado una corriente de comercio exterior", von Papen abandonó a sus compañeros de antaño y aconsejó a Hinderburg que entregara el poder a Hitler (12).

Franceschi registra a continuación la persecución judía: "Desde hace cinco años el movimiento racial encarnado en el hitlerismo había acumulado una mole inverosímil de publicaciones, propaganda y odios... Era necesario dar una prenda, y a falta de otra cosa se creó la campaña antisemista" (p. 151). El editorialista constata, dentro del nacionalismo, una clara tendencia anticatólica que propicia "la absorción por el Estado de todas las instituciones juveniles, la oficialización de los procedimientos eugénicos radicales, y la restauración del movimiento **loss von Rom** apartarse de Roma, que tuvo tanta importancia en ciertos momentos del siglo XIX". Por lo demás, "la naturaleza misma del nacional-socialismo, que ve en la raza el ideal supremo como lo ve Mussolini en la nación representada por el Estado, es poco compatible con la doctrina católica sobre la primacía de lo espiritual. Puede haber un tratado de paz, pero no una fusión entre ambas afirmaciones. Y la experiencia —señala premonitoriamente Franceschi— enseña que los tratados de paz son siempre provisorios. El momento alemán es oscuro, más que el de cualquier otro país. Quiera Dios que de estas tinieblas no salga una tempestad" (p. 152). El lugar y la fecha al pie del editorial (Munich, 20-IV-1933) no hacen sino reforzar la tensión profética del análisis.

A comienzos de 1934, monseñor Franceschi retomará estas últimas precisiones en un largo editorial titulado **Catolicismo y nazismo** (CRITERIO 6 —1934—, t. 22, nn. 313 y 314, pp. 197-201 y 221-225). Media entre es-

(12) Cfr. la mejor biografía de Hitler escrita hasta el presente: Joachim C. Fest, **Hitler**, Barcelona, Ed. Noguer, 1974, tomo I, cap. IV.

te editorial y el anteriormente comentado, la firma del concordato entre la Santa Sede y Alemania (20-VII-1933), fruto de las negociaciones entre el Secretario de Estado cardenal Pacelli —Nuncio Apostólico en Alemania durante años— y el Vicecanciller von Papen. Pero a Franceschi no se le escapan los síntomas de una creciente descomposición. Por de pronto, el mismo Hitler ha pretendido sostener que el concordato implica un neto reconocimiento ideológico del nacional-socialismo por parte de la Iglesia, apenas firmado el documento, y usando el socorrido argumento de la barrera contra el comunismo. Franceschi señala con razón: "Si un concordato importara la solidaridad con la filosofía o sociología que está bajo cada régimen, la Iglesia sería la institución más llena de contradicciones del mundo" (p. 200). En síntesis, el deterioro de la situación Iglesia-Estado le parece inevitable y sus causas se remontan a la esencia misma de la ideología nazi. En esto, el autor insiste en "que no puede cometerse error más grave que el de identificar a Mussolini, Hitler y Dolfuss. Los periódicos, al usar el término **fascismo** para los movimientos encabezados por estas tres personalidades, contribuyen a la confusión. Preciso es distinguir para apreciar" (p. 221) (13). De este modo, mientras Mussolini es más un realizador que un doctrinario, a su juicio, y "sus maestros intelectuales: Niezische, Maquiavelo, Sorel, y también un poco Goethe, han influido más sobre la formación de su carácter que sobre su pensamiento en lo que toca a doctrina general... Hitler es completamente distinto y netamente inferior. Su formación intelectual, mucho más rudimentaria, se inspira sobre todo en Hegel y Fichte", bien que superficialmente digeridos. Mientras Mussolini habría dejado prudentemente en la vaina la realización concreta de algunos postulados doctrinarios, "Hitler y sus colegas, gracias a su mentalidad germánica que

(13) Cfr. Anthony Rhodes, op. cit., caps. IX al XIV.

tiene mucho de geómetra y que trata los problemas políticos como los matemáticos, había de llegar forzosamente hasta el último término de la serie" (p. 221). Este punto final de la ideología nazi está —para Franceschi— en la confluencia de la teoría racista y el totalitarismo estatal.

Hegel, Fichte, y más atrás aún Lutero y un protestantismo propenso a convertirse en religión de Estado, son para el director de CRITERIO los factores remotos de la controversia doctrinaria (14). La descripción de las etapas del conflicto es de una extraordinaria minuciosidad, sobre todo en punto al programa de esterilización propugnado por el nazismo. Aquí es donde Franceschi cree con Gil Robles en una "restauración del paganismo"; no hay, para él, "despotismo comparable a éste... y el Santo Padre, que había establecido ya los principios de la encíclica **Casti connubii**, aplicólos al caso presente en su alocución de Navidad el 23 de diciembre próximo pasado" (p. 223). Pero la situación llega a un punto inaceptable con el nombramiento de Alfred Rosenberg en el área cultural —encargado de crear el "hombre nuevo germánico"—, ya que sus ideas contenidas en **El mito del siglo XX** son francamente anticristianas y han sido condenadas por el Santo Oficio. El editorial se cierra con la mención del atentado cometido contra el arzobispo de Munich, cardenal Faulhaber, quien había denunciado, en su alocución navideña, las teorías racistas, y con una lúcida premonición: "Los días de sufrimiento serán muchos y acerbos, ya hay sacerdotes en las cárceles y campos de concentración pero la Iglesia acabará por lograr que sus derechos, los derechos de Cris-

(14) Para un análisis exhaustivo de las premisas históricas del nacionalismo, es imprescindible leer la obra de Karl Dietrich Bracher, **La dictadura alemana (Génesis, estructura y consecuencias del nacional-socialismo)**, Madrid, Alianza Ed., tomo I, cap. I.

to y de las almas, sean respetados" (p. 225).

A la par que esta franca condena del totalitarismo de derecha, y tras juzgar severamente el asesinato del canciller austríaco Dollfuss, avizorando claramente la responsbilidad de Hitler (CRITERIO 7 –1934–, t. 23, n. 335, p. 321), monseñor Franceschi se dirige contemporáneamente contra el de izquierda. En agosto del mismo año, y bajo el título de **Anticomunismo** escribe (CRITERIO 7 –1934–, t. 23, n. 337, pp. 373-6) un editorial donde distingue agudamente tres clases de anticomunistas. Los primeros lo son porque ven "en el comunismo un enemigo de su comodidad... De ahí su odio al bolchevismo, y de ahí también su llamado al fascismo y a la dictadura" (p. 373). El segundo grupo obedece a sentimientos mucho más nobles. "No todos los nacionalistas, pero sí buena parte de ellos tienen ese modo de ver", debido a su repudio del internacionalismo, el colectivismo y el materialismo que están en el corazón del sistema comunista. "Pero existe un tercer grupo de adversarios que, sin rechazar las sólidas razones del segundo, van mucho más allá, y se colocan en un punto de vista muy superior. Para sus miembros la irreductible hostilidad arranca de esto: el comunismo es un totalitarismo que aspira a organizar la humanidad entera –hombres, instituciones e ideas–, en torno a un principio que es propiamente el de la **anticaridad**" (p. 374). Franceschi cierra su análisis vigorosamente: "Creo haber señalado la razón fundamental de la oposición católica al comunismo. Aun cuando dejara de engendrar los atroces sufrimientos que actualmente derrama, y difundiera en todas partes el bienestar; aun cuando se tornara patriótico y nacionalista, nuestro repudio sería tan absoluto como lo es hoy día. El culto de Dios y el culto de la materia no pueden coexistir en el hombre" (p. 376).

Tres años después, Franceschi vuelve a interrogar, ahora en el plano de la dignidad humana a secas, a los totalitarismos. En el editorial **El hombre en el proceso trotskista** (CRITERIO 9 –1937–, t. 31, n. 467, pp. 125-9), realiza una honda disección de las purgas stalinianas, para preguntarse finalmente: "¿Qué ha quedado del **hombre** en todos estos seres, qué de su dignidad, de su naturaleza?... No hubo bajeza en que no incurrieran. Así al menos lo manifestaron... Todo ha sido espontáneo. Y si no lo fue, los inventores de semejantes patrañas, Stalin, Vyschinski, Ulrich, son aún más canallescamente criminales que ellos... Esos pesonajes han brotado de las novelas de Dostoievsky" (p. 128) (15). Algunos meses después, el editorial **Nacionalsocialismo y dignidad humana** (CRITERIO 10 –1937– t. 33, n. 501, pp. 125-7), partiendo de "un principio que no cabe discutir: **la libertad en sí es un bien**", recuerda los postulados de la Encíclica **Mit brennender Sorge** que el Papa Pío XI emitiera ese mismo años (14-III-1937), equipara en injusticia política a las dos vertientes totalitarias y termina afirmando briosamente: "No dudo de que desde el punto de vista material lleve a cabo el nazismo

(15) Una vez más asombra el lúcido equilibrio de Franceschi. Hay que subrayar estas palabras escritas en 1937, hoy, que los "nuevos filósofos" franceses han quedado casi a la derecha de Soljenitsin en su denuncia de las atrocidades stalinianas. **O tempora...!** Todavía en el París de 1950 un poeta tan exquisito como Paul Eluard respondía así a André Breton, ante una solicitud de intervención en favor de Zavis Kalandra, un historiador checo: "Estoy demasiado ocupado con los inocentes que claman por su inocencia para prestar atención a unos culpables que claman por su culpabilidad". Con razón un aforismo polaco advierte que "una conciencia limpia suele ser fruto de una mala memoria".
Cfr. Robert Conquest, **The Great Terror (Stalin's Purge of the Thirties)**, Nueva York, Collier Books, 1973 (ed revisada), y Annie Kriegel, **Los grandes procesos en los sistemas comunistas**, Madrid, Alianza Ed., 1973.

grandes cosas... pero falta saber a costa de qué. El hombre vale más que las piedras y que los ejércitos robustos, y la violación de los derechos esenciales de millones de conciencias no es compensada por un aumento de las cosechas o por la construcción de numerosos caminos... Y tarde o temprano las conciencias se libertarán, porque siempre la fuerza es vencida por ellas" (p. 127). En esa misma línea, la revista afirmará que "no hace falta ser judío, ni filosemita, para sentir horror ante la barbarie desencadenada en Alemania contra los hebreos. Ni siquiera es necesario ser cristiano: basta ser hombre. No creo que en los dos mil años de nuestra era se haya visto nada semejante" (CRITERIO 11 –1938–, t. 36, n. 559, p. 288).

Ya en abril de 1939, la revista marca la inminencia del conflicto bélico, en el editorial **La absurda guerra** (CRITERIO 12 –1939–, t. 37, n. 580, pp. 341-3), "una guerra, no digo segura en el término de pocos días, más inevitable en un plazo corto o largo siempre que las cosas sigan como van... Una guerra que hoy sería más que europea, y que, a pesar de lo imaginado por algunos, será forzosamente larga porque ninguno de los dos lados cederá sin haber agotado su capacidad de resistencia, una guerra que sería necesariamente ideológica porque, a falta de los gobiernos, lanzaría a los pueblos de mentalidad no totalitaria contra los partidarios del sistema contrario..." (p. 342), una guerra absurda, en definitiva, por las consecuencias tremendas que engendrará. Para Franceschi –que mantiene en este punto una fidelidad inconsútil a sus posiciones doctrinarias originales–, "las doctrinas totalitarias, ya sean propiamente fascistas, ya nacional-socialistas, son herederas de un liberalismo más o menos izquierdista, a pesar de que verbalmente lo execren (16)... El individualismo estatal

(16) En este estricto punto, es interesante comparar las afirmaciones de Franceschi, nacidas de una fuente ideológica diversa, con las hipótesis de Renzo De Felice, en las obras citadas en la nota 8.

profundamente materialista, que es esencial al nacional-socialismo, se aproxima al comunismo mucho más aún, si cabe, que el viejo liberalismo clásico" (p. 342). De allí que crea ver en el pacto Molotov-von Ribbentrop una confirmación fáctica de sus sombríos vaticinios ideológicos, y lo exprese así en el editorial **Hacia la catástrofe** (CRITERIO 12 –1939–, t. 38, n. 599, pp. 397-9). Moviéndose exclusivamente en el plano doctrinario de las afinidades totalitarias, el autor juzga harto lógica la alianza germano-soviética y su fervor lo lleva a concluir: "He escrito estos párrafos que anteceden sobre todo para que los católicos no se dejen seducir por el aspecto **político** ni por el éxito **diplomático** de los regímenes totalitarios. Evidentemente es fácil burlarse de la ingenuidad de Chamberlain o de las vacilaciones **democráticas**. Levantemos un poco la mirada: ni lo político ni lo económico han de ser tenidos como criterio supremo en cuestiones de tanta importancia. Mas a fondo debemos ir: hasta lo social, lo filosófico, lo religioso..." (p. 399).

CRITERIO seguirá con extremo interés lo que su director había calificado de "absurda guerra" aunque errando algunos pronósticos que soslayaban la consistencia de las conductas políticas concretas, más allá de hipóteticas convergencias ideológicas. Con todo, Franceschi continuará fiel a su simétrico rechazo totalitario. En marzo de 1944 (CRITERIO 16 –1944–, t. 52, n. 835, pp. 197-200) afirmará aún, arrojando luz sobre ciertos aspectos futuros de nuestra propia cultura de la violencia contemporánea: "Bajo cada camisa negra hay una camisa roja... Asimismo bajo cada camisa parda, hay al menos en potencia, una camisa roja" (p. 199) (17).

(17) V. hoy Georges Cottier, **Ambigüedades de la praxis: del marxismo al fascimo**, Bogotá, CEDIAL, 1977.

A fines de 1944, monseñor Franceschi comienza la publicación de un largo editorial articulado en cuatro partes, que contiene una prolija exégesis de la alocución pronunciada por Pío XII, en la Navidad de ese año, sobre el problema de la democracia (CRITERIO 17 –1944-5–, ts. 53 y 54, nn. 878 al 881, pp. 629-32, 5-10, 29-34 y 53-9). El documento es analizado en profundidad y abundan las observaciones agudas, como aquella que advierte en el Rousseau del **Contrato Social** el germen de una vertiente democrático-totalitaria (p. 9) (18), y las que Franceschi urde alrededor de la distinción entre **masa y pueblo**, característica del texto pontificio. Concluye afirmando que "no se trata aquí de sustituir las inclinaciones individuales a la enseñanza de la Iglesia, dando como de ésta lo que nace de aquéllas. Por mi parte nunca he ocultado las simpatías que profeso hacia una **verdadera** democracia: fui miembro de la Liga Democrática Cristiana desde antes de ser sacerdote, hace más de cuarenta años, he escrito muchas páginas a favor de este régimen, y a mayor abundamiento ahí están las que componen el presente estudio" (p. 58). "De todos modos, colocarse al margen de un movimiento, y contentarse con una crítica netativa, que zapa pero no construye, es condenarse a la esterilidad. No desconozco los múltiples errores de la democracia en los decenios pasados, pero en manera alguna admito que se los atribuya a una **radical y absoluta** incapacidad del pueblo para juzgar acerca de lo bueno y lo malo en el orden político". En última instancia, hay que retomar las centenarias palabras de Lacordaire, cuando alguien lo enfrentó con fallas de la democracia: "¿Me dicen ustedes que la democracia es una joven salvaje? Pues bien, bauticémosla: no es incapaz de sacramentos" (p. 59).

(18) Cfr. J. L. Talmon, **Los orígenes de la democracia totalitaria** México, Ed. Aguilar, 1956. La edición original es de 1951.

El término de la guerra da oportunidad a monseñor Franceschi para realizar una brillante síntesis del totalitarismo de derecha. Será la muerte de Mussolini el episodio que dará origen, inicialmente, a dos editoriales en los que pasará revista al hombre y su obra. En el primero de ellos, titulado precisamente **Benito Mussolini** (CRITERIO 18 –1945–, t. 54, n. 895, pp. 401-8) y escrito el 10 de mayo de ese año, el editorialista examina **sine ira et cum studio** al fascismo. Son más de dos décadas de agitada historia italiana –y de los propios análisis de Franceschi– los que se escrutan retrospectivamente en busca de las claves esenciales del movimiento y del régimen. El autor recuerda su viaje a Italia de 1922, donde pudo, "observar atentamente a los miembros constituyentes de los **fascii**. Había sin duda en éstos una masa proletaria, pero creo que sus mejores elementos eran hombres de clase media: el zapatero de la esquina, el alacenero de la media cuadra, el médico de barrio, el dueño de un pequeño taller... A estos se agregaban soldados oficiales ex-combatientes irritados por los vejámenes de que se les hacía objeto, capitalistas que temblaban por sus bienes, estudiantes amigos de las aventuras" (pp. 402-3) (19). Franceschi relata el crecimiento del consenso de un líder carismático y, a la postre, su progresiva pérdida de contacto con la realidad entre la adulación y el servilismo, y añade: "Por esto decía muy justamente Cavour que "la peor de las Cámaras es menos dañosa que la mejor de las antecámaras" " (p. 403). Nada falta en el editorial: la marcha sobre Roma, con las

(19) La obra de referencia obligada para contrastar hoy los análisis de monseñor Franceschi con la posterior evolución historiográfica, es la magna biografía escrita por Renzo De Felice, **Mussolini**, Torino, Einaudi Ed., 1965-74, con sus cuatro volúmenes aparecidos que abarcan los años 1883-1936.

Para la crisis entre la Iglesia y el fascismo, pueden consultarse: Anthony Rhodes, op. cit., caps. I a III; Edward R. Tannembaum, **La experiencia fascista (Sociedad y cultura en**

ambigüedades del rey, el alerta del Partido Popular y el desconcierto de Pío XI; el valor meramente político-instrumental concedido por el **Duce** al catolicismo, heredado de Maurras; la crisis de 1931 con la Iglesia y su jefe, quel **vecchio ostinato**, como gustaba repetir Mussolini; el fatal acercamiento de la Alemania nazi que aceleraría el derrumbe. Al fin, y "ante ese cadáver arrojado sobre un montón de basura, baleado, hecho pedazos, escupido", Franceschi concluye que "el fascismo ha muerto, no de las iras populares sino de su propia consustancial insuficiencia" (p. 408).

Dos semanas después, y ante observaciones de algunos lectores, vuelve Franceschi sobre el tema en el editorial **La obra constructiva de Benito Mussolini** (CRITERIO 18 —1945—, t. 54, n. 897, pp. 449-54). El autor quiere ir a lo esencial y comienza ironizando. "Por de pronto, estoy persuadido de que nadie me pide hablar de lo que podríamos llamar el aspecto **turístico** de la obra mussoliniana" (p. 449). De lo que sí escribe es del problema del **corporativismo**, que le parece la médula social del régimen fascista. Intensas lecturas de Bottai y otros, una visita personal al Ministro de las Corporaciones en 1937 y el atento análisis de la evolución del sistema, le permiten al autor distinguir en él cuatro etapas bien delimitadas, que van desde antes de la marcha sobre Roma hasta el discurso del 18-III-1934 en que el **Duce** anuncia la implantación total del sistema corporativo. Advierte la progresiva destrucción del sindicalismo católico, al tiempo de la liquidación del Partido Popular de Don Sturzo, y termina rechazando la concepción estatista que alienta al corporativismo fascista, como enfrentada a la doctrina social cristiana. Es interesante señalar que Franceschi mismo afirma que "Nunca he ocultado mis simpatías por un corporativismo, pero no lo tengo para **cualquier** corporativismo, ni me basta que un régimen lleve la etiqueta de corporativo para tributarle mis aplausos" (p. 452). (20).

Durante la segunda quincena de agosto de 1945, la revista consagra tres editoriales al derrocamiento del régimen nacionalsocialista (CRITERIO 18 —1945—, t. 55, nn. 909 a 911, pp. 149-56, 173-80 y 197-204) bajo el título de **Adolfo Hitler**. Esta singular serie constituye probablemente uno de los más penetrantes analisis hitórico-políticos escritos por monseñor Franceschi y sería vana la pretensión de glosar aquí todas sus ricas facetas. Limitémonos, en cambio, a señalar sólo algunos aspectos insoslayables. Por de pronto, el editorialista revela un conocimiento directo de la personalidad de Hitler recién llegado al poder. "Lo he escuchado por radio en varias oportunidades, y directamente una, en abril de 1933. Hallábame en el palacio de la Nunciatura de Munich, sita frente

... Italia, 1922-1945), Madrid, Alianza Ed., 1975, cap. 7; y los volúmenes III (**Mussolini, il fascista**, t. II (1925-9), cap. V) y IV (**Mussolini, il duce** (1929-36), tomo I, cap. III) de la biografía de Renzo De Felice.

(20) El lector que haya seguido la evolución que aquí sugerimos del pensamiento de Franceschi no puede sorprenderse ya que de esta doble adhesión a la democracia y al corporativismo, interpretada la primera en clave política y el segundo en sede social a partir de **Quadragesimo anno**, nn. 34 y 35, es decir un **corporativismo social** y no de un corporativismo político-totalitario como el fascista.

Ver sobre este tema: Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, **Eglise et société économique**, Paris, Aubier, 1961 (2/ed.), cap. XIX, parte III; en torno de los malentendidos generados por el uso del término "corporativismo" en el seno de la enseñanza social de la Iglesia, conviene leer el artículo de Oswald Von Nell-Breuning, **Cómo se escribió la encíclica "Quadragesimo anno"**, en CRITERIO 45 (1973), t. 86, n. 1659-60, pp. 13-6.

En todo caso, el historiador ha de guardarse aquí, si quiere comprender verdaderamente la situación, de juzgar

a la **Casa Parda**, cuartel general del nacional-socialismo en la capital de Baviera". (Recuerde nuestro lector el viaje de Franceschi a Alemania en aquel año y su editorial **Hitler**, que ya hemos comentado). "Toda una multitud llegó hasta allí, pidiendo que el **Führer** saliera al balcón. Consintió en ello y pronunció un breve discurso. Su físico personalmente me desagradaba, mas comprendo que ante muchos ojos se justificaba el calificativo que corría en boca de sus admiradores, especialmente del sexo femenino, **der schöne Adolf**, el hermoso Adolfo. La voz era algo ronca pero sonora, el gesto amplio, la dicción muy clara, la expresión sencilla y directa, capaz de llegar hasta el alma de las gentes. No respondía por cierto al tipo clásico del orador tal cual lo entendemos los latinos; no tenía tampoco la concisión de Mussolini; carecía de profundidad pero le sobraba elocuencia... Había aprendido a hablar" (p. 150). Continúa una minuciosa historia del ascenso y la conquista del poder por Hitler. Interesa señalar aquí los juicios sobre la resonancia popular y la indiferencia intelectual ante **Mein Kampf**; la cosmovisión racista que excede el mero antisemitismo, según las ideas de un Rosenberg o de Walther Darré ("ministro de Agricultura con Hitler y que, detalle curioso, nació, hijo de alemanes, en nuestro barrio de Belgrano", acota Franceschi (p. 153)); la irracionalidad profunda de la ideología; los mecanismos propagandísticos montados por el partido –ilustrados ejemplarmente por las vastas escenografías perfeccionadas después de Speer–; la creciente militarización de la vida política weimariana en medio de la crisis económica, y la actitud indiferente del ejército hábilmente regenerado por von Seeckt. No falta (pp. 155-6) el acertado examen sociológico de la composición partidaria y las frívolas intrigas de von Papen, ingenuamente dispuesto a "civilizar" a Hitler.

El segundo de los editoriales arranca con un análisis psicológico de **Führer**. Lo cree extremadamente inculto, pero dueño de una inteligencia "sobre todo práctica" (p. 173), un típico realizador que carece del sentido de la medida y se halla poseído por una **hybris** fatal. Franceschi estudia la infancia del líder nazi, su gusto por la "magnilocuencia wagneriana" (p. 174), su entusiasmo histriónico por el cine y hasta el episodio –convenientemente silenciado en Alemania– de la relación con su sobrina Angela "Geli" Raubal, quien se suicidó en 1931. La inestabilidad del temperamento hitleriano traducida en cóleras subitáneas y abulias repentinas cede lugar a la mención de "la implacabilidad de sus venganzas" (p. 174), convenientemente ejemplificada con la pugna de 1934. "Le faltó conciencia moral, pero le sobró voluntad", sintetiza Franceschi (p. 175), tras descartar el reduccionismo psicopatologista ya en boga en aquella época. A continuación, es el plano de la organización política sobre el que se mueve el editorialista: "la centralización del Estado y la identificación del mismo con el partido (p. 176) son los dos rasgos típicos del Estado totalitario. Un sistema además pretendidamente imperial –como lo quería el Moeller van den Bruck de **El tercer Reich** y, posteriormente Karl Haushofer– que comienza por desbrozar el camino hacia la guerra destruyendo a la oposición interna. Franceschi no elude la cuestión de la responsabilidad política del **Zentrum** en 1933, que "ya no era la torre inconmovible que en vano había querido arrojar al suelo Bismarck en los años del Kulturkampf" (p. 177), a pesar de los esfuerzos de Brüning y de monseñor Kaas, quien se refugia en el Vaticano. Barrida la oposición, comienza el diseño del "hombre nue-

---

... el horizonte doctrinario de **Quadragesimo anno** según los criterios de **Octogesima adveniens**...

vo", "Siegfried, el de la Tetralogía wagneriana... el bárbaro libre de las trabas de una civilización artificial... el que se siente Señor frente a las poblaciones gastadas por una cultura puramente intelectualista", aquel a quien precisamente los intelectuales no han tenido en cuenta porque ignoraban "la oposición entre el **espíritu** y la **vida**, entre el **Logos** y el **Bios**, que plantea Ludwig Klages..." (p. 178). "Este programa es realizado al pie de la letra", y acota Franceschi: "¡Qué influencia debe haber ejercido sobre las nuevas generaciones semejante organización cuando hasta filósofos como Heidegger adhirieron fervorosamente a ella!" (p. 179). Como en el caso del fascismo, también el editorialista se plantea el problema del consenso y considera "que la inmensa mayoría de los germanos se pronunció por el Führer" (p. 180). El papel de los cristianos en este proceso es severamente juzgado: entre los luteranos la resistencia fue escasa, a pesar del heroísmo de pastores como Niemöller y Dehn; entre los católicos, "el asunto presentó mayor complejidad", aunque a pesar de todo, aún quedó un remanente que no advirtió que "como en el **Ocaso de los dioses** de Wagner, las aventuras de Siegfried habían de terminar con el incendio de Walhalla" (p. 180) (21).

El tercer editorial está íntegramente consagrado a la guerra, a partir de un fino examen del papel de la diplomacia y del Estado Mayor alemanes tras Versalles. El **crescendo** estratégico hitleriano —Austria, Checoslovaquia, Polonia— podría sorprender a muchos, pero "quienquiera recordará el programa formulado en **Mein Kampf** y repetido cien veces podía anunciar, sin temor a equivocarse, el desarrollo de los acontecimientos futuros", sobre todo, cuando "a la política de sutileza se sustituía desde comienzos de 1938 la de la fuerza, y el símbolo de ese cambio era el retiro de Neurath y la instalación de Ribbentrop en el ministerio de Relaciones Exteriores" (pp. 201-2). Franceschi insiste en la visión de un Mussolini acorralado más aún tras la firma del "pacto de acero" y privado "de la independencia suficiente para resistir a su colega de **eje**" (p. 203). Así, en definitiva, marchó Hitler a la guerra, por desprecio a las potencias occidentales, por una creencia ciega en su invencibilidad militar, y, por último, por una aceleración desmesurada del **tempo** de su política exterior. **¿Murió Adolfo Hitler?**, se pregunta Franceschi al cabo de su largo análisis. "Creo que sí —responde— no por razones documentarias sino psicológicas... su sensibilidad enfermiza debía llevarlo a perecer en una apoteosis de escombros, envuelto en las llamas que consumieron simultáneamente el cadáver de Siegfried y el cuerpo de Brunhilda. Quiso entrar de esa manera en la leyenda de los héroes... Pero creo que esto no impide terminar afirmando mi convicción de que el Führer Adolfo Hitler fue uno de los hombres más nefastos que la humanidad haya padecido" (p. 204) (22).

Estas exhaustivas recapitulaciones del totalitarismo derrotado no hicieron olvidar a Franceschi las dificultades políticas que traería consigo la post-guerra, en parte por las exigencias del que —miembro de los aliados— había resultado con ellos vencedor. Así lo revelan una

(21) Cfr. Anthony Rhodes, op. cit., caps. XI a XXIII; Robert A. Graham, Il Vaticano e il nazismo, Roma, 1975; y Karl Dietrich Bracher, op. cit., tomo II, cap. 7.

(22) Para todo el análisis de Hitler, v. Joachim C. Fest, op. cit. Monseñor Franceschi recogió sus escritos esenciales sobre el problema totalitario en los tomos III y IV de sus **obras completas**, Buenos Aires, Ed. Difusión, 1945-6, desgraciadamente interrumpidas. A fines de 1955 publicó **La democracia cristiana**, Buenos Aires, Ed. CRITERIO.

serie de editoriales como **La paz** (CRITERIO 18 –1945–, t. 54, n. 896, pp. 425-7), **La misión soviética en San Francisco**, escrito por Richard Pattee (n. **898, pp. 473-5**), **La consolidación de la paz** (t.55, n. 905, pp. 53-6) y el artículo **El Papa y la guerra** firmado por monseñor G.B. Montini, entonces Sustituto en la Secretaría de Estado de la Santa Sede, y después Pablo VI (CRITERIO, t. 54, n. 900, pp. 531-2).

Ya el año siguiente monseñor Franceschi recogerá las lecciones del discurso de Winston Churchill en Fulton acerca de la "cortina de hierro" que ha caído de Stettin en el Báltico, a Trieste en el Adriático, en un editorial titulado **Una advertencia de Mr. Churchil** (CRITERIO 19 –1946–, t. 56, n. 938-9, pp. 213-7).

En 1953, morirá el tercero de los grandes dictadores totalitarios de nuestro siglo y Franceschi aprovechará para escribir **De la muerte de Stalin a los disturbios de Alemania** (CRITERIO 26 –1953–, t. 66, n. 1196, pp. 703-8). La pintura no deja de tener toques impresionistas. "Me ha llamado la atención en alguno de sus retratos una especie de sonrisa de las que en jerga porteña llamamos "sobradora", cazurra, burla mezclada con una dosis de menosprecio y absoluta seguridad de sí mismo" (p. 704). El problema de la secesión está sagazmente planteado: "¿Y a qué responde el nombramiento hecho del compañero Nikita Krushchev como primer secretario del Partido Comunista de la Unión Soviética, lo que lo convierte en el No. 2 del gobierno, desplazando, al menos en apariencia al ciudadano Molotov? ¿Se trata de una simple cuestión de personas o bien de lo técnico sobrepuesto a lo propiamente político?"(p. 704). Para el autor, el punto crítico de la historia mundial "está situado hoy en Asia" (p. 706) y aunque piensa fundamentalmente en la India, Indochina está citada. En febrero de 1955, un editorial titulado **Occidente versus Oriente** (CRITERIO 27 –1955–, t. 68, n. 1230, pp. 123-6), abre plenamente la perspectiva de una mirada universal donde China y Africa –en vísperas de Bandung– comienzan a interesar más y más a Franceschi.

Pero la "guerra fría" internacional dejaría muy pronto paso, en las páginas de la revista, a una "guerra caliente" interior cuyo testimonio ya hemos recogido y que marcaría nuevos rumbos en la atención central de CRITERIO. A pesar de ello, uno de los últimos editoriales escritos por monseñor Franceschi, **El mundo en crisis** (CRITERIO 29 –1956–, t. 69, n. 1272-3-4, pp. 845-6), señalaría las angustias de un hombre universal transido entre Budapest y Port Said. De allí en más, serían los artículos de Joseph Folliet, Jacques Leclercq, Marcel Laloire y tantos otros hasta hoy, además de una perspectiva editorial que nunca dejó lo internacional de lado, los que mantendrían a CRITERIO permanentemente ligado a las grandes líneas de nuestro siglo.

CONCLUSION

El balance, por fin, ha terminado. Exhibe, por lo pronto, tres "tiempos" en la relación entre CRITERIO y la política. En el primero, que coincide con la dirección de Atilio Dell'Oro Maini, la revista emerge como una respuesta confesional y cultural a los desafíos de su época. La política aparece de rondón, en comentarios aislados o a través de la pluma de escritores extranjeros de militancia católica.

El segundo pertenece a los veinticinco años de la conducción de monseñor Franceschi. La posición de Franceschi señala la de CRITERIO, como él mismo lo reconoce en varias oportunidades. Y los cambios, la evolución del director perfilan las evoluciones y los cambios de CRITE-

RIO. El nacionalista antiliberal, simpatizante del corporatismo social y del falangismo español sigue puntualmente los hechos, compara los ideales con la realidad, y termina revitalizando la idea de una democracia cristiana, como un gran gesto que comenzó al filo del siglo y terminó con su muerte. De él puede decirse con justicia que los errores fueron de su tiempo y los aciertos fueron el resultado de una ecuación personal que incluyó la formación cristiana, la sensibilidad social, la cultura y la sagacidad.

El tercer tiempo nos concierne de manera directa. Comienza tras la muerte de Franceschi y la política adquiere una dimensión analítica propia, se ciñe más a lo nacional, la factura de los editoriales es colectiva, y, sin embargo, la línea de CRITERIO sigue siendo fiel a la razón de ser de su existencia: la reflexión de cristianos para discernir y juzgar la realidad, para, en suma, evangelizar la cultura —la cultura política, también— tal como lo reclama hoy la Iglesia desde **Evangelii nuntiandi** hasta Puebla.

EFRAIN GONZALEZ LUNA

PRECURSOR DE PUEBLA

Carlos Castillo Peraza
Escuela de Filosofía Universidad la Salle
Para Don Luis Calderón Vega,
abuelo y amigo

Todo parece indicar, a estas alturas de la reflexión que intenta comprender el significado de los documentos de Puebla como un momento de capital importancia para la Iglesia y para los pueblos de América Latina que, como lo afirma Alberto Methol Ferré (1), todo un **philum** latinoamericano hace eclosión en ese hito de la historia eclesial y continental que tuvo lugar en la Conferencia Episcopal de enero de 1979.

En efecto, no pocos latinoamericanos —tanto católicos como no católicos— preparan, a veces por senderos inadvertidos incluso por ellos mismos, el conjunto de caminos que conducen a Puebla. No todos, afortunadamente, se disolvieron en la corriente de la Ilustración disfrazada de Modernidad, ni todos dieron por buena en bloque la imagen de la Iglesia difundida desde fuera de ésta para

(1) Cfr. "El Resurgimiento Católico Latinoamericano" en **Religión y Cultura**; CELAM, Bogotá, 1981; pp. 63-124.

defenderla a rajatabla o para combatirla desde trincheras ajenas a la Iglesia misma.

En México, destaca el caso de Efraín González Luna. A él vamos a referirnos e intentaremos demostrar que se trata de uno de los precursores de Puebla.

1. BOSQUEJO BIOGRAFICO

González Luna nació en Autlán, Jalisco, el 18 de octubre de 1898 y prácticamente pasó toda su vida en Guadalajara, ciudad capital de aquella entidad federativa mexicana. "En mi familia —escribió él mismo— se conservaban intactas y fecundas, no en quietud anacrónica, sino aptas para su eficaz conjugación con los hondos cambios del presente, las mejores tradiciones cristianas de la familia mexicana, que es el fruto tal vez más rico de la simiente católica española en tierras de América, ejemplarmente cultivadas por tres siglos" (2).

Según testimonio propio, su formación infantil abarcó la lectura de la Biblia cuyas palabras "corren hoy por los mismos lechos que les labró mi padre en el conmovido estupor de mi alma de niño", la de "Virgilio y los románticos españoles —Bécquer en primer término—" y Chateubriand. Luego los estudios de preparatoria y los de Derecho. Se graduó como abogado en octubre de 1920. Se casó en enero de 1923 con la Srta. Amparo Morfín. Tuvieron ocho hijos. "Mi esposa y mis hijos son mi fuerza y mi equilibrio, mi centro de gravitación y mis alas, mi tarea y mi premio. Sin la familia que tuve y la familia que tengo —anotó—, ni obra ni operario hubieran sido posibles" (3).

(2) En la revista "Abside", XXIX, número 3; julio-septiembre de 1965, pp. 221 y siguientes. Citado por **Bravo Ugarte, José** en Efraín González Luna, Abogado, Humanista, Político, Católico"; México, 1968; Ediciones de Acción Nacional, p. 10 y siguientes.

Hombre con vocación intelectual definida, González Luna formó una "gran biblioteca particular... de unos 10.000 volúmenes" que comprendía "grandes enciclopedias... mucho de literatura española, francesa, inglesa y de la Antiguedad Clásica; copiosa cantidad de obras de Historia Universal, de la de varios países, especialmente de las de España, México y Jalisco; colecciones documentales históricas y de importantes revistas mexicanas y del extranjero, un excelente lote de Sociología y, en fin, multitud de obras relativas al Arte en sus diversas épocas, de Europa y de México" (4).

Sus artículos y ensayos muestran sus preferencias. Traductor de Claudel, estudioso del Derecho Romano, Analista del Renacimiento Español —"auténica primavera de la cultura cristiana, en armonía y comunicación orgánica con la antigüedad clásica y con la naturaleza perenne del hombre" (5)—, conocedor de Vitoria, de Carl Schmidt, de Waldo Frank, de la Doctrina Monroe, de Sorel y de Carlos Pereyra, de los liberales norteamericanos, de Marx, de Benda, Erasmo, Tomás Moro, Vasco de Quiroga, André Sigfried, Chesterton, Vasconcelos, Santo Tomás, los filósofos y literatos de la emigración y el exilio rusos, Dante, Ortega y Gasset, Maritain, San Agustín, Christopher Dawson, James Joyce; suscrito a revistas de todo el mundo —incluída la de Victoria Ocampo y crítico perspicaz del panamericanismo. Sus obras completas son recopilaciones de artículos, ensayos, recensiones, conferencias y discursos.

(3) Ibid.
(4) **Bravo Ugarte**, op. cit. p. 30.
(5) **González Luna, Efraín**, (EGL en adelante), "Viaje al país de la patraña", Obras, Tomo I, México, JUS, 1974; p. 34.

Su renombre trascendió México. Fue invitado por la National Catholic Welfare Conference, al Congreso Interamericano de Probleas Sociales, celebrado en diversas ciudades norteamericanas en septiembre-octubre de 1942 y allí fue –junto con Maritain– redactor de las conclusiones. Sus traducciones de Claudel le valieron las Palmas Académicas de Francia.

Le toca vivir a González Luna, en su adolescencia y en su juventud, la Revolución Mexicana con todas sus facetas, entre las cuales no falta la del jacobinismo ilustrado y socializante que bajo el manto de progreso, elaboró una legislación anti-religiosa (anticatólica fundamentalmente) y culminó en la persecución de 1926 a 1929 y en la resistencia popular contra el gobierno en sus varias vertientes: cívica, cultural, educativa y armada. Fue miembro activo y dirigente de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (A.C. J.M.), tal vez la agrupación más relevante en aquella lucha polifacética, semillero de católicos militantes y de verdaderos mártires; llegó a ser el presidente diocesano de la organización. Esta, después del conflicto, paso a ser una rama –juvenil-varonil– de la Acción Católica Mexicana. También fue Congregante Mariano. Fue asimismo uno de los cofundadores y el filósofo –si así puede hablarse– del Partido Acción Nacional, institución que reunió hombres y mujeres de las más variadas procedencias (católicos tradicionalistas, católicos sociales, vasconcelistas, luchadores de la autonomía universitaria, positivistas, liberales, revolucionarios desilusionados, etc.), en torno a una declaración de principios marcada por la doctrina social de la Iglesia. En 1952, fue el primer candidato presidencial de dicho partido, en el que militó desde 1939 y hasta su muerte. La revista oficial de dicho instituto político hospedó y difundió los trabajos de González Luna.

Dice Bravo Ugarte: "Acción Nacional, con declarada adhesión a las bases nacionales de Religión, Cultura e Historia, ha tenido siempre tendencias católicas, aunque no explícitamente, por prohibirlo la Constitución y su programa (de AN)... que aspiraba a reunir también a católicos que lo aceptaran". González Luna murió en 1964 (6).

2. PUNTO DE PARTIDA

"Hoy vamos a considerar el más preeminente tal vez de nuestros datos fundamentales, el catolicismo, no en su esencia religiosa sino simplemente como hecho social.

Se ha formado ya una compacta y definitiva unanimidad de opiniones computables sobre esta proposición básica: la evangelización católica y la obra religiosa que ella construyó, fueron el principal factor genético de la Nación Mexicana, la premisa moral del mestizaje, la causa eficiente, la materia y la forma de nuestra cultura en el nacimiento y hasta relativa madurez que alcanzó la Nueva España, la filosofía y la moral determinantes de nuestra estructuración jurídica y política, la substancia de nuestra vida espiritual durante los tres siglos de la Colonia. Esta sola tesis... bastaría para aclamar a la Religión Católica.... como piedra angular de la nacionalidad"(7).

¿No encontramos en estas frases claros "acentos poblanos"? Bastaría recordar las frases de la Conferencia Episcopal sobre la presencia decisiva de la evangelización en los orígenes del Nuevo Mundo, en las raíces del Continente, como sello de una originalidad histórica y cultural, como marca de la identidad esencial latinoamericana,

(6) **Bravo Urgarte**, op. cit. pp. 68-69.

(7) **EGL**, "Humanismo político", México, JUS, 1955, pp. 52-53.

como matriz cultural de los pueblos que surgieron en el Continente, es decir como fuente de la que surgen y faro que ilumina los sistemas de representación, de expresión, normativos y de acción que constituyen —para emplear las categorías de Jean Ladriere— la cultura latinoamericana, cuya síntesis expresiva es María de Guadalupe. Las expresiones de González Luna son inequívocas.

"Desde la Independencia —continúa el autor— libre ya del regalismo español y de la vinculación política del patronato que podía autorizar la imputación, por observadores superficiales, de un soporte exterior desde la metrópoli, abandonado a sus propias fuerzas, el Catolicismo mexicano ha estado sometido a una dura y larga prueba: los constantes esfuerzos de suplantación por el protestantismo americano, frecuentemente ayudado por gobiernos antinacionales". González Luna afirma el fracaso de esos intentos que mucho tuvieron que ver con la ideología "modernizadora y progresista" de los gobiernos de México, "ilustrados" y dependientes por obra y gracia de la política exterior norteamericana que se proponía dar al Continente —el discurso de González Luna se refiere a lo sucedido entre 1921 y 1942— una mentalidad y una política que facilitaran, previa ruptura con "lo tradicional" —católico, la industrialización "moderna", liberal y capitalista. El intento pasó incluso por la promoción gubernamental de una grotesca "Iglesia Católica Mexicana" encabezada por un sacerdote apostata al que el poder político dio el título de "Patriarca" y la sede en un templo de la ciudad de México. El otoño patriarcal y su invierno, fueron inmediatos. A esto se refiere González Luna cuando afirma "el fracaso, de tal manera absoluto que no ha podido escapar al ridículo, de los conatos de cisma urdidos... por nuestros peores gobiernos" (8). He aquí

(8) Ibid.

un no rotundo a una religión del poder.

Más adelante, en el mismo discurso, el autor describe cómo el catolicismo mexicano resistió la persecución y continuó siendo "substancia tenaz de las costumbres, hilo de oro que salva la unidad (de los mexicanos) y continuidad de las generaciones", gracias a que "integran orgánicamente la realidad nacional" y no es, como sus atacantes, cosa "secundaria y pasajera", en relevo constante, que "al cabo de un proceso patológico más o menos prolongado" se derrumba por "impotencia y olvido". De aquí concluye que "si la Nación ha de salvar la crisis ' será porque la conducta de los mexicanos se inspire "en el conocimiento claro, desnudo y sincero de su propia realidad", radicalmente católica, y porque el Estado se decida a frenar su tarea de "socavar los cimientos espirituales de México". Con lucidez de quien comprende las relaciones y las diferencias Iglesia-Estado, González Luna señala que "nadie piensa en restauraciones ni predominios imposibles, ni siquiera en privilegios de ninguna especie", sino en algo sencillo y necesario "para la obra de unidad": un "régimen de derecho común para la religión del pueblo mexicano" (9).

No escaparon a la mirada penetrante de este mexicano problemas como el del mestizaje, el de la amenaza imperialista contra los pueblos de América, el de los errores liberal y marxista, el de las relaciones con los Estados Unidos y el de la tentación de la disolución católica en la modernidad no católica. A todos nos vamos a referir, ahora que hemos aclarado ya el punto de partida, semejante al de Puebla, de este pensador preocupado por mantener la columna vertebral católica de la cultura popular mexicana, acosada por quienes "persiguen la conformación abyecta

(9) Ibid. pp. 54-55.

de la inteligencia y de la voluntad de los gobernados al ideario, pasiones y programas de los gobernantes", y que tienen como cómplices a "aquellos que, llamados por vocación o por profesión al servicio del espíritu, lo traicionan para entregarse al rencor faccioso, al poder insolente y renumerador, al egoísmo o al miedo" y de los que da un preciso catálogo: "el intelectual oportunista, el escritor a sueldo, el periodista que tiene en la tarifa código y evangelio, el maestro que cuida más el puesto que la enseñanza, el magistrado que es primero revolucionario y luego hacedor de justicia, el profesionista... que podría ser orientador y guía en el urgente esfuerzo de salvación nacional y a quien sólo preocupa la salvación de su comodidad y de sus ganancias", es decir las élites encaramadas al carro triunfante del poder "modernizador" que sólo obtendrían sus fines si "la fortaleza es entregada por sus propios defensores" (10).

3. IDEAS CLAVE

3.1. Historia, mestizaje, identidad, raíces

La revista argentina "Sur" (que dirigía Victoria Ocampo) llevó hasta Guadalajara el informe sobre un debate efectuado en Buenos Aires el 13 de octubre de 1941. La pregunta inicial era "¿Tienen las Américas una Historia común?" González Luna se ocupa del asunto a partir de lo que informa al respecto la publicación y escribe **"Sobre una historia común"** (11), artículo que se publica en México en febrero de 1942. Nuestro autor afirma que la pregunta bonaerense implica "otras a las que están ligados,

(10) EGL, "Viaje al país...", op. cit. pp. 28-29.

(11) EGL, "Sobre una historia común", en Obras, Tomo I, p 145 y siguientes.

no solamente el pasado, sino el presente y el porvenir de América: ¿Tienen los países hispanos del continente una base común de unidad entre sí y con la América Sajona? ¿Además de la comunidad continental derivada de la ubicación geográfica, existen factores de diferenciación y, cosiguientemente, de constitución de familias internacionales entre los países situados al sur del río Bravo, por una parte,y los que se extienden hacia el norte, por otra?" González Luna, se enfrenta, nos dice, a la "tendencia... hacia la dilución de los factores específicamente americanos en un producto cultural resultante de aportaciones cosmopolitas predominantemente europeas", lo cual haría del debate mismo "una desalentadora experiencia, si no supiéramos que no formula la realidad del espíritu nacional argentino" (12).

El mexicano ataca con buen éxito las generalizaciones de Roger Caillois en torno a "un tipo genérico de héroe popular continental, en el que caben lo mismo Bolívar que Washington o Lincoln", así como el error de equiparar el tipo de nacimiento de los Estados Unidos con el del resto de las naciones del sur, pues tienen "bases históricas, raciales y culturales" distintas. Luego afirma que Pedro Enríquez Ureña sólo "hace comentarios Incidentales" y tacha a Carlos Cossio de "nihilista en materia de comunidad interamericana", en la medida en que reduce aquella a la unidad geográfica. De la intervención de Germán Arciniegas dice que es una "curiosidad sociológica", pues hablar de la "localización de las culturas alrededor de las cuencas marinas" extendiendo indebidamente el fenómeno del Mediterráneo, no vale para América, ni es aceptable que la unidad histórica se dé entre emigrantes europeos que acaban hablando el mis-

(12) Ibid.

mo idioma al trasplantarse a este Continente.

Sin embargo, algo bueno espiga González Luna en el debate. Lo encuentra en la intervención de Eduardo González Lanuza, cuyo aporte transcribe: "cuando se nos ha llamado país de mulatos como queriéndonos ofender, yo creo que, al contrario, es el mejor elogio que se puede hacer de América. Porque, precisamente por ser un país de mulatos, es aquí donde la idea de unidad cultural... se va a realizar plenamente . Es en este país de mulatos en donde se va a realizar esa idea católica, plena, universal, de cultura". Estas frases permiten al mexicano iniciar una reflexión contra "el entreguismo fatalista, interesado y cobarde" y contra "la evasión hacia Europa", como rutas para Hispanoamérica y lo lleva a postular un "americanismo realista que dé a nuestros pueblos el conocimiento de su ser, de su dignidad, de sus limitaciones y de su vocación; que básicamente fije su conciencia y su voluntad en la afirmación, el amor y la defensa de sus esencias vitales" (13).

Esto requiere, afirma, el "conocimiento de la estructura histórica común" cuyas notas indica de inmediato el autor: "son idénticos su fe, su idioma y su cultura, que las funden en la ecumene occidental, con rango ilustre... son fruto del mismo proceso de formación que se prolonga por más de trescientos años, las modela para siempre y se encierra en una sola palabra: mestizaje". Esto no quiere decir que no existan problemas también semejantes a partir de la independencia de cada nación hispanoamericana, y la sola enumeración de éstos nos pone también a pensar en Puebla: "la desigualdad resultante de la interrupción del mestizaje y de la tarea misional; el desequilibrio de

(13) Ibid.

poder económico y político en el continente; la consecuencia de inmigración e inversiones extranjeras; la desintegración de su estructura espiritual por el abandono de los cimientos propios; la predisposición imitativa de tendencias e instituciones ajenas y la virulencia de doctrinas de importación, ligeramente abrazadas; la falsedad de nuestra vida pública, es decir, la discrepancia entre la teoría constitucional y la realidad de nuestros regímenes dictatoriales" (14).

El artículo de González Luna termina con una afirmación relevante: "Otra vez hay que repetir que no postulamos ningún linaje de provincialismo, ni menos la desvinculación respecto de Europa. Creemos, por el contrario, que el hombre de su familia, de su casa y de su tierra, es más capaz de injertarse entrañablemente en la universalidad y de enriquecerla con valores positivos, que el turista, aunque sea el turista de la cultura" (15). La historia, sí, pero la de las naciones nuestras; no un cosmopolitismo sin raíces, sin savia nacional y, naturalmente, colonizado a veces sin siquiera ser consciente de estarlo.

Estas afirmaciones que hemos anotado no son casuales. Datan del 42, es cierto, pero tienen precedentes en la obra de González Luna. En el 41, por ejemplo, al analizar la "Doctrina Monroe", el jalisciense profetizaba: "Alguna vez se estudiará la historia de América Española como resultado de la ubicación de nuestros países hispánicos, invertebrados por falta de doctrina política, junto a la gran Federación del Norte, dinámicamente organizada y conducida por la Doctrina Monroe", heredera de las ideas de quienes, en ese país, estaban convencidos (como lo es-

(14) Ibid.
(15) Ibid.

taba Marx), de las "pobres posibilidades" de las naciones que nacieron al desintegrarse el "Imperio Español". González Luna criticaba la consecuente "buena vecindad" y lo que la doctrina contenía de ataque implícito contra "la vinculación genealógica conocida con el nombre de hispanidad" que dejarían al capricho del "amigo" más fuerte, la conminación —contra el débil— de pasar "por zonas de sometiendo o de negación de las esencias nacionales" (16).

Ese mismo año, González Luna había escrito tres artículos para abordar el tema del mestizaje y el del panamericanismo, en los que también preparaba el camino para sus afirmaciones del 42. Se trata de **"La América de la Migración"**, **"La América del Mestizaje"** y **"Un panamericanismo** en busca de nombre" (17).

En el primero, el autor afirma que "la tragedia de América o, simplemente, la historia de América, consiste en el desequilibrio resultante de una vertiginosa concentración de poder en una nación formada por la conjunción de abundantes corrientes migratorias europeas en un inmenso y privilegiado recinto geográfico, junto a la inerte desarticulación de países irreductiblemente diversos de aquélla por la composición racial, por el procedimiento genético... países de lenta, titubeante y dolorosa formación... escépticos ante la espléndida promesa de su recíproca comunicación ante su ineluctable vocación de unidad". Esto dejó el centro gravitacional del poder en los Estados Unidos, una nación sin mestizaje cuyos fundadores no vinieron "a salvar almas ni a crear una raza", porque el inmigrante "no es padre ni es apóstol", ya que lo mueve "una voluntad de poder para el bienestar" y entonces le estorba el aborigen, al que suprime o aísla. El pionero no predica: desplaza y ocupa; no discute principios: busca tierras y oro; no quiere volverse a enredar en el "embrollo europeo" que dejó atras: emprende una "aventura ágil y engendra sociedades sin infancia, robustas y activas" (18).

(16) **EGL**, "Biografía de un mito: La Doctrina Monroe", Obras Tomo I, pp. 53-59.

(17) **EGL**; Obras, Tomo I, pp. 77-101.

En cambio, la América del mestizaje es hija "de la tesis cristiana de igualdad radical de la especie", realizada en la práctica por "España y las poblaciones indígenas" que los españoles encontraron aquí en el Nuevo Mundo. "El español se unió al indio para ser, durar y salvarse unidos, unos "y dar espina dorsal al mestizaje como **"política de la Redención"** que no suprime ni desprecia al débil, al salvaje, sino que lo eleva y lo salva" a partir de una "idea misional" (19).

De tal diferencia ha nacido el panamericanismo. Este, promovido por los Estados Unidos, intenta separar a Hispanoamérica de Europa y organizar bajo la batuta de Washington una unidad "económica, política, militar y cultural". El autor de ninguna manera rechaza las relaciones Norte-Sur, pero afirma que de ningún modo "la vecindad puede suplantar al parentezco". En consecuencia, postula relaciones realistas que no dependan de "manías imitativas" ni de desarraigos latinoamericanos que nos dejarían sin historia propia, pues el panamericanismo de la "buena vecindad" se convierte en tarea de "formación de una fabulosa comunidad continental de sistemas políticos imaginarios que sólo ha servido para fortalecimiento y perpetuación de tiranías mostruosas". Hispa-

(18) Op. cit. pp. 77-81

(19) Ibid pp. 83-88.

noamericanos y norteamericanos deben, pues, reconocer la "originalidad irreductible" de las naciones al sur del río Bravo y promover que tal originalidad se manifieste "en expresiones propias", en desarrollo de una "aptitud democrática" que hunda sus raíces en la historia propia de aquellas (20), que nace de la evangelización católica de España y Portugal.

Sin embargo, los embates anti-católicos cuentan con el apoyo de quienes el autor llama los "neocristianos" a los que describe como "aparentemente familiares del desfiladero, aunque a menudo tienen bien escogido el muro roqueño de la seguridad terrestre en que se respaldan". Dice de ellos que "padecen la psicosis de la componenda y todo lo sacrifican a la búsqueda de puntos de encuentro y colaboración con los enemigos de su fe" y afirma que "hasta llegan a sentirse, en plena tarea de defección práctica, un poco misioneros entre infieles" Se trata de quienes se disuelven dentro de las corrientes que atacan a la Iglesia sin siquiera intentar comprenderla y no son capaces de emprender el esfuerzo de entender lo que ella es, lo que ha hecho y lo que hace. No conciben a ésta, afirma, "sino presentando la mejilla derecha para el segundo puñetazo o interminablemente crucificada", lo cual les sirve para eximirse "de la obligación de luchar por sus derechos" (21).

Estos errores de comprensión histórica, dice González Luna, han tenido consecuencias desastrosas que es preciso conocer si se quiere corregir el rumbo. Si las naciones de Latinoamérica son "unidades dolorosas en liquidación" y "pobres comparsas olvidadas de su dignidad nativa", esto se debe a un proceso que comienza "en el siglo XVI

(20) Ibid pp 95-101
(21) Ibid pp 74-75

con la Reforma Protestante y que muy pronto cerrará el balance de su ejercicio". Sus efectos son:

– La degradación del hombre que "de hijo de Dios se convierte en unidad biológica".

– Occidente baja "a la categoría de mecanismo, de sistema de articulaciones artificiales, obra de interés, de habilidad y de fuerza" porque se ha roto la conciencia común de valores que tejían "un orden de comuniones".

– La conducta individual y la colectiva "mudan su repertorio de motivaciones: la santidad es suplantada por el éxito, la salvación por el bienestar y la historia, en vez de afán religioso, es empresa de lucro y de poder... **la internacional del dinero y la del odio son anverso y reverso de la misma tela".**

– La política se desnaturaliza y niega a la persona; el Estado "es cualquier cosa menos... gestión del bien común".

Frente a este panorama, González Luna postula para los países latinoamericanos un "retorno a la Hispanidad" que permita a los pueblos salvarse de la trampa que le tienden "la propaganda frentepopulista y la opinión anglo-americana" que identifican Hispanidad con "el actual régimen político de España" (el de Franco). La Hispanidad, para el mexicano, "es un tesoro viviente de valores espirituales que, como todos los destinados al hombre, tienen una virtud ética, es decir, una capacidad inmanente para la promulgación de normas universales, superiores a combinaciones políticas, a intereses nacionales y a combinaciones internacionales". En fin, define esa Hispanidad como "el cuerpo y el alma, la unidad y la forma de un consorcio supranacional ligado por un triple

vínculo: **la estirpe espiritual, la comunidad histórica y el parentesco racial**", que se basa "**en la noción plenaria del hombre... en la participación en una cultura integralmente humana... en la postulación de una doctrina política que hace de la comunidad y del soberano auxiliares del destino del hombre... súbdito de la ley moral**". Vitoria y Suárez están aquí. Es esa Hispanidad la que hay que reencontrar para superar "el falso humanismo renacentista" que exaltó al hombre para acabar negándolo en un proceso que vincula "falso Renacimiento..., Reforma, filosofismo, revolución liberal y comunismo" (22). Es esa Hispanidad la que está en nuestra acta de nacimiento como naciones. Y "nadie ignora que, perdida la noción de la propia identidad, no hay progreso posible, sino patológica agitación de manicomio; y que superar un pasado, en nuestro caso egregio, no es de ninguna manera regarlo, sino, por contrario, edificar sobre él la maciza escala del ascendimiento" (23). Esta Hispanidad es la que cimentaría una auténtica Patria Grande.

3.2. Cultura y Nación

Para González Luna, la cultura es "vida y obra del espíritu referidas a épocas históricas y a sociedades humanas participantes de una profunda unidad. Es algo "universal y, al mismo tiempo, tan inconfundiblemente peculiar" que, desde el horizonte nacional, no es "antagónica de los valores universales" sino que "constituye su expresión natural.

El autor fundamenta sus afirmaciones al señalar que "**todo lo humano está regido por la ley de la encarnación** y, consiguientemente, aun sus actividades y manifestaciones más abstractas, más incompatibles con la individualización, sin perder su libertad substancial, sin desplazarse de la altura que domina lo temporal y contingente, tienden a situarse en un marco concreto, a corporeizarse para su manifestación terrestre, para su acción positiva y eficaz entre los hombres". Las culturas, insiste, "no son entes de razón, sino **realidades históricas**, universales en cuanto a su ser esencial, particulares en cuanto a su incorporación vital en determinada sociedad".

En consecuencia, no es posible cerrarse en lo particular, ni soslayar esto para perderse en lo universal. Toda unilateralidad, la del **guetto** nacional y la del cosmopolitismo sin raíces conducen a la frustración de la busqueda de la identidad latinoamericana o de la nacional. Pero es sumergiéndose en las particularizaciones "como se llega a localizar a los sujetos más ricos de determinados atributos". Sin embargo, no a cualquier cultura le es dado el poder "marcar y conducir durablemente todas las manifestaciones de la vida humana", ni el lograr trascender fronteras: "las culturas, movimientos espirituales", sólo merecen ese nombre cuando tienen "vigor y amplitud bastantes" para impregnar y encauzar toda la actividad —teórica y práctica— de los hombres. Elementos de una verdadera cultura, dice González Luna, en orden concéntrico de importancia, "en jerarquía vital", son: en primer término, como "dato medular", **la religión**, luego, "**una metafísica y, en general, una filosofía**, es decir, un sistema coherente de concepciones y sentidos del hombre y del universo, una moral, un arte, una ciencia y una técnica". La cultura, en América Latina, es la occidental, que "no es un sincretismo pasajero, sino una viviente unidad que debe al cristianismo el ser, el trascendimiento de los factores de procedencia exterior y la indefectible perenidad".

---

(22) Ibid. pp. 117-144.

(23) EGL, Obras, Tomo 2; pp. 21-29.

El autor añade que es el aporte cristiano el que hace que a pesar de las relaciones y diversos enlaces que puedan vincular a América con otros puntos o centros de poder, tengamos "columna vertebral". Y añade, concentrado su reflexión en México: "La caracterización sistemática en nuestra cultura nacional está por hacerse, es decir, la definición de nuestro aporte específico al espíritu occidental o, en otros términos, del coeficiente de refracción del Occidente en la realidad mexicana". Todo esto, es preciso señalarlo, fue escrito en 1942 (24).

Poco después, en enero de 1943, añadía que "la catástrofe —recuérdese que es año de guerra mundial— de la cultura occidental es consecuencia de (una) mortal dislocación" que ha separado saber científico, saber filosófico y conocimiento teológico. "La ciencia despreció la filosofía y ambas negaron la Teología. De aquí arranca la corriente que desemboca en una hipertrofia técnica de la que el espíritu está ausente, es decir, una barbarie, que lo es tanto en las épocas del **confort** satisfecho como en las de la salvaje matanza" (25).

Pero aquí hay que dar marcha atrás. Ya en 1933, en la revista **"Temas"**, González Luna publicaba un brillante artículo intitulado **"Sobre la Cultura y sus crisis"** (26).

González Luna comienza señalando el error que consiste en considerar la cultura como patrimonio exclusivo de un grupo reducido y refinado. Hace suyo, por el contrario, el

(24) "Nación y Cultura"; op. cit. Tomo 2, pp. 107-111

(25) "Cristianismo y filosofía", op. cit. pp. 141-149.

(26) EGL, Obras, Tomo 7 pp. 139-154

concepto de cultura como "fenómeno social, de alcance tan amplio que comprende sectores supranacionales de humanidad y, en cuanto al tiempo, supera siglos y generaciones", aunque reconoce que, con frecuencia, los valores de una cultura son descubrimiento y obra de "grupos selectos" que tienen "conciencia histórica". El fenómeno es social, sí, pero sus "fuentes activas" se encuentran "en un nivel espiritual superior" al que llegan pocos: los que son conscientes de formar parte de "un tejido viviente de relaciones espirituales, mundo superior de valoraciones y sentidos que alimenta todas las formas del conocimiento, del sentimiento y de la acción, en todos los planos y direcciones de la vida".

El nivel y la comunicación, sin embargo, son para el autor "dimensiones exteriores" del fenómeno social referido, como lo es también su "universalidad". Ahora bien, lo que nos da el "contenido substancial" de la cultura es otra cosa. Este es "una comunidad de conceptos intuidos y razonados, aprehendidos por el conocimiento lógico y por la penetración conquistadora del sentimiento... conceptos que luego revierten sobre el conocedor y el sentir, imponiéndoles cauce y modos peculiares, y determinando en consecuencia una precisa dirección vital, un sentido y una actitud que marcan con sello propio todo el sector humano abarcado por un orbe cultural. De aquí —concluye— arrancarán la civilización y la historia".

El autor se pregunta por las relaciones entre individuo y comunidad en lo que toca a la cultura. Responde que "el vigor de la cultura está en razón directa del número y unanimidad". Cita luego al ruso Venceslao Ivanov —el crítico de la "obsesión de la **tabula rasa**" y defensor de la idea de cultura como **"Thesaurus"** que forma la dignidad y el patrimonio de la humanidad— para hacer suya la reflexión de éste en torno al gozo que algunos sienten

cuando rompen con todo lo anterior; tal gozo "deriva esencialmente del hecho de vivir la cultura no como un radiante tabernáculo de dones, sino como un sistema de sutiles coacciones". Los valores, los genuinos valores que forman parte de una cultura, no son diques, sino cauces: "conjunto de direcciones y normas de carácter ético".

Finalmente, González Luna señala que "la raíz de la cultura arranca de capas más hondas que el simple conocimiento científico, de alcance solamente pragmático y, con mayor razón, que la costra superficial de la civilización". Para encontrarla hay que ir "hasta aquellas misteriosas profundidades del ser en que él mismo y el universo todo son abarcados en una visión única y completa, microcosmos cuya clave de interpretación está en nuestras manos y que ni filosofías ni ciencias serán capaces de formar, sino una fuerza superior, una iluminación trascendente que nos introduce en el secreto del mundo y en el corazón de nuestro propio enigma. **El árbol de la cultura se nutre de savias religiosas"**. Una revisión perspicaz de los hechos que marcan incluso a quienes pretenden ser fundadores de una nueva cultura muestra, afirma el autor, la exigencia fundamental "de una concepción completa, congruente y exclusiva del universo" que permita articular arquitectónicamente "política, economía, ciencia, filosofía, derecho, arte", de modo tal que todo pueda "ser medido y explicado con la nueva medida". González Luna se refiere aquí al materialismo histórico del que afirma que "si la inteligencia rusa, no la burguesa ni menos la identificada con el zarismo, sino la positiva y sinceramente comunista tuviera derecho al pensamiento y a la expresión, estaría formada ya una metafísica del comunismo, rectificadora del rígido dogmatismo impuesto por la dictadura y con vistas inéditas hacia la religiosidad". La influencia de Berdiaeff es obvia y el autor la hace explícita cuando cita: "son las energías del alma las que el comunismo pone al

servicio de una ideología atea".

Después de precisar así su idea de cultura, González Luna afirma que precisamente el aspecto religioso de aquella es el que permite interpretar sus crisis, descubrir el proceso de su eventual deterioro y detectar los puntos de partida para su reconstrucción: "El viento del espíritu rige velas y vuelos mientras sopla. Los panoramas horizontalmente cerrados se abren a lo alto y múltiples miradas distantes siguen cautivas la marcha del mismo Sol". Y añade: "Si el Espíritu está ausente, la cultura naufraga".

Ante las crisis de la cultura o de una cultura hay dos tipos de actitud negativa –indica– que agravan el mal: Una, en el caso de la cultura cristiana es de "disponibilidad expectante y pesimista" y la practican quienes han perdido la fe y no encuentran una fe nueva para subsistirla. La otra es de "espera mesiánica o, más exactamente, de Parusía social activamente apresurada" y reúne a los que tratan de aniquilar toda la constelación de valores antiguos para substituirla por "un orden totalmente nuevo, exactamente antagónico"; conserva "la técnica por su valor instrumental para la obra de demolición y de ulterior edificación. Está enterrando una cultura y preparando otra, pero **sin nexo de continuidad entre ambas"**. A aquellos los llama "merolicos" (charlatanes) y a éstos "Atilas", ninguno de los dos –a su juicio– tienen algo que ver "en la dramática nobleza de la querella".

Pero la crisis cultural de América y de Europa cuenta con hombres y con medios para redescubrir sus potencialidades. Los hombres son aquellos que "no abandonan el campo... ni desesperan de su salvación", son los que, en la Cultura Occidental, "distinguen la estructura del revestimiento" y saben que la fuerza del sacudimiento rompe la cáscara y facilita el descubrimiento de lo fundamental. Na-

da tienen que hacer los profetas apocalípticos ni los optimistas ingenuos. "Lo único honrado es afrontar la realidad con todas sus consecuencias" y —cita a Caso— tener fe en que los brazos de la Cruz "son aún suficientemente recios para colgar de ellos nuestro destino, confiar en la regeneración de la cultura cristiana, purificada por una pasión precursora de la luz indefectible" (27).

Y ¿cómo habrá de ser esa cultura resurgida y regenerada? Habrá de ser "la plena, armoniosa, ordenada y equilibrada realización de los valores de la persona humana" (28). No ha de ser materialista porque "mutila al hombre, cierra los horizontes del espíritu, reduce la vida humana a una disputa feroz, sangrienta, por la satisfacción sensible, insuficiente para todos; rebaja la condición humana a niveles abyectos de zoología". Ni ha de privilegiar —hipertrofiandolo— algún valor por encima de otro, porque "no es posible pensar en una plenitud del espíritu que se desentiende del dolor y de la justicia", aunque exalte "tal vez morbosamente, determinados valores espirituales" que son de mayor jerarquía pero siempre se dan encarnados. (29).

Dos citas finales, en pleno espíritu de Puebla:

"Cambiará el signo de la cultura y de la historia cuando quede restaurado, como prototipo de la cultura occidental, el fiel cristiano que cae y se levanta, que está saturado del sentido de la salvación; que es, en suma, el hombre eterno integrante de ecúmenes victoriosas y, más aún, del Cuerpo Místico, capaz a su vez de configurar épocas y culturas hasta el fin de los tiempos, en afanosa prefiguración del reino de Dios

"La cultura moderna es precaria y contingente y, siéndolo, tiene que engendrar teorías de cambio, de rotación o recurrencia y, en último término, de fatal caducidad. Es la cultura del hombre desterrado de la eternidad, del huésped desesperado de cárceles sucesivas".

"El hombre eterno, **redimido y salvable**, será el obrero de la cultura **viva, idéntica, perfectible y victoriosa...**"

"Sin un verdadero **renacimiento cristiano** serán inútiles cuantas diligencias exteriores apuntalen el edificio su ruinas. Personas, costumbres, comunidades, instituciones están en gran parte vacíos de auténtico contenido cristiano. Llenará este vacío cualquier forma de barbarie con ímpetu suficiente para emprender el asalto... No es cierto que una fe en crepúsculo esté siendo vencida por la pujanza de una nueva fe en pleno ascenso auroral. Ocupan fuerzas inhumanas... las fortalezas abandonadas por cristianos que no han sabido serlo o han dejado de serlo. Eso es todo" (30).

Y, después de ir a lo más hondo y universal, González Luna lleva su reflexión al ámbito nacional:

"Lo que pasa es que, en la mayor parte de nuestros países, la conciencia de la identidad nacional y, sobre todo, la vocación y el derecho de nuestros pueblos a configurar sus instituciones y a organizar su vida conforme a su propio ser auténtico, están ahogados por la dictadura interna.

---

(27) Ibid.

(28) EGL, "Humanismo político", p. 150.

(29) Ibid.

(30) Ibid. p. 374.

"Las teorías constitucionales dan forma a instrumentos de simulación democrática al servicio de las facciones usufructuarias del poder; pero el Estado no es representativo, está cortado de sus fuentes vitales y, al mismo tiempo bloquea esas fuentes y frusta la presencia activa, saludable y enérgica de la Nación, en sus relaciones con los demás Estados" (31).

Ahora bien, la cultura no es, para González Luna, algo independiente del resto de la realidad social. Parece concebirla como englobante; así se entiende cuando afirma que "no es indiferente la coyuntura histórica a ninguna de las formas específicas de la cultura, ni son éstas independientes entre sí, sino, por el contrario estrechamente solidarias. Las instituciones políticas, la filosofía, el arte, el derecho, la economía, la evolución social, en suma, están orgánicamente comunicadas" (32).

Hay nación, pues, cuando hay cultura. De lo contrario, no hay factor aglutinante ni personalizante. Sin cultura, el Estado es simple maquinaria de opresión. Por supuesto, se trata de cultura en el rico significado que le da González Luna al término. Pero puede haber cultura y nación y, al mismo tiempo un Estado que no sea expresión fiel ni adecuado promotor, sino pesada imposición y adversario de aquellas. Para adecuar nación-cultura con Estado –particularmente cuando éste representa un freno o una mutilación de aquellas– se requiere la acción política nutrida en los valores nacionales, en la cultura nacional, en la identidad nacional, en la historia nacional.

(31) Ibid. p. 376-378.

(32) EGL, Obras; Tomo 3; pp. 105-111: "De una filosofía burguesa"

3.3. Política

En uno de los primeros artículos (33) que González Luna publicó en el órgano periodístico del Partido Acción Nacional –**"Introducción a un inventario doloroso"** – planteaba la diferencia entre naciones sanas con alguna "lesión localizada" en el ámbito de lo político y naciones víctimas de una "descomposición general, en que la corrupción de **política es concomitante de la corrupción** de todos los demás órdenes de la vida social.

Se trataba entonces –1940– de encontrar el camino que debía seguir el partido que acababa de nacer. El tema a discusión era el de la participación política en el ámbito de lo electoral encabezado por un ex-vanconcelista brillante: Manuel Gómez Morin, quien había sido uno de los grandes luchadores de la autonomía universitaria y también, muy joven, rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, distanciado más tarde de Vasconcelos por razones que aquí no analizaremos.

Desde el principio, González Luna amplió el campo de la discusión. "No se puede esperar un tratamiento específico dirigido a los órganos y funciones estrictamente políticos", afirmó. Lo que se requiere –decía– "es un sobrehumano esfuerzo terapéutico sobre cada órgano, cada función, cada unidad integrante de la nación enferma". Luego sería posible dedicarse "a una empresa de carácter exclusivamente político".

Pero, con perspicacia, no cerraba el camino político, pues aclaraba que era "más exacto decir" que, mientras aquella acción sobre todo el cuerpo lesionado no llegara a sanarlo al menos parcialmente, la política debía tener "un contenido social, abarcando en su planteamiento y

(33) Obras; Tomo 1; pp. 21-23.

en su esfuerzo la totalidad de la vida social, o que el deber político fundamental será rehacer la vida social, sanearla hasta lograr por lo menos que el Estado deje de ser la pústula en que culmina y se manifiesta la podredumbre general". Sobre todo, esto era válido para países en los que "el Estado mismo es el foco más eficazmente nocivo de la desintegración". Sería "erróneo y culpable" limitar el esfuerzo político "a un sector mínimo del frente inmensurable, el meramente electoral", afirmaba, pero añadía que no debía despreciarse o menospreciarse "el deber de sufragio, con tan incomprensible ligereza escarnecido por organizaciones que se pretenden regidas por normas éticas superiores y que asumen tareas de orientación nacional" (34).

Para él, la política, considerada con la amplitud que acabamos de señalar, es una "técnica de salvación", entendida la salvación como la "superación de un estado inferior para ascender a un estado superior", como todo lo que signifique "conquistar un valor superior", como todo lo que ayude a suprimir o a mitigar subyugaciones "a una miseria o a una debilidad". Esto, sin olvidar que cualquier salvación en el orden temporal lo es por participación con "el más dramático, el más trascendental de los tipos de salvación" que es el que corresponde "al destino eterno y definitivo del hombre".

González Luna sintetizaba su técnica de salvación –al hablar contra la participación en las elecciones federales mexicanas de 1940– con estas frases: "reconocimiento de la preeminencia de los valores permanentes y definitivos sobre las contingencias"... "subordinación del episodio o de la anécdota al destino" (35).

(34) Ibid.

(35) "Humanismo....", op. cit. pp. 15-25.

Como consecuencia, proponía el autor un "camino mucho más largo y mucho más duro" que habría –segun él– de consumir todavía "muchas abnegaciones, tal vez muchas vidas, antes de que suene la hora del poder" (36). Se trataba sí, de una tarea con un punto de partida más radical: "Ni orden nuevo ni reorganización del Estado se lograrán sin una verdadera reforma espiritual de los hombres" –decía– y ésta depende de una "esencial rectificación de conciencias y voluntades..." y de "la reestructuración de la sociedad" que no puede "seguir viviendo invertebrada y dispersa" (37).

La política, entendida en este tan amplio cuan profundo sentido –que, por cierto, podría valer para la acción política en casi toda nuestra América, en la que la política nada sobre una crisis de lo cívico, como lo ha señalado Carlos Siri– es, para González Luna, un saber, un enseñar, un organizar, una lucha por el Derecho, un apostolado y un sacramento (38). Es, en resumidas cuentas, una encarnación a la que todo hombre, y en particular todo cristiano, está obligado:

"Los fabricantes de pretextos angélicos consideran o dicen considerar muy bajos los campos dolorosos en que estas luchas políticas se libran; pero olvidan que libertar y redimir es siempre imitar, sin duda con irremediable pequeñez infinitesimal la Liberación y la Redención. Recordemos que las precedió, como premisa deslumbrante, el Sumo Misterio: la Encarnación, substancialmente un bajar a la cárcel cuyas sombras y cadenas era necesario destruir y un consubstanciarse con el paciente de la esclavitud".

(36) Obras, Tomo 1; pp. 22-23.

(37) Obras, Tomo 1; pp. 155-160: "El Estado en el cruce de los caminos".

(38) Cfr. "El Hombre y el Estado", colección de conferencias de EGL Ediciones de Acción Nacional, sin fecha.

"Toda alma humana —concluye González Luna con cita de Chesterton— debe de alguna manera consumar ella misma la gigantesca humildad de la Encarnación. Todo hombre debe descender a la carne para encontrar la humanidad" (39).

3.4. "Unidad Católica continental"

González Luna utilizaba el concepto de **hispanidad** para expresar el conjunto de elementos culturales que le dan cohesión a cada nación latinoamericana, que constituyen el núcleo de su identidad particular y que las vinculan continentalmente. La fe católica es el núcleo de ese conjunto.

Pero, debajo y por encima del panamericanismo, González Luna sabe que hay un catolicismo norteamericano. El mismo que impidió que los liberales mexicanos entregaran a Washington buena parte del territorio nacional, en tiempo de Juárez. Y es interesante lanzar, aunque sea brevemente, una mirada a los planteamientos del mexicano en relación con tal realidad y las reflexiones que suscita.

Como se recordará, González Luna fue invitado a los Estados Unidos por la **National Catholic Welfare Conference** —dependiente del episcopado de aquel país—, al Seminario Interamericano de Estudios Sociales, efectuado en Washington con el tema "La Crisis de nuestra Civilización". Allí fue encargado, junto con Maritain, de redactar el documento final del evento. Era el año de 1942. La Guerra Mundial estaba a la mitad. Norteamérica dejaba atrás la depresión y comenzaba su auge. Con éste, el de lo que Methol Ferré llama la difusión de un

(39) Ibid. pp. 43-44.

modelo triunfante que no se critica a sí mismo, cuyos heraldos no comprenden lo que la Iglesia Católica es ni lo que representa en Hispanoamérica. Pero, a pesar de todo, de los medios católicos de los Estados Unidos sale la invitación a pensar la crisis.

González Luna informa que el Seminario estuvo orientado "hacia un propósito de unidad católica continental" basada en la dimensión universal que corresponde al catolicismo cuya "suprema aspiración terrestre" es —nos dice el autor— "unir, liquidar conflictos, sumar esfuerzos y voluntades, suscitar la asistencia recíproca, la ayuda, solidarizar la vida, la esperanza y el destino". Luego indica que el hecho natural indudable es que Hispanoamérica y los Estados Unidos, dada la geografía, se ven obligados a vivir "en un sistema de relaciones derivado de su vecindad". Y señala más adelante que los católicos de ambos lados del Bravo, obligados a fomentar la unidad, deben favorecer los esfuerzos "de comunicación y armonía entre los participantes de su fe en todos los países del Nuevo Mundo" (40).

El mexicano comienza con una reflexión interesante. Exige que no se confundan las relaciones entre los católicos de los diversos países del Nuevo Mundo con las relaciones políticas entre los países hispanoamericanos y los Estados Unidos. Reconoce que al estrecharse los lazos religiosos sale beneficiado el ámbito de las relaciones políticas y admite que el problema de éstas forma parte del ambiente del Seminario, porque hay hispanoamericanos que piensan que sus países han sido tradicionalmente tratados de modo "injusto, perjudicial e incomprensivo" por los Estados Unidos.

(40) "Colaboración Católica interamericana" en **EGL**, Obras, Tomo 2, pp. 121-140.

La tarea de los católicos, dice, es propiciar un encuentro amistoso que de algo sirva para lograr "rectificaciones saludables" a partir de la conciencia común de ser católicos, universales, ya que una de las causas de los problemas es "la acentuación excesiva del coeficiente nacional sobre los valores y principios universales" y "el ocaso de la cultura... se caracteriza por la preeminencia del particularismo sobre la aptitud para la vida universal". Sin olvidar, por supuesto, los católicos del sur del Bravo, "que hemos sufrido graves, numerosos, continuos agravios de los Estados Unidos" y que nuestra historia internacional ha sido "el diálogo violento entre el garrote y la tranca", es decir, entre el fuerte que golpea y el débil que se encierra. Así, la amistad no es posible.

Pero sí lo sería si "reiteramos nuestro convencimiento de que la reafirmación y la defensa de las esencias nacionales son... necesarias" y, al mismo tiempo, los Estados Unidos rectifican substancialmente su conducta y detienen sus intentos de disolver nuestras raíces históricas de "fe, lengua, sangre e historia", porque la amistad "es participación de iguales"; es también, aunque parezca paradójico, respeto por las diferencias, en este caso por las identidades nacionales; es asimismo "goce y fruto de la libertad, no celoso exclusivismo o interesada codicia que aisla al amigo para explotarlo". Y, por otra parte, se requiere "una difusión preliminar de la verdadera historia americana" —porque, en los Estados Unidos, hasta en los medios católicos proliferan "las patrañas oficiales o facciosas que con el nombre de historia falsifican nuestro pasado para fundar una lucrativa y fraudulenta deformación del presente".

Finalmente, anota, la amistad será posible si se pone en actividad "algo que ya existe" y que hay que poner en comunicación: **"corrientes que proceden de manantiales religiosos,** es decir, de la más honda y definitiva región del espíritu"; por eso, en el texto de su propia intervención ante los seminaristas, González Luna insistía en que el panamericanismo no es tolerable si es agresión contra la hispanidad, porque ésta, en los términos que ya señalamos, "es un fruto espléndido del Renacimiento Español, el único capaz de emprender la edificación de los países de Utopía que, para el resto del mundo, no han pasado de ser cosa de libros y fantasías" (41).

3.5. Las naciones y los imperios

Sólo hay imperio aceptable, dice González Luna, si se somete "a un principio espiritual, superior y contrario al interés del poderoso". Y los que se ven —el ruso y el norteamericano, desde el fin de la guerra; el alemán, el italiano, el estanilista durante el conflicto— están "desatados de toda obligación que trascienda sus propias determinaciones autónomas y ejerciendo dominio incontrolable sobre zonas del planeta sometidas de hecho a su poder". En América el acoso imperial viene de los Estados Unidos y "no es lícito echarse en brazos de una dominación... para huir de otras, aun cuando la solución se conjugue con aparentes colaboraciones económicas o de cualquier otra índole, que no pueden cambiar el signo de la entrega".

Por eso, los países de Hispanoamérica deben articularse "en una familia de naciones llamadas a integrar una unidad superior" (42), de manera que, por medio de una fuerza espiritual" se contrarreste el desequilibrio de poder que se manifiesta en una "amplia y prolongada acción imperialista, ejercida por los Estados Unidos". Tal

(41) Ibid.
(42) "La Nación en el choque de los imperios"; Obras, Tomo 1; pp. 33-48.

fuerza, asevera González Luna, "es el catolicismo, por la hondura y trascendencia de su esencia religiosa misma; por su imprescindible dimensión universal... y, finalmente, por ser el único dato espiritual común a todos los países de América, aun cuando en los Estados Unidos los católicos formen minoría..." (43).

Pero ese tejido, a los ojos de González Luna, no puede "ser obra exclusiva de gobiernos. Por lo contrario, lo mejor lo más importante de la tarea debe ser realizado por los pueblos mismos, directamente, comunicándose en todos los terrenos posibles, creando y tejiendo los hilos de amistades y colaboraciones entre personas e instituciones privadas, hasta que lleguen a construir un sistema orgánico que los gobiernos no podrán olvidar ni frustrar". González Luna, con perspicacia, advierte la distancia entre pueblos y gobiernos, la opresión de aquellos por éstos, el abismo entre países reales y maquinarias políticas deformes; y advierte también que mucho de lo que se imputa a los Estados Unidos es obra de tiranías locales que, maquiavélicamente, trasladan al Norte las acusaciones que sobre ellas pesan, aunque reconoce que tales maquinarias cuentan las más de las veces con el respaldo norteamericano.

Sin embargo, el imperialismo es también económico: "...agente de desunión, resentimiento e injusticia, tan activo y funesto" como el imperialismo político. Este no podrá contrarrestarse sin economías nacionales fuertes que no sean sólo "meros mercados y proveedores de materias primas para la producción de Estados Unidos", ni mientras las empresas norteamericanas gocen de privilegios (44).

(43) "Colaboración católica...", en op. cit. pp. 138-139.
(44) Ibid. pp. 139-140.

No es menos drástico el autor cuando desmonta los mecanismos de opresión, falsificación intelectual, propaganda y totalitarización del imperio ruso, ni en su crítica a la doctrina marxista leninista. Allí están, entre otros, sus artículos "Suicidio de Occidente", "La economía contra el hombre", "Alegato por Polonia", "Emancipación nacional y lucha de clases", "Martirio y derecho de Polonia", "Sobre el materialismo histórico", etc.

3.6. La apuesta por el pueblo

En su **"Balance de una campaña"** (45), que se refiere a la lucha electoral de 1946, González Luna afirma: "El pueblo no ha desertado, no ha dejado de presentarse siempre que se le ha llamado... El pueblo no ha fallado nunca, sino los intelectuales, los ricos, los "bien pensantes", los selectos que cometen un crimen contra el espíritu y contra el hombre al equiparar selecto y solitario... los que no tuvieron fe en él ni en sí mismos, los que optaron por la sumisión o la complicidad con las fuerzas antinacionales, los que ensuciaron con un tratamiento egoísta los bienes personales y los propios de la convivencia humana en vez de vivirlos y defenderlos en común y para la comunidad por medio de una política vigilante, activa, constante..." (46).

Luego, en **"Los motivos del desertor"** denuncia que "en el mundo empresarial y en el político es donde el relativismo doctrinal y el reblandecimiento moral llegan a extremos más alarmantes". Esos dos mundos se relacionan y se alían contra el pueblo porque los empresarios "atrapados en el laberinto del interés económico que fatalmente se manifiesta en términos de compraven-

(45) EGL, Obras, Tomo 4; pp. 99-122.
(46) Ibid. p. 105.

ta y de provecho, están arrojando al lodazal principios y normas cuya sede está situada infinitamente más arriba" (47).

De allí que, en el ámbito político buscara que Acción Nacional, "en su composición y en sus propósitos", fuese desde su origen "eminentemente popular, aunque no clasista". Y esto porque —"tiene que ser popular toda organización que pretenda orientar, encauzar y dirigir hacia la acción política a la ciudadanía toda de México" (48).

Pero el problema, como hemos visto, no es mera ni radicalmente político, sino de encuentro de la identidad nacional y de construcción de la nación "como forma plena y viviente de sociedades humanas unidas por la cultura, la historia y el destino". Si no se entienden las cosas así, "es frecuente padecer un complejo colonial que se manifiesta por la necesidad no sólo de interpretar las vicisitudes de la patria en función de factores alógenos, sino también, desgraciadamente, por la facilidad con que se suprime el itinerario esencial e intransferible para embarcarla en empresas extrañas. Esta dolencia hace actualmente extragos entre panamericanistas y comunistoides", afirma nuestro autor (49). Y una nación, añade, "no puede nacer como coquista de clase, sino sólo como cumplimiento de una esperanza regada con el sudor y la sangre de todas las clases; como mayoría de edad en que se cumple un pasado común, como empresa común, como hogar común, como afán y responsabilidad comunes" (50).

(47) EGL, Obras, Tomo 6; pp. 125-128.
(48) "Balance...", Obras, Tomo 4; p. 107.
(49) "Emancipación nacional y lucha de clases", en EGL, Obras, Tomo 3; pp. 43-49.
(50) Ibid. pp. 48-49

Y en **"Clases sociales y lucha de Clases"** (51) el autor señala la diferencia entre "clase real" y "clase mito". Aquella es la "formación correspondiente a los fines profesionales de los hombres que forman una sociedad determinada y a las actividades ejercidas para el cumplimiento de tales fines", pero siempre considerada dentro del marco de su área nacional, independientemente de sus relaciones con clases análogas en otras naciones. La segunda, necesaria por irrefutable —ya que es mito, idéntico a las convicciones de un grupo—, es algo instrumental para fines que, frecuentemente, no tienen que ver con los de la clase real; el mito las hace políticas, internacionales y antagónicas, las hace elemento de una táctica de enfrentamiento, de una ideología de la lucha.

González Luna plantea entonces la disyuntiva **"lucha o comunión"**. Afirma la interdependencia y el mutuo condicionamiento de las clases, cuya existencia no niega y cuyos conflictos reconoce, sin erigirlos en ley. Define además a la sociedad en términos de "unión, solidaridad y cooperación" y afirma que "una nueva noción se impone, con connotaciones inéditas y excelencias acendradas: **la comunión"**.

Y ¿qué es la comunión? He aquí la respuesta de González Luna:

"Algo más que la ciega necesidad de encender y preservar la llama vital, tan ardiente como precaria, algo más que el cumplimiento de una ley impuesta al universo tan fatalmente como la de la gravitación, sostiene y eleva las formas de la convivencia humana y las instituciones so-

(51) EGL, Obras, Tomo 8; pp. 53-71

ciales: **el conocimiento del origen, del vínculo y del destino y, sobre todo, el amor, la nueva ley sabida y querida, la nueva y suprema fuerza de cultura y de salvación que exige cristiana denominación específica: la comunión"** (52).

4. A MANERA DE CONCLUSION

Ha sido difícil espigar en la obra de González Luna todos los temas que podrán servirnos para afirmar que, dentro de ese **philum** católico que conduce a Puebla, ocupa este mexicano un lugar relevante por la conciencia clara del ser y de la historia de los países evangelizados en el amanecer de su historia.

Es obvio que no puede haber coincidencia total, sobre todo porque los documentos consultados tienen la marca de alguien que optó por colaborar con la Encarnación en el ámbito de la política y las urgencias de su compromiso, en las difíciles circunstancias en que éste se dio, ocuparon de manera preferente su atención.

Queda también por hacer la comparación directa y sistemática con el texto de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana, la de Puebla, para precisar coincidencias y divergencias. Este trabajo permite, sí, afirmar que Efraín González Luna, un hombre que no vió el término del Concilio Vaticano II ni Medellín, es un precursor de Puebla. Y, además, permite reivindicar la memoria de un católico ejemplar, fiel a la Iglesia, atento al mundo, intelectual comprometido, olvidado en México por la historia oficial y por muchos que debiéramos conocer mejor su pensamiento y su obra y continuar dando testimonio como él supo darlo.

---

(52) Ibid. pp. 70-71.

BIBLIOGRAFIA

1. **González Luna, Efraín,** "Obras", 8 volúmenes. México, Ed. Jus; 1974-1977.

2. **González Luna, Efraín,** "Humanismo Político"; Preámbulo, selección y notas de Luis Calderón Vega. México, Ed. Jus, 1955.

3. **González Luna, Efraín,** "El Hombre y el Estado"; Ed. Acción Nacional, sin fecha.

4. **Bravo Ugarte, José,** "Efraín González Luna, Abogado, Humanista, Político, Católico". México, Ed. Acción Nacional, 1968.

5. Religión y Cultura, CELAM, Bogotá, 1981.

TECNICA Y TECNOCRACIA EN AMERICA LATINA

Pablo Capanna

Desde la II Guerra Mundial, cuando la victoria se definió por quienes poseían la superioridad industrial, y con las nuevas tecnologías aparecidas a partir de ella (energía atómica, materiales sintéticos, electrónica, automatización, informática), consideramos que se ha iniciado una tercera Revolución Industrial, comparable a las que produjeron a su tiempo la máquina de vapor y la electricidad.

Aunque ya parezca apresurado haber calificado a esa era como Atómica, Espacial o Cibernética, lo cierto es que la tecnología ha ido ocupando cada vez más espacio en la vida social; en los países industrializados ha llegado a tener una gravitación no sólo mayor sino cualitativamente distinta a la que tuvo en toda su historia anterior; simultáneamente, la técnica ha comenzado a ser objeto de una creciente reflexión en todos los planos: filosófico, teológico, político, jurídico, ético y estético.

En la década que acaba de transcurrir, a raíz de los avances de la perspectiva ecológica en las ciencias naturales, de la creciente destrucción de la naturaleza y de la crisis de recursos, un nuevo factor ha aparecido; comienza a despertarse la preocupación por el medio ambiente humano, el interés se centra en la "calidad" antes que en

el "nivel" de vida; todo ello ha llevado a cuestionar por primera vez la propia esencia de la tecnología y sus consecuencias culturales, la polémica rebasa ya los laboratorios, las fábricas y los centros de decisión, para ganar las calles, con caracteres de ideología.

En toda la doctrina social que va desde **Rerum Novarum** hasta **Laborem Exercens**, el magisterio de la Iglesia no se ha detenido especialmente sobre este tema; aunque no es difícil hallar numerosas reflexiones sobre el mismo, hasta ahora se ha preferido situarlo en un contexto más amplio; la dignidad del hombre concreto sobre todas las abstracciones, o el primado de la ética entre las ciencias.

Sin embargo, no deja de ser significativo que el tema de la técnica comience a recortarse del contexto del trabajo, la justicia social y la propiedad, en los documentos del pontificado de Pío XII, el cual coincide precisamente con los años iniciales de esa nueva revolución industrial, cuando el mundo se asoma a una cuarta fase de la historia de las técnicas (1).

Aun cuando hasta entonces el magisterio no había dedicado especial atención al tema de la tecnología, existía sin embargo una abundante literatura producida por escritores y pensadores laicos. Por lo general, habían encarado a la técnica desde una perspectiva de condenación global, bastante apocalíptica, lo cual les había valido el

(1) Según Lewis Mumford (1934), estas fases fueron: **Eotécnica** (s. XIII - XVIII), caracterizada por la energía eólica e hidráulica y la madera como material; **Paleotécnica** (1760-1890), era del hierro y del carbón; **Neotécnica** (1890-1940), basada en la electricidad, el petróleo y los metales livianos; y "**Biotécnica**" (1940 –) donde predominarían la energía atómica y los materiales sintéticos.

mote de "reaccionarios" y "antiprogresistas"; curiosamente, sus audacias empalidecen ante cuanto escriben hoy los ecologistas más enfervorizados.

Al visitar la Exposición Universal de París en 1900, mientras el agnóstico Henry Adams se postraba ante las dínamos, en las cuales veía un nuevo dios celoso y terrible, el católico León Bloy sólo presentía la abominación satánica.

Luego vinieron escritores como Bernanos (**Francia contra los robots**, 1946), Enrico Castelli (**Introducción a una fenomenología de nuestro tiempo**, 1949) o Gabriel Marcel (**Los hombres contra lo humano**, 1951), a veces tan decididamente "mecanoclastas" como Bloy, y de todos modos tan desconfiados frente a la técnica como cabía esperar de su formación de hombres de letras. Algunos, como Friedrich Dessauer, intentaron llevar la espiritualidad al mundo de la producción industrial. Otros procuraron la reconciliación del cristiano con el mundo moderno de manera francamente optimista, como Emmanuel Mounier (**El pequeño miedo del siglo XX**, 1959). Por entonces, escribía Teilhard de Chardin páginas fervorosas, que sólo serían leídas décadas más tarde, en las cuales se exaltaba a la técnica como continuadora de la obra divina.

Los textos de Pío XII fueron pensados en el umbral de una nueva era técnica que se abría con grandes esperanzas, pero aún estaba bajo la sombra de Hiroshima y los hornos crematorios ("la alianza de la técnica y la barbarie", al decir de Guardini). Concebidos en este clima espiritual, reflejan una tensión dialéctica entre esperanza y temor, bajo cuyo signo se inicia una reflexión eclesial sobre el problema de la técnica.

Entre los temores, encontramos la amenaza del de-

sempleo (un eco lejano de las experiencias de la primera Revolución Industrial), la ambigua libertad que ofrece el aumento de los ocios, y el avance de una secularización que subordina todo al reloj, eclipsando la plegaria y el culto.

Entre lo más interesante que proponen está la distinción entre técnica y "espíritu técnico". Así como alaba a la técnica como fruto de la inteligencia del hombre, y por ende un don de Dios, Pío XII observa al "espíritu técnico" como una nueva forma de materialismo, la tentación de idolatrar a la técnica, y hacer de ella "la perfección de la cultura y la felicidad terrena" (2).

Estas reflexiones también se insertaban en el marco de la entonces incipiente apertura hacia la sociedad secular y la búsqueda de una espiritualidad laical, entre cuyas principales manifestacions estuvieron la Acción Católica y los Institutos Seculares.

Cuando el Concilio Vaticano II vino a consumar esa apertura, se generó un clima de optimismo que pareció aventar todos los temores y postergar por el momento toda crítica del progreso; el proceso de **aggiornamento** venía a superar el prolongado encierro de los católicos; la Iglesia comenzaba a reflexionar sobre el "caso Galileo" y ansiaba restañar las heridas abiertas por la cuestión modernista. Los laicos, por su parte, querían ser hombres como todos, y para hacerse aceptables se hicieron llamar "progresistas".

---

(2) Pío XII, Radiomensaje de Navid 1953 ("Il Popolo"). Cfr. SIVA G. Sergio, ss.cc. **La técnica y su influencia en la cultura. El pensamiento del Magisterio desde Pío XII hasta Pablo VI**, en Teología y Vida, Santiago de Chile, vol. XXI, n. 3-4, 1980.

La saludable revisión colectiva de actitudes que trajo el Concilio optó por subrayar solamente lo positivo y aquello que podía abrir el diálogo con los no creyentes, dejando atrás siglos de desconfianza y el recuerdo aún fresco del **Syllabus**.

De tal modo, la descripción de la civilización secularista que hallamos en **Gaudium et Spes**, aunque ponía en la balanza las angustias junto a las esperanzas, no cuestionaba especialmente al "espíritu técnico", cuyo avance parecía tan inexorable como un proceso natural.

En los documentos de Juan XXIII, la técnica aparece como el medio idóneo para elevar las condiciones materiales de vida **Mater et Magistra** (1961), pasa revista a los recientes avances tecnológicos (n. 7) y recomienda el uso de técnicas avanzadas para el desarrollo integral (ns. 26-40). Estima que aun los enormes problemas demográficos habrán de resolverse con "un renovado empeño científico-técnico" (n. 50). Sin embargo, recuerda que "el mandato divino de dominar la naturaleza no se da para fines destructivos" (alusión al armamentismo, n. 53) y no deja de señalar que si el progreso científico-técnico es un elemento positivo, no debe ser elevado a valor supremo, pues sólo posee un carácter instrumental (n. 47).

Pacem in Terris (1963) ve en "el progreso de las ciencias y los inventos de la técnica... la grandeza del hombre", y detrás de ellos, la grandeza de Dios que ponen de manifiesto. Aspira a que los hombres "armonicen plenamente su ciencia, su técnica y su profesión con los bienes superiores del espíritu" y atribuye el debilitamiento de la "inspiración cristiana" en un mundo donde "las instituciones civiles florecen... con el progreso científico y técnico", solamente a la "falta de coherencia entre la conducta y la fe".

Los textos de Pablo VI reflejan un cuadro algo distinto, en el cual hallan eco los conflictos ideológicos y el proceso de la descolonización del Tercer Mundo. En **Populorum Progressio** (1967) reconoce a la industrialización como "señal y factor de desarrollo" (n. 25), aunque su tono es menos optimista. Observa que la industrialización de los países marginales se traduce en un "choque de civilizaciones" que lleva a perder la identidad tradicional para asumir las técnicas occidentales; se trata de un tema al cual ya apuntaba Pío XII. Subraya la "tentación materialista que puede traer aparejado el progreso (n. 41) y desliza una frase profética: "la tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos terribles que el liberalismo de ayer" (n. 34). Una mayor preocupación aparece en **Octogesima Adveniens** (1971). Analizando el fenómeno de la urbanización, Pablo VI se pregunta "si el hombre no está volviendo contra sí los frutos de su actividad. Después de haberse asegurado un dominio necesario sobre la naturaleza, ¿no se está convirtiendo ahora en esclavo de los objeto que fabrica?".

Toda esta evolución en la tónica de los documentos pontificios refleja de algún modo las crisis que el mundo vivió en las últimas décadas, y en particular las conmociones que sufrió el cuerpo eclesial.

En efecto, muchos laicos y clérigos, movidos por el afán de mostrarse "abiertos" ante los no creyentes, fueron asumiendo compromisos con la sociedad secularista. Temiendo volver a ser tratados de "reaccionarios", y con una ignorancia casi total de la filosofía moderna, asumieron la crítica marxista porque se les ofrecía como "científica". Por miedo a tener que cargar con otro Galileo o perder el tren de la Historia, llegaron a perder la fe y fueron usados hasta sobrepasar imperceptiblemente todos los límites, incluyendo el de la violencia.

Hicieron suya una de las creencias más arraigadas de la Modernidad, jamás cuestionada ni siquiera por el marxismo: "la técnica es neutra en sí y puede ser usada tanto para el bien como para el mal". Creyeron que bastaría cambiar el orden social (las "estructuras" para que los mismos medios que servían para esclavizar sirvieran para liberar al hombre, una vez puestos al servicio del bien común. Así como se atribuía a la injusticia social el "mal uso" de las técnicas, el problema pasó a segundo plano, sin advertir que había un común denominador de eficiencia, rendimiento y producción que unía en profundidad a los grandes bloques ideológicos. El mismo razonamiento pragmatista llevó a tolerar la violencia, pensando que el fin justificaría cualquier medio.

El **aggiornamento** implicaba superar un retraso de siglos, lo cual explica muchas de las ingenuidades políticas y filosóficas que se pusieron de manifiesto cuando los cristianos comenzaron a abordar realidades que sólo sabían tratar de manera moralizante. En cuanto a política o economía, ciencias que ignoraban, los cristianos "progresistas" fueron acríticos y confundieron ideología con ciencia.

Este retraso filosófico y esta apertura al mundo científico-técnico comienzan ya a ser superados, tal como lo evidencia el nuevo lenguaje del magisterio, que ya no se limita a las categorías escolásticas y asume las realidades actuales.

Por fin, ocurre hoy que el cristiano que en dos décadas ha terminado por asumir el progreso, se encuentra con que el mundo secular ya está dejando de ser "progresista", comienza a revisar profundamente sus fines y sus medios, su estilo de vida y, en definitiva, el propio "espíritu técnico". Se trata ahora de una reflexión surgida fuera del cris-

tianismo, para la cual los cristianos tenemos mucho que aportar, sobre todo si dejamos de lado los sentimientos de inferioridad, y usamos el discernimiento con fidelidad a la Palabra.

1. LOS PROBLEMAS DE AMERICA LATINA

Desde la especial perspectiva de un continente como América Latina, ampliamente cristiano y pese a todo todavía preindustrial, sumido tanto en arcaicos e injustos sistemas como sometido a depredaciones y procesos de industrialización "salvaje", se aprecia un clima espiritual bastante distinto. En él es donde viene a insertarse la reflexión que propone Puebla.

El eje en torno al cual gira el Documento de Puebla, siguiendo las huellas de **Gaudium et Spes**, es la **cultura**. Se trata de una cultura aún en busca de identidad, con un sustrato indo-afro-europeo a medias integrado y a medias evangelizado, sometida a la gravitación de una civilización secularista que le sobreviene desde el exterior, y en tren de producir grandes transformaciones que se resumen en la fórmula "cambio de una sociedad agraria a una urbano-industrial" (n. 460).

La "adveniente cultura universal", vista desde América Latina, no es tan sólo la cultura del futuro (como podía ser en **Gaudium et Spes**) sino una **alteridad** cultural: es la cultura "inspirada por la mentalidad científico-técnica.. que pretende ser universal" (n. 421) y que nos llega desde afuera.

En las últimas décadas, América Latina muestra una "tendencia hacia la modernización, con fuerte crecimiento económico, urbanización creciente del continente, tecnificación de las estructuras económicas, políticas, militares, etc.", frente a la cual se registra un creciente empobrecimiento de nuestros pueblos (n. 1207).

La cultura urbano-industrial llega a América Latina "controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y la técnica" (n. 417), y lastrada por la "dependencia económica, tecnológica, política y cultural" (n.66).

Pero las amenazas no se limitan tan sólo a la dependencia, sobre la cual tanto se ha escrito sino se extienden a ciertas características esenciales de la cultura urbano-industrial: la "mentalidad de la eficiencia" (n. 415), el secularismo, derivado de la secularización (nos. 83-342) y el consumismo (nos. 56-834), que deriva de una parcializada visión economicista del hombre (n. 311).

Puebla no se encierra en un rechazo indiscriminado, sino busca una síntesis: "tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis" (n. 12); los pueblos de nuestro continente aspiran "a compartir los avances de la ciencia y la técnica modernas" (n. 136). Sin embargo, estos avances deben ser cuidadosamente discernidos, como por ejemplo se hace en el Documento al ocuparse de los medios de comunicación social (ns. 1065 a 1073). Si por una parte se elogia a éstos como elementos de "educación asistemática" (n. 1018) también se critican sus "mensajes alienantes" (n. 1077) y se repara en que la invasión de los medios sobre la privatez dificulta la oración (n. 908).

El Documento de Puebla contiene muchas referencias a la técnica, pero dedica especial atención a la "tecnocracia". Por lo general, utiliza el vocablo "técnica"

como sinónimo de conocimiento específico (n. 79) y como alusión al mundo industrial (n. 76). No vacila en recomendar ciertas técnicas como los recursos audiovisuales en la catequesis (n. 1009), los "recursos de sonido e imagen" (n. 1086) y los "medios modernos" para renovar la vida parroquial (n. 77).

Puebla parte de un original concepto de la cultura, que se destaca por su amplitud "ecológica"; la define como "el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios" (n. 386). En la "relación con la naturaleza" está implícita la presencia de la técnica, que se asimila a aquella por su materialidad objetiva: "Por la libertad, proyectada sobre el mundo material de la naturaleza y la técnica, el hombre... logra la realización de su dignidad"(n. 323).

La técnica es el instrumento por el cual la persona humana está "llamada a dominar el mundo" (n. 70) realizando el señorío conferido a Adán; los Obispos recomiendan "a los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica" (que) alienten el espíritu científico con amor a la verdad, a fin de investigar los enigmas del universo y **dominar la tierra**" (n. 1240). Pero "dominar" no significa destruir, sino administrar, y entre el mandato bíblico del Génesis y nuestro mundo se interponen el pecado y la Redención.

El conflicto entre "ciencia y fe, entre la técnica y el hombre" parece manifestarse en nuestro continente especialmente en el ámbito de la Universidad, donde "la secularización de la cultura y los progresos de la tecnología plantean interrogantes que pueden confundir a los creyentes" (n. 1052).

Esto no impide que Puebla señale otras áreas de conflicto, especialmente vinculadas con la problemática ecológica: la limitación de recursos (n. 130), su explotación irracional (n. 139) y "los efectos devastadores de una industrialización descontrolada" (n. 496).

Por lo menos respecto de una técnica, la de la información, Puebla admite la "neutralidad instrumental" de los medios, que "los hace disponibles para el bien o para el mal" (n. 1241). El problema de cómo los medios se pervierten se situaría pues en el plano de los valores. Así se produce la paradoja de que "la persona humana, llamada a dominar el mundo impregna los mecanismos de la sociedad de valores materialistas" (n. 70).

Del mismo modo, tras recomendar a científicos y técnicos que profundicen y amplíen sus conocimientos, los previene "para que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación tecnocrática", aplicando "la fuerza de la tecnología a la lucha contra el subdesarrollo" (n. 1240).

Según esta óptica, el problema no reside en las técnicas mismas, si no en una manifestación del 'espíritu técnico", que aquí es definido como Tecnocracia.

La tecnocracia es analizada como parte de la visión cientista del hombre (cap. 1-6, especialmente n. 315) y también se encuentra comprendida en la visión economicista, cuando se llega a poner "la meta de la existencia humana en el desarrollo de las fuerzas de producción" (n. 313).

Se está aludiendo a la mentalidad tecnocrática cuando se habla de "modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familias a fríos cálculos económicos"

(n. 37); es "una fría tecnocracia" la que exige un costo social inhumano a los sectores más pobres (n. 50). Por último, se afirma que en la cultura urbano-industrial, "la programación de la vida social responderá cada vez más a los modelos buscados por la tecnocracia" (n. 129).

La tecnocracia aparece así como la idolatría de la técnica, una sobrevaloración fetichista que confunde el medio con el fin, y olvida el sujeto humano y su Creador; el remedio estará pues, no en frenar el progreso técnico sino en efectuar la crítica de las idolatrías (n. 405) y liberarse de ellas (n. 140).

Dentro del espíritu de Puebla y del magisterio más reciente intentaremos pues analizar esta cuestión, procurando saber hasta qué punto podemos considerar neutral cualquier tecnología y si el problema de la recta utilización de las técnicas es solamente un problema moral o político. Para ello tendremos que considerar siquiera superficialmente ciertos caracteres que han hecho de la cultura urbano-industrial la primera civilización de la historia fundada esencialmente sobre la técnica, y la peculiaridad de sus problemas, también inéditos.

2. TECNICA, CIENCIA Y TECNOLOGIA

La técnica nace con el trabajo humano y ocupa un lugar principal entre los fundamentos materiales de la civilización: es el medio de relacionarse con la naturaleza y a la vez de liberarse de sus coerciones, que posibilita la existencia de las formas superiores de la cultura.

Desde que el hombre trabaja, la experiencia adquirida en su diálogo con la materia se ha sedimentado en un tipo de conocimiento pragmático (arte, oficio, profesión) que

apunta no tanto al "por qué" y al "para qué" del trabajo sino al **como** efectuarlo. Este "saber hacer" empírico se convierte en **Know-how** tecnológico desde el momento en que se vincula con la ciencia moderna.

La técnica ofrece hoy la imagen de un poder autónomo, aunque como nos lo recuerda **Laborem Exercens** (n. 5) el sujeto de la técnica sigue siendo el hombre, sujeto del trabajo, y si entendemos que aun la investigación es trabajo, la técnica no es más que **trabajo objetivado.** De "aliada del trabajo, creada por el cerebro humano" la técnica puede convertirse en su adversaria, precisamente por esta apariencia de autonomía que ofrece.

———

En la Antigüedad la tecnología no se contaba entre los principales motores del cambio y de la vida social. Para Aristóteles, la técnica tiene por misión "completar" la obra de la naturaleza, así como el arte es esencialmente Mímesis o imitación de aquella. Por esta razón la mecánica antigua (Arquímedes) se reduce esencialmente a la Estática, mientras que la moderna persigue el movimiento y nace con la cinemática de Galileo. La técnica de los antiguos alcanza sus mayores logros allí donde se trata de "perfeccionar" o completar la obra de la naturaleza, por ejemplo en la ingeniería civil de los romanos.

La ciencia moderna, en cambio, surge en diálogo con la técnica y con vocación de técnica. Tiene su profeta en Francis Bacon, quien le propone como meta la "Gran Instauración del Reino del Hombre en el Universo": junto con el conocimiento objetivo, nace la mentalidad fáustica.

Ya no se trata de contemplar un orden eterno sino

de transformarlo: es una nueva lectura del mandato bíblico de dominar la naturaleza a la luz de una antropología ya erosionada por la secularización y el humanismo autosuficiente. La Modernidad pretende transformar, corregir la naturaleza, y espera algún día **crear** (3). El hombre asume el papel de Dios y comienza a socavar las bases de la naturaleza, a la cual pertenece en su realidad corporal.

Hasta el siglo XVIII, este programa permanece ajeno a las prácticas del trabajo, que siguen moviéndose básicamente dentro de la técnica empírica del artesano. La "ciencia aplicada" sigue siendo un juego de salón, como ya lo había sido la sofisticada tecnología de los alejandrinos del siglo III antes de Cristo. La misma Revolución Industrial no se inicia en los laboratorios científicos, sino procede del ingenio de artesanos de escasa cultura, movidos por la competencia y el lucro; ellos producen una serie de cambios técnicos cualitativos que pronto se convierten en resultados económicos cuantitativos y abren camino para la introducción de la ciencia "pura" en el mundo de la producción.

Paralelamente se produce un acercamiento entre los sabios, que ya en el siglo XVII habían dejado sus gabinetes para fabricar con sus propias manos los instrumentos y modelos de experimentación que necesitaban, y los técnicos empíricos: nace la Tecnología.

(3) La expresión más desembozada de este proyecto la encontramos en una frase de León Trotsky: "¡No existe nada impenetrable para el pensamiento conciente! ¡Dominaremos todo! ¡Reconstruiremos todo!" (**Marxismo y ciencia**, conferencia pronunciada el 27 de septiembre de 1925 ante el Congreso Mendeleeviano, en **Letteratura, arte, libertá**, Milán, Schwarz Editore, 1958.

A menudo la invención técnica antecede a la ciencia (la máquina de vapor nace antes de que se formulen las leyes de la Termodiámica), pero poco a poco ambas secuencias se van unificando en una: la tecnología, que no es simplemente "ciencia aplicada" sino técnica fundamentada en principios científicos; si la ciencia debía ser **desinteresada**, según el ideal clásico, la tecnología no puede ser otra cosa que interesada y pragmática.

El paso más reciente es la industrialización de la propia producción de tecnología. Al inventor bohemio e individualista del siglo XIX, casi un artesano, suceden los laboratorios de Investigación y Desarrollo, verdaderas fábricas de tecnología, donde científicos, ingenieros y técnicos son puestos a trabajar para alcanzar fines económicamente valiosos (4).

La propia ciencia "pura" resulta cada vez más difícil de distinguir de la "aplicada", pues se ha visto que aún la investigación más alejada de las necesidades inmediatas puede producir efectos económicamente rentables. La tecnología pasa pues al primer plano, y la ciencia se subordina; quienes financian la investigación saben que "saber es poder" y por ello organizan la investigación según pautas productivas industriales. La tecnología se convierte en una mercancía más, quizás la más valiosa, que se vende o se transfiere cuando ya es obsoleta, aquí aparece el problema de la dependencia tecnológica de los países que no pueden o no quieren encarar sus propias investigaciones.

Al mismo tiempo, esa tecnología que en el siglo pa-

(4) Cfr. SABATO, Jorge A. **El uso de la ciencia en la producción de tecnología**, en Criterio, Buenos Aires, n. 1722, 28 de agosto de 1975.

sado tardaba unos cincuenta años en ser transferida a la industria, hoy se aplica productivamente unos tres años después, modificando profundamente las mentalidades, los estilos de vida, las actitudes, más allá de toda planificación y muchas veces más allá de las intenciones de quienes la proyectaron; produce así la impresión de una fuerza incontrolable, casi una fatalidad natural. A la hora de evaluar sus efectos, se hablará de un mal uso de la técnica, y se cuestionarán los valores a cuyo servicio ha sido puesta.

La tecnología se ha convertido en la principal fuente del poder, pues de ella dependen tanto el potencial económico como el militar. En una confrontación armada no vence quien tiene más tropas sino quien tiene una mejor tecnología bélica. En el campo económico, los productores de materias primas pueden pensar en imponer condiciones al mundo industrial, pero en definitiva sólo pueden aspirar a venderlas momentáneamente a mejor precio, pues no son dueños de la tecnología necesaria para explotarlas.

Este poder que confiere la tecnología lleva fácilmente a pensar en que todos los problemas pueden ser resueltos mediante ella; de esta abusiva extensión del "espíritu técnico" surgen las manipulaciones del hombre y la tentación de la tecnocracia, como total subordinación de lo pesonal a la planificación.

3. NEUTRALIDAD E INTENCIONALIDAD EN LA TECNICA

En esta situación, ¿hasta qué punto puede aun considerarse neutral o indiferente la técnica, haciendo recaer toda la responsabilidad en quienes la utilizan? Ocurre a menudo que éstos son los utilizados, sin saberlo o quererlo, por desconocer la dinámica interna de un proceso que los rebasa. Es en este caso que se suele hablar de "efectos no deseados".

La idea de la neutralidad de la técnica deriva en última instancia de la antigua distinción estóica entre lo que depende de nosotros y lo que depende de la fatalidad natural. Esta distinción, que habría que culminar en el planteo kantiano que separa la buena voluntad de los resultados objetivos de la acción (que a su vez remite a la polémica ca teológica de la fe y las obras), tiene su estricta área de validez en la esfera de la conducta personal, pero ya comienza a desdibujarse cuando las decisiones son compartidas o implican el uso de medios cuyo alcance se conoce sólo relativamente.

Para discernir cuándo y cómo puede hablarse de neutralidad de las técnicas, es necesario analizar la cuestión en sus distintos planos:

a) **Invención**

La invención técnica no es una búsqueda desinteresada como es o debería serlo la investigación científica o la reflexión filosófica. Parte de una necesidad específica y administra los recursos intelectuales y materiales para satisfacerla.

El inventor aspira a producir un beneficio concreto: para tener algún valor, la técnica debe ser rentable y eficaz, condiciones que dependen de la situación económica.

En este plano no hay neutralidad, sino intencionalidad precisa, y tanto más cuanto más definido es el producto. Por ejemplo, es difícil imaginar fines benéficos para la bomba neutrónica, como imaginarle aplicaciones perversas a una receta de cocina. "Neutral" puede ser la física nuclear hasta cierto punto,

pero no lo son las tecnologías nucleares desarrolladas para la fabricación de bombas o la producción de energía.

b) **Conversión de tecnologías**

Un cierto margen de neutralidad poseen las diferentes aplicaciones que pueden hacerse de un dispositivo o procedimiento parciales, apartándolos de la intención original del inventor.

Ej.: Volta inventó una "pistola eléctrica" destinada a descubrir la presencia del gas de los pantanos (al cua erróneamente se atribuía la malaria); en 1887, Robert Bosch la convirtió en la bujía del motor de automóvil...

En rigor, no se trata de neutralidad de una técnica, sino de un mismo principio científico con dos aplicaciones distintas, incorporado a proyectos globales de distinta intencionalidad.

Del mismo modo, el principio de la cinta de montaje creado por Olds y Ford para la fabricación de automóviles, fue rápidamente "convertido" durante la II guerra Mundial para la producción de tanques. Muchos siglos antes, el profeta Isaías anunciaba que con las espadas se harían rejas de arado y con las lanzas, hoces... (Is. 2,4).

c) **Contexto sociocultural**

La introducción de una tecnología en la sociedad puede modificar sus pautas culturales, o ser asumida por las estructuras existentes para darle un fin distinto. Nuevamente, no hay neutralidad sino conversión.

Ej.: En ciertas culturas arcaicas, donde la vida no se rige por un estricto horario, el reloj es incorporado como adorno o símbolo de status.
– La imprenta fue inventada por los budistas chinos hacia el s. VIII, para difundir su doctrina, pero el Estado y los letrados se apoderaron de ella para imprimir textos confucianistas y combatir al budismo.

d) **Autonomía del producto**

Una creación técnica o un procedimiento industrial, una vez puestos en práctica, generan una cierta inercia, pues obligan a trabajar para conservarlos, por lo menos hasta tanto no se haya amortizado su costo. De este modo se producen paradojas: para mantener las fuentes de trabajo debe recurrirse a la obsolencia planeada del producto que técnicamente podría hacerse más durable, o bien postergar la aplicación de tecnologías más eficaces para no desmantelar la industria montada sobre otras técnicas, aunque estén obsoletas.

e) **Efectos no deseados**

La casi absoluta imposiblidad de prever las consecuencias sociales de una determinada tecnología, por lo menos antes de la aparición de la computación y las técnicas de simulación matemática, ha producido efectos que escapan a la intención de los inventores.

Ej.: La televisión, creada como medio para transmitir información y cultura, ha creado su propio lenguaje y ha pasado a cumplir la función de entretener. Cualquier tentativa de reconvertirlo a fines educativos, deberá tener en cuenta ese lenguaje y esa función. Pero de cualquier modo, no podrá evitar algunos

de sus efectos no deseados: pérdida de interés por la lectura, deterioro de la comunicación personal, pasividad.

El mito de la neutralidad impide analizar la dinámica interna de la tecnología y acaba sometiéndonos a los efectos no deseados. Al desplazar el sentido al campo de los fines (subjetivos) omite examinar atentamente los medios, cuya dinámica propia conduce a consecuencias objetivas.

Se dice que de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno. Algunos procesos tecnológicos del mundo actual nos muestran cómo es posible que, partiendo de una intención humanitaria, se llegue a situaciones deshumaizantes, por no haber evaluado todas las variables en juego.

Tomemos como ejemplo el desarrollo del autómovil particular. Creado para que todos fueran libres de ir donde quisieran, se ha convertido en factor de mortalidad, contaminación, destrucción de la vida urbana y causa de la crisis energética (5).

Un joven granjero, Henry Ford, soñó fabricar un vehículo para hacer que todos pudieran ir al campo a disfrutar de la naturaleza. Logró convencer a un público hostil y creó la necesidad del automóvil, de modo que hoy se lo usa para ir a trabajar y se trabaja para pagarlo, se cubre la tierra de cemento y se han descubierto nuevas maneras de morir.

---

(5) DE ROUGEMONT, Denis. **El porvenir es cosa nuestra** (1977). Buenos Aires, Sur 1980.

Era un efecto no deseado que muy pocos previeron, y que resulta de la contradicción entre los principios que le han dado origen: el individualismo romántico, el ideal igualitario democrático, y una economía basada en un consumo siempre creciente.

Del mismo modo, la mejor de las intenciones y la más eficaz de las técnicas pueden resolver un problema y crear a la vez muchos otros. La vacunación masiva y la pediatría, introducidos en culturas arcaicas, logran frenar espectacularmente la mortalidad infantil, pero al no estar acompañadas de un desarrollo integral, que incluye alimentación y educación, a la larga pueden provocar un descenso aún mayor del nivel de vida.

En los países avanzados, la medicina ha puesto su objetivo en combatir a la muerte por todos los medios, en lugar de tratar de mejorar la calidad de la vida. De tal modo, las técnicas médicas, desligadas del "arte de curar" han deshumanizado la relación médico-paciente, han creado tratamientos e intervenciones superfluas, las enfermedades iatrogénicas y la automedicación. Mientras se lucha por mantener artificialmente con vida a quien puede afrontar el gasto, se postergan indefinidamente las políticas de medicina preventiva. La estatización y la colectivización suelen agravar aún más estas tendencias, que ponen la perfección de la técnica por encima de quien es su natural destinatario, el hombre.

Pero el mayor efecto no deseado de la técnica moderna es de carácter global: es la tecnolatría, entre cuyos corolarios está el consumismo. El hombre siempre tendió a absolutizar un bien relativo, hipostasiando con él aun al mal relativo que contiene, al decir de Toynbee; el hombre moderno hizo de la técnica un sucedáneo de la religión.

En política, en economía, en educación, cultura o salud, se tiende a equiparar todos los problemas a las relaciones del productor con su materia, eclipsando al hombre concreto para someterlo a la ley de los grandes números.

Si la crueldad de los antiguos déspotas estaba limitada por la escasa eficiencia de sus armas, la técnica ofrece hoy la posibilidad de aniquilar a la entera humanidad, y la mentalidad eficientista ha producido ideólogos que calculan la "eliminación física" de sus adversarios como quien remueve un obstáculo material, o tecnócratas que piensan en sacrificar algunas generaciones de prójimos por "amor al lejano", cuyo profeta fue Nietzsche.

El eficientismo tiende a eclipsar la vivencia religiosa, eliminando el riesgo. ¿Para qué creer en la Providencia, si tenemos el seguro y la previsión social? El hábito de tratar con procesos industriales, con obsolescencia y piezas intercambiables, conduce a pensar que todo es fungible y reemplazable; así ya no se piensa en el matrimonio indisoluble sino en la pareja transitoria, no se piensa en orientar vocaciones personales sino disponer de un material humano en función de objetivos globales.

Gabriel Marcel observaba que hoy un matrimonio puede plantearse seriamente si tiene un hijo o compra un auto; la técnica automotriz y la técnica anticonceptiva le dan libertad para optar; pero ¿tenemos una técnica que les enseñe a ser responsables?

———

Condenar a "la técnica" en bloque por estas deformaciones tiene tanto sentido como idolatrarla, y este es el error en que muchos han caído. Lo único que puede

condenarse es la idolatría o la ignorancia con que hemos venido manejándola, dejando arruinar el mundo que nos había sido confiado para que lo domináramos, no para envilecerlo o despilfarrar sus bienes. Acusar de ello a "la técnica" sería como condenar a la sexualidad porque existen la pornografía y la prostitución, o condenar el trabajo porque existen la explotación y la desocupación, o condenar, en fin, a la libertad porque hace posible el pecado.

Se trata pues de tomar conciencia de las limitaciones de la técnica para no ser dominados por nuestras propias obras como el aprendiz de brujo, se trata de replantear los objetivos y reconvertir las técnicas para ponerlas al servicio del hombre. El mandato de "someter la tierra" significa hoy también controlar a la técnica, y aprender a conocer su poder para ponerlo al servicio del hombre integral. (**Laborem Exercens**, 5). En definitiva, se trata de efectuar una profunda crítica de esa mentalidad que en el Documento de Puebla se denomina "tecnocracia".

4. LA TECNOCRACIA

Era inevitable que una cultura que se había estructurado en torno de la tecnología concibiera alguna vez la idea de una política técnica y un gobierno de los técnicos.

En efecto, así como el término "tecnología" fue creado durante la primera Revolución Industrial (Johann Beckmann, 1777), comenzó a hablarse de "tecnocracia" en la época del surgimiento de los regímenes totalitarios, en vísperas de la II Guerra Mundial.

Aquello que aquí nos interesa es cómo se origina esta mentalidad a través de distintas etapas.

Napoleón impulsó a la **Ecole Polytechnique**, dándole una disciplina militar y un tipo de educación enteramente nuevo, basado exclusivamente en la matemática, la física y la química; formó así generaciones enteras caracterizadas por el espíritu técnico. Pero el propio Napoleón debía esa preferencia a la formación que a su vez él había recibido en las academias militares fundadas en el siglo anterior, donde se impartía ese tipo de educación.

De la **Ecole Polytechnique**, institución que reviste para el s. XIX la misma importancia que la **Royal Society** inglesa para la ciencia del s. XVII o el Museo de Alejandría para la Antigüedad tardía, salieron tanto los mejores físicos e ingenieros de su tiempo como los primeros ideólogos de la tecnocracia: Saint Simon y Comte.

El positivismo de Comte, unido a una religión de la humanidad que concebía como sucedáneo del catolicismo, es harto conocido en Latinoamérica. Pero si Comte insistía más sobre la ciencia, concebida de un modo sumamente conservador, fue su maestro Saint Simon quien sin duda puede ser considerado como el precursor de la tecnocracia.

Saint Simon elogiaba al Politécnico como "el más alto establecimiento de instrucción que jamás se haya organizado". Propuso el ascenso al poder de los "productores" y técnicos, y la organización de un Parlamento Industrial, donde las bancas se adjudicarían por ramas de producción.

Acusaba a la Iglesia de haberse negado a presidir la actividad industrial por haber lanzado un anatema sobre la materia y el trabajo. Pensaba que la industria debía ser considerada "santa", porque servía para mejorar la situación de las clases más pobres, e imaginó la creación

de un nuevo clero encargado de armonizar los esfuerzos de las distintas ramas industriales, bajo el lema "todo por la industria, todo para ella" (6).

La Tecnocracia, como ideología política propiamente dicha, apareció en U.S.A. durante la década de 1920. Puede sostenerse que así como el sansimonismo deriva del clima espiritual del Politécnico, la tecnocracia norteamericana procede del espíritu de Menlo Park, el laboratorio industrial de Edison.

Inspirados por el físico Steinmetz y dirigidos por Howard Scott, un grupo de ingenieros, arquitectos y administradores de empresas forjaron entonces una nueva teoría política según la cual todos los problemas del país debían ser encarados como problemas de producción, partiendo de un relevamiento de los recursos energéticos. Propusieron la creación del "Estado Tecnificado de Norteamérica" dirigido por una élite que se autoperpetuaría.

Thorstein Veblen, quien quizás fuera la figura más notable del movimiento, lo llamó "Soviert de ingenieros". Conforme al estilo norteamericano, la ideología fue registrada como una marca comercial por William H. Smyth **(Tecnocracy, Inc.)**.

Su influencia política fue innegable, si tenemos en cuenta que muchas de sus sugerencias fueron adoptadas por el New Deal, y que Scott llegó a ser asesor de uno de los sindicatos más radicalizados, la I.W.W.

Concebido durante la Depresión, período en el cual tu-

---

(6) **Doctrine Saint-Simonienne**. París, Librairie Nouvelle, 1854. (Lettre à un Catholique, p. 40; Le Prêtre, p. 441).

vo cierto eco, el movimiento profetizaba un colapso de la economía norteamericana para 1945. En 1942, los tecnócratas cayeron en el descrédito al publicar solicitudes en los periódicos pidiendo que EE. UU. dejara de apoyar a sus aliados que luchaban contra Hitler; solían citar en su apoyo opiniones de Mussolini y de Alfred Rosenberg (7). La guerra los hizo pasar al olvido, aunque en los años subsiguientes hubo varios intentos por reeditar el movimiento; su epígono más célebre fue James Burnham, autor de "La Revolución de los Directores", que evolucionó del trotskismo al imperialismo.

Como los fisiócratas, que han desaparecido del campo de las doctrinas económicas, aunque nadie puede prescindir de su concepto de "crecimiento", la tecnocracia ya no existe como partido ni como ideología explícita, (8) aunque la palabra, usada generalmente para referirse a los expertos apolíticos, a los estamentos técnicos o al fantasma de una dictadura científica, ha pasado al lenguaje común. Este uso indica que de cierto modo se refleja una realidad. La tentación de convertirse en una élite ilustrada sigue presente entre los expertos llamados a cumplir funciones de asesoramiento, y el carácter técnico que domina a las más importantes decisiones, les brinda ocasiones de hacerlo.

---

(7) Cfr. ARMYTAGE, W.H.G. **Historia social de la tecnocracia**, Barcelona, Ed. Península 1970.

(8) Sin embargo, en una reciente reunión de la sociedad Mont Pélerin (Viña del Mar, Chile, Noviembre 1981) el economista austríaco Erich von Kuehnet ha sostenido que "la democracia no puede segir adelante, y en su lugar se necesita un gobierno tecnocrático, donde primen la experiencia, el saber y la libertad personal (se entiende: la libertad de los tecnócratas, y no la de los gobernados).

El creciente abismo que aleja al hombre común de la comprensión de los factores técnicos conspira contra la democracia; no siendo físico ni ingeniero, es difícil, por ej. saber cuál es la mejor política energética.

El problema que se plantea aquí es cómo educar a los expertos para que no se vuelvan tecnocratas, y al público para que pueda comprenderlos, cómo hacer que asesoren adecuadamente para posibilitar decisiones políticas prudentes; en una palabra, el control social y político de la tecnología.

Mientras ello no se logre, crecerá la incomprensión entre el hombre de cultura media y el especialista, que acumulará resentimientos y generará peligrosos mitos, alimentados por la desconfianza hacia una ciencia incomprensible.

5. ACTITUDES LATINOAMERICANAS FRENTE A LA TECNICA

Para que se produjera una tecnocracia autóctona en América Latina sería necesario que el subcontinente hubiera completado las primeras etapas de su industrialización. Lo que en cambio se da son actitudes tecnocráticas limitadas a las élites urbanas con poder de decisión, o imitaciones del estilo de pensamiento tecnocrático de los países avanzados.

Para desarrollar sus potencialidades socio-culturales, América Latina necesita elevar la calidad de vida de sus habitantes, garantizándoles una más equitativa distribución del fruto de su trabajo, y un respeto efectivo por su dingidad. La manera más eficaz de lograrlo parece ser la de seguir el camino ya recorrido por los países avanzados: la industrialización.

Cabe discutir, en cambio, qué clase de industrialización y qué clase de tecnología le conviene. Es preciso determinar si es necesario repetir todas las etapas que otros han seguido antes, incluyendo sus errores, o si se puede ensayar un camino propio y novedoso.

En el Documento de Medellín (Cap. VII-1,2) se clasificaban las élites latinoamericanas en tres sectores, políticamente alineados de derecha a izquierda: tradicionalista-conservador, desarrollista y revolucionario. Las actitudes tecnocráticas se atribuían al desarrollismo (desacralización y mentalidad técnica) mientras que los restantes sectores se definían por la separación entre fe y responsabilidad social (tradicionalistas) o expuestos a las crisis de fe (revolucionarios).

Ocurre que, salvo algunos grupos definitivamente reaccionarios cuyo interés está en perpetuar economías arcaicas, todos los sectores aspiran, de diverso modo, a cierto desarrollo industrial.

Los conservadores desean la "modernización"; los desarrollistas auspician una industrialización que lleve a la sociedad de consumo; los revolucionarios proponen un desarrollo forzado de estilo colectivista o estatista.

Al margen de este esquema se sitúan aquellos que aspiran a conciliar los beneficios de la tecnificación con el respeto por las idiosincracias latinoamericanas y mantienen una actitud crítica.

a) Tradicionalismo antitécnico

Del mismo modo que los escritores aristrocratizantes europeos como Carlyle y Ruskin repudiaban la industrialización, o los confederados del Sur estaunidense reaccionaban frente al Norte industrial en nombre de sus valores feudales, existe en América Latina un sector tradicionalista que suele escudarse tras cierto idealismo de origen literario.

Este humanismo adverso a la técnica se apoya en el viejo sentimiento "antiyanqui" que no ha sido inventado por las izquierdas sino que procede del nacionalismo. En la literatura, tuvo sus arquetipos en José E. Rodó, con su contraposición de Ariel al Caliban materialista del Norte, o en Rubén Darío, con su lírica reivindicación ante Roosevelt de "la América hispana, que aun reza a Jesucristo y aun habla en español".

En el drama "La gringa" de Florencio Sánchez, cuyo tema es el choque entre los inmigrantes y los criollos, se expone una vertiente popular de este sentimiento; es la invectiva del viejo Cantalicio que trata de "asesinos" a quienes vienen a talar "su" árbol para ampliar una granja...

Pero todas las elegías por las bellezas naturales holladas por el progreso resultan un tanto sospechosas si quienes las entonan son los beneficiarios del atraso, que se erigen en protectores de la inpolutez tropical y la pintoresca miseria para huir de ellas toda vez que pueden hacerlo.

Tampoco merece una consideración seria cierto ecologismo de importación que seduce a parte de la juventud, en cuanto todavía carece de todo vínculo con la realidad vivida.

b) Modernización

Numerosos sectores latinoamericanos, entre quienes se incluyen los regímenes militares, aspiran a "modernizar" sus países.

Como Napoleón, las élites militares latinoamericanas han recibido una formación técnica, lo cual les ha dejado cierta familiaridad con el lenguaje científico y el deseo de actualizar sus tácticas bélicas. Fuera del campo armamentista propiamente dicho, suelen tener más preocupación por los símbolos del progreso que por el progreso mismo. Quieren darle a sus países todo aquello que les ha impresionado en sus viajes turísticos o en sus cursos de post-grado realizados en el exterior.

Como gobernantes, prefieren construir faraónicas autopistas antes que mejorar el transporte masivo, importar sofisticados sistemas de comunicación vía satélite antes que reparar equipos telefónicos. Si son empresarios, consideran imprescindible poseer computadoras, aun cuando no sepan utilizarlas y sigan tomando sus decisiones en forma intuitiva. En la medicina, esto se vincula con ciertas modas, como la tomografía computada o los cardioinjertos, en medios sociales donde aun no se ha superado la mortalidad infantil...

En definitiva, se trata de una actitud mágica que recuerda a ciertos mitos surgidos en la Melanesia, los **Cargo Cults**; movidos por un similar fetichismo, los indígenas construyen simulacros de aeropuertos y "radios" mágicas, por medio de las cuales imploran a los dioses que les envíen aviones cargados de heladeras, televisores, etc. (9).

c) Desarrollismo

Por su parte, el desarrollismo aspira a una modernización más profunda: la industrialización. Considera que un crecimiento sostenido del PBI, con predominio de los sectores secundarios y terciarios, es el único medio para que las naciones ganen autonomía y gravitación en el concierto mundial.

Esta ideología, que se manifiesta en países con cierto grado de concentración urbana, es sostenida por las burguesías nacionalistas y parte de las clases medias. También atrae a ciertos sectores militares, para quienes el potencial industrial es el mejor respaldo para la defensa nacional.

Para el desarrollismo, la industrialización parece ser un fin en sí misma, aunque en la mayoría de los casos no se realice a partir de una capitalización propia sino otorgando concesiones a las empresas trasnacionales. Por este camino, se puede alcanzar un elevado producto bruto industrial sin poseer la menor independencia, tal como lo demuestra la economía de los enclaves asiáticos del tipo Hong Kong o Taiwan.

Uno de los dogmas desarrollistas es la prioridad de la industria pesada, por lo cual entienden siderurgia, petróleo y carbón. Sin duda, hay aquí un eco de la admiración latinoamericana por Inglaterra, (propia de todo el s. XIX) que se elevó a un nivel de potencia mediante el hierro y el carbón.

Pero si analizamos el caso de Japón, protagonista del desarrollo más espectacular de los últimos tiempos, veremos que su éxito se debe al haberse adelantado a las necesidades del mercado mundial antes que haberse obstinado en cierto tipo de industria. La industria pesada que Japón venía construyendo desde la decada de 1930, con fines militares, tenía un límite: la carencia de minerales.

(9) Cfr. LANTERNARI, Vittorio. **Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos.** Barcelona, Seix Barral 1965.

Sin abandonarla, los japoneses desarrollaron otro tipo de industrias manufactureras, desde los transportes (superpetroleros) al **software** (electrónica, comunicaciones) y recientemente el sector automotriz. Este esquema es probablemente irrepetible, debido a las peculiares condiciones de la experiencia japonesa, tales como la obligada restricción de gastos militares o el contar con una enorme, frugal y disciplinada mano de obra. Pero seguir predicando de modo acrítico el dogma de la industria pesada en Latinoamérica, sin tener en cuenta las características geográficas, o poniéndolo como alternativa excluyente a la explotación agropecuaria, es hacer lo contrario del ejemplo japonés, donde la capitalización se ha logrado mediante una ofensiva múltiple, sin descuidar ni siquiera la pesca y los textiles.

Otro rasgo dogmático del desarrollismo es su resistencia a considerar siquiera los argumentos ecológicos. Restan importancia a la contaminación o a los inconvenientes del impacto tecnológico sobre las culturas; suelen alegar que nuestros recursos son tan grandes que ya habrá tiempo de hablar de su agotamiento en el futuro, cuando no sostienen que este tipo de preocupaciones nos son inculcadas por una conspiración de quienes quieren sofocar nuestro desarrollo. Cuestionar la eficacia técnica les parece una herejía imperdonable.

d) Revolucionarios

Las izquierdas revolucionarias, por su parte, sueñan con un esquema leninista; sus tácticas van desde apoyar los objetivos desarrollistas hasta experiencias de industrialización como aquella intentada por Guevara en Cuba, cuyo fracaso hizo que volviera a las armas. Una variante distinta fue la ideología anarco-nacionalista de la izquierda peronista argentina, que quiso ser autárquica y crítica de la industrialización, pero cuyos reiterados fracasos la llevaron paulatinamente al marxismo.

La izquierda revolucionaria, más radical que la tradicional, ha popularizado la crítica del desarrollo dependiente. La crítica de la dependencia cuestiona la transferencia de tecnología, especialmente cuando proviene de las multinacionales, por cuanto impide fijar objetivos propios y se limita a suministrar mano de obra y mercado consumidor. Pese a todas las exageraciones que se dijeron en su nombre, la teoría de la dependencia contiene elementos de verdad, aunque su crítica sea limitada.

En efecto, no se dice que Cuba, país "revolucionario" por excelencia, simplemente ha pasado de una dependencia a otra: en lugar de ser un país productor de azúcar explotado por EE.UU., ha pasado a ser un abastecedor de azúcar de la URSS, la cual no necesita comprárselo, y pagándolo con carne de cañón. Lo mismo puede ocurrirle a Nicaragua.

La crítica de la dependencia solía cuestionar la "neutralidad" de la técnica en un sentido político, aunque pensaba que cambiando el rótulo ideológico, la misma técnica no habría de producir idénticas estructuras sociales. Por último, toda su impecable crítica de la tecnocracia y la mentalidad eficientista se derrumba en cuanto aspira a imitar al totalitarismo soviético, que sigue siendo el ejemplo más acabado de tecno-burocracia que se conozca.

6. EL FATALISMO DEL PROGRESO

Un brillante periodista científico (10) ha señalado con acierto algunos de los mitos más difundidos acerca de la in-

(10) CALDER, Nigel. **Technopolis. Social control of the uses of science.** Londres, Panther Books 1970.

dustrialización; son los supuestos incuestionados y compartidos por todos: liberales, conservadores, marxistas y desarrollistas.

Uno de ellos es el del "Libro": los descubrimientos científicos se producen en una secuencia necesaria y fatal, como si estuvieran escritos en un Libro de la Naturaleza cuyas hojas fuéramos haciendo pasar una tras otra. Pero el orden cronológico no es ni lógico ni necesario. Se puede recurrir a alguna de esas hipótesis "contrafácticas" que indignan a los historiadores, y ver que en la década de 1930 no había ningún inconveniente para que los físicos descubrieran el laser, y se concentraran en el plano de la óptica y las comunicaciones. Durante la II Guerra Mundial, hubiese habido sin duda esfuerzos por crear algún "rayo de la muerte", pero la guerra hubiese concluído por medios convencionales y casi seguramente con el mismo resultado. Sin la bomba, la energía atómica hubiese llegado tarde o temprano, pero hubiera sido más fácil encontrarle aplicaciones pacíficas de lo que en realidad ocurrió.

Otra ilusión (el "ferrocarril") consiste en suponer que hay un camino recto y obligado que va de la ciencia básica a la tecnología; esto también es falso, porque es sabido que gran cantidad de tecnología factible no se desarrolla porque lo impiden intereses consolidados, y una nueva técnica sólo se vuelve valiosa cuando tiene demanda en un mercado.

Estas creencias fatalistas que todos dan por supuestas, afirman que existiría una serie de etapas fijas e ineludibles que todos los países deberán atravesar para industrializarse, sencillamente porque se dieron en este orden hasta ahora: artesanado, manufactura, industria pesada, racionalización del trabajo, automatización.

De hecho, históricamente la industrialización se ha hecho imitando algún modelo exitoso, pero el resultado jamás ha sido idéntico a aquel. La Rusia semindustrial de 1917 tomó como modelo a Europa, y luego a EE.UU., viendo en el marxismo la herramienta necesaria para quemar etapas; luego fue China quien lo hizo, imitando a Rusia y empezando por fijarse como objetivo el nivel de vida inglés; Japón se tecnificó con la mirada puesta en EE.UU., deseoso de adquirir el poder industrial que lo había derrotado.

Sin embargo, los cambios más decisivos se produjeron cuando se tomó algún atajo. Inglaterra inició la Revolución Industrial tomando el principio más avanzado del momento, la división del trabajo impuesta en las manufacturas estatales del continente (recuérdese a Adam Smith y su famosa fábrica de alfileres), pero en lugar de crear empresas estatales, hizo de aquel principio la base de la industria privada.

Estados Unidos aun era un país agrícola cuando Jefferson visitó Francia y conoció el principio de las normas y tolerancias allí aplicado; levantó a su incipiente industria enteramente sobre esa base, aventajando a Inglaterra, que tenía que reconvertir sus fábricas. Del mismo modo, la máquina de vapor inglesa fue aplicada a la navegación por un norteamericano (Fulton) porque la marina británica contaba con una enorme flota de barcos a vela que no hubiese sido conveniente reemplazar rápidamente, y EE.UU. tomó la delantera en este campo. De algún modo, se trata de las ventajas de la flexibilidad frente al poder establecido.

Vista desde la perspectiva de los países pobres o subdesarrollados, como son los nuestros, esta carrera por el progreso está condenada a no alcanzar jamás su objetivo,

porque está apuntando a un blanco móvil. Como en la paradoja de Zenón, aunque se tratara de una liebre que quiera alcanzar a la torturga, jamás lo podría hacer porque la ventaja que ésta le lleva es de orden cualitativo. Si el objetivo que se propone un país pobre es alcanzar el actual nivel de vida norteamericano, podrá tardar cien años en hacerlo, pero cuando lo logre los norteamericanos estarán más lejos, o bien sufriendo las consecuencias de los errores que él se apresta a repetir de modo fatalista.

Generalmente no se repara en que adoptar tecnologías, procesos productivos y sistemas de organización siempre produce cambios en los valores y estilos de vida; por algo Puebla habla de civilización "urbano-industrial", porque la concentración industrial trae como consecuencia la hipertrofia urbana, y esta es una consencuencia cultural.

No tenerlo en cuenta, es desconocer otras experiencias históricas, entre ellas el caso soviético.

Mientras que Marx, en sus escritos más utópicos, apuntaba a la autogestión de los productores, Lenin se fijó el objetivo de la industrialización forzada. En su afán por alcanzar el nivel europeo, no vaciló en asumir el sistema de métodos y tiempos de Taylor y Gilbreth, y aun contrató a Albert Kahn, el constructor de las grandes plantas de Ford, para que diseñara fábricas semejantes en la URSS.

Las consecuencias son conocidas: la autogestión sólo se ha dado como tímido experimento en un país periférico, Yugoeslavia, y sería una verdadera herejía en el sistema soviético. Mientras que los obreros polacos, que nominalmente están bajo el gobierno del proletariado, tratan de alcanzar los derechos ya adquiridos por los sindicatos occidentales, los avances más efectivos hacia sistemas organizativos de mayor participación y respeto por la dignidad del trabajador, proceden de empresas capitalistas, como la Volvo de Suecia o la Fiat en Italia.

Por otra parte, el crecimiento de la "tecnoestructura" (Galbraith) o del "complejo militar-industrial" (Eisenhower) indican que las potencias tienden a la tecnocracia en las actuales condiciones, es una tendencia que habrá que tener en cuenta si queremos evitar que ocurra entre nosotros.

El modelo japonés, enormemente eficaz en el plano técnico-económico, tampoco resulta digno de imitar desde una escala cristiana de valores: es una civilización llena de tensiones, donde coexisten el refinamiento del samurai con la eficiencia del **manager**, donde la lealtad ciega a la empresa ocupa el lugar de la lealtad feudal, enormemente frágil y dependiente de la provisión de materas primas, con un alto nivel de vida, pero con una calidad restringida por la contaminación y el hacinamiento. Quizás haya sido la solución mejor y el menor de los males para su pueblo, pero es una experiencia imposible de imitar.

7. OPCIONES TECNOLOGICAS PARA AMERICA LATINA

Durante la Década del Desarrollo, instituída por la U.N., se propuso que los países ricos transfirieran su tecnología a los subdesarrollados, para ayudarlos a superar sus problemas. La ingenuidad del planteo radicaba en el hecho de que siendo la tecnología el principal factor de poder del mundo actual, nadie está dispuesto a entregar poder real a posibles competidores; en que tiene un elevado costo para las posiblidades de los países pobres, y además pertenece por lo general a las corporaciones transnacionales, con un poder superior al de muchos estados soberanos,

sin estar obligadas a cumplir los compromisos de la UN.

De esta conjunción de hechos surgió la "transferencia" que se limitó a vender tecnologías obsoletas o procesos industriales amortizados a los cuales aún podía sacárseles algún provecho gracias al bajo costo de la mano de obra y a los mercados poco exigentes. Era lógico que ocurriera, si se piensa que cuando se trata de hacer beneficencia, lo que se dona a los pobres es la ropa usada; y nunca falta quien se le ocurre darles una ocupación, haciéndolos trabajar en provecho propio...

Los pueblos de América Latina han seguido haciendo, como muchos otros del Tercer Mundo, el papel de indígenas ingenuos frente a astutos conquistadores; parte de nuestros males provienen no tanto de aquello que tratan de vendernos sino de lo que accedemos a comprar, cambiando recursos naturales invalorables por confort para una pequeña élite, como antaño se cambiaban tierras por cuentas de colores, o Manhattan por un montón de pieles.

Otros males son el mimetismo y el verbalismo, que explican las "modernizaciones" superficiales, las "revoluciones" que se limitan a cambiar de nombre a las calles, o la nacionalización de la miseria, en lugar de crear riqueza (11).

Habrá que tener criterios selectivos para transferir aquella tecnología que efectivamente se ajusta a nuestros objetivos: no todo lo que ahorra mano de obra o abarata un producto es útil en cualquier etapa del desarrollo.

La tecnología industrial es hoy "fabricada" en los laboratorios de Investigación y Desarrollo (I & D) de los países centrales, los únicos --se dice— que cuentan con capitales suficientes para financiarla. Las tecnologías que diseñan son adecuadas a las necesidades de esos países o bien resulta rentable vendérselas a mercados más pobres. La investigación básica (antes llamada "ciencia pura") corre por cuenta de Universidades y Fundaciones; la mayor parte de la I&D que se hace en la industria es simple mejora de productos ya impuestos (como automotores y electrodomésticos) o desarrollo de procesos alternativos que se archivan hasta tanto resulten convenientes. Esta investgiación se financia en gran parte con las regalías obtenidas con la venta de tecnología a los países subdesarrollados, lo cual lleva a profundizar la brecha con el tiempo.

Paradójicamente, entre quienes hacen la investigación pura o aplicada hay muchos nativos de países pobres que emigran ante la posiblidad de contar con medios que serían inalcanzables en su patria.

Uno de los recursos básicos para la creación de tecnología, la inteligencia, escapa a diario rumbo a los países desarrollados, de modo tal que si se quiere tener alguna posibilidad de desarrollo autónomo, se hace imperiosa la **retención de cerebros.** El problema es harto conocido, aunque la solución no sea fácil, pues se trata de ofrecerles condiciones atractivas en su país de origen.

Esto ocurre porque los especialistas e investigado-

---

(11) POIRIER, Jean. **Formas de impugnación, de compensación y de trasposición de lo real en las sociedades en vías de desarrollo**, en **Los hombres ante el fracaso** (ed. Jean Lacroix), Barcelona, Ed. Herder 1970.

res se forman en los países centrales, donde se convencen de que sólo es ciencia lo que allí se hace, porque más que el método y la actitud científica adquieren la mentalidad y los hábitos tecnocráticos. Pensar que sólo se puede hacer ciencia en las grandes Fundaciones, es ignorar la existencia de una masa de investigación inútil producida en las burocracias tecnocráticas con el fin de respaldar carreras personales a expensas de generosos presupuestos, que se traduce en montañas de **papers** inútiles que demuestran verdades de Perogrullo. Nigel Calder ofrece algunos típicos fiascos científico-técnicos acerca de los cuales se ha hablado poco, pero que fueron notables por su despilfarro; el caso del avión anglo-francés Concorde, desarrollado sólo por razones políticas, o el proyecto Mohole, destinado a perforar las capas inferiores de la corteza terrestre, que luego de ser ampliamente publicitado en los años 60 se disolvió en silencio (12). Dos décadas antes, Erich Kahler daba ejemplos aun más pintorescos: el uso de complicados sociogramas para demostrar que el líder tiene pocos amigos; o que los perros grandes les quitan la comida a los pequeños, demostrado luego de meses de ensayo en laberintos (13).

Los científicos y técnicos formados en un estilo de investigación que tiene como fin no confesado gastar el presupuesto que le ha sido asignado, concibiendo la ciencia como un empleo y una carrera, suelen caer de las nubes cuando regresan a casa; tanto pueden pasarse el resto de sus días lamentando el atraso en que han caído, aunque gocen aquí de un prestigio que difícilmente tendrían en los grandes centros culturales, como caer en la ilusión revolucionaria de creerse llamados a redimir del

(12) CALDER, op. cit. P.I., cap. 5.

(13) KAHLER, Erich. La torre y el abismo. Buenos Aires, Fabril Editora, 1959, cap. II.

atraso, con total desconocimiento de las necesidades de su pueblo.

La transferencia tecnológica y la radicación de capital extranjero deben pues ser cuidadosamente integradas en un esquema de prioridades y necesidades. Los países pobres no pueden prescindir de ellas, ni tienen medios para hacer como la URSS, que encargó a Fiat la puesta en marcha de la planta de camiones de Togliattigrad viendo que no tenía objeto desarrollar toda una tecnología del transporte cuando tenía capital para comprarla. Los países pobres, cuya capitalización es reducida o se malgasta en armamentos, puede en cambio seleccionar qué tecnología comprarán y a qué costo. Un recurso prudencial puede diversificar los proveedores de tecnología para adquirir capacidad de maniobra y no someterse a monopolios.

La tecnología que necesitan los países "pobres" no es siempre la misma; así como sus condiciones son distintas, tampoco hay recetas ni modelos únicos, en todo caso, será una ecuación donde entren los **recursos** con que efectivamente se cuenta, una jerarquía de **necesidades** reales, y un factor único para cada pueblo o región: el hombre concreto y su cultura, respuesta única de una comunidad a un entorno natural y al llamado de Dios. Inscribir la tecnología en un marco ecológico, planteo que otros están aprendiendo a hacer tras muchos errores, puede servirnos para planear un desarrollo armónico. Se tratará de evitar repetir errores ajenos en una imitación servil, potenciando los valores de nuestra cultura, y poniendo a su servidio el desarrollo material, en lugar de renegar de ellos y asumir ciegamente todos los efectos no deseados de una civilización industrial actualmente en crisis. Si no estamos obligados a reproducir las mismas etapas de progreso, nos queda la posibilidad de desarrollar nuestro propio modelo en fun-

ción de nuestra idiosincracia, aplicando el método científico a la creación de técnicas que satisfagan nuestras reales necesidades, en lugar de transplantar soluciones pensadas para otras situaciones.

Crear tecnología en América Latina puede parecer utópico hoy, por la escasa acumulación de capitales existente y el elevado costo de la investigación avanzada. Pero puede ocurrir que los países ricos se vuelquen precisamente a esas líneas de investigación movidas por la necesidad de invertir el excedente de sus procesos productivos, que necesitan mantener constantemente activos.

El problema de los capitales no es insoluble si se plantean objetivos más realistas, cuantificando las metas prioritarias que nos interesa alcanzar, y se destina a la investigación siquiera una parte de lo que se gasta en la adquisición de tecnologías superfluas y especialmente en armamentos. De todos modos, llegado el caso de una conflagración nuclear, los armamentos obsoletos que nuestros gobiernos adquieren a tan alto costo, serían inútiles para la defensa, y sólo hallarían empleo en estériles conflictos entre pueblos llamados a un destino común.

El objetivo de "alcanzar" a las superpotencias se vuelve utópico si pretendemos encarar proyectos que suponen toda una acumulación previa de recursos técnico-económicos, tales como las nuevas tecnologías, por ahora sólo accesibles a las grandes potencias: el control de la energía termonuclear, la metalurgia espacial, los reactores autofertilizantes y aun la biotecnología, que se apresta a invadir la industria.

Pero si fijamos como objetivo cubrir las necesidades concretas del hombre latinoamericano y no sólo "estar al día", invirtiendo la tendencia a la frustración, en lugar de

tecnócratas formaremos investigadores y técnicos con real vocación de servicio.

No se trata de cerrarnos al mundo y buscar una quimérica autarquía, porque en el mundo interdependiente de hoy ningún país, ni siquiera los superdesarrollados, pueden hacerlo; simplemente se tratará de apuntar a una mayor independencia relativa, que busque capitalizar y no dilapidar la creatividad local, canalizando la inteligencia hacia fines solidarios, y tomando "atajos" en el progreso. Si las sofisticadas tecnologías industriales están protegidas por patentes y marcas, la ciencia básica es todavía accesible, y el diseño de procesos alternativos cuenta hoy con un recurso eficaz para prever sus efectos: el planteamiento racional apoyado en técnicas de simulación matemática, un instrumento que está a nuestro alcance, porque además de computadoras, sólo requiere recursos "baratos": inteligencia e imaginación.

Si los dirigentes toman conciencia de las necesidades reales y, superando el sentimiento de inferioridad que los empuja a imitar, no temen invertir recursos en apoyo de la creatividad, podrán surgir nuevas tecnologías pensadas en función de nuestra realidad, que también podrán ser útiles a otros pueblos con problemas semejantes.

En esta perspectiva, podría resultar conveniente desalentar el automóvil particular, adoptado como fetiche del progreso, y desarrollar mejores sistemas de transporte colectivo, remodelando nuestras grandes ciudades, que hoy tienden a parecerse todas a remedos de Nueva York.

Tecnologías postergadas o posibles, como los vehículos de colchón de aire o los sistemas de locomoción derivados de los módulos de exploración lunar, podrían aplicarse eficazmente para la construcción de maquinaria

vial o agrícola en selvas tropicales, en zonas anegadizas o montañozas.

Un campo de especial importancia podría ser la tecnología de alimentos, en un continente que sufre desnutrición aunque posee una naturaleza pródiga y una larga tradición agraria; así se abrirían mercados para reemplazar las tradicionales exportaciones de materia prima bruta. Esto habrá que pensarlo en escala no sólo nacional, sino de integración regional, para contar con mercados suficientemente amplios.

Otro enorme campo virgen es el de la explotación de las energías alternativas; ello puede hacerse creando tecnología propia, seguramente inferior en eficacia a la que desarrollen los países avanzados, pero adecuada a las necesidades locales. La energía solar, eólica, mateomotriz, geotérmica o de la biomasa pueden brindar soluciones regionales de importancia, al reducir la dependencia del petróleo o los combustibles nucleares; aunque los resultados puedan no ser espectaculares al comienzo, cada paso que se dé en este sentido será un avance hacia la autonomía y la descentralización.

Se trata de simples sugerencias, y está en manos de los expertos indicarnos los "pro" y los "contra" de cada alternativa. La misión del científico y del tecnólogo no es tomar decisiones inapelables para el profano, quien habrá de sufrir sus consecuencias a la larga (eso sería tecnocracia) sino asesorar y formar a la opinión pública para que sepa qué le conviene y cuál es su costo (14).

Una tarea, por último, compete al mundo de la cultura y especialmente a la filosofía: analizar, desde una perspectiva periférica, el destino de las sociedades industriales, profundizar en la esencia de la técnica para aprender a controlarla, y pensar en las condiciones de una sociedad más fraterna, donde la eficiencia no sea la única medida, sino el hombre concreto con su dignidad. Es necesario actualizar las virtudes naturales y cristianas implícitas en nuestra cultura, haciendo crecer las "semillas del Verbo" también en el mundo de la técnica y la economía.

---

(14) LAURENT, P. **Pour une éthique de l'energie**, en **Projet** (Paris) n. 158, set.-oct. 1981.

ALGUNAS EXPRESIONES DEL FENOMENO RELIGIOSO EN LA ACTUAL NOVELA HISPANOAMERICANA

Cristo Rafael Figueroa

I. CONSIDERACIONES DE BASE

Más que desarrollar un tópico, mi aporte a este encuentro quiere plantear algunos interrogantes desde la perspectiva de mi objeto de estudio y trabajo: la Literatura. Debemos partir entonces de un hecho básico: el ser mismo de la literatura y lo que ella significa, para luego ponerla en relación con el fenómeno religioso. Dicha relación no es externa a la literatura, porque ella, como acto creativo del hombre; y el fenómeno religioso, como expresión y manifestación de una estructura humana trascendental están profundamente ligados.

La literatura, y cuando hablamos de literatura, nos referimos a obras concretas, nos interroga, no sólo a nivel de la creación misma, sino de la difusión y comunicación que ella propicia. Precisamente la literatura tiene algo que decir, hoy, aquí, porque en sus génesis las obras manifiestan al hombre en aquello que tiene de más profundo, y la experiencia religiosa, no es independiente de la conformación humana. En efecto, la literatura como expresión del hombre es fruto de un proceso creativo, es un in-

tento del mismo por superar los límites de toda comunicación, y aún más, al decir de algunos críticos, es un intento de tal magnitud que posibilita el encuentro de los hombres en aquello que aparentemente es incomunicable: la comprensión profunda de la realidad, del sentido mismo de la vida, de la soledad... Entonces, la literatura, al querer llegar a eso más profundo del hombre y expresarlo, no puede prescindir en ningún momento de la espiritualidad de aquel, espiritualidad por lo demás profunda, que lo cuestiona y lo lanza a la búsqueda de una trascendencia dadora de sentido. En otras palabras, la literatura, como todo arte, brota de la entrega total del hombre y dentro de esta totalidad se encuentra su ser religioso, su ser Relligare, que siempre está presente ya como afirmación de una vivencia profunda de fe —baste recordar el caso de Bernanoff—, ya como deseo de negación —baste recordar el caso de Sartre—.

En definitiva, no existe literatura independiente de alguna concepción de la religiosidad; ella, la literatura es siempre plasmación del espíritu en cualquiera de sus manifestaciones, y la espiritualidad le plantea preguntas al hombre que lo eleva de sí mismo. En verdad, siendo la obra literaria producto de una autenticidad de vida, necesariamente se sitúa ante la trascendencia, ya para afirmarla, ya para negarla. El primer caso, no ofrece mayores problemas de comprensión, el segundo, por el contrario, cuestiona el concepto mismo de espiritualidad y al hacerlo, lo amplía: no sólo se constituye en dimensión espiritual un tipo determinado de religiosidad sino que la negación de algunas puede engendrar diferentes concepciones de la misma. La espiritualidad, en Albert Camus, por ejemplo, se vuelve compromiso con la comunidad o se identifica con la vivencia de la fraternidad, en el latinoamericano César Vallejo adquiere modalidades suprasagradas: ágape, compartir constante del dolor o del amor, unión de las

mentes y de los corazones de todos los hombres en todas las latitudes del mundo.

Podemos plantear ahora otra estrecha relación entre lo religioso y la Literatura: la resultante entre la obra gestada y las manifestaciones de religiosidad en una colectividad, de donde aquella surge y en la cual tendrá vida a través de la recreación de los lectores. En efecto, el Libro, la obra, surge de una colectividad a partir de la mediación de un creador, quien es un individuo transindividual, y lo es, porque en gran medida, a través de él se expresa toda una comunidad. Es decir, el creador no se ha hecho solo, posee unas estructuras mentales que se corresponden con las de aquella. Y el autor, es en verdad creador, porque tiene una especial capacidad de plasmar, de representar, de cuestionar lo que ve y vive él y lo que ven y viven aquellos que lo rodean.

Según lo anterior, el aspecto religioso se constituye en problemática y responsabilidad del autor, y así mismo lo será también de la comunidad de la cual forma parte. Por lo tanto, no podemos separar en ningún momento al yo creador, de la sociedad, como no podemos separar tampoco la experiencia religiosa individual de una experiencia de comunidad que recibrá o rechazará el libro escrito. Ese libro que es un hecho social porque brota de la sociedad y alcanza su plenitud dentro de esa misma sociedad, que a su vez espera ser clarificada a través de él que le revela algo de sí misma, y dentro de esa esfera se encuentra sin lugar a dudas su sentido religioso. Por eso, cuando una comunidad se acerca a las obras literarias, lo que en realidad busca, es desarrollar más y más su espiritualidad y no vale la pena leer libros si ellos no nos dicen algo sobre el espíritu y sus diversos movimientos. Hay obras que nos afectan, que afectan la comunidad y son precisamente aquellas capaces de mover nues-

tros resortes espirituales y al hacernos comprender más, ver más, despiertan en nosotros sentimientos de diversa índole: de conversión, de ser mejores, de ser más, de ser conscientes...

La relación espiritual entre el creador y una comunidad se realiza por medio de un elemento, muchas veces mirado peyorativamente, y exaltado en el mensaje del Concilio Vaticano II a los artistas: La Belleza. Al respecto dice el Concilio:

> Este mundo en que vivimos tiene necesidad de la belleza para no caer en la desesperanza, la belleza, como la verdad, es quien pone la alegría en el corazón de los hombres, es el fruto precioso que resiste la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comunicarse en la admiración, y todo ello por vuestras manos" (1)

En este sentido, la belleza es culmen del logro espiritual y la búsqueda de ella no es otra cosa que el intento desgarrado del hombre por acercarse a la trascendencia. La belleza es posible en la obra literaria, gracias a las cualidades del lenguaje que la conforman, posiblidades dadas por su naturaleza específica: opacidad, ambigüedad, connotación y por las cuales la obra literaria intuye una nueva relación entre la palabra y su sentido, entre el lenguaje y su objeto, esto es, el lenguaje literario plurisignifica y la realidad que designa se hace imprevisible, logrando así mayor efectividad en su representación al superar el simple dato sensible. Es esto lo que nos desinstala y nos pone en contacto con lo trascendente al despertar nuestra interioridad. Por ello, la Literatura y el arte, en general, se mueven siempre en la esfera de lo simbólico (2) y es ésta la misma esfera donde se mueve la religiosidad. En verdad, la experiencia profunda de la trascendencia no se puede expresar sino en símbolos. He aquí otra especial relación entre la literatura y lo religioso. Quizás es necesario explicitar más esta dimensión para hacernos conscientes del profundo sentido religioso que conlleve la actualización del lenguaje simbólico realizada tanto por el creador como por aquel que lee y contempla la obra. El símbolo es una imagen, objeto material, que da sentido a una realidad invisible y misteriosa; posee una figura y tiene por sí mismo una significación. El símbolo es la expresión de lo inexpresable, de lo intangible y una de sus cualidades esenciales es que revela velando y a la vez, velando, revela. Su esfera, por consiguiente es ambigua, no expresa tanto una idea, sino que reteniendo nuestra atención en él, impide que aquella alcance una conceptualización clara. El mundo simbólico ocupa un lugar equidistante entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas y todo el mundo es un objeto simbólico. Por lo tanto, y en definitiva, la capacidad simbólica supone esa facultad del hombre para ver en el cosmos, en las creencias, en las relaciones humanas, en los seres inanimados, un contenido espiritual. El símbolo, así concebido, es un juego del espíritu y toda la actividad humana es, asímismo simbólica.

---

(1) Concilio Vaticano II. Mensaje del Concilio a la Humanidad a los Artistas. No. 4.

(2) Roland Barthes, **Critica e vérité**, París, Ed. du Seuil, 1966, p. 53, dice: "La lengua simbólica a la que pertenecen las obras literarias, es por su estructura una lengua plural, cuyo código está constituído de tal modo que cualquier palabra (cualquier obra), por él engendrada posee significados múltiples".
Gran parte de la crítica actual atribuye especial importancia a la pluralidad significativa de la obra literaria, relacionándola con la estructura misma del lenguaje, con las estructuras del inconsciente, con los arquetipos, con los mitos, etc. En este sentido, la dimensión plurisignificante, simbólica, del

Por otra parte, la obra literaria, al decir de Alfonso Reyes, expresa al hombre en cuanto es hombre, a través de los temas, por él denominados "radicalmente humanos": el paso del tiempo, el amor, la muerte, la trascendencia... Y estos temas radicalmente humanos son aquellos, que para nosotros, cristianos, se sintetizan en el misterio pascual: muerte y resurrección. Sin introducirnos en profundidades teológicas, la muerte y la resurrección son asumidas por Cristo otorgándoles un sentido a las pasibilidades y a las grandezas del hombre. Por esto, a cada momento nos encontramos con la alegría del niño que nace y a cada momento también, compartimos el dolor del hombre que muere. Sentimos la soledad y luego disfrutamos del gozo de la vida comunitaria. Vamos creciendo en el tiempo y avanzando en nuestra manera de comprender las cosas, de hacernos hombres; en ese mismo crecer experimentamos la disminución de las fuerzas vitales y envejecemos. Tal es el misterio del hombre que sólo se "esclarece por la revelación. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en la absoluta oscuridad" (3). Y la verdadera literatura expresa y representa éstos tópicos, son ellos los que la convierten en trascendente y los que logran hacer de las obras creaciones válidas para los hombres de todos los tiempos. Por esto, no perdemos el tiempo leyendo obras que solamente buscan entretenernos en su anécdota.

---

lenguaje literario se constituye en una fuente de estudio y reflexión del aspecto religioso en nuestra literatura hispanoamericana, tanto a nivel de recreación de conciencias míticas, todavía presentes en nuestro ámbito, como a nivel de conciencias filosóficas, presentes en muchas obras de carácter urbano En ambos casos, el manejo de símbolos e imágenes totalizantes, permite vivenciar diversas formas de religiosidad.

(3) Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Iglesia en el mundo No. 2.

Para finalizar esta reflexión inicial sobre la relación literatura-religiosidad, digamos que toda obra literaria busca recrear el mundo para darle un sentido, y toda auténtica literatura es siempre profética, entendiendo por profecía, no la adivinación del futuro, sino aquella dimensión dadora de un sentido al presente. El escritor verdadero se constituye en un profeta humano, que busca, en medio de la oscuridad una pequeña luz, correspondiéndose con aquellos profetas divinos, que inspirados por Dios revelaron la verdad. Basta recordar para esclarecer esta idea, la profunda relación entre literatura y religiosidad patente en el Gran Libro, el único que con mayúscula podemos denominarlo así. La Biblia. Lo profético es también simbólico. La Literatura es profecía y símbolo.

II. EL CREADOR, LAS OBRAS, EL FENOMENO RELIGIOSO (algunos ejemplos comentados)

Habiendo esbozado en la primera parte de estas reflexiones un acercamiento a la preocupación fundamental de este encuentro: relación Iglesia-Cultura a partir de las cualidades mismas del fenómeno religioso y de la naturaleza intrínseca de la obra literaria, nos detendremos ahora en un segundo aspecto donde la relación literatura-religiosidad se plantea a otros niveles de significación. En este caso, nos fijaremos en la obra literaria como un fenómeno social, capaz de representar otros, dentro de los cuales, la religiosidad aparece como un rasgo claramente distintivo. Comentaremos algunas obras representativas de la novela latinoamericana de este siglo, sin excluir otras formas de expresión.

Entendidas religiosidad y literatura como fenómenos sociales, se presenta una doble posibilidad de refle-

xión: la obra como documento epistemológico y la obra como factor de cambio al hacer patente a un grupo su conciencia religiosa posible. Se podría formular la cuestión de una manera más sencilla: el hecho mismo del autor ante el fenómeno religioso y la obra como representación de un mundo en donde se dan relaciones religiosas de diversa índole. Estos puntos desde la perspectiva de una sociología de la religión, están íntimamente ligados a todo lo que hemos dicho hasta el momento. Si, podemos fijarnos en el autor, podemos fijarnos en la obra. Podemos detenernos en la obra y su relación con un yo creador, percibiendo en ella las claves significativas que permiten profundizar las estructuras mentales que le han dado origen. Pero también podemos verter la obra hacia la sociedad, a la cual, de alguna manera siempre critica o cuestiona, porque la auténtica literatura brota de un no conformismo, de un no instalamiento en la realidad. La obra, tomando la expresión de Teilhard de Chardín es siempre un "llamamiento a ser más".

Con respecto al autor frente al fenómeno religioso, es siempre problemático saber hasta qué punto él deforma la realidad o la clarifica, y no podemos en consecuencia, enfrentarnos a la obra literaria con los mismos criterios con los que nos enfrentamos a obras históricas o sociológicas. Se hace necesario comprender y sentir ese lenguaje específico de la literatura, al cual ya hacíamos alusión anteriormente: a ese ser expresión. La obra literaria aporta elementos para comprender la realidad, pero éstos, al representarse, aparecen reelaborados y exigen una actitud crítica. Muchas de las fallas y limitaciones en la comprensión de las obras literarias radican en la excesiva preocupación por el **qué dicen**, tomado textualmente, olvidando el **cómo dicen** y la intención del autor, que debe percibirse desde la totalidad de la estructura y no desde un elemento aislado. Es decir, la obra puede crear su propia realidad, en cuanto que al ser creativa logra palpar y agregar elementos que revelan y penetran aún más la primera realidad, esto es, la objetiva. Toda Teoría Literaria contemporánea en cualquier perspectiva que se ubique, ha dejado clara esta cualidad de la auténtica literatura:

> "Entre el mundo imaginario creado por el lenguaje literario y el mundo real, hay siempre vínculos, pues la ficción literaria no se puede desprender jamás de la realidad empírica. El mundo real es la matriz primordial y mediata de la obra literaria; pero el lenguaje literario no se refiere directamente a ese mundo, no lo denota: instituye, efectivamente, una realidad propia, un heterocosmo, de estructura y dimensiones específicas. No se trata de una deformación del mundo real, pero sí de la creación de una realidad nueva, que mantiene siempre una relación de significado con la realidad objetiva" (4).

Es en su estructura total y nueva donde las obras pueden decirnos algo, revelarnos algo sobre nuestro mundo. Ellas nos presentan la problemática humana a fondo que no puede, en ningún momento, prescindir de lo religioso. Al estudiar, por ejemplo, el Macondo de García Márquez o Santa María de Onetti, percibimos que son símbolos de realidades latinoamericanas, de problemáticas humanas donde lo religioso aparece como ausencia o se constituye en una presencia. Percibimos en ellas todo un complejo semiótico, dentro del cual es fundamental el comportamiento religioso. Las obras, por su posibilidad representativa totalizante de la realidad, nos permiten con frecuen-

(4) Aguiar e Silva, Victor Manuel de, **Teoría de la Literatura.** Madrid, Gredos, 1978, p. 18.

cia comprender más a fondo el fenómeno religioso, porque en ellas, tenemos un mediador privilegiado: el autor que precisamente es artista en cuanto ve más, siente más, comprende más. El ha logrado plasmar en el máximo nivel posible de coherencia y unidad las tendencias o inquietudes de una sociedad, que sólo parcialmente percibiríamos fuera de la obra.

A través de las obras literarias se pueden percibir manifestaciones "entre comillas" **objetivas** del fenómeno religioso por lo que anotábamos anteriormente con respecto a la propia realidad que crea el lenguaje literario: pueden presentarse, por ejemplo, relaciones entre la figura del párroco, el alcalde, el terrateniente o el jefe de la policía –recordemos obras de Jorge Icaza, Alcides Arguedas o Ciro Alegría– relaciones, que por más de ser muchas veces, hiperbólicas y subjetivistas, han conducido a percibir sensiblemente la falsificación acontecida en el verdadero sentido de las instituciones religiosas. Esas obras, con sus exageraciones, que pueden en muchos casos, dolernos, avivan en nosotros el deseo de estar atentos a corregir todo aquello que pueda ser negativo y que permite tales deformaciones. Así pues, aún las obras más negativas en su visión de lo religioso, pueden propiciar una continua revisión de actitudes y si es el caso, de conversión en aquello en que nos hayamos equivocado.

Las obras literarias pueden hablarnos de los elementos sustantivos bajo los cuales se manifiesta la religión, y también de los elementos funcionales, ofreciendo, muchas veces, una mezcla nueva de magia, tabú y religión, como bien lo han expresado Rulfo, Vargas Llosa o José María Arguedas al presentar los componentes de la religiosidad popular, o sus diferentes manifestaciones en concepciones cosmológicas propias de los pueblos indígenas. En otros casos, nos conducen a percibir sicologismos religiosos

(Ernesto Sábato) o la negación misma de la religión (Julio Cortázar). En definitiva, a través de las obras literarias se puede obtener un conocimiento vivencial de las motivaciones y valores populares, de la importancia que en las culturas ha tenido la religiosidad, de las instituciones creadas por la iglesia, en fin, de todo el ámbito cultural de nuestros pueblos latinoamericanos, aspecto capital de la renovación en que todos estamos empeñados.

Una vez comentados los aspectos anteriores de la religiosidad a través de la literatura, nos detendremos ahora, más concretamente, en algunas obras representantivas de la nueva novela latinoamericana, que manifiestan diferentes facetas de la religiosidad, insistiendo especialmente en dos de ellas que son constante preocupación en las reflexiones de Puebla: las obras que muestran valores religiosos previos o anteriores al cristianismo, y que luego se integran o no con él, y las obras donde el hombre parece haber abandonado el sentido religioso entregándose a una especie de ateismo práctico.

Las primeras de éstas exaltan valores religiosos que tienden hacia la magia, el tabú o el mito. Valores, que aún en sus formas negativas se conservan subyacentes en medio de pueblos ya evangelizados, pero existen también ahí valores de entrega y servicio, que es necesario recuperar, constituyéndose todo ello en parte significativa de lo que se ha denominado Religiosidad Popular. A este respecto, la Iglesia, desde hace ya algún tiempo, se ha preocupado y se preocupa por descubrir valores subyacentes en la religiosidad popular. Entiende que en medio de la magia o el tabú se encuentran posibilidades de equilibrio y de desinstalamiento racional, dignos de tenerse en cuenta dentro de la esfera de la espiritualidad humana, que nunca ha dejado de estar presente en Latinoamérica, donde hoy por hoy, ni la más extrema secularización de

la cultura es capaz de destruir el arraigado sentimiento religioso. Esta inquietud por rescatar valores culturales de la colectividad constituyó preocupacion fundamental en las ponencias de la Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas culturales en América Latina y el Caribe (Bogotá, 10-20 XI, 1978). Se tiene en cuenta ahora, la vitalidad y naturalidad de la dimensión religiosa del pueblo (indio, campesino, negro, criollo, etc.), sus ansias de trabajo, de colaboración, de perdón, etc. ...

> Así se vuelven los ojos hacia la religiosidad popular, la de las grandes masas, la de los "católicos festivos". En ella se descubre la presencia de una dimensión trascendente, que no destruye el pensamiento lógico; pero lo coloca en su lugar. La relación a la naturaleza que habita en la religiosidad popular hace al hombre más respetuoso y solidario, pero no esclavo del cosmos. El valor que se da al simbolismo, a la imaginación, a la fantasía, a lo sensible, al sentimiento, a la afectividad, a las vivencias místicas, al sacrificio, al desprendimiento, al espíritu y al cuerpo, la hacen hoy más atrayente y digna de tenerse en cuenta: son valores que se van perdiendo para los hombres de la civilización técnica y científica" (5).

En la anterior perspectiva, la literatura se constituye en una alta fuente de conocimiento de todas esas creencias y supersticiones, de toda esa mentalidad colectiva equidistante entre lo mítico y lo filosófico, entre lo instintivo y lo racional. En este caso, se podrían mencionar varios autores de grandes calidades literarias: Juan Rulfo, José María Arguedas y Miguel Angel Asturias, entre otros.

(5) Maximino Arias, "Religiosidad popular en América Latina" en Iglesia **Religiosidad popular en América Latina**. Celam. No. 29, 1977, p. 27.

En verdad, cómo conocer profundamente el ser múltiple del indio latinoamericano sin leer "Los Rios Profundos"? Cómo percibir y entender la identidad del mexicano olvidando a "Pedro Páramo"? Cómo saber a ciencia cierta si muchas de nuestras manifestaciones culturales toman sus raíces en mitologías indígenas expresadas y representadas en obras de la calidad de "Hombres de Maíz"? Creemos pertinente ahora, precisar un poco más las visiones de lo religioso patentes en las estructuras narrativas de las tres obras que acabamos de enunciar:

En "Los Ríos Profundos", José María Arguedas, logra evocar y vivenciar la verdadera dimensión religiosa del indio, donde la música es muchas veces un ruego a todas las manifestaciones de lo sagrado que residen en la naturaleza y la danza, un ritual, a través del cual, la comunidad india ha expresado su comunión con los dioses y con la esfera espiritual. En este sentido, el ritual viene a ser la religión en acción. Mediante él, este hombre indio se encuentra con los arquetipos de sus antepasados y sus héroes, con sus modelos divinos. Desde el principio, el hombre primitivo sitúa su modelo en el plano trashumano. Al respecto dice Mircea Eliade: "no se llega a ser verdadero hombre, salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses" (6). Así, para todos estos pueblos primitivos, lo esencial consiste en evocar periódicamente el acontecimiento primordial que fundó la actual condición humana, y toda su vida será una eterna conmemoración, una eterna rememoración que transforma al presente en un eterno presente y que los sitúa en los tiempos primigenios en donde tuvo lugar toda creación, y en donde todo espacio es sagrado. He aquí una dimen-

(6) Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**. Barcelona, Edit. Guadarrama, 1967, p. 89

sión religiosa profunda y digna de rescatar dentro de una identidad espiritual colectiva.

Juan Rulfo, por su parte, en su "Pedro Páramo", no sólo ofrece una visión trágica e intemporal de la realidad mexicana, de la revolución, de la futilidad de la historia, sino que llega a presentar una visión trágica de la existencia toda, donde el hombre no puede controlar su destino, alcanzar el amor o desarrollar una moral con sentido. Comala es un brasero a la boca del infierno, pero sin posibilidad de redención. La visión trágica de Rulfo implica una inadecuación del cristianismo en la mentalidad colectiva: la concepción mítica del pueblo azteca entra en conflicto con la cristiandad engendrando una mezcla de elementos: el ansia del cielo o de trascendencia y la obsesión de las ánimas en pena que después de la muerte vagan errantes por la tierra sin nunca obtener descanso. El crítico mexicano Joseph Summers es claro al respecto:

> "El peso de una carga muy vecina al pecado original oprime no sólo a Pedro Páramo, sino también al Padre Rentería, a Susana... Pero en oposición a los conceptos cristianos, los personajes de Rulfo llevan esta carga a través de la vida sin ninguna perspectiva de alivio, sin sacramentos efectivos que actúen como fuerzas compensatorias y sin esperanza de redención en el otro mundo, puesto que vida y muerte son un "continuum". El cielo está más allá del alcance de todos. Ni fe religiosa, ni solidaridad humana ofrecen ningún antídoto contra un modo de existir en el cual el hombre está condenado a sufrir y a hacer sufrir a los otros" (7).

(7) Joseph Sumers. "Juan Rulfo a través de la ventana de la sepultura", en Novelistas Hispanoamericanos de hoy, Juan Loveluck, Taurus, 1976, p. 170.

Finalmente, "Hombres de Maíz" de Asturias dramatiza la destrucción que los maiceros —explotadores racionales que usan la religión con fines de poder hacen de un sistema orgánico de vida, de una conciencia mítica natural, donde el maíz es divino y no un elemento que aporta beneficios materiales. De todas maneras, la destrucción es incontrolable, pues los maiceros han cometido una especie de pecado original al introducir un elemento de desequilibrio en la naturaleza. La vida pierde entonces su significado porque la pureza de las mentes indígenas no entiende el mundo del comercio y huyen despavoridos. En este caso, cristiandad y conciencia mítica maya conforman una antinomia, no se integran: Nicho el cartero, se convierte en coyote que habita la cumbre, y recupera su sabiduría ancestral, rompiendo las cartas que se le habían confiado, confirmándose así la incapacidad del indio para adaptarse a una organización racional moderna. Entonces, míticamente se funde con la tierra, con sus totems de siempre. Emir Rodríguez y Monegal afirma de la novela. "En este gran libro no hay límites entre lo real y lo sobrenatural, sus personajes viven simultáneamente el ahora y el ayer y también el futuro, son ellos mismos y sus antepasados, son ellos y sus animales totémicos, atraviesan las barreras del tiempo y del espacio, son convocados mágicamente, son mediums" (8).

Como anotamos anteriormente, nuestra literatura contemporánea también nos muestra otro tipo de hombre latinoamericano. Hacemos referencia en este momento a la literatura de una América que es una y múltiple, una América donde las culturas primitivas y populares conviven con las grandes urbes, donde a su vez, un hombre desencantado y pesimista busca un sentido a su existencia

(8) Emir Rodríguez Monegal. Narradores de esta América (T.1) Buenos Aires, Edit. Alfa, 1976, p. 182.

sin poder encontrarlo. Parece que ha olvidado su dimensión religiosa y se remueve dentro de un ateismo que lo inactiviza y no le ofrece posibilidades. Este aspecto lo podemos percibir en obras, sobre todo, correspondientes al Cono Sur: "Rayuela" de Julio Cortázar, "Sobre Héroes y Tumbas" de Ernesto Sábato y "El Obsceno pájaro de la noche" de José Donoso, etc.

En efecto, en "Rayuela", la trascendencia parece estar ausente. Sin embargo, Horacio busca en la inmanencia ("Encontraré a la Maga?") y se plantea un angustioso deseo de llegar al cielo, pero no sabe cómo. Es tanta su ansiedad, que cuando intenta suicidarse, quisiera caer en el cielo de una rayuela, seguramente intentando encontrar después de la muerte un sentido, algo que lo llene. José Donoso, por su parte, en sus novelas, dramatiza la precariedad de la existencia presentando siempre la realidad en un momento de aguda crisis, a punto de derrumbarse, de caer en la nada. En este mundo no funciona ningún tipo de orden y los personajes, esforzados en permanecer, se agotan, se extenúan, pierden la identidad y se van entregando a la muerte, sugiriéndonos la falta de un sentido religioso que otorge moralidad y posibilidad de superar los límites o sugiriéndonos también las consecuencias de haber asumido débilmente la trascendencia o de haber renunciado a la realización en medio de una sociedad hipócrita y mentirosa, decadente y desencantada. Del mundo caótico y agoviante, pero con alguna esperanza, de Ernesto Sábato, nos referiremos más adelante de estas reflexiones.

Las dos problemáticas religiosas anteriores: presencia y/o coexistencia de lo mítico-mágico con lo cristiano, e indiferencia religiosa que suele caer en diferentes ateismos, se yuxtaponen, como también se yuxtaponen los suburbios y los rascacielos en nuestras ciudades, como se yuxtaponen la ya famosa cultura de la pobreza de Oscar Lewis y las formas más sofisticadas de capitalismo, la fe y el escepticismo. Manifestaciones éstas que evidencian la esencia de un continente mestizo, barroco desde siempre... De esta manera se cruzan las conciencias míticas —ámbitos naturales— y las conciencias racionales— ámbitos urbanos, produciendo el superregionalismo de que habla Antonio Cándido en nuestra novela contemporánea y que nos caracteriza por la fuerza del contraste, de la paradoja insoluble, por ello, en nuestra literatura se alternan casi violentamente las formas más sofisticadas de racionalismo con las más simples de naturaleza y vitalidad religiosas. Los rituales sagrados y los agnosticismos prácticos y hasta intelectuales (9).

Esta actitud barroca puede quedar representada en obras, que en grandes frisos, alternan dos conciencias del mundo, dos esquemas mentales, varios sustratos religiosos e intrincadas formas de religiosidad. Recordemos, a manera de ejemplo, "Los Pasos Perdidos" de Alejo Carpentier, donde coexiste una selva primitiva y una civilización urbana impuesta por los conquistadores europeos. El personaje, alienado por el racionalismo esquemático de una ciudad frívola y mecanizada decide ir en busca de sus **pasos perdidos** internándose en una selva, que resulta ser una confrontación con su interioridad, con la vida y la religiosidad natural, donde los valores humanos permanecen intalterables gracias a la intemporalidad del mito. Sin embargo, al final, el personaje no puede regresar, desde la ciudad, nuevamente a la selva, porque ya no es posible encontrarla otra vez. De todas formas, como

(9) Antonio Cándido. "Literatura y subdesarrollo" en **América Latina en su Literatura.** Coordinación e introducción por César Fernández Moreno. Siglo XXI Editores, 1972, pgs. 335-344.

Ulyses, posee una verdad distinta que siempre lo cuestiona y lo enfrenta con la trascendencia de su vida y de su cultura.

Para finalizar estas reflexiones creemos importante ejemplarizar con textos concretos las dos posiciones patentes en nuestra novela actual y que muestran más específicamente las manifestaciones religiosas a que nos hemos referido.

Dice Ernesto, el protagonista de "Los Ríos Profundos" en uno de sus parlamentos evocativos, que son además, los creadores del universo narrativo de la obra:

> "Ingresamos al templo y el Viejo se arrodilló sobre las baldosas. Entre las columnas y los arcos, rodeados del brillo del oro, sentí que las bóvedas altísimas me rendían. Oí rezar desde lo alto, con voz de moscardones a un coro de hombres. Había poca gente en el templo. Indias con mantas de colores sobre la cabeza, lloraban. La catedral no resplandecía tanto. La luz filtrada por el alabastro de la ventana era distinta de la del sol. Parecía que habíamos caído, como en las leyendas, a alguna ciudad escondida en el centro de una montaña, debajo de los mantos de hielo inapagables que nos enviaban luz a través de las rocas (...).
>
> —El Señor de los Temblores— dijo, mostrando un retablo que alcanzaba la cima de la bóveda. Me miró, como si no fuera yo un niño. Me arrodillé junto a él y mi padre al otro lado.
> Un bosque de ceras ardía delante del Señor. El Cristo aparecía detrás del humno, sobre el fondo del retablo dorado, entre columnas y arcos en que habían tallado figuras de ángeles, de frutas y de animales.

> Yo sabía que cuando el trono de ese Crucificado aparecía en la puerta de la catedral, todos los indios del Cuzco lanzaban un alarido que hacía estremecer la ciudad, y cubrían, después, las andas del Señor y las calles y caminos, de flores de "ñujchu" que es roja y débil.
>
> El rostro del Crucificado era casi negro, desencajado, como el del pongo. Durante las procesiones con sus brazos extendidos, las heridas profundas, y sus cabellos caídos a un lado, como una mancha negra, a la luz de la plaza, con la catedral, las montañas, o las calles ondulantes, detrás, avanzaría ahondando las aflicciones de los sufrientes, mostrándose como el que más padece, sin cesar. Ahora, tras el humo y esa luz agitada de la mañana y de las velas, aparecía sobre el altar hirviente de oro, como al fondo de un crepúsculo del mar, de la zona tórrida, en que el oro es suave o brillante, y no pesado y en llamas como el de las nubes de la sierra alta, o de la helada, donde el sol del crepúsculo se rasga en mantos temibles. Renegrido, padeciendo, el Señor tenía un silencio que no apaciguaba. Hacía sufrir, en la catedral tan vasta, entre las llamas de las velas y el resplandor del día que llegaba tan atenuado, el rostro del Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y las columnas" (Ed. Losada, 1976, ps. 22-23).

Sin entrar a considerar las motivaciones de este fragmento, plástico y poético, al máximo es capaz de mostrar sensiblemente la piedad y el sentimiento religioso del indio, percibimos que El Crucificado adopta las formas distintas del sufrimiento, que se extiende a las paredes de la catedral y así mismo se vuelve de pronto cósmico en la naturaleza: las montañas, las flores, las calles. Los ángeles, las frutas y los animales están al mismo nivel de importan-

cia. Los españoles al llegar a América, impusieron la religión católica, irrespetando las creencias panteistas de los habitantes americanos. Ellos aceptaron las imposiciones, aunque mezcladas con gran parte de sus ritos, generándose así una dualidad religiosa como la de este Crucificado que es trascendente, pero contiene en carne viva el sufrimiento desgarrado de todos, hace gala del dolor del indio, y parece manifestar nada más que eso. Sin embargo, este Cristo siempre sufriente engendra una especie de piedad también cósmica que se transfiere en flores, llantos o alaridos que agitan la luz o las paredes de la catedral. Quizás casos como este expliquen la actitud de la iglesia de respetar y no destruir los valores religiosos dentro de una cultura interiorizada, que asume su historia, su mito y así su dimensión trascendente, en contraste con otras formas culturales existentes en la civilización occidental. Al respecto afirma Maximino Arias:

> "El hombre occidental empieza a darse cuenta de que está inmerso en una unidimensionalidad de escalofríos, y busca nuevas dimensiones que le equilibren y salven. (...) Busca entonces el lugar donde se asienta el álito de lo otro, de lo realmente diferente, y cree encontrarlo en la religión. Pero ahora no puede comprender la religión como un asunto individual, sino como una dimensión social, de todos, que sirva a la salvación del pueblo, de las naciones, del mundo. De aquí la preocupación y el estudio de las religiones, y el deseo de asumir mucho de las religiones populares, porque cree ver en ellas la solución única a sus neuróticas inquietudes" (10).

Entendemos ahora por qué estas obras narrativas recuperan una dimensión espiritual y trascendente, para la historia y para la cultura latinoamericana.

(10) Maximino Arias. "Religiosidad popular en América Latina" en **Iglesia y Religiosidad popular en América Latina.** Celam, Documento No. 29, p. 22

En contraposición de la visión anterior, leamos ahora un texto de "Sobre Héroes y Tumbas", donde un personaje, Fernando Vidal Olmus, desesperado y perdido en el fondo del sin-sentido posee una facultad racional y esquemática para concebir a Dios:

> "Después me ponía a cavilar sobre el sentido general de la existencia, y a pensar sobre nuestras propias inundaciones y terremotos. Así fuí elaborando una serie de teorías, pues la idea de que estuviéramos gobernados por un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso me parecía tan contradictoria que ni siquiera creía que se pudiese tomar en serio. Al llegar a la época de la banda de asaltantes había elaborado ya las siguientes posibilidades:
>
> 1. Dios no existe
> 2. Dios existe y es un canalla
> 3. Dios existe, pero a veces duerme: sus pesadillas son nuestra existencia
> 4. Dios existe, pero tiene accesos de locura. esos accesos son nuestra existencia.
> 5. Dios no es omnipresente, no puede estar en todas partes. A veces está ausente, en otros mundos? En otras cosas?
> 6. Dios es un pobre diablo con un problema demasiado complicado para sus fuerzas. Lucha con la materia como un artista con su obra. Algunas veces, en algún momento logra ser Goya, pero generalmente es un desastre.
> 7. Dios fue derrotado antes de la Historia por el Príncipe de las Tinieblas. Y derrotado, convertido en presunto diablo, es doblemente despresti-

giado, puesto que se le atribuye este universo calamitoso". (Edit. Sudamericana, p. 243-244).

En este fragmento, Dios se ha vuelto un problema intelectual, se ha racionalizado por completo, es sólo teórico, ya no es vivencial, como el Crucificado de "Los Ríos Profundos". Es algo distante, que no llena la vida y más bien deja la sensación de un horrible vacío: Somos las pesadillas de Dios o simplemente producto de sus accesos de locura; las imágenes hablan por sí solas en toda esta novela. Sin embargo, en la obra, aunque no a primera vista, el instinto aparece como sagrado, como una fuente de armonía y amor y como un elemento indispensable para la comunión y la convivencia. Con otro personaje (Martín), Sábato expresa la necesidad de alcanzar un mundo más existencial, con valores de comunidad, oponiéndose a aquella tradición que ha deformado al hombre, que no ha educado su corazón y lo ha convertido
con una inmensa cabeza (11). Simbólicamente, la estructura de la novela constituye un viaje del ser hacia la unidad —recordemos el viaje de Martín al sur, ya purificado, para enfrentarse con su propia trascendencia—. De ahí que la última parte se denomine "Un Dios desconocido". Y es esta actitud, que implica un desajuste de lo religioso, lo que hace de nuestra literatura, específicamente de índole urbana, una fuente de conocimiento de aquella esfera donde lo religioso parece haberse quedado atrás, más, sin embargo, nos dice que algo ha faltado, insistiendo obsesivamente en la temática de la soledad —no es arbitrario el título de "Cien Años de Soledad"— como la única realidad del individuo. Y en este caso, se patentiza

(11) Lilia Dapaz Strout "Sobre Héroes y Tumbas": misterio ritual de purificación. La resurrección "de la carne" en Juan Loveluck, op. cit. pg. 197-235

constantemente en las novelas, ya rurales, ya urbanas: Vargas Llosa, Carlos Fuentes, Manuel Mejía Vallejo, etc.

Podríamos haber tratado otros tópicos que nos hubieran conducido también a obras y autores concretos: la figura del sacerdote en la novela, los rituales de iniciación o de purificación, las costumbres religiosas, las distintas deificaciones que realiza el hombre, etc.; pero baste con afirmar que la literatura y el arte, en general, tienen mucho que decirnos acerca de la espiritualidad del hombre y la manera cómo ella se ha concretizado en formas religiosas. El hombre se manifiesta en su expresión, y el latinoamericano está ahí, hablándonos de su realidad, cuestionando nuestra identidad. Si, la literatura no define, es una gran búsqueda, y en nuestro caso concreto pasa por "Héroes" y"Tumbas", incontables "Cien años de Soledad", recupera "pasos perdidos", pide "un cambio de piel"... Y en este sentido, nosotros, como latinoamericanos debemos estar plenamente ubicados en el proceso cultural en que vivimos, para darle una comprensión a nuestra existencia. Y sin la expresión humana, sin la literatura, el hombre queda mutilado, incapaz ya de captar símbolos —de comunicarse con lo trascendente—. Así, tanto la literatura, como la expresión religiosa, nos exige silencio para escucharla y amor para comprenderla. La literatura, como la experiencia religiosa, exigen respuestas personales y luego colectivas. En definitiva, el conocimiento que obtenemos de la realidad religiosa a través del lenguaje literario interroga y cuestiona, por lo tanto es digno de tenerse en cuenta para lograr la recuperación de una dimensión religiosa diluída en manifestaciones mezcladas que se mueven con violencia entre lo inconsciente y lo racional, entre mitos y racionalismos filosóficos.

III PARTE

RECAPITULACIONES NACIONALES

CREENCIAS POPULARES DE HAITI Y CATOLICISMO

Prof. J. B. Romain
Director del Centro de Investigaciones
Humanas y Sociales

Las creencias populares de Haití son el resultado de un sincretismo de creencias de antiguas tribus negras africanas, en particular del Dahomey; de creencias cristianas, especialmente católicas, y de algunas transformaciones del naturismo de los indios aborígenes.

Lo esencial de las religiones negras que desde el comienzo del siglo XVI iban a mezclarse con el cristianismo, sobre todo, para configurar las creencias haitianas locales, se resume como sigue: indiferenciación del hombre y de las cosas; atribución de cualidades de hombre a los animales, plantas, minerales, objetos; posibilidad para el hombre viviente o difunto de cambiarse en animales o plantas, para los grupos humanos de aliarse a los animales y utilizar sus fuerzas, participación y antropomorfismo; continuidad entre lo natural y lo sobrenatural, entre la materia y el espíritu, medios de protección gracias a la ejecución de ritos; depósitos de fuerza constituídos por el talismán y los altares; magia considerada como la prolongación de la religión.

Estas religiones tradicionales se llaman entre otras.

fetichismo, animismo, politeísmo, totemismo, manismo, dinamismo, vitalismo, paganismo (1).

EL CRISTIANISMO

1) Bajo su aspecto doctrinal, contribuye a reforzar el monoteísmo fundamental de estas creencias, dominadas por la omnipotencia del dios dahomiano: SE o Mawu.

2) Bajo su aspecto ritual, contribuye a popularizar ahí la iconografía y las imágenes de los Santos del calendario romano; aún a establecer un sistema de correspondencia entre estos y los santos o loá africanos. Así, invocar la divinidad africana Legbá, es invocar a San Antonio.

El naturismo indio aborigen, sin influencia neta, parece perpetuarse en el simbolismo de las piedras ceremoniales y de los veves; las primeras vienen frecuentemente del material lítico siboney, arwak, caribe; los segundos que simbolizan diagramas sobre cuyo origen los debates siguen aún abiertos; ya que a pesar de su nombre ewé, parecen semejantes a los que están dibujados y conservados desde hace mucho tiempo en el Museo Indio de Santa Fe (USA).

Vodou haitiano! es el término específico que designa, en la práctica, esta mezcla de creencias diversas que el tiempo ha amalgamado y consolidado.

Al estudiar de cerca este vodou —a través de sus contradicciones aparentes y el fárrago de mitos— el observador atento descubre en ellos los elementos de base de

(1) DESCHAMPS, Hubert: Les Religions de l'Afrique Noire, P.U.F. 1954; p. 69.

toda religión, a saber: una filosofía, un panteón, un clero, ritos, un simbolismo, una moral, una escatología,

— descubre igualmente las relaciones de coexistencia histórica de esta religión con uno de sus componentes: el catolicismo;

— puede apreciar mejor la conclusión de este trabajo, presentado como un ensayo de respuesta a tres cuestiones sobre las relaciones actuales de estas dos religiones.

EL VODOU ES UNA RELIGION

I. Filosofía Vodou

a) Dios

Papá Buen Dios, o Gran Maestro, es un demiurgo. Su obra comprende el mundo de Arriba y el de Abajo. Su trabajo de creación se coloca en el origen de los tiempos. Después se retiró a su imperio, hasta el séptimo cielo desde donde ve con cierta indiferencia el universo que modeló. Este universo tiene por centro geográfico localizable a Guinea. Si creemos al Hougan (2) Pedro H., cuando el creador llamó a la existencia a los seres y a las cosas, los constituyó en dos categorías. La primera se expandió sobre la tierra. Comprende las entidades del mundo sensible, a saber: el reino animal (con el hombre), el reino vegetal y el reino mineral. La segunda pobló el espacio libre y las profundidades de las aguas. Los tres reinos animal, vegetal y mineral se reencontraron allí absolutamente idénticos a los de la primera categoría salvo que son colocados en un mundo invisible al común de los mortales.

(2) Sacerdote de Vodou.

Las dos categorías tienen la misma organizacion y se sitúan en una perspectiva recíproca. La una aparece como el reflejo invertido de la otra.

b) **Alma**

El Gran Maestro ha comunicado un dinamismo a los seres y a las cosas. Este dinamismo es afirmado o atenuado según el ser o el objeto que se beneficia de él. La tierra tiene un alma, la planta tiene un alma, el hombre tiene un alma.

II. Panteón

El Gran Maestro, al abandonar la tierra por razones olvidadas en Haití, pero recordadas por la tradición de Guinea (3), creó toda una serie de seres inmateriales a los cuales delegó sus poderes y cuyo papel consiste en servir de intermediarios entre él y los humanos. Estos seres inmateriales se llaman angelito bueno, santos, zangnes, misterios, especialmente loá. De acuerdo con el alma se apoderan del individuo en la concepción y dirigen su destino.

Bajo los términos genéricos de dioses o espíritus, se les puede distribuir sea según el elemento de la naturaleza que les sirve de dominio, sea según el culto que se les tributa, sea por su origen haitiano o africano.

Distribución de los espíritus según el dominio:

- espíritus de las aguas: Agwé, La Sirena, Juan Dantó
- espíritus del aire: Shangó, Agom-Toner, Aidá-Quedó

(3) ROMAIN, J.B. Quelques Moeurs et Coutumes des paysans haitiens, p. 15.

- espíritus del fuego: Ogou Balindjó, Ogou Feraille, Ogou Badagris
- espíritus de la tierra: Legbá, Lokó, Aizan.

Distribución de los espíritus según los cultos:

Tres principales cultos forman el Vodou: El Aradá (Radá), el Congó, y el Pétró...

- espíritus Aradá: Dan Balá, Adan-Uzó, Legbá, Shangó
- espíritus Congó: Mondongue, Bilikí, Congó-Demelé
- espíritus Pétró: Ti Juan Pied Fin, Juan Kitá, Erzuile Zieux rojos.

Distribución según el origen geográfico:

- espíritus venidos de Africa: Lokó, Dan-Balá, Agwé, Makandal, Legbá, Guédé
- espíritus de origen haitiano: Anaise, Filomise, Savaná, Marassá créole, Ogou, Dessalines.

III. Clero

Existe todo un colegio sagrado al servicio de los dioses. Este colegio comprende del lado masculino: los laplace, los abanderados, los hougan. Del lado femenino: las abanderadas, las señoritas Hounsi, las Mambó.

La iniciación completa culmina con el Sacerdocio, es decir que el Vudiano llega a ser Hougan o Mambo pasando por los grados dichos:

1) Lava cabeza
2) Kanzó
3) Asson

El Lava cabeza marca el final del estado "bossale"

violento, incontrolado por la posesión de la persona por su espíritu: esto, gracias a una agua lustral rociada sobre la cabeza en condiciones determinadas.

El Kanzó (Kan-carne, zo fuego, ewé) la prueba del fuego. El aspirante se muestra capaz de tener en sus manos materias incandescentes sin quemarse o sin apariencias de sufrimiento. Signo cierto de que atravesará las peripecias de la vida, con coraje y firmeza.

El Asson es un sonajero lleno de vértebras de culebras que el iniciador entrega al candidato en el curso de una ceremonia, como símbolo de su poder. Recuerda que todo poder reside, en definitiva, en el culto ofidiano de los templos de Quidhá y de Alladá.

IV. Cultos y Altares

Los pasos mágico-religiosos del Vodou abrazan las relaciones con innumerables espíritus, especialmente con el Gran Maestro, con los loás, las almas de los vivientes y de los difuntos. Tales pasos son emprendidos por medio de un sacerdote que hace una "crisis de posesión" en quien se encarna entonces un espíritu Vodou, o por el fiel mismo si conoce los procedimientos de acercamiento.

Ellos se concretizan en tres ritos principales: el Rito Aradá, el Rito Congó, el Rito Pétró.

El Rito Aradá recubre los ritos llamados de Guinea. Pasa por representar la parte pura de la religión Vodou en lo que tiende esencialmente hacia el bien.

El Rito Congó reúne los espíritus sedientos de sangre, que exigen constantemente sacrificios y que amenazan

las peores calamidades.

El Rito Petró se reconoce en el uso del cerdo como animal de sacrificio y en los caracteres mágicos de estos sacrificios. Por el Pétró, el Vodou llega a la magia, ya que el sacerdote, indiferentemente sirve en él a los dioses con las dos manos "a la vez los de la mano derecha y los de la mano izquierda" obligando así a estos a acoger sus votos.

Estos ritos se ejecutan sobre tres altares diferentes. el altar personal, el altar familiar, el altar colectivo. El altar personal, se llama oratorio o rogatorio. El protege las dos fuerzas espirituales del individuo a saber: el angelito bueno, en general, y temporalmente, el ángel bueno robusto.

El altar familiar se llamó Houmfó o casa de los espíritus.

El altar colectivo, agrupa Santuarios de los cuales unos son centros de entrenamiento a la vida ascética (Nan-Campeche, De Réal...) y los otros, altares al aire libre (Bordo de mar de limonada, Salto de Agua).

V. Simbolismo

Con ocasión de las ceremonias, la exhibición de los objetos sagrados, como muchas manifestaciones verbales o de gestos, da testimonio del simbolismo profundo en el Vodou.

a) Simbolismo del poste mitán

Este poste hecho de madera dura, imputrescible se levanta desde el suelo hasta la cima del peristilo. Está provisto de un pedestal de mampostería. Puede no figurar

materialmente pero se le representa siempre por el pensamiento. Los iniciados lo consideran como colocado no solamente en el centro del peristilo sino en el centro del mundo. Lo consideran como una escala cuya cima toca al cielo y cuya base toca las aguas subterráneas. En una región, hasta en un simple lakou (patio) pueden existir varios postes mitans: su pluralidad no estorba. Ellos representan todos el eje sagrado, el eje del mundo construído según el modo ritual.

b) Simbolismo del Vèvé

Vèvé: cierto dibujo ejecutado sobre el suelo del peristilo, durante una ceremonia, por medio de un polvo de naturaleza o de colores variados.

Se le interpreta como un blasón individual, porque tenido en cuenta todo, cada gran dios posee uno que le es específico.

Otros ven en él una reproducción de formas astrales: estrellas, planetas, etc.

VI. Moral:

Se deduce de un conjunto de prácticas que tienden a preservar tanto al individuo como al grupo familiar en sus bienes espirituales y materiales.

- Prohibición de atentar contra la vida de otro (Rito Radá)
- Prohibición de beber ciertas bebidas, especialmente el café, sin derramar por el suelo un poco del contenido de su recipiente por la intención de los muertos (todos los ritos).
- Prohibición de servir a los dioses con las dos manos, desviando hacia un fin maléfico las fuerzas espirituales puestas a su disposición con miras al bien. (Rito Radá).

VII. Escatología

El hombre se compone de un cuerpo, soporte material y de dos principios espirituales: el ángel bueno robusto y el angelito bueno.

El ángel bueno robusto se parece al alma de los cristianos y no difiere de ella sino porque ella puede ser víctima de magia en ciertas condiciones. Si la partida del ángel bueno robusto es espontánea (muerte natural), el ángel bueno robusto sigue el destino normal del alma de los cristianos. Si ha sido víctima de prácticas mágicas, sufre un destino atormentado, pasará por peripecias diversas hasta su transformación en zombi (4).

El angelito bueno es un espíritu Vodou, una fuerza (loá) de origen africano. Protege al individuo, le da a veces poder y riqueza. A la muerte del vudiano, parte normalmente después de la ceremonia obligatoria del Dessounin (Oeste) o de la Dégradación (Norte). Si no adopta automáticamente otro miembro de la familia él tiene la facultad de retirarse a tres lugares:

- Bajo las Aguas, donde lleva una existencia parecida a la de los hombres sobre la tierra.

- En la Ciudad-del Campo, ciudad mítica elevada a la cima de una montaña de Puerto de la Paz esta ciudad

(4) El individuo "muerto" por procedimientos mágicos o anestésicos y "resucitado" por el Bokor. Individuo que vive enseguida como un esclavo con sus facultades voluntarias casi abolidas.

habría sido fundada por los miembros del Alto Clero Africano cuando desembarcaron en Santo Domingo al comienzo del siglo XVII.

— En Guinea, que simboliza el Africa Negra en su totalidad.

RELACIONES ENTRE VODOU Y CATOLICISMO

Actitudes antes de la Independencia de HAITI (1804)

Las relaciones comenzaron, en verdad, en los comienzos del siglo XVII cuando los colonos de Santo Domingo retomaron para su utilidad la idea de traer del Africa negros que se acomodasen mejor al clima de Haití que los indios. La Compañía de las Indias Occidentales se encargó especialmente de la Trata. Ella introdujo negros a Santo Domingo al ritmo de 30.000 más o menos, cada año, entre 1750 y 1789.

El Código Negro editado por Colbert en 1685 reglamentó la situación religiosa de los transplantados en su artículo 2o. Ellos debían adherirse a la fe católica y romana gracias a los cuidados de agentes del culto colocados para este fin. Prácticamente no sucedió nada. Estos se contentaron con bautizarlos, sin instrucción previa, en el momento de desembarco en el puerto mismo; más solícitos por enviarlos a las casas de los colonos que acababan de adquirirlos. La situación de estos "bautizados de pies" fue diversamente comentada.

No se tardó en dividir a los negros de las plantaciones, en aquellos que habían cumplido la prescripción real y en los que no la habían cumplido todavía. Los primeros agobiaban a los segundos con sus burlas y les denominaban "negros bossales", es decir, torpes, mal pulidos, no tocados por la gracia del bautismo cristiano. La expresión de esta oposición pasó primero al lenguaje y pronto a las costumbres en general. Pero por un proceso de asimilación, y después de transposición, el estado bossal de ayer —a medida que la mentalidad del esclavo cambiaba y que las ideas contestatarias de liberad se infiltraban— llegó a ser la del negro que, desde su llegada a Santo Domingo, no había renovado su fe en los dioses africanos por la iniciación Vodou (5).

Comportamiento de Líderes

Makandal. Al encarnar un dios guineano, houngan, mago y curandero de este nombre, el esclavo Makandal aterrorizaba a la colonia, haciendo morir envenenados o de otra forma a aquellos que no compartían sus miras de liberación de la colonia por las armas, el fuego y la sangre. Escapó muchas veces, de las manos de la gendarmería y acreditó así ante sus compañeros la creencia de que su espíritu protector Vodou le había otorgado con el conocimiento de las virtudes de las plantas la facultad de volverse invisible.

Condenado por el Consejo Superior del Cap pereció en la hoguera en 1758 asegurando a sus congéneres que, después de su muerte, el dios a quien había servido, defendería su causa.

Boukman. Deja, en lengua vernácula, una arenga célebre —particularmente significativa aquí— para inaugurar la Cruzada Santa contra la inhumanidad de los colonos blancos.

---

(5) ROMAIN, J B., Quelques Moeurs et Coutumes des paysans haitiens, 1959, p 155.

"Bon dié ki fè soley, Bon dié ki fè laplui, Bon dié ki fè toute bagay ou wé sa blan ap fè nou pasé, ou wè mizè yap fè nou subi. A, Bon dié blan yo pa kapab Bon dié nèg" (6)

Boukman era, en 1791, Jefe de los esclavos rebeldes de Santo Domingo y al mismo tiempo, Houngan, es decir, Sacerdote Vodou. El reunía en sus manos mando político y mando religioso. Su nombre queda unido a la espectacular ceremonia religiosa del Bosque-Caimán no lejos del Morne-Rojo en el Norte de Haití; ceremonia llamada a veces pacto de Sangre, que consistía en hacer beber sangre sacrificial de cerdo a miles de conspiradores para marcar su fidelidad a Boukman y su fe en la guerra de liberación que iba a emprender bajo la égida de los dioses de Africa.

Toussaint Louverture

Se comprometió (1791-1802) en una política muy flexible de la cual un volante llevaba al catolicismo. Se lee lo que sigue en su famosa Constitución de 1801 "la religión católica, apostólica y romana es la sola y única que se profesa públicamente".

Actitud después de la Independencia

La independencia es proclamada en 1804. La Constitución Imperial de Dessalines (1806) estipula: "la religión católica, apostólica y romana, que es la de todos

(6) Buen Dios que hace el Sol, Buen Dios que hace la lluvia, Buen Dios que hace todas las cosas, estás al corriente de las desgracias que causan los blancos a los negros; de las miserias que les hacen soportar. Ah! Buen Dios de los blancos, tú no puedes ser el Buen Dios de los negros.

los haitianos, es la religión del Estado. Será promovida y protegida especialmente". La Constitución de 1804 lo encareció al declarar: la religión católica, apostólica y romana es la única reconocida por el Gobierno; el ejercicio de los otros cultos es tolerado, en privado.

Las diferentes cartas fundamentales consagrarán luego este privilegio del catolicismo con ligeras variantes.

1820

En lo que relata la historia el rey Enrique Christophe reinaba sobre el Departamento del Norte y le había imprimido un vivo impulso en diversos aspectos. Sin embargo, el monarca empleaba mano de hierro para realizar sus ambiciosos proyectos.

Ahora bien, un día que asistía a la Misa parroquial de Limonade sufrió por un ataque de apoplejía. Cayó contra el respaldar del sillón real y se rompió la cabeza. Su sangre corrió sobre una piedra que se ha conservado como recuerdo.

Aquí se detiene la verdadera historia. Fue completada por la leyenda siguiente: El rey forzaba las conciencias. Continuaba la política adoptada por Toussaint Louverture que consistía en dar a Santo Domingo el predominio del cristianismo sobre el Vodou. La divinidad Mamá Bukú, descontenta de la actuación del rey ante los dioses guineanos lo aplastó en todo el esplendor de su gloria y recibió en recompensa de su esclarecida acción el patronato de la región de Limonade (7).

(7) ROMAIN, J B ; Quelques moeurs et coutumes des paysans haitiens, 1959, p. 177

1860

Triunfo oficial del catolicismo en Haití por la Firma de un Concordato entre el Gobierno Haitiano y el Vaticano bajo la presidencia de Fabre Nicolás Geffrard y el Pontificado de Su Santidad Pío IX.

1941

Una sombra sobre el cuadro! es el año de la campaña llamada antisupersticiosa o aún de la "renuncia" según un término vernáculo consagrado después. Las autoridades eclesiásticas católicas organizaron entonces pesquisas en las habitaciones de los campesinos y del proletariado urbano. Su acción apoyada por el Gobierno del Presidente Lescot tenía por fin destruir "las últimas raíces supersticiosas neo-africanas" en Haití, llevando a los campesinos a repudiar sus creencias animistas cristalizadas en el Vodou. Numerosos objetos cultuales de gran valor artístico desaparecieron así en un auto de fe. Sin que se pueda decir otro tanto del Vodou mismo.

1966

Firma de un Protocolo que ponía el clero, compuesto hasta entonces, sobre todo de Bretones, en manos de nacionales. Firma igualmente de una declaración de adhesión del Gobierno de Haití a los valores espirituales y morales de la civilización cristiana, al mismo tiempo que de su voluntad de seguir dando, conforme al artículo 1 del Concordato, una protección especial a la religión católica y a sus ministros.

EL VODOU Y EL CATOLICISMO

Surge del análisis hecho más arriba que las creencias populares llamadas Vodou reunen los caracteres generales de una religión; de una religión sincretista, más bien arcaica, comprometida muy profundamente con la superstición y la magia por algunos de sus ritos fundamentales, tales como el Petró y el Congó. Sin embargo al existir en Haití desde el primer cuarto del siglo XVII, el Vodou testimonia, por sus relaciones históricas tanto positivas como negativas, con el catolicismo y su resistencia al esfuerzo misionero que responde a una función social en la cual no ha sido todavía eficazmente reemplazado.

Semejante conclusión parece encontrar un eco en las preocupaciones de la sección de cultura de una estación de televisión italiana cuya encuesta reciente, con especialistas haitianos, trataba de las cuestiones siguientes:

- El Vodou se acomoda mejor al catolicismo que al protestantismo?
- Hoy día (1982) el Vodou) se encuentra en un estado de progreso o de estancamiento?
- Las relaciones entre la jerarquía católica y los fieles del Vodou se han mejorado en estos últimos tiempos?

Respuesta a la cuestión I

Numerosos haitianos opinan que la conversión al protestantismo, por ejemplo, preserva contra todo retorno del iniciado a la práctica del Vodou, lo contrario de la conversión al catolicismo. Investigaciones en curso tratan de comprobar el fundamento real de esta opinión. Entre tanto, una estudiante de la Facultad de Etnología, actualmen-

te etnopsiquiatra brillante (8), trató en 1963 por nuestra petición, de mostrar que protestantismo y Vodou evolucionan, muchas veces sobre terrenos comunes. Su investigación en efecto, adelantada en el dominio del sueño, prueba que el sueño tiene la misma significación para protestantes de masas populares y vudianos de Haití. Prueba que la gran mayoría de protestantes no emprenden ningún proyecto sin haber sido advertidos en sueño, sin haber tenido una "visión", basándose, al emplear la palabra "visión" sobre un versículo del Nuevo Testamento. "Al final del tiempo, dice este versículo, yo difundiré mi espíritu sobre toda carne, los ancianos tendrán sueños, los jóvenes visiones".

Mientras que el dogma protestante prohibe al fiel tratar de conocer el porvenir e interpretar los sueños.

El autor ha redactado y ejecutado un cuestionario según el método de muestreo tomado al azar en diez Iglesias protestantes de la capital. He aquí su contenido:

Preguntas:

1. Da usted importancia a sus sueños?
2. Ha tenido usted un sueño de carácter premonitorio o profético?
3. Busca usted la interpretación de sus sueños?
4. Dios le ha dado a usted o a alguien que usted conoce un remedio en sueños?
5. Dios ha respondido a una de sus oraciones o a uno de sus conocidos por un sueño?
6. Espera usted un sueño para emprender algo importante?
7. Dios se ha aparecido en sueños a usted o a sus conocidos?
8. Tiene usted visiones?

9. Cuente un sueño importante que usted o una persona conocida por usted haya tenido.

Las Iglesias interrogadas eran las siguientes:

1. Iglesia Pentecostal Nacional: 50 personas
2. Iglesia de Dios de la Profecía: 20 personas
3. Iglesia de Dios Pentecostal: 20 personas
4. Iglesia Baptista de Puerto Príncipe: 20 personas
5. Iglesia del Nazareno: 20 personas
6. Iglesia Baptista de Pétion-Ville: 20 personas
7. Iglesia Metodista Libre 10 personas
8. Iglesia Africana, Metodista Episcopal: 20 personas
9. Iglesia Adventista: 10 personas
10. Iglesia Metodista Wesleyana: 10 personas

Resultados de la encuesta

Personas interrogadas 200

Media aritmética de respuestas

1a. pregunta . . . . . 82 o/o de respuestas positivas
2a. pregunta . . . . . .76.5 o/o de respuestas positivas
3a. pregunta . . . . . .68.5 o/o de respuestas positivas
4a. pregunta . . . . . .73.5 o/o de respuestas positivas
5a. pregunta . . . . . .75.5 o/o de respuetas positivas
6a. pregunta . . . . . 57 o/o de respuestas positivas
7a. pregunta . . . . . 81 o/o de respuestas positivas
8a. pregunta . . . . . 75 o/o de respuestas positivas

---

(8) PHILIPE, Dr. Jeanne: Protestantisme haitien et le rêve, 1963; Mémoire de 2ème Année a la Faculté d'Ethnologie d'Haiti.

Respuesta a la cuestión II

Podemos decir que en nuestros días la jerarquía católica trata de comprender mejor a los vudianos que en otra época. Su actitud es mucho más abierta sobre todo después de la nacionalización del clero católico (1966) y del desarrollo de las Ciencias Humanas y Sociales en Haití. La mayoría de los miembros del clero haitiano son más bien inclinados hacia el estudio científico del comportamiento de los practicantes católicos frente a la cultura haitiana. El catolicismo, ante la proximidad del año 2000 usa otros métodos o técnicas para su extensión en el país diferentes de los discutibles de la campaña llamanda antisupersticiosa de 1941.

Respuesta a la cuestión III

El progreso y el estancamiento del Vodou son función de muchos factores y también de la posición de quien estudia simultáneamente estos fenómenos complementarios. Por eso es difícil si no arriesgado pronunciarse en un sentido o en otro. Indudablemente, existe un mejoramiento en la presentación del material cultual en relación con el standar de vida actual: construcción suntuosa de Iglesias Vodou en lugar y en el puesto del peristilo arcaico; iluminación alguna vez en neón en lugar y en el puesto del fuego tradicional.

Pero se puede admitir que el Vodou ha progresado, en sí, porque conoce después de más de un cuarto de siglo un período de tregua relativa con sus rivales católicas y protestantes; porque no es más combativo violentamente por sectores influyentes de la sociedad haitiana; porque el practicante no es más hostigado como en el tiempo de la ocupación americana; porque las prohibiciones con las cuales fue golpeado han desaparecido aparentemente.

Podemos también mencionar su estancamiento, si no su regresión, porque el Vodou comercial de glorietas, propenso a la magia está más en boga que el Vodou natural transmitido de padre a hijos, de generación en generación.

* * * * *

BIBLIOGRAFIA SOMERA

DESCHAMPS, Hubert: Les religions de l'Afrique Noire, P.U.F. 1954.

DORSAINVIL, J.C.: Manuel d' Histoire d'Haiti, Ed. Henri Deschamps P-au-P, 1969.

PHILIPPE, Dr. Jeanne: Protestantisme haitien et le rêve, Mémoire de 2ème Année; Faculté d'Etnologie d'Haiti, P-au-P., 1963.

ROMAIN, Dr. J.B.: Quelques Moeurs et Coutumes des paysans haitiens, Imprimeire de l'Etat, P-au-P, 1959.

ESBOZO DE UN PANORAMA DEL PENSAMIENTO CATOLICO EN EL BRASIL

Ana María Moog Rodrigues

A. EL PERIODO COLONIAL

1) El Patronato

El hecho más relevante para el estudio del pensamiento católico en el Brasil, es la comprensión de lo que fue la concesión del Patronato y las consecuencias que de ella resultaron para la historia del país.

La concesión del Patronato fue hecha a los reyes de Portugal por los Papas, en calidad de privilegio, que se les concedía como consecuencia de las dificultades de administración eclesiástica, principalmente por las distancias y la precariedad de las comunicaciones.

Comenzó como un privilegio concedido a la Orden de Cristo, orden de caballería autónoma en los moldes medievales y feudales, y eventualmente incorporado a la Corona Portuguesa. Estando los reyes de Portugal, como también los de España, en lucha permanente por la reconquista de las tierras tomadas por los árabes en la Península Ibérica, y siendo el reino de Portugal muy leja-

no, el Patronato de la Orden de Cristo fue confirmado hasta hacerse prácticamente un derecho de Estado, el Patronato Regio.

El Patronato se entendía como el derecho de administración de los beneficios eclesiásticos y, por consiguiente, de la percepción de los diezmos. Se entendía también, no muy correctamente, como el derecho al beneplácito real para la divulgación de las bulas y breves promulgados por los Papas. En otras palabras, por el Patronato la Iglesia Católica era oficialmente transformada en responsabilidad de los Reyes de Portugal y, por lo tanto, en Iglesia oficial del Reino. Después de la independencia del Brasil, habiendo reivindicado los estadistas del Imperio el privilegio del Patronato, como un derecho de los emperadores brasileños, la Iglesia Católica pasó a ser también la Iglesia Oficial del Brasil.

Roma conceció al emperador del Brasil el Patronato de la Orden de Cristo, pero no firmó ningún acuerdo, de modo que el privilegio tenía, a los ojos de Roma, un carácter temporal. Sólo, con la Cuestión de los Obispos, al final de la época Imperial, el Patronato fue reconsiderado.

Como consecuencia se puede comprobar la identificación de los proyectos del Reino de Portugal con los de la Iglesia, y viceversa. La reconquista infundió en los portugueses la idea de que tenían, como pueblo, una misión en la tierra, la de retomar para Cristo las tierras de los infieles. Esta idea maestra es la que preside, al término de la Reconquista, la gran empresa que constituye el Ciclo de los descubrimientos de los portugueses.

La idea de la misión de extender el Reino de Dios, está, pues, presente en el espíritu de los portugueses, en el

momento del descubrimiento del Brasil. Esta idea de misión es la que presidirá el trabajo de los misioneros que llegaron al Brasil durante más de tres siglos de colonización. El espíritu de misión estaba también presente en las luchas que los portugueses emprendieron contra los invasores de otras tierras, tales como los hugonotes franceses y los holandeses. Nadie lo ilustra mejor que el Padre Antonio Vieira, cuando exclama: "**Exurge, quare obdormis, Domine** (Levántate, por qué duermes, Señor"), recitando indignado el salmo contra Dios, que no se toma a pecho, como debía, la causa de los portugueses en la guerra contra los holandeses. Más adelante dice:

"No he de pedir rogando, sino protestando y argumentando, pues esta es la licencia y libertad que tiene quien no pide favor sino justicia. Si la causa fuera sólo nuestra, pediría nuestro remedio, suplicaría favor y misericordia. Pero como la causa, Señor, es más vuestra que nuestra, y como vengo a requerir por parte de vuestra honra y gloria y por la fe en vuestro nombre, **propter nomen tuum**, razón es que pida sólo razón, justo es que pida sólo justicia". *

2) La Segunda Escolástica Portuguesa

El segundo punto importante que es necesario considerar para la comprensión de las ideas ligadas al catolicismo en el Brasil, es la de la Segunda Escolástica, llamada Escolástica Barroca o Escolástica Portuguesa.

La fermentación intelectual desencadenada por la discusión de los temas teológicos y suscitada por las Re-

---

* VIEIRA, Antonio. Sermones. En Obras completas. Librería Chardon Porto y Francisco Alves, Río de Janeiro. Vo. CIV, p. 283./4.

formas Protestantes, no agitó solamente los problemas políticos, jurídicos y morales traídos por los descubrimientos y la conquista de los mares, nunca antes navegados", sino que suscitó también grandes debates en los centros universitarios de Salamanca, Alcalá, Coímbra, y despertó la reflexión de hombres de la estatura de un Pedro de Fonseca, de un Francisco Sánchez, de un Luis de Molina, para no hablar de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. La tónica de esa meditación se encontraba impregnada del espíritu humanista y renacentista. Aunque fuese prolongación de la Escolástica, marchaba al encuentro de los problemas contemporáneos rehaciendo el camino recorrido por los pensadores de la Escuela, reformulando las soluciones precedentes, en la medida en que lo exigía la nueva problemática. De ahí que se hable de una Reforma Católica, paralela a las Reformas Protestantes, anterior al movimiento denominado Contra-Reforma.

En el contexto de la Contra-Reforma surge la Compañía de Jesús, cuyo propósito expreso es el de formar un ejército espiritual para la defensa de la fe con las armas de la cultura. Escoge San Ignacio de Loyola a Santo Tomás de Aquino como Doctor oficial de la orden, lo que implica la aceptación de las tesis tomistas en cuestiones teológicas, preservada la libertad en lo que se refiere a las posiciones filosóficas.

En la Compañía de Jesús se destaca la obra de Francisco Suárez, la cual tuvo inmensa influencia no sólo en la Península Ibérica sino en toda Europa. Las doctrinas de Suárez son, en muchos aspectos, una reinterpretación del tomismo en la medida en que se propone actualizar las teorías de Santo Tomás de Aquino en cuestiones de física y ciencia moderna; en el análisis del acto libre, Suárez se inclinó más por la solución de Duns Scoto que es más voluntarista que el intelectualista Santo Tomás. Así es

que Suárez se autoproclamaba un ecléctico porque se esforzaba por recoger todo lo que le parecía verdadero y sólidamente comprobado, a fin de formar un sistema propio, perfeccionado o antiguo con el nuevo.

Aunque se admita que el eclecticismo es una tendencia natural del espíritu humano, más que una filosofía propiamente dicha, se puede suponer que en el Brasil se desarrolló, por influencia de Suárez y la predicación de los jesuítas formados bajo su orientación en Coímbra, una predisposición al eclecticismo, posteriormente adoptado oficialmente como la filosofía del Imperio.

3) La Contra-Reforma y los Moralistas del Período Colonial

El 26 de enero de 1564, el Papa Pío IV ratificó las conclusiones del Concilio de Trento, propiciando la **Bula Benedictus Deus et Pater.** Se clausuraban veintidós años de controversias, cuyo objetivo fuera trazar con la mayor nitidez posible los límites intransponibles entre la doctrina aprobada y aceptada por la Iglesia, por una parte, y la herejía por otra. Habían terminado los tiempos del gran movimiento de la crítica a los textos sagrados, estimulado por el humanista Eramus, que marcó el comienzo de la alianza entre el Renacimiento y la Reforma. Con la reafirmación de la tradición como criterio de verdad, no había ya lugar para discusiones de esa naturaleza. Así como sólo había una Iglesia, la Católica Romana, había sólo una verdad religiosa, enseñada por esa Iglesia y sólo un texto indiscutible, el de los libros santos, aprobado por esa Iglesia. Terminadas estaban las dudas, las concesiones y los equívocos. La doctrina quedaba fijada en los cánones, cuya primera edición sería impresa el 18 de marzo del mismo año. Los límites de la doctrina estaban, en cierta forma, demarcados negativamente por el **Index Librorum Prohibitorum.**

Mirado a la distancia, se debe reconocer que el Concilio de Trento realizó una obra gigantesca. En lo que concierne a la disciplina, fueron enormes los resultados en la mejora de las costumbres del clero, en la restauración de los sentimientos apostólicos por parte de los obispos, haciendo la vida eclesiástica más seria y recobrando la dignidad que en gran parte se había perdido. En esa esfera, en que las críticas de los humanistas, los políticos y los protestantes habían sido contundentes, la Contra-Reforma fue una clara demostración de la capacidad de la Iglesia para reformularse. Después de clausurarse el Concilio se editó el Catecismo que presidiría la formación de la conciencia católica. Se trataba de una enseñanza sencilla acerca de los puntos básicos de la doctrina para todo el mundo católico.

Sin embargo, lo más importante es destacar que el Concilio hizo esencialmente una opción contraria al punto de vista **moderno** hasta aquí caracterizado, como el espíritu que iría al encuentro de los problemas del mundo contemporáneo, **desde un punto de vista antropocéntrico** e hizo una opción por el primado la salvación, es decir, por el **primado de Dios en la vida del hombre.** La finalidad del hombre en la tierra —de salvar su alma antes de organizar el mundo— era enfática. Así como la finalidad de cada uno, individualmente, era la salvación de su alma, la Iglesia como un todo, tenía la finalidad de salvar las almas. Urgía luchar contra la herejía en el Antiguo Continente, así como propagar la fe en el Nuevo Mundo. Con esos objetivos fue como Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús, al mismo tiempo que el pueblo portugués y español confirmaba que la tarea misionera era su propia vocación nacional.

No obstante, ese espíritu misionero y apostólico de propagación de la fe y purificación de las costumbres,

llevado hasta la exageración por el brazo de la Inquisición, pudo acarrerar, y de hecho acarreó por toda la Península Ibérica y hasta en Italia, innumerables abusos de fanatismo, persecuciones, autos de fe, en fin, un clima de terrorismo cultural que fue el exterminio de casi todo tipo de creatividad.

En el período colonial se difundía en el Brasil el saber típico que Max Scheler denomina de **saber de salvación.** Su objetivo es la salvación del alma y la resistencia a la tentación, lo que es el comportamiento ético por excelencia. El saber de salvación implica una acepción negativa del mundo y, por consiguiente, de la dimensión corpórea del hombre. Lo que se enfatiza es la vulnerabilidad de la condición humana por su dimensión corpórea, por las tentaciones de la carne y las pasiones del mundo. Es obvio que el pesimismo inherente al saber de salvación se refiere mucho más al mundo y a la condición humana de estar en el mundo, que es a la persona humana como tal.

De esa manera se comprende la aparente paradoja del pesimismo de las doctrinas protestantes de predestinación de haber propiciado el desarrollo de la cultura moderna, en la medida en que, independientemente de cualquier clase de mediaciones, correspondía al hombre edificar en la tierra una obra digna de la gloria de Dios, mientras que el optimismo católico contenido en la reafirmación de la salvación por las obras, se asfixiaría por el estancamiento de la cultura, bajo la égida del saber de salvación.

El hecho es que la producción del pensamiento brasileño en la Colonia, por lo menos hasta la Reforma Pombalina, es de cuño eminentemente moralista y pesimista en lo que respecta al mundo, enfocando sobre todo sus tentaciones.

4) La Reforma de Pombal

Con la llegada al poder del Marqués de Pombal, iluminista portugués cuyas reformas se encaminaban a la modernización de Portugal y su equiparación, en el escenario europeo con las naciones avanzadas, fueron expulsados los jesuítas de los territorios portugueses y responsabilizados del atraso cultural en que se mantenía el pueblo.

Se difundió luego un empirismo mitigado en filosofía cuya característica principal era la valoración del saber científico y, principalmente, del saber técnico. Se restableció el interés por el conocimiento y el dominio de las cosas de este mundo.

En la Universidad de Coímbra, reformada por el Marqués de Pombal fue donde estudiaron la mayoría de los estadistas que vinieron a crear y fortalecer las instituciones del Imperio brasileño.

B. PERIODO IMPERIAL

1) Eclecticismo

La Independencia del Brasil fue hecha por hombres que pasaron de las ideas del Iluminismo europeo que habían asimilado, a la ideología liberal. Durante el Imperio, la mayoría de los católicos brasileños adoptó una forma de conciliación, buscando un término medio entre la condenación tridentina al pensamiento moderno y el liberalismo radical, es decir, el culto a la libertad absoluta que redundaría en el libre examen de la Biblia. Optaron por un realismo moderado, tal como el expresado por la filosofía tradicionalista francesa, llamada en parte, catolicismo liberal, o por el eclecticismo que fue la filosofía dominante durante cuatro décadas del II Reinado. El filósofo brasileño Miguel Reale, en su libro **Filosofía en Sao Paulo**, afirma que: "era el Brasil, a mediados del siglo pasado, ambiente propicio a la recepción del eclecticismo de Cousin, capaz de componer en unidad, no sin cierto encanto verbal, el deseo de una filosofía secular, propia de hombres que se consideraban culturalmente emancipados de cualquier subordinación a la Iglesia, y la aspiración no menos viva de atender a un sentimiento religioso, alimentado desde la cuna"*.

Claro está que considerando las circunstancias históricas de los brasileños –habiendo conquistado apenas la independencia política, ávidos de participar en la cultura europea donde libertad era la palabra de orden, y siendo herederos de una profunda tradición de religiosidad– sería extremadamente bien venida a este ambiente una filosofía que, por la propia fundamentación de la libertad, justificase la espiritualidad y la religiosidad. De ahí la entusiasta y universal adhesión que en el Brasil recibió el eclecticismo de Maine de Biran y de Victor Cousin durante todo el período del Segundo Reinado.

2) Tradicionalismo

Fuera del espiritualismo ecléctico que se identificaba en el plano político con la ideología liberal, se verificó también, conforme ya se dijo, entre los católicos brasileños, una preferencia por el tradicionalismo como pensamiento filosófico, como también por la ideología política tradicionalista, en ningún momento identificada con el absolutismo.

---

* REALE, Miguel. **Filosofía en Sao Paulo**. 2a. edición, Sao Paulo, EDUSP/Grijalbo, 1976, p. 19.

La razón individual es fuente de errores y equívocos. De ahí se puede concluir que el tradicionalismo, como filosofía que no cree en la razón individual como fuente de conocimiento y de la evidencia como criterio de la verdad, y propone la Revelación de Dios y la Tradición de la Iglesia como sustituto de la misma razón y evidencia, es una filosofía que no mereció la aprobación de la Iglesia. Esta hizo numerosas reservas a sus principales representantes, los cuales, por otra parte, ocupan un lugar menor en la historia de la filosofía moderna. Lo más importante, sin embargo, es comprender que el tradicionalismo retoma la condenación del mundo moderno que se había fortalecido en las raíces la opción tridentina, restaurando la tradición del saber de salvación, en un mundo que, desde el advenimiento de las ideas iluministas, se oponía diametralmente a la Iglesia. **"Ecrasons l'infame!"** fue el famoso dicho de Voltaire.

Esta corriente tradicionalista en Portugal y en el Brasil, había fortalecido la reacción al programa cientifista de la Reforma de Pombal el cual insinuaba la posibilidad de fundar la moral sobre la base del conocimiento científico. Más tarde, el positivismo habría de preconizar la misma idea de la posibilidad de una moral científica y una vez más se enriquecería el reaccionarismo católico contra esa suposición y, por lo tanto, contra el positivismo como corriente estructurada del pensamiento al final del Imperio y dominante después de la proclamación de la República.

Así es que durante el imperio el tradicionalismo se opuso al eclecticismo, la doctrina oficial y en la República continuó oponiéndose a la doctrina oficial que ya entonces era el positivismo.

3) La Cuestión de los Obispos

Al final del Imperio tuvo lugar la cuestión que se hizo célebre en la historia del Brasil, llamada la Cuestión de los Obispos.

En la mentalidad predominante existía enorme respeto por el principio de autoridad de la Iglesia como mediadora de la salvación e intérprete de la revelación y por el Emperador, representante de la autoridad máxima del Estado. Se podría hablar, por lo tanto, de la coexistencia, durante el Imperio, de un catolicismo liberal, de un catolicismo tradicionalista y de un catolicismo regalista y conservador.

Además, cuando el Papa Pío IX resolvió definir la condenación a los errores modernos, principalmente al espíritu del liberalismo, en la Encíclica **Quanta Cura**, de 1864 y en el anexo **Syllabus**, algunos obispos formados en Europa inevitablemente habrían de entrar en choque con la Corona y, consecuentemente, con la ideología regalista y la liberal, pues en ese momento afloró en la conciencia católica el elemento de respeto a la autoridad de la Iglesia. Dichos obispos se apresuraron a exigir la exclusión de los masones de las hermandades, a reivindicar la autonomía de la Iglesia en la gerencia de sus negocios, lo que implicaba, para los estadistas del Imperio, un atentado a la soberanía de la Corona. El choque sería inevitable. Se trataba de un conflicto entre la religión oficial y la Iglesia, propiamente dicha. Igualmente, de un conflicto entre liberales que defendían el principio de la tolerancia y la libertad de conciencia, considerando que cada cual tiene el derecho de buscar la verdad donde la encuentre. Y que, al contrario, la Iglesia estaba convencida de que la verdad, una vez revelada, no puede dejar de ser suministrada y transmitida. Este fue el meollo de la "Cuestión de los Obis-

pos" que conmovió profundamente la estabilidad del Imperio.

C. EL PERIODO REPUBLICANO

1) Reacción Católica

Con la proclamación de la República se realizó la separación entre la Iglesia y el Estado. La actitud de los obispos brasileños ante el golpe que había terminado con la Monarquía y proclamado la República, fue de expectativa. No defendieron la Monarquía porque entre ésta y la Iglesia, no se había restablecido un clima de compatibilidad desde la "Cuestión de los Obispos". No opinaron sobre la organización política del nuevo Estado, pero cuando fue promulgado el decreto del 7 de enero de 1890, fueron vehementes en su condenación. Este Decreto introducía la libertad de culto y privó a la Iglesia Católica de los privilegios de que había gozado hasta entonces, como religión oficial del Estado.

Los obispos brasileños iniciaron desde entonces un irritado y sistemático combate a la filosofía de la secularización instaurada con la República. Lo que ellos pretendían de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, era la distinción entre los poderes temporal y espiritual, pero no su separación, considerando implicada en el término separación, la idea de oposición.

En realidad, además de los motivos de orden doctrinal, la Iglesia del Brasil, adaptada al patronato y a la divulgación de su mensaje por intermedio de las estructuras del Estado, no estaba preparada para el ejercicio de su misión a través de los medios de evangelización exclusivamente. En el período que siguió, Roma asumió la responsabilidad de fortalecer el escaso clero formado en el Imperio.

No obstante, la filosofía predominante entre los católicos brasileños, era la del tradicionalismo, instigada más todavía por la hostilidad de la filosofía dominante, positivista. Esto llevaba a los católicos a dirigir miradas pesarosas al pasado monárquico.

2) Las Preocupaciones Sociales

Al comienzo del siglo las nuevas preocupaciones de la Iglesia de Roma, expresadas en las encíclicas del Papa León XIII, no habían tenido todavía penetración en el ambiente católico del Brasil.

Un caso como el del Padre Julio María —Julio César de Morais Carneiro antes de recibir las Ordenes— que presentaba una predicación impregnada de las preocupaciones político-sociales de León XIII, era raro o quizás único.

Profundamente sensible al pensamiento de León XIII, fue la primera voz católica que se levantó con gran repercusión en el Brasil para proclamar la necesidad que tenía la Iglesia de unirse al pueblo. Su intención era la catolización por la evangelización. Su predicación se opone a una Iglesia ligada a las élites aristrocráticas y predica un catolicismo democrático, comprometido en las luchas políticas. Fue el precursor de todo el movimiento posterior de la Iglesia en el Brasil, de compromiso en la lucha por las reformas sociales que comenzó con la Acción Católica y hoy se ha extendido por toda la Iglesia.

Pero el empeño de casi la totalidad de la Iglesia, al principio del período republicano, de los laicos intelectuales católicos y de la jerarquía, fue en el sentido de restablecer una alianza con el Estado, basada en la afirmación vigorosa de la importancia de la fe cristiana y las tradiciones religiosas del país.

3) Restauración católica

En 1916 Dom Sebastián Leme, entonces Arzobispo de Olinda y Recife, más tarde Cardenal de Río de Janeiro, explicitaba su pensamiento sobre el catolicismo brasileño en su célebre Pastoral, donde afirmaba que en el Brasil había una población que se decía católica y era totalmente ignorante en materia de religión. Exhortaba a los intelectuales católicos a profundizar en el conocimiento de su religión, pues de no hacerlo y no asumir un catolicismo consciente, no habría la menor posibilidad de que la Iglesia ejerciera alguna influencia en la cultura brasileña. Fue el comienzo de la restauración católica.

Se fundó la Revista El Orden en 1921; y en 1922, el Centro D. Vital donde se comenzó un ciclo de influencia del catolicismo en los medios intelectuales.

En los comienzos, el pensamiento del fundador del Centro, Jackson de Figueiredo, era un pensamiento conservador y autoritario, influenciado por el Integralismo Lusitano de Antonio Sardinha y el pensamiento de Carles Maurras y de la Acción Francesa.

Ante la amenaza para la Iglesia, representada por la emergencia de las Revoluciones Sociales en Rusia y en México y las consecuentes persecuciones al clero y a los católicos en general, la predicación del Centro D. Vital fue de denuncia del socialismo, del comunismo, del laicismo en general y de los peligros de la anarquía civil.

Se predicaba en particular y, consecuentemente, el principio del Orden y de la Autoridad y en ésto el Centro D. Vital era representativo del pensamiento católico brasileño en esa época. Poco después se fundaron los diversos movimientos integralistas brasileños, cuyas semejanzas con

varios aspectos del pensamiento fascista, entonces en plena ascensión en Europa, eran manifiestas.

En el Centro D. Vital, a partir del final de la década del 30, hubo una asimilación y difusión de un pensamiento diferente; el pensamiento de Jacques Maritain que, a través de la acción del entonces presidente del Centro, Alceu Amoroso Lima, y posteriormente de otros pensadores brasileños eminentes, pasó a ejercer enorme influencia en la intelectualidad, provocando muchas conversiones que repercutieron inmensamente en la vida intelectual del país. La obra de los pensadores neotomistas, Gilson, Sertillanges, Garrigou-Lagrange, marcó nítidamente la formación de los jóvenes católicos en la décadas del 40 y 50.

Así es que en la conflagración mundial entre los fascismos europeos y las democracias, la intelectualidad católica se colocó entusiastamente al lado de las democracias.

No obstante, desde 1930, después de la Revolución que marca el término de la llamada República Vieja, se habían restablecido los lazos que ligaban a la Iglesia y al Estado por un acuerdo tácito realizado gracias a la habilidad política del Cardenal D. Leme y del Presidente Getulio Vargas.

De esa manera, la posición paradójica del Estado Nuevo en la II Guerra Mundial, que era la de un gobierno autoritario que entraba a la guerra para luchar al lado de las democracias, se reflejaba también en la Iglesia que vivía las mismas ambivalencias, pues sus miembros oscilaban entre la ideología del orden y el de la democracia.

4) Período Post-Guerra

De 1961 a 1964 se realizó en Roma el Concilio Vaticano II cuya convocación venía a atender a la inquietud de la Iglesia ante los problemas suscitados por su participación en el mundo. Las recomendaciones del Concilio dieron renovado impulso a la participación de la Iglesia en los problemas del mundo y a la actividad de los laicos, tanto en los movimientos de la Iglesia como en las actividades políticas propiamente dichas.

El término del Concilio Vaticano II, coincidió en el Brasil, con la Revolución de 1964. En el transcurso de los últimos diez y ocho años, las relaciones entre la Iglesia y el Estado habían sido bastante tensas, en la medida en que la Iglesia post-conciliar estimuló una mayor participación de todos los hombres en la solución de sus problemas, posición que coincidía con los deseos de la población y en la medida en que la lucha contra el comunismo llevó al gobierno revolucionario durante algunos años a ejercer una fuerte represión de las libertades cívicas.

La Iglesia recibió con simpatía la Revolución pues ella también estaba preocupada con el rumbo que tomaban las fuerzas inflamadas por el proceso populista y anarquista que precedió a la Revolución y con las perspectivas de que esas fuerzas las gobernaran sectores de tendencias conocidamente marxistas.

Simultáneamente había un movimiento dentro de la Iglesia, en el sentido de un compromiso cada vez más definido en pro de la promoción de mayor justicia social en el país.

En realidad, la misma idea de orden es el fundamento de la ideología tradicionalista, que está siendo revalidada en función de la exigencia por la justicia. El problema que surge ante la conciencia de los católicos, en este momento en que la nación se empeña en el restablecimiento de la democracia, es el del "modus fasciendi" de este orden social más justo.

En los últimos años ha surgido en el Continente un movimiento de elaboración teológica que se ha llamado de Teología de la Liberación y que a pesar de estar inspirado en la Filosofía de la Liberación de origen europeo, consiste en un fenómeno inédito en la historia del Continente, ya que la teología anteriormente adoptada fue siempre fiel reflejo de la elaborada en Europa.

CONCLUSION

La historia de la Iglesia Católica en el Brasil demuestra que el pensamiento católico ha oscilado entre una actitud de repudio del mundo y preocupación dominante por la salvación de las almas, y una actitud de participación en las cosas del mundo, en la apertura ecléctica hacia la conciliación del pensamiento tradicional de la Iglesia con los problemas nuevos que van confrontando los hombres en las nuevas contingencias históricas.

Por lo tanto, en cualqueira de las dos actitudes el pensamiento católico en el Brasil ha estado siempre profundamente arraigado en el respeto por la tradición de la Iglesia.

Las diversas expresiones de la Teología de la Liberación utilizan una metodología marxista al analizar la realidad histórico-cultural latinoamericana, así como la propia historia de la Iglesia Católica en el continente. Considerando que las formas tradicionales de evangelización estuvieron impregnadas de valores ideológicos, correspondientes a situación de opresión, buscan estas Teologías

"desideologizar" (sacar de las ideologías) el contenido del mensaje Evangélico, desencarnándolo de sus formas tradicionales de expresión.

La validez de los conceptos de la Teología de la Liberación y de sus proposiciones, ha sido objeto de la atención y de vivos debates entre los pensadores católicos llamados tradicionalistas y de los llamados progresistas.

El cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación a las formas tradicionales de pastoral y de enseñanza religiosa, suscitan la pregunta sobre la posiblidad de desligar el contenido del mensaje evangélico de las formas tradicionales en su encarnación en la cultura occidental. Será posible la desideologización completa sin la ración? Será posible la desencarnación del mensaje evangélico de las formas de la cultura occidental sin que haya pérdida de elementos fundamentales del contenido adquirido por la profundización de la conciencia católica a través de los siglos?

Estas preguntas y otras semejantes deberán llevar a los filósofos católicos interesados en el problema de la filosofía de la cultura a profundizar su meditación sobre el tema. En último análisis, el desafío está lanzado a todos los pensadores católicos latinoamericanos para repensar sus propias culturas en función de los valores evangélicos contenidos en ellas. No será mera coincidencia en ese caso, el hecho de que el Papa Juan Pablo II haya instituído, justamente ahora, el Pontificio Consejo para la Cultura. Ojalá esta reunión tenga éxito en el esclarecimiento de algunos de los problemas que preocupan tanto la conciencia católica en el mundo actual.

PERU: PUEBLO CON VOCACION CONTINENTAL

Luis Fernando Figari

El Perú es un pueblo que ha sido bendecido con una vocación continental. Desde su lejano pasado llegan hasta nosotros testimonios del afán de las gentes de estas tierras por extender su presencia hacia horizontes más amplios. Esos impulsos que han precedido a la constitución del Perú propiamente tal, han permanecido como elementos de la realidad surgida con la evangelización constituyente, cooperando en definir y desarrollar su fisonomía.

El Perú de hoy, surgido de un largo proceso histórico en el que se da el triunfo sistemático del ser humano sobre el formidable obstáculo de la tierra y la asimilación del medio, al igual que la fusión en un núcleo humano de variedad de elementos religiosos, culturales, biológicos y económicos, es fruto de una comunidad de destino existente en la sucesión de numerosas generaciones. La autoconciencia de esa realidad mestiza que se va conformando a través del tiempo es sincrónica con la fisonomía cultural propia que se genera y va dando paulatinamente lugar a la conciencia de vínculo particular ante una empresa común. No se puede dejar de subrayar en este aspecto el misterioso influjo de la tierra que por medio de una suerte de proceso osmótico va comunicando su huella singular a los que en ella moran, configurándose incluso

plásticamente en sus creaciones culturales.

Desde que se inicia propiamente la gestación de la nación peruana al tomar contacto los conquistadores españoles con los pobladores del imperio del Tawantinsuyo, hasta hoy, se va dando una sucesiva evolución que pasa por la voluntad incásica de imperio, al virreinato, la autoconciencia americana y su contribución a la gesta emancipadora, el conocimiento y amor de lo propio, el hecho del Estado peruano y su conciencia nacional, y el paralelo y progresivo redescubrimiento de la misión común en el horizonte de la vinculación latinoamericana, en base a la también común raíz del mestizaje y de la evangelización constituyente.

El Perú, como América Latina toda, se revela como una realidad mestiza. El mestizaje es su ámbito y su estilo. Este no se reduce sólo a lo meramente biológico, sino que se da en las diversas manifestaciones sociales de la vida. Bien decía el gran historiador clásico del Perú, José de la Riva-Agüero, uno de los pensadores que más ha contribuído a la toma de conciencia del Perú integral: "Sobre lo material y lo biológico predomina lo espiritual y lo psíquico". Hay una idiosincrasia mestiza. Esta realidad aflora con claridad de evidencia tan pronto se ahonda un poco sobre la epidermis de lo cotidiano. "Dos herencias a la par sagradas integran nuestro acervo espiritual; y si presentan sendos defectos, ofrecen también correspondientes virtudes y antídotos. Renegar de cualquiera de ellos, —afirmaba Riva-Agüero— sería torpe y menguado". Los nuevos pueblos no son más las civilizaciones nahua y maya-quiché, o el imperio azteca, o los cacicazgos chibchas, o los calchaquíes tucumanos o el imperio inca, ni tampoco son España, ni su prolongación espacial en el Nuevo Mundo. Se trata de una realidad novedosa, inédita que algo tiene de los antiguos pobladores

y algo de los nuevos conquistadores. En el caso del Perú, hay ecos remotos hechos presencia en el Tawantinsuyo, que unidos al nervio español constituyen un novedoso proceso hacia una realidad que trasciende sus componentes en una síntesis tan meta-pre-hispánica como meta-hispánica. "La sangre es española, incaico es el latido", cantará poéticamente José Santos Chocano, quien se siente "algo precolombino y algo conquistador". Contra lo que algunos lamentablemente consideran, el asumir la conciencia de la identidad mestiza de lo nuestro no debe llevar a considerarnos menos, a la verguenza ni a nada que a ello se asemeje. El ser distinto nunca debe ser motivo de tristeza, sino causa de aceptación y fidelidad a sí mismo. La visión cristiana de las cosas debía poner coto a manifestaciones de sobrevaloración o infravaloración de lo humano, sean cuales fueren sus características estructurales, sus apariencias, independientemente de las múltiples maneras de vivir lo humano. Para la fe que ha sellado con su impronta la realidad del Continente de la Esperanza, el hombre debe ser siempre visto desde una perspectiva teologal de Dios Creador y de Dios Redentor, desde aquel enfoque tan apreciado por nuestros pueblos de la fraternidad fruto de la comun fialiación mariana. El horizonte de humildad que porta el cristianismo debe traducirse en la aceptación de la verdad, sin triunfalismos ni derrotismos funestos. ¡América Latina es un pueblo continente cuya identidad es mestiza! Esta es una afirmación que al surgir de la constatación de lo real encierra un dinamismo prometedor de realizaciones en los diversos ámbitos de la vida de los hombres que pueblan las tierras americanas.

No son pocos los hitos que a través del devenir histórico se alzan como testigos del magnífico proceso de fusión y síntesis en el que surge un pueblo con conciencia de misión. La historia del Perú, al lado de sus múltiples

y fecundos episodios muestra una incomparable continuidad vital. Acontecimientos, hombres, ideas se suceden en diversidad y pluralidad que no hacen sino resaltar la admirable presencia de ciertos elementos que, por sobre lo episódico, aparecen y reaparecen dando una nota de permanencia en la movilidad del cuadro. Una lectura histórica, por más limitada y superficial que sea, no puede sino reparar en esa misteriosa fecundidad común que tomando impulso de la tierra se plasma en los hechos y las ideas de los hombres en una síntesis viviente que va constituyéndose en el alma nacional.

Aportándonos un poco de estas consideraciones generales, pasaremos revista breve, y por cierto muy incompleta, a algunos de los jalones significativos que ilustran el surgimiento del Perú como un pueblo con vocación continental. La materia exigiría un trato más exhaustivo, pero en esta ocasión, gravemente limitados por el espacio, no tenemos pretensión alguna de hacerlo. Esperamos que estas reflexiones cumplan con lo que Alberto Wagner de Reyna planteaba al considerar la historia —toda historia— como evocación: "La evocación es comprometedora. Exclusivamente lo que nos toca, nos hiere —en lo vivo—, es en verdad objeto de ella. El evocar es un volver atrás, un retorno al origen, y con ello hacerse originario, un buscarse en su base, buscar en su propio seno —en el yo comunitario, en que suelen germinar los mitos— confrontándose consigo mismo en la autenticidad. Con ello somos lanzados a lo futuro: el hombre se proyecta permanentemente sobre sus posiblidades, y lo hace escogiendo una entre las muchas que se le presentan. Mas cuando toca fondo, al recuperar su originalidad, es traído a su esencia, librado de lo adjetivo, sacudido del lastre adventicio de lo cotidiano, y el vigor de su empuje recobra su prístina intensidad".

PERU PRE-INCAICO

Los antecedentes más primitivos en la evolución de la vocación peruana se descubren tímidamente en el Perú auroral, en aquellos hombres y pueblos que vivieron en tiempos remotos en los territorios que luego serían el Perú. Al analizar cómo se va forjando el espíritu nacional peruano no se puede pasar por alto la respuesta humana al reto del ambiente que va dejando su impronta en el alma de las sucesivas generaciones. Constatando fácilmente la continuidad geográfica del territorio resta descubrir las huellas antiguas del alma mestiza, de la idiosincrasia nacional como rasgos que, a pesar de las transformaciones que sufren desde tiempos lejanos, permanecen como una tendencia perfilatoria, como elementos sustanciales que perviven bajo lo accesorio.

La inquietud religiosa que acompañará el peregrinar del peruano a través del tiempo, y que hallará su senda de plenitud a raíz de la evangelización original, se descubre testimonialmente desde los remotos restos del Hombre de Lauricocha que vivió en la sierra central andina hace unos ocho mil años. Misteriosos monumentos como el Templo de las Manos Cruzadas (2,240 a.C.), en Kotosh, el más antiguo de América, que ha sido adecuadamente calificado por Hermann Buse como "puro espíritu religioso objetivado", son magníficos testigos del hambre espiritual de los habitantes del Perú arcaico. La monumental arquitectura del templo El Paraíso (1,600 a.C.), ubicado al norte de Lima en la zona de Chuquitanta, el templo de Aspero, cercano al norteño Puerto Supe; el templo de Aldas (1,300 a.C.) en las vecindades de Casma, que según últimos descubrimientos podría haber sido inspiración del templo de la Venta (814 a.C.) situado en la zona del Golfo de México son muestras indiscutibles de cómo el hombre ansiaba trascender la contingencia en la que se des-

cubría inmerso, de cómo se abría paso desbordando la rutina cotidiana hacia el espacio sagrado del templo y del rito que éste reclama, de cómo se encontraba –en última instancia– remitido más allá de sí mismo. La religiosidad del peruano arcaico se manifiesta con acentuados rasgos en las diversas culturas que siguiendo a la de Chavín de Huantar (1,500 a.C.) –asentada sobre una base "misional" cultural de tal magnitud que ha hecho percibir a Rafael Larco Hoyle la presencia de un dinámico y expansivo movimiento religioso como su impulso subyacente– se suceden hasta el siglo XV de nuestra era.

Las milenarias tumbas esparcidas por doquier son testimonios del culto a los muertos que son una constante cultural del Antiguo Perú constituyendo la manifestación palmaria de la lucha de los arcaicos habitantes por vencer a la muerte, por conquistar la perennidad, y revelando la creencia en una vida más allá de la muerte. Las impresionantes "chullpas" o torres funerarias del altiplano andino, las cavernas funerarias, las huacas son inequívoco signo de un ansia de trascender los límites del acaso y la finitud en búsqueda de lo duradero. Los restos y monumentos develan la convicción de los antiguos de que los quehaceres del hombre no terminan en la tumba. Recordatorio de esta orientación, los arenales al sur del Puerto de Pisco cubren los momificados restos de los misteriosos constructores de cementerios de la cultura que Max Uhle llamó Paracas. Acompañados por sus vistosos y exóticos geniecillos o demonios ceremoniales, fascinados por el mar y buscando su cercanía permanente, los paracas desarrollan tradiciones sepulcrales definidas y muy avanzada que muestran su fe en la vida más allá de este mundo, y al parecer revelan el desarrollo –por lo menos incipiente– de la idea de que la continuación de la vida más allá de ésta se daba en relación a la conservación de los restos mortales. Al lado del período de las

Cavernas o pozos funerarios, aparece el de la Necrópolis, auténtica ciudad de muertos. En ellas todas las estructuras están ordenadas a la cámara sepulcral, centro del viaje al "más allá". Si el de las necrópolis fuese un fenómeno social posterior a Martín Heidegger parecía organizado para oponerse a la tesis del filósofo alemán, pues constituyen un modo de vida de acuerdo a un ser-para-más-allá-de-la-muerte. Arcana cultura que con sus momias y sus cementerios parece traducir en hechos aquel evocador pensamiento de Maurice Barrés al definir la patria como "la tierra y los muertos".

La apropiación del horizonte como una conquista artística del espacio vacío, que alguno ha llamado "horror al vacío", es un aspecto que no se puede dejar de anotar. Aunque es una característica no poco frecuente se descubre con marcadas notas en la fina cerámica cubierta de diminutos dibujos de la cultura Huamachuco o Cajamarca (siglo II d.C.), los mantos de Wari Kayan con su riquísima ornamentación y colorido típicos de la obra textil de los Paracas, y privilegiadamente en los ceramios de la cultura Nazca. La alfarería de los nazcas sin duda ha consagrado a sus autores como los mejores pintores de cerámica de la Antigua América. Con mítica plasticidad que busca eludir el azul y el verde, colores del inmenso y desafiante espacio marino, el artista nazquense plasmará en figuras misteriosas, acaso vinculadas a los mantos paracas, lo que parece mostrar una filosofía del cosmos en la que lo real-natural se sacrifica ante el signo creado, en la que el espacio virgen es dominado por el trazo y el color.

Esa misma voluntad de apropiación del espacio que acoge sus impulsos profundos integrándolos de alguna manera en la creación humana se percibe homogéneamente a lo largo de la costa en la edificación de los templos de vigilancia en las alturas de los cerros, o en la construc-

ción de templos y fortalezas que parecen coronaciones de las cumbres, prolongaciones de los desiertos. La misma contante aparece en las zonas de sierra, en donde colosales edificaciones compiten armónicamente con los accidentes de la arisca cordillera con sus picos y quebradas. Por doquier las ruinas de hoy aparecen como elocuentes testigos de un alma indómita que sintonizando con la armonía ambiental la plasma en sus creaciones arquitectónicas.

El océano con su seducción mortuoria en Paracas, y con su provocadora presencia en Nazca es un tema siempre recurrente y significativo. Su mensaje de inmensidad, de vacío de infinito, de horizonte lejano se torna seductor hechizo para los religiosos habitantes del valle del Rímac que edifican sus truncas pirámides como observatorios desde donde se contempla el encanto del mar, al que se sospecha vinculado con su religión y con sus ritos funerarios. La amplitud marina es espacio material de conquista para los aguerridos guerreros mochicas de la costa norte, quienes no sólo se dedican con gran maestría a la pesca en sus "caballitos" de totora y a realizar empresas de guerra contra los pueblos vecinos, sino que expedicionarios lanzados a la aventura marina supieron descubrir islas como las de Chincha, de donde extraían guano para sus cultivos.

Un estado poderoso en la costa sur, cubriendo casi todo el departamento actual de Ica, se lanzó entusiasta a la conquista del mar premunido de afanes comerciales, quizá impulsado por la memoria de las tierras lejanas de las que procedían. Con su ingenioso sistema de pesas y balanzas, en sus grandes balsas marineras, los chinchas recorrieron la costa, llegando incluso hasta el actual Chile.

El mar, espacio abierto, desafiante, misterioso atrajo

la inquietud y el afán de conquista del antiguo peruano, y de ser ciertas las hipótesis que descubren en los tiawanakos a los edificadores de lo monumentos colosales de la Isla de Pascua, atrajo también su misión civilizadora.

El ímpetu guerrero y de conquista —económica, estética o religiosa— se traduce en la presencia de reinos expansivos que por su crecimiento devienen en imperios. El afán de apropiación del mundo más allá de la vida por los cultos funerarios, de la significación por la religión, de los espacios vacíos y desafiantes por la creación artística; la captación de la naturaleza, ya asumiéndola como en las obras escultóricas y arquitectónicas reveladoras de una misteriosa clave de armonía total, ya suponiéndola y trascendiéndola como en las obras pictóricas en telas y piezas cerámicas, hacen manifiesta una vocación de universalidad.

El imperio paleo-quechua de Tiawanako, posiblemente vinculado con las más arcaicas culturas Chavín y Pucará, con sus colosales obras y su misteriosa irradiación religiosa y el imperio Wari, cuya sede principal se ubica en el actual departamento de Ayacucho, vinculado al primero en el aspecto religioso, cultural y técnico, constituyen el Horizonte Medio de las culturas pre-incas. Imperio guerrero y civilizador, el Wari luego de su formación hacia el siglo VII de nuestra era, reforzado por la religión del dios lloroso tiawanakense, pugna por desbordarse de sus amuralladas ciudades hacia la costa por la que se desparraman sus guerreros conquistando e influyendo sobre pueblos vencidos, a los que uncen a su universo cultural y someten a la férula de su imperio. Desde el costeño santuario de Pachacámac, en las cercanías de Lima, irradian su influjo y su dominio a las vencindades de Huaraz y hasta Cajamarca, en la sierra norte, Huancayo y Huamachuco en la sierra central; Sihuas, en la sierra sur, y Supe y Jequete-

peque en la costa norte. Doblegado por su magnitud, consumido por el esfuerzo de sus inmensas conquistas el imperio tiawanakoide de Wari camina hacia su desintegración en el siglo XII y posterior extinción en el siglo XIII.

Ante la decadencia Wari, el impulso imperial se encarna en el valle de Chimo, floreciendo el imperio Chimú entre los siglos XIII y XV, bajo una monarquía hereditaria. Con la dirección de los Chimo-Cápac, título de los gobernantes, los chimús se extendieron desde la prodigiosa ciudad de Chan-Chan por todo el litoral norte, utilizando incansablemente el mar en su proceso expansivo. Luego de un largo y tenaz asedio en tiempos del Inca Pachacútec, y del brutal sitio puesto a Chan-Chan por el ejército de Túpac Yupanqui, hijo del monarca quechua a la muerte del Inca, el Chimo Cápac Minchancaman "en vista de la extenuación y desesperación de su pueblo, se sometió", según escribe Hans Horkheimer. Minchancaman fue llevado al Cuzco donde fue incorporado a la corte incaica, pasando el gobierno de sojuzgado Chimú a su hijo. Hacia mediados del siglo XV la posta imperial pasó definitivamente al gran imperio de los cuatro "suyos".

Todos estos rasgos recogidos en sus manifestaciones significativas en diversas culturas no hacen sino dibujar la constante de hombres que en intercambio fructífero con su entorno natural buscan romper los propios límites, ir más allá de sí, apropiarse del espacio en un impulso universal y universante, en una explosión de presencia y de dominio cuya nota sintética es el impulso de imperio. Estas características, asumidas a su modo por el imperio del Tawantinsuyo, forman parte creativa del ser nacional peruano. José de la Riva-Agüero, en su penetrante epílogo a "La Historia en el Perú" (1910), afirmaba enfático: "No hay raza de los que habiten en el territorio ni hay época de los sucesos realizados en él que puedan considerarse aje-

nos a nuestra idea de patria y cuyo olvido o menosprecio no enflaquezca y menoscabe el patriotismo, porque todos ellos componen el cuerpo y el alma del Perú".

EL PERU INCAICO

Sumido en un mítico pasado, oculto tras la bruma de las leyendas de los Hermanos Ayar y las sugerentes del Lago Titicaca, sobre el dios creador Wiracocha y su distribución del mundo luego del gran diluvio, se oculta con toda probabilidad –según se concluye de los principales cronistas– la emigración de las tribus quechuas al altiplano del Callao hacia la cuenca del Huilcamayo y la zona de Pacaritambo, en la actual provincia de Paruro. El proceso teñido de trasfondo religioso parece coincidir con la destrucción de la cultura Tiawanako hacia los siglos IX y XI d.C. Riva-Agüero ve en los incas a los restauradores del horizonte tiawanakense. "Los incas, vástagos fieles de un mundo anterior, salvados de una catástrofe o diluvio social, representan una reacción neta, un decidido retorno a la unidad, al culto, arquitectura y supervivencias tiahuanaquenses, después del período del semiolvido, fraccionamiento, degeneración y barbarie, cuyos antagonistas francos y triunfadores fueron".

Los restauradores incas, bajo la guía de Manco Cápac se enseñorearon del valle del Cuzco venciendo cruelmente a los huallas, y derrotando a los sahuasiras, alcahuizas y calcuchimas, dando origen al "Estado universal de los andes" como lo ha llamado Arnold J. Toynbee.

Al lado de la estructura administrativa cuya organización y magnitud no pueden dejarse de admirar, segun confiesa el famoso Padre Acosta; la unidad política y las orientaciones económicas muestran un avanzado nivel cultural, que unido a los territorios que ocupó hacen que la afir-

mación de Toynbee quede más que justificada. La tercera vocación imperial y unitaria, sus desarrollados cultos religiosos y su concepción de la vida, "síntesis final en que las culturas andinas vinieron a desembocar y remansarse" —dice Riva-Agüero—, son la base de sustento de un Estado conquistador y absorbente que vive permanentemente en una dinámica expansiva.

El gobierno del Inca llegó en su máxima expansión a los territorios del Alto Perú (hoy Bolivia) y al noreste argentino, a las tierras que hoy conforman el Ecuador, la zona del río Ancasmayo en territorio colombiano, y buena parte de Chile. Se estima que las expediciones incas llegaron probablemente hasta Tierra del Fuego en el sur del Continente, y a la selvática zona del río Paititi que puede llamarse su frontera oriental. No se descarta que Túpac Yupanqui (fines del siglo XV) —a quien José Antonio del Busto califica como el "Alejandro del Nuevo Mundo" por sus tan magníficas como asombrosas conquistas—, impulsado por el hechizante espacio del mar y guiado por su celo expansivo llegara a Oceanía en su famosa expedición marina, quizá a la isla de Mangareva o a la de Nuku-Hiva en las que se cuentan relatos sobre un guerrero llamado Tupa que llegó a las islas y luego partió.

Las increíbles dimensiones del Imperio fueron logradas por métodos curiosos en los que se buscaba ante todo la expansión sobre gentes y tierras, pero procurando que ella fuera pacífica. Se aplicaba un proceso inicial de sugestión y sólo al fallar éste se producía la guerra. La mira prioritaria era atraer gente al imperio, no hacer guerra. Ello se percibe en un cántico en que se hacía memoria de la marcha desde la base de Pacaritambo en afán de apropiación expansiva, que recoge el cronista Sarmiento de Camboa: "Pues somos nacidos fuertes y sabios, seremos poderosos./ Salgamos de este asineto; vamos a buscar

tierras fértiles./ Donde las hallaremos, sujetaremos a las gentes./ Hagamos guerra a cuantos no nos recibieron por señores". Se trata de una estrategia de conquista, pero no de guerra innecesaria. Ilustrativamente se multiplican los testimonios que muestran el sentido individual de las penas a los vencidos, y lo generoso de la acción de los monarcas quechuas ante sus enemigos. La guerra no era venganza, aunque tampoco se desconocen casos donde se descubren censurables excesos. Pero esto último no parece ser lo usual. Y es que quizá detrás del expansionismo incaico hay una conciencia de misión civilizadora y protectora como por ejemplo podría apreciarse en una clásica oración al sol que recoge el Padre Bernabe Cobo, en la que se reza imprecativamente al dios Sol al que se llama "padre": "sean tus hijos los Incas vencedores de todas las gentes, pues para esto los creaste".

El inca aparece como un pueblo misional que combina la épica guerrera y triunfal, con la ternura y la melancolía. Un pueblo esforzado y práctico que conquista la fragmentación del territorio por la obra unitiva de sus caminos, que vence lo inhóspito de las montañas por las andenerías, y la sequedad de los desiertos por el esfuerzo admirable de acueductos y asombrosas obras de irrigación. Pueblo austero, de un espíritu sencillo e ingenuo como todos los vinculados al hechizo de la naturaleza, posee junto a un notable sentido de lo numinoso una ascética social que por asociación de ideas no deja de recordar en algo a las abstinencias o prohibiciones del Yama yóquico -Ahimsa (no violencia); Satyan (no mentir); Brachmachaya (castidad); y, Asteya (no robar)—. Para los habitantes del Imperio el valor social de la honestidad, de la verdad y del trabajo se traducían en tres aforismos negativos: "ama sua, ama llulla, ama quella (no robar, no mentir, no ser ocioso)". Con ellos se combatían las plagas sociales de la flojera, de la apropiación ilícita, de la mentira,

y en definitiva se iba contra un esquema individualista y anti-social centrado en el egoísmo. Se descubre todo un sistema civilizador subyacente, que más allá del Yachayhuasi o Morada del Saber —para los nobles—, se orientaba a la educación del pueblo simple de conformidad con su visión eminente religiosa de la vida, a punto tal que el conquistador Mancio Sierra de Leguízamo relataba admirado en su testamento: "hallamos estos reinos de tal manera que en todos ellos no había un ladrón, ni hombre vicioso, ni holgazán, ni había mujer adúltera, ni mala, ni se permitía entre ellos, ni gente mala vivía en lo moral".

La misma tan censurable estructura totalitaria que pone a la persona y a las comunidades a merced del poderoso Estado, haciéndolas depender en todo de la burocracia imperial, parecería responder también al mismo enfoque anti-egoísta; y si bien tiene muy serios defectos, no se ocultan algunas tendencias que serían rescatables en una filosofía de la vida que valorase otras características más plenas del ser humano. Hay, por ejemplo, signos claros de una preocupación social por el pueblo, una orientación a la obra social que encontrará una dimensión más adecuada al armonizarse con la conciencia cristiana.

Respecto a los valores y defectos del incario en el aspecto social, Riva-Agüero traza un claroscuro sumamente revelador. "Puede rotundamente afirmarse, que los Incas llevaron la socialización económica al más alto grado de desarrollo y madurez asequible en un imperio belicoso y semibárbaro: con la absoluta prescripción de la propiedad individual perpetua, la universal requisición para el trabajo rústico y el servicio militar, la anual adjudicación de lotes y remensura de los campos, las faenas comunes y los turnos en ellas (mitas), los graneros y almacenes públicos; la distribución de víveres, ganados y útiles de labor; la asistencia de los ancianos, inválidos, huérfanos y viudas; la especial atención del Gobierno a las clases menesterosas, —uno de los más preciados apelativos del Inca era el "Huajcha Cúyac" (Amante de los pobres)—; la multiplicación y engranaje de visitadores, inspectores y empleados; las rigurosas leyes suntuarias; la obligatoriedad del matrimonio en edad determinada; el estricto deber de la delación judicial, y la imponderable omnipotencia del Estado. Por eso es tan útil y sugestivo su estudio en los días presentes". En otro lugar de esta síntesis de su visión del Tawantinsuyo, que titulara "Encomio del Pueblo Quechua", Riva-Agüero escribe con dureza: "La experiencia del Perú Incaico ha sido concluyente. La tutela del Estado, como en ninguna parte vigilante y nimia, enriqueció y enervó a las naciones que componían el Imperio del Sol. Llegó éste rápidamente a la misma senilidad apática por la que con tanta facilidad han sucumbido todas las sociedades de tipo análogo, como los imperios indostanos y egipcios, el chino, el persa aqueménide, el romano y el ruso. Mucho más que ellos, el del Tahuantinsuyo, para obtener el sosiego y el bienestar material, ignoró toda libertad, desarraigó toda inciativa, comprimió toda espontaneidad y todo arranque; e hizo así, de una de las razas mejor dotadas de América indígena, una tímida grey de esclavos taciturnos". Independiente de los defectos que toda obra humana posee, el imperio del Tawantinsuyo se caracteriza por una inmensa obra civilizadora realizada sobre la base común del pasado arcaico, asumiendo sus expresiones locales, generando un proceso de síntesis cultural lamentablemente inacabado a la llegada de los españoles, lo que le permitió descubrir a Baudin una superposición de valores en muchas zonas, como señala en su valioso trabajo "El imperio socialista de los Incas".

Sin embargo, tal es la valoración que la obra del Imperio le merece al gran gestor de los estudios perusianistas, Riva-Agüero, que sostiene: "El Perú moderno vive de dos patrimonios: del castellano y del incaico, el segundo —que ha llamado síntesis final de las culturas andinas— aunque subalterno en ideas, instituciones y lengua es el primordial en sangre, instinto y tiempo. En él se contienen los timbres más brillantes de nuestro pasado". Pero consciente de la fuerza profunda que viene desde tiempos arcaicos hasta nosotros, no vacila en considerar a ese Perú como "obra de los Incas tanto o más que de los conquistadores; y así lo inculcan —dice, de manera tácita pero irrefragable, sus tradiciones y sus gentes, sus ruinas y su territorio". Las enseñanzas del gran historiador han llevado a los peruanos preocupados por la identidad nacional a profundizar en la historia pre-hispánica, como condición indispensable de una plena captación del Perú integral.

Por su parte, Luis Alberto Sánchez, reconociendo la magnitud de la gesta del Tawantinsuyo, no sólo para el Perú, sino para las tierras americanas que vivieron bajo su influencia, en su "Historia General de América", recogiendo testimonios del argentino Levillier, del chileno Galdames, y de los ecuatorianos Jijón Caamaño y Jaramillo, no duda en designar a la historia incaica "como resumen de la historia sudamericana prehispánica". Y en cierto sentido, la cualidad de síntesis inicial que porta el imperio inca le concede la razón.

EL PERU EN EL VIRREINATO

Al lado de las culturas arcaicas y de su síntesis en el Imperio del Sol, la presencia hispánica en las tierras del Antiguo Perú constituye el otro gran factor de esa síntesis viviente que es la peruanidad. Víctor Andrés

Belaúnde va más lejos al considerar que "en el Perú, a raíz de la conquista, se echan las bases de la cultura americana", en lo que sería una manifestación de su resonancia continental.

Para mejor entender el impacto de la conquista española y su obra misional y evangelizadora en el proceso del desarrollo de la conciencia nacional peruana, y sus ecos americanos, nada mejor que recurrir a un testigo de los primeros años republicanos, a Bartolomé Herrera (1808 – 1864), quien luego sería Obispo de Arequipa, cuyas visiones del Nuevo Mundo llevaron al famoso tradicionalista español, Juan Donoso Cortés a exclamar al finalizar una entrevista con el ilustre peruano. "¡Cuán grande es la América! Ahora vengo a comprenderla".

La explicación del proceso de maduración de la conciencia del Perú integral no se podría explicar si se ignorase a Bartolomé Herrera. No poco del segundo tercio del quehacer decimonónico peruano se desarrolla en torno a este gran hombre con dotes de reformador y educador, a su acción pública, a su pensamiento, y a la presencia de sus discípulos leales que prolongan sus enseñanzas hasta que son asumidas por las inquietudes de los integrantes de la Generación Novecentista.

La obra de Herrera es inmensa, lo que se puede apreciar en uno de los considerandos del texto con que el Gobierno de 1929 encomienda su publicación en un volumen de la "Biblioteca de la República": "Que en los discursos y escritos de don Bartolomé Herrera se encuentran ideas cuyo conocimiento y divulgación interesa al Estado —dice la Resolución Suprema— porque se fundan en el análisis certero de la realidad nacional y constituyen un sistema orgánico de principios constitucionales y sicológicos que tienden a la definición y conservación del verdadero or-

den social". De la vasta producción del antiguo Rector del Convictorio de San Carlos, tomaremos sólo algunas ideas, de entre la multitud de ellas, que expresa en el famosísimo sermón pronunciado en el vigésimoquinto aniversario de la emancipación, por encargo del Supremo Gobierno, y en las notas respectivas. La Oración Gratulatoria de 1846 constituye el lugar donde Herrera expone con mayor claridad y con abreviada visión sus ideas sobre la génesis del Perú.

Desde una perspectiva de fe en la Providencia Divina, Herrera afirma: "El imperio de los Incas, a quienes Dios envió a reunir y preparar estos pueblos, para que recibiesen la alta doctrina de Jesús, había llegado al mayor grado de prosperidad y de adelanto posible, atendido su aislamiento. Los principios fundamentales, sobre que Dios ha establecido el orden del mundo moral eran su legislación. La tierra estaba arada ya y dispuesta para recibir el Evangelio. ¿Pero cómo había de llegar a ella el misterioso grano? Este era el secreto de Dios". Tal era su convicción providencial y religiosa que no duda en recordar que incluso "a la sorpresa que debían experimentar los habitantes de esta tierra, al ver una nueva raza humana, había Dios proveído con la profecía antigua que anunciaba a toda América su venida".

No hay duda de que Herrera concibe al Perú desde una perspectiva marcadamente religiosa. Su interpretación de los hechos, que muestra huellas agustinianas, revela una clara opción en favor del elemento religioso como fundamental en la creación cultural. No que el maestro carolino ignore otros factores, sino que prioriza el religioso. "El Perú estaba sediento de la verdad divina --señala reconociendo la trascendencia de la realidad peruana por sobre el tiempo hacia el incario--: y en España rebosaba "la fuente de agua viva". En el Perú existían ya las semillas de una

guerra de sucesión que amenazaba destruir el imperio vencedora del aislamiento que la había dominado ocho siglos, se levantaba España ansiosa de propagar su fe y de ensanchar sus dominios. El Perú necesitaba ya el bautismo: España extendía sus brazos vigorosos para recibir en ellos pueblos que ofrecer a la Iglesia". Más adelante señala "El valor y el catolicismo de España se lanzaron sobre las Antillas, Tierra Firme, Méjico, el Perú y Chile". Y hablando de lo que hoy se conoce como evangelización constituyente dirá: "Disiparon en los millones de hombres que formaban el Perú... luz verdadera: destruyeron los altares de los ídolos: dejaron el verdadero Pachacamac dueño soberano del culto que le habían disputado viles criaturas: formaron el nuevo Perú, el Perú español y cristiano cuya independencia celebramos". No le faltaría pues razón, ya que según señala García Calderón la nota colonial fue lo religioso: "La religión, como en la ciudad antigua, se convirtió en el pivote de la vida, la política, el pensamiento, la legislación y las costumbres".

Su rica concepción histórica muestra impronta agustiniana al señalar la necesidad del proceso emancipador. "Tres siglos nos llevó la madre patria en sus brazos. Nos aseguró el catolicismo, la unidad de la fe... nos formó como nación. Pero una nación es un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con la inteligencia y con voluntad propia. Era preciso pues, que la nación peruana cumpliera de este modo su destino. Así como había colocado Dios tantos pueblos bajo la autoridad de los romanos, para facilitar la propagación del Evangelio, colocó a los americanos bajo la de España, para que el Evangelio llegara puro a ellos y se arraigara en su suelo. ¡Quién sabe con qué otros altos fines, que revelará el tiempo, querría que hubiese en tan vastos estados unidad de fe, de ideas de lengua! El imperio romano debió desplomarse, para que viviera con su vida

den social". De la vasta producción del antiguo Rector del Convictorio de San Carlos, tomaremos sólo algunas ideas, de entre la multitud de ellas, que expresa en el famosísimo sermón pronunciado en el vigésimoquinto aniversario de la emancipación, por encargo del Supremo Gobierno, y en las notas respectivas. La Oración Gratulatoria de 1846 constituye el lugar donde Herrera expone con mayor claridad y con abreviada visión sus ideas sobre la génesis del Perú.

Desde una perspectiva de fe en la Providencia Divina, Herrera afirma: "El imperio de los Incas, a quienes Dios envió a reunir y preparar estos pueblos, para que recibiesen la alta doctrina de Jesús, había llegado al mayor grado de prosperidad y de adelanto posible, atendido su aislamiento. Los principios fundamentales, sobre que Dios ha establecido el orden del mundo moral eran su legislación. La tierra estaba arada ya y dispuesta para recibir el Evangelio. ¿Pero cómo había de llegar a ella el misterioso grano? Este era el secreto de Dios". Tal era su convicción providencial y religiosa que no duda en recordar que incluso "a la sorpresa que debían experimentar los habitantes de esta tierra, al ver una nueva raza humana, había Dios proveído con la profecía antigua que anunciaba a toda América su venida".

No hay duda de que Herrera concibe al Perú desde una perspectiva marcadamente religiosa. Su interpretación de los hechos, que muestra huellas agustinianas, revela una clara opción en favor del elemento religioso como fundamental en la creación cultural. No que el maestro carolino ignore otros factores, sino que prioriza el religioso. "El Perú estaba sediento de la verdad divina —señala reconociendo la trascendencia de la realidad peruana por sobre el tiempo hacia el incario—: y en España rebosaba "la fuente de agua viva". En el Perú existían ya las semillas de una

guerra de sucesión que amenazaba destruir el imperio vencedora del aislamiento que la había dominado ocho siglos, se levantaba España ansiosa de propagar su fe y de ensanchar sus dominios. El Perú necesitaba ya el bautismo: España extendía sus brazos vigorosos para recibir en ellos pueblos que ofrecer a la Iglesia". Más adelante señala "El valor y el catolicismo de España se lanzaron sobre las Antillas, Tierra Firme, Méjico, el Perú y Chile". Y hablando de lo que hoy se conoce como evangelización constituyente dirá: "Disiparon en los millones de hombres que formaban el Perú... luz verdadera: destruyeron los altares de los ídolos: dejaron el verdadero Pachacamac dueño soberano del culto que le habían disputado viles criaturas: formaron el nuevo Perú, el Perú español y cristiano cuya independencia celebramos". No le faltaría pues razón, ya que según señala García Calderón la nota colonial fue lo religioso: "La religión, como en la ciudad antigua, se convirtió en el pivote de la vida, la política, el pensamiento, la legislación y las costumbres".

Su rica concepción histórica muestra impronta agustiniana al señalar la necesidad del proceso emancipador. "Tres siglos nos llevó la madre patria en sus brazos. Nos aseguró el catolicismo, la unidad de la fe... nos formó como nación. Pero una nación es un conjunto de medios ordenados por la Providencia, para que cumpla sus miras con la inteligencia y con voluntad propia. Era preciso pues, que la nación peruana cumpliera de este modo su destino. Así como había colocado Dios tantos pueblos bajo la autoridad de los romanos, para facilitar la propagación del Evangelio, colocó a los americanos bajo la de España, para que el Evangelio llegara puro a ellos y se arraigara en su suelo. ¡Quién sabe con qué otros altos fines, que revelará el tiempo, querría que hubiese en tan vastos estados unidad de fe, de ideas de lengua! El imperio romano debió desplomarse, para que viviera con su vida

propia cada fragmento de él; y con la monarquía española debía suceder esto mismo".

En sus Notas al clásico sermón, Herrera precisa más sus conceptos. Mostrando la inmensa penetración de lo mestizo, aunque no lo llame así, el maestro Herrera afirma: "Basta tener ojos para saber que el Perú de ahora no es el de los Incas. Las razas que España trajo a habitar en este suelo han formado con la indígena un pueblo nuevo enteramente". Aparece aquí en germen, con contornos un tanto imprecisos y oscuros que parecen luchar por definirse, lo que habrá de ser clave intelectiva de la peruanidad: lo mestizo. Insiste con énfasis en la novedad del Perú surgido después de la venida de los españoles, y la asocia reiteradamente a su matriz cristiana. Sobre ello remarca polémico: "ahora es tiempo ya de conocer que el imperio de los Incas desapareció hace tres siglos que el pueblo que existe en el territorio que no se ha desmembrado de aquel imperio, es un nuevo Perú, el **Perú español y cristiano** no conquistado sino creado por la conquista". Reconociendo que los españoles querían el oro, resalta sin embargo su vocación heroica y de aventura, y sobre todo que "deseaban propagar la religión". Frente a lo que se conoce como Leyenda Negra de la Conquista, reconoce la existencia de censurables abusos debido a la flaqueza humana, pero considera que ello no es causa para negar la realidad de las cosas. Afirma que los españoles no fueron enviados a cometer excesos personales: "Que se tratase 'mui bien é amorosamente a los indios: que se viese con amor y dulzura y no se consintiese que nadie les infiriese agravio: que se les hiciese buenas obras y se les alhagase como a cristianos y prójimos': tales fueron literalmente las instrucciones dadas por los reyes de España".

Librado de la resonancia veladora de sus trazos polémicos y apologéticos, se descubre bastante completo y

sugerente el cuadro que diseñó Herrera en su magistral sermón. Sin embargo, la marcada defensa del elemento hispánico —portador de la fe— ha merecido que algunos pierdan la pista de la concurrencia del aporte español e incaico que Bartolomé Herrera postula en la constitución del Perú nuevo. Ciego y torpe tendría que haber sido el gran maestro carolino para no percatarse de la pervivencia de los elementos telúricos, biológicos y artísticos, por decir lo menos, que desde el universo inca informaban la nueva realidad del Perú. La magnitud del aporte del incario, por ejemplo en el orden estético, es tal que Riva-Agüero señala encomiásticamente: "el poderoso fermento indio que hay en el arreglo españolizado del drama quechua 'Ollantay', en las obras de Lunarejo y en casi todo nuestro churriguerismo en las Bellas Artes del Virreinato". ¿Por ventura desconocía Herrera la obra del Inca Garcilaso de la Vega? Grande tendría que haber sido la ignorancia del célebre educador para andar desavisado en relación a la magnífica gesta cultural en que cronistas, misioneros y simples españoles se lanzaron fascinados a la apropiación de las realidades particulares de nuestras tierras y sus habitantes inmortalizando sus recolecciones en originales composiciones desconocidas en el Viejo Continente. ¡Y más aún cuando se piensa en la fecunda influencia de las lenguas nativa y española! Nesciente hasta el extremo sería el orador sagrado de no comprender cómo buena parte de la unidad política y administrativa de extenso Virreinato del Perú se fundaba en la magnífica infraestructura incaica. Jurista de talla, ¿podía acaso ser tan inepto como para pasar por alto las investigaciones y el original aporte creativo de Ondegardo Matienzo, el gran Solórzano y Pereyra, y tantos otros. Conocedor de la realidad nacional, la multitud de cruces enclavadas en los cerros andinos, velando solícitas a la entrada de los pueblos, cubriendo protectoras el paso peregrino del caminante, ¿no le sugerían la creadora

acogida de la fe en estas tierras? ¿Su formación eclesiástica y su actividad pastoral eran tan deficientes como para no descubrir las expresiones arcaicas subsistentes en diversos aspectos del culto y la vida religiosa? Obvias, y por ello innecesario consignarlas, resultan las respuestas. Es claro que no se le puede pedir al Herrera de 1846 la madurez y equilibrio reflexivo de sucesivas generaciones republicanas, como también que es injusto deformar su visión integral. Se debe reconocer sin reticencia alguna que en él surge vigorosa la tesis del mestizaje, la noción de una sociedad nueva nacida de una historia común, de un recuerdo colectivo que integra sus disímiles componentes –inca y español– en una realidad distinta y madura que por afirmación de los propios reclama la emancipación.

El Sermón es una pieza clásica en la reflexión de la peruanidad, y hasta, por extensión, diría que sus consideraciones iluminan la ascendencia de los pueblos hermanos de América Latina. Asombra lo completo de sus visiones que darán fruto maduro en el siglo XX, en la conciencia del Perú. La riqueza de los factores que presenta es tal que corre el riesgo de no ser debidamente recogida en una limitada exposición como la presente. Por ejemplo, no falta la alusión, hoy obligada, a ilustres por su sensibilidad religiosa y social. "Gracias le sean dadas –dice refiriéndose al Altísimo– por haber colocado entre España y América la celosa humanidad de Casas; por habernos enviado esa multitud de apóstoles que propagaron el Evangelio, y la caridad de Loaisa y la santidad de Mogrovejo".

No deja de asombrar la coincidencia entre la sustancial de éstos planteamientos del pensador peruano, y los expuestos en "los grandes momentos de la Evangelización en América Latina", en el Documeto de Puebla.

Hechas las salvedades de tiempo, precisión de conceptos, evolución de ideas, y otras lógicamente necesarias, Bartolomé Herrera, en su Oración Patria, ofrece una imagen de las cosas muy semejante a la que aparece en la visión histórica que ofrece Puebla. En cierto sentido bien se le podría considerar como remoto precursor de la noción de "evangelización constituyente".

EL PERU EN LOS PRECURSORES Y LA EMANCIPACION

Resulta evidente que los precursores de la emancipación fueron todos ellos almas sensibles a las que de una u otra forma se les insinuaba la realidad profunda del ser distintos de los españoles. Algunas mentes privilegiadas fueron captando la madurez del espíritu ya americano, ya peruano, y a través de un proceso lento, adhiriéndose al deseo de vivir una vida colectiva autónoma en la que el patriotismo y el americanismo se vinculaban y enriquecían. El desarrollo de la emancipación sería la culminación de la primera etapa del proceso de afirmación americana y nacional en el que la idea de lo propio sería la constante decisiva, en el que el afecto a "lo nuestro" va siendo cada vez más nota esencial, que junto con la protesta y la convicción sobre la necesidad de reformas alimentan los progresos hacia la emancipación de España.

Antes que de ningún otro debe hablarse de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, verdadero adelantado entre los próceres separatistas, que ya en 1780 se encontraba laborando esforzada y activamente en la Europa donde había sido desterrado como consecuencia de la supresión de la Compañía de Jesús, con la meta de liberar al nuevo mundo del dominio español. Sus recursos a los ingleses, a quienes acudió, se trocarían en amargo fracaso luego de unos prometedores vaticinios iniciales. Al calor de su

experiencia llegó a la convicción de que la gesta libertadora debía ser asumida por los interesados, y recogiendo antiguas reflexiones que dejan percibir su formación escolástica, cuando se conmemoraban los trescientos años del descubrimiento de Cristóbal Colón, Viscardo redacta su elocuente 'Carta dirigida a los Españoles Americanos por uno de sus compatriotas', que el mexicano Carlos Pereyra denomina con justicia que le honra: "Acta de la Independencia de Hispano América".

Convencido de que la madurez del Continente americano lo exigía, preso del ímpetu ancestral por vencer los osbtáculos y marchar en conquista de los espacios desafiantes, el autor arequipeño se dirige, bajo el lema "El amor de la Patria vencerá" al universo humano constituído por sus compatriotas, los españoles-americanos, en un difundísimo documento cuyo valor propagandístico fue bien aprovechado por quienes en él descubrían sus íntimas inquietudes hechas argumento y sólida razón; así como perseguido por cuantos, leales a la Corona, captaban la enérgica virtualidad liberadora de su mensaje.

Juan Pablo Viscardo y Guzmán debe ser visto –según Hugo García Salvattecci– "como uno de los primeros precursores de la juticia social en el Perú". Situación que califica aún más su condición privilegiada como exponente del nacionalismo latinoamericano en el siglo XVIII . El Padre Vargas Ugarte, serio investigador y prolífico publicista, señala "Viscardo concebía la América Hispana como una sola nación y, sin pretenderlo, esbozaba el verdadero americanismo, basado en la comunidad de origen, de intereses y en la unión histórica y geográfica de todos los pueblos que la componen".

Muy consciente de la particular realidad social americana, Viscardo califica a España como "un pays que nos

es extranjero", al tiempo que pasa crítica revista, transida de dolorosa denuncia, a la situación de los hombres americanos, según intención que el mismo confiesa: "El Nuevo Mundo es nuestra patria, y su historia es la nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente, para determinarnos por ella a tomar el partido necesario a la conservación de nuestros derechos propios, y de nuestros sucesores".

En medio de la descripción de hechos y vejaciones, reconoce, a través de un testimonio indígena, a la evangelización como aspecto positivo de la conquista española. La descripción de quejas no debe llevar al error de creer que Viscardo funda en tal estado de cosas la necesidad de la independencia. Para el gran prócer americano, es la realidad original del Nuevo Mundo y su historia la que exige un gobierno propio.

Su visión religiosa de la vida, que recorre como río subterráneo todo el documento con ligeras afloraciones, brota impetuoso en su magnífico epílogo, síntesis de los ideales americanistas y generosa de Viscardo, programa inacabado que es un reto para los pueblos del Continente de la Esperanza: "Pluguiese a Dios que este día, el más dichoso que habrá amanecido jamás, no digo para América, sino para el mundo entero, pluguiese a Dios que llegue sin dilación. ¡Quando a los horrores de la opresión, y de la crueldad suceda el reyno de la razón, de la justicia, de la humanidad; quando el temor, las angustias, y los gemidos de diez y ocho millones hagan lugar a la confianza mutua, a la más franca satisfacción y al goce más puro de los beneficios del Criador, cuyo nombre no se emplee más en disfrazar el robo, el fraude y la ferocidad, quando sean echados por tierra los odiosos obstáculos que el egoísmo más insensato opone al bienestar de todo el género humano, sacrificando sus verdaderos intereses al placer bár-

baro de impedir el bien ajeno, qué agradable y sensible espectáculo presentarán las costas de América... De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola Grande Familia de Hermanos".

Núcleo precursor de singular valía, la Sociedad de Amantes del País de la que fuera presidente José Baquíjano, secretario Hipólito Unanue, dió origen al "Mercurio Peruano", en 1790, publicación que en su prospecto se auspiciaba dentro de una concepción americana de amor a lo propio: "Sus escritos son índice del nuevo rumbo americano en cuanto a orientar la atención hacia la naturaleza propia y hacia la civilización peculiar en las tierras del Nuevo Mundo". Con tales pautas, la obra del "Mercurio" hizo de la temática americana y peruana el objeto predilecto de sus consideraciones. Desde el primer artículo se aprecia la predilección que tenían sus autores por el Perú frente al pensamiento europeo. El tema de la realidad americana aparece hermanado con la investigación del Perú según las diversas ramas del saber. Esa será la modalidad de la publicación precursora. Esa será también la nota que distinguirá a los entusiasmados adalides de la emancipación, separatista o no, independientemente de sus teorías políticas, de la forma de gobierno de su preferencia.

Testimonio de esta vocación americana y a la vez de amor a la tierra propia es Unanue, cuya vida no se concibe desligada del "Mercurio" y su mensaje. Y Baquíjano con su admonitorio "Elogio al Excelentísimo Señor don Agustín de Jaúregui", Virrey del Perú, en 1781, donde paradógicamente brillan por su ausencia las adulaciones de estilo, y abundan por el contrario las críticas al mal gobierno y a la política virreinal, y la exaltación del antiguo pueblo local asumido como propio; huella indeleble también en su posterior quehacer de publicista que

siembra —con necesaria cautela ante el poder hispano— las bases del ideal americano. Y Vicente Morales Duárez, con su celo reformista, Presidente de las Cortes de Cádiz donde, con Ramón Feliú, dejara escuchar su voz en defensa de los derechos americanos, y descorriera ante los representantes peninsulares el velo que cubría a una América en acelerado proceso de maduración. Y el espíritu justo de Mariano Alejo Alvarez que enrostra al gobernante la violación de las Leyes de Indias afirmando con enérgica exigencia: "El español en los reinos de España debe ser considerado primero, y por consiguiente el americano en las Américas". Y el contradictorio Vidaurre con su "Plan del Perú", donde desde el Cádiz de 1810 extiende su visión crítica sobre el gobierno virreinal en tierra americana. Y José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete, estratega genial inspirador de la gesta sanmartiniana de la Campaña del Perú, conspirador nato que al calor de varios años de afanes, sacudido en lo íntimo por la develación del alzamiento de Pumacahua lanza su "Manifestación Histórico-Política de la Revolución de América", en la que enumera sus famosas 28 causas de los americanos contra la dominación española. Y, entre otros muchos testigos de la vocación patriótica y americanista, José Faustino Sánchez Carrión —más Padre de la Patria que propiamente prócer—, el "Solitario de Sayán", discípulo de Baquíjano, celoso colaborador de Bolívar, entusiasta propulsor del Congreso unitario de Panamá, convencido de la imperiosa necesidad de concentrar "en una gran masa de la República a las secciones del nuevo mundo" en orden "a comunicarse las inmensas ventajas de su independencia".

Todos ellos testigos de una inquietud por la visión universante al igual que por la libertad, identificados con las fuerzas misteriosas que brotan de la tierra americana, insuflados de amor por la patria grande y por la patria chica, convencidos de la peculiar fisonomía y madurez

de la realidad de un inmenso pueblo continente, son hitos fundamentales en el proceso de descubrir la esencia de lo peruano, son momento privilegiado donde aflora la gran vocación unitaria del Perú, son ocasión para ahondar en las singulares características que impregnan a los hombres en estas tierras. Perú y América, dos realidades que con fuerza misional se descubren siempre presentes en la reflexión y acción de los precursores con características que hablan de la antigua vocación de espacio, del impulso más allá de sí que se descubre en las culturas antiguas del Perú.

EL PERU EN LA REPUBLICA

El advenimiento de la era república significó en sus orígenes la reafirmación de la personalidad del Perú. El haber conquistado la independencia política repercute en vigorizar el perfil nacional. El quehacer republicano no quiebra la visión unitaria incrustada largamente en el ser peruano. El auspicioso respaldo al Congreso de Panamá, la iniciativa de los Congresos de Lima, ateneo unionista en 1846 y 1857, muestran el ámbito peruano sellado por un contínuo afán por cristalizar un derecho de gentes de impronta americana, por una visión solidaria, por el sueño de un Continente fraterno, pacíficamente unido a las lides de la maduración espiritual y el progreso material. El renacer del imperialismo español en 1864 encuentra, que a pesar de las crecientes expresiones disociadores del egoísmo de lo parcial, ante la amenaza, el sustrato previo aflora como impulso unificador que frustra la pretensión ambiciosa de la reconquista.

Lamentablemente, el influjo liberal resulta campo propicio para que ecos deformes del imperio y el virreinato se troquen en afanes caudillezcos de tantos y tantos que quieren hacer de su pequeñez grandeza, a costa de la

exaltación de apetitos menudos en desmedro de los grandes intereses del pueblo peruano. García Calderón percibe que: "Toda la historia de América, la herencia de los españoles y de los indígenas, converge hacia esta exaltación del caudillo". Pero, a pesar de ello, aunque sufriendo el impacto de políticas negativas, el alma nacional se aferra con terquedad a su vocación pacífica hacia la integración, a la colaboración con los pueblos hermanos de América Latina: nueva cara del otrora impulso imperial.

Duro golpe para el proceso de la peruanidad es la Guerra del Pacífico (1879) y sus desgarrantes resultados. El testimonio heroico, la generosidad sin igual de los combatientes fueron compensación de la que se nutrió el espíritu nacional. En medio de la zozobra fueron años de gran exaltación patriótica que se prolonga hasta entrado el presente siglo. La contradictoria figura del anti-católico Manuel González Prada (1848-1918), contestatario nato que entre un patriotismo que terminará en anárquica negación y amargura, y un revanchismo inmisericorde apela con su prosa enérgica a la retentiva nacional: "No diga el mundo que el recuerdo de la injusticia se borró de nuestra memoria... aticemos el rencor... y si no tenemos garras para desgarrar ni dientes para morder ¡que siquiera los mal apagados rugidos de nuestra cólera viril vayan de cuando en cuando a turbar el sueño del orgulloso vencedor!".

FRANCISCO GARCIA CALDERON

La lección positiva de la infortunada experiencia la extraerá Francisco García Calderón (1883-1953), brillante analista de lo peruano y lo americano que alistado entre los novecentistas contribuirá a dotar a esa generación de sus características en favor de la historia propia, del alma mestiza, del análisis profundo, del respeto al ser

humano, de la valoración de lo espiritual.

García Calderón vive y experimenta en carne propia la tragedia nacional. Nació en hogar pobre e inseguro, cuando su padre, Presidente del Perú, sufría vejámenes del triunfador de la Guerra del Pacífico, y presiones del embrionario imperialismo norteamericano. Esa situación le marca hondamente, fructificando en patrióticos brotes de marcado matiz anti-chileno. Sin embargo, noblemente, pero sin olvidar nunca, responde al espíritu unitario de su patria propugnando con americanista convicción la conveniencia de una confederación peruano-boliviano-chilena.

La cultura, la gran capacidad de síntesis, el penetrante don para el examen de hechos e ideas, así como su visión integral de las cosas hacen del García Calderón anterior a la Gran Guerra, el primer gran intérprete peruano de la evolución de la cultura y la historia del Perú y América Latina. En "El Perú Contemporáneo" (1907), la agudeza de síntesis sobre lo nacional —tan crítica como creativa— se muestra como vago antecedente de aquel ensayo de 1922 debido a mons. Drinot, al padre Dintilhac, al padre Vélez y al padre Abreu que pasa revista a la realidad nacional en el marco de la acción católica, titulado "La acción social católica en el Perú"; y quizá como inspiración más próxima de los difundidos "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana" (1928), que desde una óptica diversa —la de un marxismo "especial, diferente a los demás", de aires itálicos, recortado con criolla originalidad— escribió el tempranamente desaparecido José Carlos Mariátegui. Igualmente porta su huella "La Realidad Nacional", obra valiosa, llena de planteamientos positivos, lamentablemente poco editada, que con general intención refutadora, negando todo marxismo por su parcialidad, y buscando completar algunos vacíos en los juicios de Mariátegui y rectificar ciertas apreciaciones, publicó el peruanista Víctor Andrés Belaúnde, en 1930, recopilando los artículos que bajo el mismo título y con el mismo afán difundiera en el "Mercurio Peruano" —tercera revista que se editaba con el mismo nombre que el de la gran publicación precursora— desde 1929.

"El Perú Contemporáneo" no siempre acertado, no siempre visionario se descubre surcado de intuiciones profundas y variados juicios que desde el análisis geográfico y el panorama de la historia evalúa la larga conformación del Perú, deteniéndose en lo cultural, lo jurídico, lo económico e incluso en perfilar la psicología del peruano. Los permanentes encuadres americanistas, que García Calderón preferiría designar latinoamericanos, son anuncio de los trabajos que vendrán.

Muchos son los aspectos que merecerían destacarse en extenso de "El Perú Contemporáneo", como la consideración de la religión como "llave de la vida" en la nueva sociedad que se forja tras la conquista, los acertados juicios histórico-económicos, los trazos de la psicología de Bolívar y San Martín, los peligros de la imitación o la historización de los elementos de nuestras manifestaciones culturales. Bástenos por ahora recoger alguno de sus duros juicios sobre el "catolicismo peruano, y con él la religión de toda América española" a los que califica como un "credo demasiado formal y estrecho, alejado de la vida", en el que prima "la parte de la fórmula, del texto", así como "un culto hiperdúlico llevado a todos los extremos". Sostiene que las "grandes líneas dogmáticas y morales de la religión se borran en esta fe que está más cerca de los santos que de Dios, que olvida el Evangelio por el sermón, fundada en un providencialismo ingenuo, generaliza el milagro y cae a veces en el fatalismo. Es por do-

quiera una religión de autoridad y no una religión de espíritu... de una ignorancia tranquila e indiferente... una religión externa, mecánica, indiferente". Admirador de Loisy y maurrasiano, García Calderón se interesa por lo religioso como tal, y considera que "es necesario devolver al catolicismo sus carácteres esenciales, olvidados o degenerados en nuestra evolución social, y provocar la nueva eclosión de estas energías antiguas y adormecidas".

En "Las Democracias de América Latina", el ensayista muestra un profundo análisis latinoamericano atento a la sombra que la "República imperial del Norte" constituye para las democracias del Sur, Nuevo Mundo latino que formaría un Continente, tanto desde lo geográfico como desde lo moral. Concibe la unidad como la más grande originalidad de América Latina, que no puede ser quebrada por "divergencias" que "no marcan separaciones esenciales. Ellas no pueden destruir la obra secular de las leyes, las instituciones, la religión, las tradiciones y el lenguaje. La unidad posee fundamentos indestructibles, antiguos y tan profundos como la raza misma". "América Latina no puede continuar dividida mientras sus enemigos construyen vastas federaciones, inmensos imperios", sostiene tan convencido de ello como de la necesidad de que se "eduque y emancipe al pueblo". Ya antes había censurado la acción de la plutocracia, y ahora descubre lo singular de América: "Ninguno de los problemas que agitan a Europa tienen allí importancia inmediata"; América Latina le aparece como un mundo con realidad y ritmo histórico diversos de lo europeo.

En "La Creación de un Continente" (1912), García Calderón ahonda su convicción unitaria y original: "América no copia", pues es distinta a Europa. Consciente de que la "unidad es a la vez una tradición y una necesidad presente", plantea que: "En frente del imperialismo vigilante, sólo la fusión de intereses complementarios pue-

de dar a América la definitiva independencia. Roto el Itsmo panameño, será el continente meridional un imponente bloque geográfico. Sobre esa base territorial se constituirá fácilmente la unión económica, intelectual y moral de pueblos solidarios".

Constata la existencia de fuerzas disociadoras que lucha "contra la tierra y los muertos... Dentro de las repúblicas, combaten provincias y familias; en el Continente, se disputan los Estados del dominio ancestral". "La América, celosa de su libertad política no ha alcanzado aún —sostiene— la independencia intelectual y económica. Imita hasta el servilismo, endiosa al extranjero, y se olvida su actual originalidad. Sucesivamente, establecemos las bases de la autonomía en religión, en política, en educación, en literatura y arte". Critica el latifundismo y a los "gamonales", y descarta el gobierno de una sóla casta —sea pueblo u oligarquía— para la transformación social.

Y en su agudo "El Panamericanismo: su pasado y su porvenir" (1916), señalará el ilustre pensador con concluyente visión: "El panamericanismo es, hasta fines del último siglo, sinónimo engañoso de prepotencia, maridaje de naciones regido por la fuerza, sonora agrupación en que los pueblos del Trópico obedecen a las órdenes de Washington y trabajan en provecho de un lejano dictador". Con sobriedad advierte: "la intervención de los Estados Unidos preocupa, como disfraz de conquista, como regresión a un período no remoto de expansión territorial"; al tiempo que hace mofa del esquema de la "paz americana".

JOSE SANTOS CHOCANO

Junto al fundamental rol de García Calderón en el proceso de afirmación de un Perú abierto a su vocación continental, y planteando desde su amor al Perú una visión americanista, aparece José Santos Chocano (1875-1934), grande poeta como Rubén Darío —compañero de orientación modernista— quien le canta: "Va como Don Quijote en ideal campaña, / vive de amor a América y de pasión de España". A lo que sin mucho exagerar complementa Chocano en uno de sus versos: "¿Cuál la tierra de Indias en la que yo no he estado, / o a la que no he cantado trémulo de emoción?".

"Soy el cantor de América autóctono y salvaje", proclamará descriptivo, sabedor de que su llamado le invita a celebrar a todo un continente, cantando a la naturaleza, que lo sobrecoge y captura en misteriosos impulsos que adornan sus poemas, con evocadoras imágenes; cantando a la historia y a las características del hombre de estas tierras, captando en el verso sus sueños, sus epopeyas, su melancolía. Viajero entusiasta, declamador y conferencista, el exótico y trágico chocano difunde su credo en prosa como en verso: "Hispanoamericanos: amad a Hispano-América!" Siguiendo en ésto a Francisco García Calderón, a quien admira tanto o más que al español Joaquín Costa, sentencia: "Yo creo que América es para los americanos; pero, por lo mismo, Hispano-América para los hispanoamericanos".

En su "Idearium Tropical" (1922), se muestra documentado partidario de las "dictaduras organizadas", agudo observador político, entusiasta del obrerismo y la Revolución Mexicana, así como calificado anti-imperialista que centra su atención en el Canal de Panamá: "eje de todo el pseudo-imperialismo de Roosevelt". A sus peregrinas ideas sobre las razas, influidas por el positivismo decimonónico, añade su programa de la "Confederación bolivariana", retomando el sueño de Bolívar, a quien cantó en ¡Aremos en el mar!: "Apóstol que anunciaste tu evangelio a las gentes, / que, cuando no contrarias fuéronte indiferentes..."

Chocano, independientemente de su personalidad poco simpático y de censurables episodios de su vida, es un difusor infatigable del amor a lo propio y de una vigorosa visión americana. Si sus discursos y declaraciones pasaron pronto, sus versos llevan a sucesivas generaciones a contemplar familiarmente el horizonte de la Patria Grande.

VICTOR RAUL HAYA DE LA TORRE

Para el final resta tratar de los dos pensadores que más han influenciado directamente en la toma de conciencia del Perú y su vocación continental: Víctor Raúl Haya de la Torre y Víctor Andrés Belaúnde.

Haya (1895-1979) es un vigoroso pensador que desde su juventud aspiraba "a vincularse con el alma histórica de este continente llamado a cumplir grandes destinos en la historia", haciendo votos por "impedir que siga importándose desde Europa... el arte que no traduce las propias emociones ni refleja el dolor del paisaje nativo... Que América se individualice en Ciencia y en Arte, en Moral y en Economía, en Religión y en belleza".

La vasta obra de Haya de la Torre, desde diversas fuentes ofrece visos de proceso dinámico que busca una expresión sintética. Ella presenta sugestivas coincidencias con temas que pocos años antes postulara García Calderón, influencias del Conde Hermann Keyserling, de

K.G. Jung, de Gonzalez Vigil, González Prada, y claro está, de Karl Marx y otros autores de la escuela marxista –en una versión dialéctica permanente y original denominada aprismo–. El término deriva de APRA, Alianza Popular Revolucionaria Americana, movimiento político con aspiraciones continentales que Haya funda en México, en 1924. El impulso de la idea fundacional estaría en la constatación de la originalidad espacio-temporal de América Latina, "en la realidad económico-social de nuestros pueblos y en el imperialismo como factor perturbante y subyugador", según afirma José Barba, uno de los jóvenes teóricos del aprismo.

La vida y el pensamiento de Haya estarán siempre vinculados al APRA, y más cercanamente al Partido Aprista Peruano, que funda en 1931. Luego de una situación confusa en relación a la III Internacional, "la organización de la lucha antimperialista en la América Latina" con su "Frente Unico Internacional de trabajadores manuales e intelectuales" clarifica su posición frente al comunismo en el Congreso Antimperialista de Bruselas. Dice Haya que en esa ocasión se definió "la línea teórica aprista y se planteó bien claramente nuestra diferencia con el comunismo... Toda organización política que no comanda Moscú debe ser execrada y combatida... Después del Congreso de Bruselas de 1927, lo fue el APRA". Las grandes diferencias estarían en función de la distancia espacio-temporal entre Europa y América, fruto de la cual en el Nuevo Continente –según Haya– el imperialismo sería la primera etapa del capitalismo, conceptualizando a éste como fundamentalmente ambivalente, es decir que al lado de su negatividad ofrece a nuestros pueblos progreso: "La emigración del capital se produce obedeciendo a una ley económica imperiosa como la que impele a recibirlos a los pueblos no económicamente desarrollados".

El desarrollo de las tesis de Haya, "dentro de la línea de inspiración filosófica marxista", conducirá, más adelante, a los apristas a verse como la negación dialéctica del comunismo.

El núcleo del extenso pensamiento del político trujillano quizá se pueda sintetizar en el título de un libro publicado en 1927: "Por la Emancipación de América Latina". Muchos años después, en otra publicación sostendrá: "el futuro de nuestra América nos lleva hacia la realización del sueño bolivariano de unirla, para que unida asegure su verdadera emancipación y grandeza". Y es tan trascendente este factor que en "Teoría y Táctica del Aprismo", señala enfático el ideólogo del aprismo. "Nosotros no somos anti-imperialistas porque somos de izquierda, sino que somos de izquierda porque somos anti-imperialistas. Ser anti-imperialistas es ser soldado de la causa de la libertad de América Latina".

Esa misma orientación emancipatoria se descubre al considerar los cinco puntos del Programa Máximo del APRA: a) contra el imperialismo yanqui; b) por la unidad política de América Latina; c) nacionalización de tierras e industrias; d) internacionalizacion del Canal de Panamá, e) solidaridad de los pueblos y clases oprimidas. Para el aprismo el problema latinoamericano es común a todos sus pueblos: "Las cadenas de nuestros pueblos esclavizados al imperialismo yanqui son cadenas económicas. Y en ese estado de sojuzgamiento, "las clases gobernantes son aliadas del imperialismo y explotan unidos a nuestras clases trabajadoras", lo que hace ver "con el inmenso poder del imperialismo yanqui no puede ser afrontado sin la unidad de los pueblos latinoamericanos".

No hay duda que en Haya aparece la vocación unitaria de las tierras que le vieron nacer, la que se revela a

través de toda su trayectoria, apreciándose nítidamente en sus dos grandes libros: "El Antimperialismo y el APRA" (1935), y "30 años de aprismo" (1955). Pero, ¿de qué unión se trata? Ciertamente no de la auspiciada por los EE.UU. "Frente a la demagogia panamericanista, que es patriotismo continental del imperio norteamericano, –dirá– debemos imponer nosotros el nacionalismo económico de Indoamérica... el nacionalismo que nos enseña que ante el gran interés imperialista de los Estados Unidos del Norte, debemos oponer nosotros el gran interés de los pueblos que forman los Estados Unidos de Indoamérica, unidos por la suprema necesidad de defenderse".

El enfoque aprista muestra un patrón económico para medir la realidad. Haya escribía en 1936: "creo en el determinismo económico de todos nuestros fenómenos históricos". Su antimperialismo está centrado en lo económico. Y, aún cuando no desconoce elementos como la raza y las fuerzas telúricas, su concepto de Indoamérica está ligado a la nación de la "unidad indestructible" de la "economía americana". Hablando de los apristas, dice Haya: "inclinados a la interpretación económica de la historia, hemos adoptado la denominación Indoamérica como expresión fundamental". Aunque dominado por lo económico, el pensamiento de Haya no abandona otros factores. El nombre y la idea de Indoamérica se apoyarán también en "el espíritu y la cultura nuestra en que afloran remotas savias desde los oscuros abismos ancestrales de tantas viejas razas en estas tierras confundidas", descubriendo que "la influencia del indio sobre el blanco de las Américas es indiscutible. El subconciente indio vive en todos nosotros".

La oposición al imperialismo se produce sobre un supuesto: la existencia de Indoamérica. La respuesta antimperialista nace de la constancia de la realidad original

de América Latina: "Un mismo tiempo-histórico... no es aplicable a todos los Espacios". De ahí la versión de Haya en la prolongación dialéctica del marxismo: el aprismo. No se debe fantasiar sobre la realidad americana sino buscarla y descubrirla. La unidad real del Continente debe aflorar por encima de "mal entendidos nacionalismos aislantes de cada república" buscando formar "coordinaciones económicas defensivas", de las que el "Mercado Común Latino o Indoamericano es el paso necesario hacia la unión económica del gran continente". La concepción de un "Estado antimperialista" y la necesidad de "fortalecer la democracia" son medios necesarios de la lucha: "Antes de la revolución socialista que llevaría al poder al proletariado... nuestros pueblos deben pasar por períodos previos de transformación económica y política y quiza por una revolución social –no socialista– que realice la emancipación nacional... y la unificación económica y política indoamericana. La revolución proletaria, socialista, vendrá después".

El pensamiento de Haya de la Torre, por su ideal unitario antimperialista ha sido un importante factor en la toma de conciencia de la vocación continental del Perú; pero es justo decirlo, su influencia ha rebasado las fronteras peruanas hacia los pueblos hermanos de América Latina.

VICTOR ANDRES BELAUNDE

Positivista, crítico de la religión, Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), después de su conversión a la fe de la Iglesia Católica, en un itinerario que pasa por Pascal y San Agustín, fue el más importante testigo del cristianismo presente en la maduración del Perú y la realización de su vocación continental.

Desde sus trabajos de juventud, como "El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos" (1908) se percibe la que habría de ser la gran constante de su vida: el Perú. Gran humanista, sociólogo, jurista, apologeta, diplomático, político, Belaúnde es siempre un enamorado del Perú. Incluso cuando fue elegido Presidente de las Naciones Unidas, vió el hecho como homenaje al Perú, y como una ocasión de ejercer la vocación de fraternidad y solidaridad nacida del alma profunda del Perú. "El personaje principal y permanente es, en todas sus páginas, el Perú, esa nación entrañable cuyo destino él quiso alumbrar con sus vigilias, cuyas esencias rescató del fondo de los siglos dándole a nuestra historia 'un sentido primaveral', cuyos valores más altos, fundidos en una síntesis viviente no acabada sino en pleno dinamismo creador, él difundió apostólicamente en una prédica sin tregua" escribe César Pacheco Vélez.

La acción y el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde, desde sus tempranas inquietudes sociales hasta su maduración, quieren siempre ser un eco fiel de la síntesis viviente que es el Perú. Su preocupación nunca dejó de ser la de "ahondar en las enseñanzas de nuestra historia", buscar la clave de renovación nacional, que no había de ser otra que aquella que informase la realidad de lo peruano. La descubrió en la fe. En su ensayo "La Realidad Nacional" —ya mencionado—, en medio de profundos análisis y páginas hermosas, Belaúnde afirma: "El catolicismo está en las raíces y en la cumbre de nuestra nacionalidad. El envuelve y mantiene nuestra alma colectiva". ¡Nuevamente se trata de la constatación, ya vista en Bartolomé Herrera, de la evangelización constituyente! Y, lo que es verdad para el Perú, aparece también como verdad para el Continente: "La evolución política de Hispanoamérica —señala Víctor Andrés Belaúnde— reitera la confesión insospechable de Taine de que

al fin y al cabo es el viejo evangelio el único forjador de la moralidad y el orden sociales". Tal convicción de la importancia del catolicismo en la realización de América Latina, le llevó a escribir la prematuramente triunfal síntesis: "El Renacimiento Intelectual Católico en Hispano-América", que figura como Apéndice de su extraordinario ensayo "El Cristo de la Fe y los Cristos literarios ".

La honda valoración del cristianismo en su dimensión humana, personal, social y cultural no la abandonará jamás. Ella no sólo responde a una orientación íntima, no sólo surge como respuesta a lo que descubre como una inquietud nacional, sino que además ve en ella una respuesta plenificadora del ser humano, y por lo tanto de su quehacer, de sus construcciones sociales y culturales. Para Belaúnde, el cristianismo, hoy como ayer, es la respuesta a los males del hombre y de la vida social. Más aún, se afirma esta convicción ante del descarte del demoliberalismo "no porque la democracia no sea un valor eterno, sino porque el individualismo y economicismo, inseparables del liberalismo, carecen del sentido de comunidad y de solidaridad profunda y son incompatibles con la justicia social"; y la exclusión del socialismo de Marx, no sólo porque dará "el dominio de una casta de demagogos" (vaticinio que se descubre con facilidad en el mundo socialista de hoy, y que subyace en la descripción de "La Nueva Clase" de Milovan Djilas), sino también porque sus "fórmulas aparentan responder a nuestra ansia de justicia en las relaciones humanas, pero prescinden de la individualidad en lo que tiene de irreductible y de respetable y no dan respuesta a su expresión profunda, la vida interior, el hambre de invisible ". Ante el negativo influjo de los "nuevos mitos humanos", y la necesidad de colaborar efectivamente en el progreso del hombre, plantea: "Más que nunca necesitamos una filosofía constructiva, una filosofía integral, el sistema que

una nación: tierra, instituciones, estructuras, quedan penetradas y transidas por los mismos principios e ideales. Estos realizan penosamente a través del tiempo una obra de inspiración, de impregnación y de asunción. Tal función asuntiva explica los fenómenos de transculturación. No he encontrado otro término mejor que el de "síntesis viviente" para expresar la concepción que explica la evolución de la cultura por factores espirituales, sin descuidar la influencia de las otras causas señaladas por la sociología".

Es por esta senda de valoración del alma nacional, y de la reflexión de sus procesos que Víctor Andrés Belaúnde llega a la visión del Perú influído sustancialmente por el cristianismo. Ante la impenetrabilidad de las culturas, postulada por alguno, Víctor Andrés Belaúnde afirma: "hay que reconocer la influencia de unas sobre otras, en una jerarquía y con un sino en que estriba el secreto de la Historia... En todas ellas –las culturas del mundo– hay un elemento asumente y otro asumido. Los elementos asumidos no pierden su esencia, sino que adquieren nueva vida al ser iluminados, animados y transidos por el elemento asumente. El resultado de esta asunción es una nueva forma que determina la personalidad de cada nación". Es en esa línea que habla de la realidad peruana como síntesis cuyo elemento determinante ve en el factor religioso: "En el Perú la religión concentra todas las manifestaciones de la vida espiritual e influye definitivamente en la vida económica y social", dirá en "Peruanidad", al tiempo de proclamar que: "La unidad política no bastó para crear un alma nacional. Esta solo surgió de la comunidad espiritual que intentaron realizar los misioneros desde el descubrimiento. Esa comunidad espiritual es la base de la conciencia nacional peruana".

Resulta interesante destacar que desde su perspectiva del laicismo aprista, Haya de la Torre reconocerá trascendental importancia a lo psicológico, en especulaciones que no dejan de mostrar similitud con el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde: "Para que un Espacio-Tiempo devenga determinador en la dialéctica de la Historia debe existir no sólo como escenario geográfico y pueblo que lo habite; no sólo como Continente y contenido histórico en movimiento, sino como plena función vital de su conciencia social del acontecer de la Historia. En otras palabras, como la capacidad psicológica de un grupo social para 'realizar' su historia y para 'interpretarla' desde su propia realidad". Semejanza notable, pero que no disminuye en nada las diferencias fundamentales de la perspectiva global del pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde y de Haya.

Luego de lo expuesto queda clara la dinámica articulada que ofrece la trayectoria de Belaúnde, en donde lo superior, lo religioso informa la realidad nacional y sus manifestaciones. El mismo Víctor Andrés Belaúnde lo expresa en "Palabras de Fe" (1952). "No he considerado jamás el mensaje de nuestra Religión separado de nuestros problemas y de las grandes cuestiones de la época actual. De aquí mi empeño en plantear los problemas peruanos desde el punto de vista cristiano (La Realidad Nacional, Peruanidad, Meditaciones Peruanas); en exponer el programa constitucional católico del Perú (El Debate Constitucional y la Crisis Presente); en presentar el pensamiento moderno frente al mensaje de Jesús (El Cristo de la fe y los Cristos literarios); en examinar las tendencias de la Filosofía contemporánea en relación con la gran tradición filosófica (Inquietud, Serenidad, Plenitud) y en analizar la crisis de la Cultura Occidental a la luz del Cristianismo (La Síntesis Viviente)".

La rica vision de Víctor Andrés Belaúnde requiere ser tenida en cuenta para captar y ahondar en la realidad peruana, y en esa vocación continental que surge de lo profundo de su historia. Entre todas sus obras, aparece como una gran síntesis —cualidad que entrañablemente apreciaba—, privilegiada en varias formas: "Peruanidad", publicada en su primera parte en 1943, y en forma más completa en 1957 y 1965.

"Peruanidad" es una obra de afirmación, de identidad, de extraordinario recorrido por las fuentes de esa síntesis viviente que es el Perú, pero no se puede negar que su autor considera que "ante las recientes tendencias disgregadoras los peruanistas tenemos que remozar nuestras defensas". Con visión englobante describe el panorama de los que califica como "unicistas" en oposición a los partidarios del "pluralismo realista" que "busca la unidad superior de la síntesis": "Han desaparecido el retorismo vacuo y la acometividad del radicalismo pero han quedado subyacentes su desconocimiento del valor tradicional, su odio al cristianismo y sus resentimientos sociales y políticos. Están en desuso las artificiosas generalizaciones del positivismo, pero subsiste su repugnancia a las esencias espirituales. El materialismo se decora con la terminología marxista pero no hace otra cosa que subsumar las anteriores negaciones y desviaciones".

Belaúnde no gusta de parcialidades ni fragmentos, es un convencido de la necesidad del encuadre, de tomar en cuenta los contextos. No teme a las opiniones adversas, pues dotado de agudo sentido crítico ahonda los razonamientos de quienes piensan distinto de él, buscando siempre lo rescatable, en su peregrinación por toda verdad. Es lo verdadero, lo real lo que importa, no el color o la bandería. Es así que aplica el mismo sentido integral a la realidad peruana, comprendiendo la interconexión de los

procesos, y la necesaria interdependencia de fenómenos: "La vida peruana no podrá separarse de la crisis profunda de la cultura occidental, a la que pertenecemos. Los problemas peruanos tenían que estudiarse simultáneamente con las grandes cuestiones del mundo contemporáneo —resulta fundamental notar que para VAB, 'la causa profunda de la crisis europea, es el abandono de la concepción cristiana de la vida'—. La experiencia universal iluminaba nuestra visión interna..." "Peruanidad" es una gran suma de la evolución del Perú, recorrido repleto de consideraciones profundas y de grandes intuiciones, pero no es un libro terminado, es síntesis inacabada como inacabada es la misma realidad peruana.

Desde su inicial "Venciendo el territorio", las reflexiones de VAB describen bellamente la gesta por la unidad del Perú. "El legado del Imperio" es una ocasión más para que el autor arequipeño ahonde su búsqueda de las raíces de la psique nacional en el alma de la 'élite' incaica, con su conciencia imperial: "Nuestra conciencia nacional —concluye Belaúnde—, aunque tenga un antecedente en la unidad imperial incaica, no es continuación ni resurrección de esta; es un producto posterior creado en la evolución histórica subsecuente, sobre las bases de elementos que venían del Incario y los de la civilización cristiana traídos por la Conquista". Las tradiciones de unidad política, de una misión civilizadora, una proyección de justicia social y de dignidad imperial se prestarán como cauce por el que fluyen Incario, Conquista, Virreinato y República. Hay una integración entre el mundo antiguo y el ímpetu civilizador del cristianismo. El núcleo es la Conquista. En esa gesta: "la cultura católica asume las tierras y las poblaciones de América, infundiéndoles nuevo espíritu". Religión y cultura, elementos siempre vinculados. "Hay una ecuación entre religión y cultura" —dice Víctor Andrés Beláunde—; "Es el impulso religioso el que proporciona

la fuerza de cohesión que unifica sociedad y cultura... Una sociedad que pierde su religión, tarde o temprano pierde su cultura". De ahí que el origen de la peruanidad esté como hecho fundamental "la transformación religiosa que –por la acción de España– se opera en el Imperio de los Incas". Y, más aún. "Esta profunda transformación religiosa adquiere una mayor palpitación de vida y un sentido de armoniosa intimidad con el culto a la Virgen... el culto material es la expresión religosa por excelencia".

Es interesante señalar cómo los Obispos en Puebla, al presentar sus reflexiones en torno a Santa María, ofrecen una visión muy semejante a la de Belaúnde: "La devoción a María surge en la tierra americana –escribe el laico peruano– con la modalidad típica de santuarios autóctonos". Y, dando una sugerente visión del influjo religioso en la conformación del alma popular, afirma el gran maestro: "Los santuarios de Copacabana y su réplica en Cocharcas representan para el Perú y Bolivia lo que el de Guadalupe para México, teniendo la reveladora semejanza de su origen indígena. Son la fe y el entusiasmo de los autóctonos los que han creado esta modalidad del culto mariano, y, como al mismo tiempo, la forma mariana de la religiosidad se conservó e intensificó por lo que se refiere a los españoles y mestizos de las ciudades y villas hispánicas, puede decirse que el culto mariano fue la expresión de la vinculación de las razas y la manifestación de la conciencia religiosa del Virreinato junto con el culto del Cuerpo de Cristo. La unidad de la religión, la misteriosa y hondamente afectiva filiación producida por la común maternidad, creó una vinculación definitiva entre el español, el mestizo y el indio".

El proceso de forjación de la cultura y de la nacionalidad peruanas es un proceso asuntivo, integrador, que va sumando elementos informándolos con el espíritu cristiano, desde la base arcaica, crisol de nuevas realidades donde "ambiental y psicológicamente, se realizó, –por la Conquista– en medio de imperfecciones, abusos y errores, una definitiva transformación espiritual del Perú"; la que fue desplegándose, luego, en nuevas afirmaciones de la síntesis.

Por su orientación integradora, VAB se extiende en profundos análisis de la evolución cultural del Perú. "La palabra cultura –señala– importa para nosotros, un sentido integral. La cultura tiene bases materiales y técnicas pero su alma está constituída por el desarrollo intelectual y sobre todo por la inspiración ético-religiosa en el individuo y en la sociedad". Y más adelante precisa: "Para nosotros la cultura está unida a la acentuación de la personalidad, individual y social. El elemento esencial de la personalidad es la unidad. Realidad de unidad, conciencia de unidad y voluntad de unidad en nuestra fórmula. La unidad en el individuo supone un principio de identidad y de autonomía en el tiempo, una posición vertical frente a las varias y contradictorias solicitaciones del interés o de los goces materiales. Este principio de unidad en la sociedad supone una cohesión profunda que domina el espacio y el tiempo y que vive al amparo de normas e ideales comunes. La personalidad es unidad, y la unidad lleva en su esencia finalidades superiores y normas éticas. La esencia de la cultura es, por consiguiente, de orden moral. El alma de toda cultura es el factor ético-religioso".

Aquí se aprecia el núcleo fundamental de los pensamientos de Víctor Andrés Belaúnde en torno a la peruanidad, y la clave que ofrecen sus enfoques sobre la conciencia nacional y la cultura peruana. "El enfocamiento de la cultura peruana depende –dice al analizar la evolución cultural– del concepto que inspire el Perú como entidad espiritual. Sobre esta materia... hay cuatro posi-

ciones bien definidas: la peninsularista o hispanizante exclusiva, que considera nuestra nacionalidad como una prolongación de la cultura hispánica; la autoctonista, que atiende principalmente al elemento indígena y considera lo hispano como un elemento agregado y destinado a ser absorbido por el desarrollo de las fuerzas primitivas; la fusionista, que ve en la nacionalidad y cultura peruana la yuxtaposición y, en ciertos casos, la fusión de las culturas primitivas con los principios e instituciones de la cultura occidental; por último, la posición de la peruanidad integral, mantenida por síntesis viviente o sea la asunción hecha por los elementos hispano-católicos, de los elementos biológicos, telúricos y culturales existentes en el Perú al tiempo de la conquista".

Tras invalorables reflexiones republicanas, Belaúnde propugna su tesis del "nacionalismo vertical" fruto del ser mismo del Perú y de su visión americanista. "Han sido siempre absurdos los nacionalismos horizontales en América... Nuestro nacionalismo busca el espacio cultural, por felicidad infinita e inagotable, de conquistas incruentas que importan la realización constante y heroica de nuestro destino. Queremos dominar nuestro territorio y explotar nuestras riquezas para servir a la cultura y a la justicia en el orden interno y en el orden externo".

La solidaridad continental nace de la misión nacional que la Providencia ha señalado al pueblo peruano: "Dentro de nuestras fronteras tenemos aún muchas conquistas que realizar; la de los desiertos que rodean nuestros valles, la de las montañas grávidas de inmensos tesoros, la de las selvas incorporadas a nuestra nacionalidad por el esfuerzo de nuestros apóstoles y de nuestros pioneros". De lo interior se va a lo exterior, pero no en proyección agresiva sino fraternal y solidaria ante la constatación irrecusable de que los países americanos: "piensan en católico, hablan en español y sienten en barroco". Es por ello que el nacionalismo horizontal se abraza con el auténtico americanismo. Dice VAB que: "El verdadero americanismo supone un conjunto de naciones celosas de su tradición, orgullosas de su cultura, afirmadoras de su fisonomía espiritual; porque de esa variedad de expresiones y matices resultará la riqueza de la civilización continental. No concebimos el americanismo como una antesala de ese cosmopolitanismo vago, de ese humanitarismo falsamente ético y trágicamente irreal, porque destruye la obra de admirable variedad de la tierra y de la historia. El sentido ecuménico de nuestra tradición católica, a diferencia del humanitarismo del siglo XVIII y del positivista y marxista del siglo XIX, supone la armonización y convivencia de las culturas y de las fisonomías nacionales robustecidas y plenamente expresadas".

Con el método de siempre, Víctor Andrés Belaúnde no hace afirmaciones en el vacío. La solidaridad continental es, según constata, una constante en la evolución histórica de los peruanos. El Perú es una nación con vocación continental. "El legado glorioso del Incario y el puesto de honor que nos dió nuestro pasado de esplendor virreinal, no se tradujeron para nuestro país, en la época independiente, en un sentido militarista o imperialista. Muy al contrario. No hubo nación más respetuosa de la personalidad y de la integridad territorial de los otros pueblos y más adicta a los principios de la solidaridad americana que el Perú". Esta es la afirmación. Ahora la prueba. "La expresión definitiva de la solidaridad continental y de los principios que la encarnan se produjo en Lima, cuando Bolívar, teniendo como Ministro al prócer peruano Sánchez Carrión, dirigió la famosa invitación para el Congreso de Panamá; y fue en Lima donde Bolívar formuló las bases de la unión americana, en febrero de 1826... Estos principios que importan el respeto a la personalidad de

los Estados, a su integridad territorial, a su igualdad jurídica y la solución pacífica de todos los litigios internacionales, han sido las directivas invariables de nuestra política internacional". Y entre 1845 y 1866 aparece clara la acción del Perú en respuesta a esa vocación que nace desde sus profundidades. "El Perú es el órgano de la solidaridad continental; su sensibilidad refleja todo lo que puede comprometer la independencia de otros países y la dignidad de América. Ante el simple anuncio de una expedición contra Ecuador, convoca al Congreso de Lima del 47 que reitera en su esencia las bases del Congreso de Panamá; protesta por las expediciones filibusteras contra Nicaragua y Costa Rica; es el primer país en levantar su voz ante la tentativa de invasión de Santo Domingo; se solidariza plenamente con México, amenazado por la intervención europea en la época de Maximiliano; convoca el II Congreso de Lima y consolida la alianza con los países del Pacífico y al mismo tiempo que reitera por segunda vez los principios jurídicos de la vida americana, sus armas obtienen el triunfo del 2 de mayo de 1866; y, por último, es el primer país que reconoce la beligerancia de Cuba, reconocimiento que había de subrayar la colaboración de eminentes peruanos en la lucha por la independencia de esa isla".

La fisonomía moral del Perú de hoy, heredera de las acciones del Perú de ayer, aparece así como heredera de una vocación imperial de otros siglos convertida en solidaria y fraternal con los pueblos de América Latina. Los lamentables incidentes entre Gran Bretaña, operando dentro de un esquema colonial y la Argentina en relación a las islas Malvinas, han despertado una vez más el celo pacifista —sin desmedro de las causas justas— y solidario del Perú. 1982 es otro año testigo de la acción del Perú en la senda que VAB señala como raíz profunda de su ser: solidaridad continental.

El pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde, con sus ricas y diversas manifestaciones, es un lugar de imprescindible peregrinación para quien ama al Perú. En cierta medida en él se resumen las anteriores meditaciones sobre el Perú integral. En él se aprende a profundizar en la realidad nacional con sentido objetivo. En él se descubre al Perú en su vocación humanista y continental. En él se hacen familiares las raíces del Perú. El pensamiento de VAB es escuela de peruanidad, y por lo tanto de vocación latinoamericana y de cultura cristiana.

A diferencia de Haya, el maestro Belaúnde no fundó un partido, sino que buscó transmitir su opción por el Perú integral a todos cuantos quisieran compartirla. Y, ciertamente, no han sido pocos los que han acogido sus magistrales enseñanzas cultivando la visión de síntesis viviente en la cátedra, en la escuela, en el periodismo, en el servicio a los hermanos, en la vida ciudadana, en la política. El partido 'Acción Popular', dos veces con responsabilidades de gobierno, sin ser el único, ha asumido las orientaciones peruanistas de VAB y las ha conducido al ámbito de la política. Víctor Andrés Belaúnde no fundó un partido, pero los partidos recogen sus enseñanzas y su ejemplo de amor al Perú.

CONCLUSION

La realidad mestiza, de síntesis viva del Perú es fruto de un largo proceso que desde la base de las culturas primitivas, pasando por el momento de la evangelización constituyente, hasta el día de hoy va formando a un pueblo, haciendo madurar su identidad, forjando su conciencia histórica y nacional. A la luz de los hechos de la historia, y de los pensadores nacidos en tierras peruanas, la constante vocación continental del Perú es una realidad ineludible.

IV PARTE

CLAUSURA

CARTA AL CELAM

Bogotá, Colombia, 10 de julio de 1982

Excmo. Sr. Antonio Quarracino
Secretario General del CELAM
Presente

Estimado Monseñor:

Quienes participamos en la I Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos, agradecemos al CELAM, a través de usted, el habernos convocado a efectuar una reflexión común sobre el tema "La Iglesia y la cultura latinoamericana".

Desde diversos horizontes nacionales y profesionales hemos vivido durante estos días nuestra condición de católicos que trabajan en el ámbito del quehacer intelectual. Es esto quizá la experiencia más relevante de esta reunión.

Nuestra presencia aquí es una expresión de la participación en la respuesta al desafío que, desde Puebla, la Iglesia latinoamericana y el CELAM hemos aceptado: la evangelización de la cultura.

Durante las sesiones de estudio hemos confirmado la raigambre católica del Continente en el encuentro fecundo

CARTA AL CELAM

Bogotá, Colombia, 10 de julio de 1982

Excmo. Sr. Antonio Quarracino
Secretario General del CELAM
Presente

Estimado Monseñor:

Quienes participamos en la I Semana Latinoamericana de Intelectuales Católicos, agradecemos al CELAM, a través de usted, el habernos convocado a efectuar una reflexión común sobre el tema "La Iglesia y la cultura latinoamericana".

Desde diversos horizontes nacionales y profesionales hemos vivido durante estos días nuestra condición de católicos que trabajan en el ámbito del quehacer intelectual. Es esto quizá la experiencia más relevante de esta reunión.

Nuestra presencia aquí es una expresión de la participación en la respuesta al desafío que, desde Puebla, la Iglesia latinoamericana y el CELAM hemos aceptado: la evangelización de la cultura.

Durante las sesiones de estudio hemos confirmado la raigambre católica del Continente en el encuentro fecundo

entre el proceso evangelizador y el Nuevo Mundo que, como también lo ha señalado el documento de Puebla, han constituído una nueva y compleja realidad histórico-cultural, América Latina, vivificada por la fe.

Hemos percibido desde diversas vertientes una identidad capaz de activar el quehacer intelectual de los católicos como servicio pastoral-cultural. Esa identidad indica la urgencia de que la Iglesia acentúe la labor de evangelización de las élites del pensamiento y del arte latinoamericanos, con frecuencia desarraigadas del pueblo, de su historia y de su cultura. Además, advertimos otra urgencia: la de desarrollar la integración de América Latina por la cultura, es decir, la búsqueda y comunicación de lo que nos congrega en una historia. Así, el proceso de re-evangelización se nutre de nuestra realidad y evita un fideísmo sin bases racionales y sin raíces populares.

Hemos descubierto también que es necesario profundizar en el conocimiento histórico de los momentos decisivos de las crisis de identidad de nuestra cultura, ya que las ideas presentes en aquellos son asumidas por personas, grupos e instituciones de maneras diferentes y llevadas a la práctica de manera singular a través de las diversas acciones sociales, políticas, etc.

Todo esto nos muestra asimismo la necesidad de un ámbito en el que converjan laicos dedicados al quehacer intelectual en los diversos países latinoamericanos y que normalmente carecen de un espacio de encuentro y reflexión en común. Como la cultura es una realidad dinámica, la reflexión acerca de ésta y a la luz de la fe debe ser constante y disponer de momentos especiales sitemáticamente planeados para mantener una visión eclesial permanentemente actualizada y abierta. Parece conveniente multiplicar los encuentros como el de esta semana y realizarlos desde más horizontes intelectuales y nacionales. Y, dada la importancia de la reflexión en torno a los momentos de crisis en la historia de América Latina, las posibles futuras semanas de intelectuales podrían abordar los de la fundación, independencia, positivismo, modernismo, populismo, nacionalismo y otros relacionados, por ejemplo, con la industrialización, la ciencia, el sindicalismo, etc., con la pertinente clarificación de las relaciones entre teología, filosofía y ciencias. Todo esto, creemos, respondería a la preocupación del Santo Padre recientemente manifestada con la creación del Consejo Pontificio para la Cultura.

Manifestamos nuestro compromiso de continuar trabajando en nuestros respectivos ámbitos dentro de las tareas de la evangelización de la cultura.

Lo saludamos en Nuestro Señor Jesucristo.

Cordialmente,

Alberto Methol Ferré
Ana María Moog
Luis F. Figari R,
Cristo R. Figueroa
Jean-Baptiste Romain
Germán Doig
Pablo Capanna
Jaime Sanín E.
Aníbal Fornari
Jorge Muñoz Batista
Carlos Corsi O.
Pedro Morandé
Nazario Vivero
Carlos Castillo Peraza
Marcelo Monserrat
José Galat
Manuel Díaz Cid.

entre el proceso evangelizador y el Nuevo Mundo que, como también lo ha señalado el documento de Puebla, han constituído una nueva y compleja realidad histórico-cultural, América Latina, vivificada por la fe.

Hemos percibido desde diversas vertientes una identidad capaz de activar el quehacer intelectual de los católicos como servicio pastoral-cultural. Esa identidad indica la urgencia de que la Iglesia acentúe la labor de evangelización de las élites del pensamiento y del arte latinoamericanos, con frecuencia desarraigadas del pueblo, de su historia y de su cultura. Además, advertimos otra urgencia: la de desarrollar la integración de América Latina por la cultura, es decir, la búsqueda y comunicación de lo que nos congrega en una historia. Así, el proceso de re-evangelización se nutre de nuestra realidad y evita un fideísmo sin bases racionales y sin raíces populares.

Hemos descubierto también que es necesario profundizar en el conocimiento histórico de los momentos decisivos de las crisis de identidad de nuestra cultura, ya que las ideas presentes en aquellos son asumidas por personas, grupos e instituciones de maneras diferentes y llevadas a la práctica de manera singular a través de las diversas acciones sociales, políticas, etc.

Todo esto nos muestra asimismo la necesidad de un ámbito en el que converjan laicos dedicados al quehacer intelectual en los diversos países latinoamericanos y que normalmente carecen de un espacio de encuentro y reflexión en común. Como la cultura es una realidad dinámica, la reflexión acerca de ésta y a la luz de la fe debe ser constante y disponer de momentos especiales sitemáticamente planeados para mantener una visión eclesial permanentemente actualizada y abierta. Parece conveniente multiplicar los encuentros como el de esta semana y realizarlos desde más horizontes intelectuales y nacionales. Y, dada la importancia de la reflexión en torno a los momentos de crisis en la historia de América Latina, las posibles futuras semanas de intelectuales podrían abordar los de la fundación, independencia, positivismo, modernismo, populismo, nacionalismo y otros relacionados, por ejemplo, con la industrialización, la ciencia, el sindicalismo, etc., con la pertinente clarificación de las relaciones entre teología, filosofía y ciencias. Todo esto, creemos, respondería a la preocupación del Santo Padre recientemente manifestada con la creación del Consejo Pontificio para la Cultura.

Manifestamos nuestro compromiso de continuar trabajando en nuestros respectivos ámbitos dentro de las tareas de la evangelización de la cultura.

Lo saludamos en Nuestro Señor Jesucristo.

Cordialmente,

Alberto Methol Ferré
Ana María Moog
Luis F. Figari R,
Cristo R. Figueroa
Jean-Baptiste Romain
Germán Doig
Pablo Capanna
Jaime Sanín E.
Aníbal Fornari
Jorge Muñoz Batista
Carlos Corsi O.
Pedro Morandé
Nazario Vivero
Carlos Castillo Peraza
Marcelo Monserrat
José Galat
Manuel Díaz Cid.

NOMINA DE PARTICIPANTES

1. Mons. ANTONIO QUARRACINO
   Secretario General del CELAM
   Argentina

2. Dr. MARCELO MONSERRAT
   Argentina

3. Dr. PABLO CAPANNA
   Argentina

4. Dr. ANIBAL FORNARI
   Argentina

5. Sra. ANA MARIA MOOG RODRIGUES
   Brasil

6. Dr. CARLOS CORSI
   Colombia

7. Dr. CRISTO RAFAEL FIGUEROA
   Colombia

8. Dr. JAIME SANIN ECHEVERRI
   Colombia

9. Dr. PEDRO MORANDE
   Chile

10. Dr. JEAN BAPTISTE ROMAIN
    Haití

11. Dr. CARLOS CASTILLO PERAZA
México

12. Dr. JORGE MUÑOZ BATISTA
México

13. Dr. LUIS FERNANDO FIGARI
Perú

14. Prof. ALBERTO METHOL FERRE
Uruguay

15. Dr. NAZARIO VIVERO
Venezuela

INVITADOS

16.. Dr. JOSE GALAT
Colombia

17.. Dr. MANUEL DIAZ CID
México

18. Dr. GERMAN DOIG
Perú

Este libro fue editado por el
Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM
Calle 78 No. 11-17 - Apartado Aéreo 51086
Bogotá, Colombia