

NEOX

Nº 15

El Poder y la Historia



La huída a Egipto

Vignolo: PANAMA: RADIOGRAFIA DE LA DERROTA • Methol Ferré: MARCO PARA LEER A JUAN PABLO II • Buttiglione: LAICOS: PRENDA DE DIOS AL MUNDO • Farrell: MODERNIZACION Y LIBERACION • Lima Vaz: CULTURA Y RELIGION • Alliende: LA PROMESA DE UNA PRIMAVERA MARIANA • Marquínez Argote: MACONDO, CIFRA DE LA ÁVENTURA DEL HOMBRE.

EN ESTE

NEXO

Los Signos están densos. Siguen concentrados en América Central. Al círculo vicioso que ahoga al pueblo nicaragüense entre el imperialismo norteamericano y el aventurerismo de los comandantes stalinistas, se agrega un nuevo y penoso episodio del drama de Panamá. Vuelve a repetirse bajo una pseudo fachada "democrática" el célebre "I took Panamá" de Teodoro Roosevelt, realizado a través de los procedimientos imperialistas más desembozados de presión e intervención. La agresión a Panamá se completa con las maniobras militares inglesas en las Malvinas, que nos dicen: los latinoamericanos tienen prohibidos los canales de enlace oceánicos. Están bajo control. Por ahora es así.

La Encíclica "Sollicitudo rei socialis" levanta de modo inequívoco la voz de la Iglesia en defensa de la mayoría postergada de los pueblos de la Tierra. La Iglesia afirma su "catolicidad" más allá de los dos grandes bloques de poder hegemónicos, fijando el punto de partida necesario a toda respuesta: la cuestión social tiene dimensión mundial. La nueva época que abrieron el Vaticano II, Juan XXIII y Pablo VI, se reafirma con inusitada fuerza en Juan Pablo II. Pero este gran movimiento "ad extra" de la Iglesia, implica la dinámica eclesial "ad intra", que se proyecta: los movimientos del laicado. Así, Buttiglione nos da una sencilla y profunda perspectiva del actual "pasaje" entre dos visiones distintas del laicado en la Iglesia, con lo que definimos nuestra comprensión del Sínodo "Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y el mundo". Entretanto, esperamos la pronta edición del documento que el Santo Padre publicará próximamente teniendo en cuenta el conjunto de los trabajos del Sínodo Episcopal.

Y de modo acorde con esta preocupación "laical", nuestros signos terminan en dos puntas de la vida de nuestros pueblos: por un lado, respecto de los Santuarios, que acaban de realizar su 8º Encuentro del Cono Sur; por otro lado, Pochelú nos ubica en la historia de los trabajadores latinoamericanos sindicalizados en la CLAT.

"Horizontes" comienza con "Modernización y Liberación" de Gerardo Farrell, que es el marco, el capítulo

primero de su obra "Argentina como Cultura" en trance de publicación por la Editorial Docencia, en su Colección "Memoria y Futuro. En el medio milenio de América Latina". La reflexión de Farrell se prolonga con la de Lima Vaz sobre "Cultura y Religión". E. C. Lima Vaz es filósofo brasilero bien conocido por nuestros lectores por su artículo "Cristianismo y Pensamiento Utópico" (NEXO 5). La meditación de lo sagrado en la historia, toma su carnalidad suprema en "Redemptoris Mater", comentario de Joaquín Alliende, a la Encíclica de Juan Pablo II sobre María, justamente en la culminación del año mariano. Y todo esto desemboca también, por mil hilos sutiles, aunque no lo parezca, en el "Macondo, cifra de la aventura humana". Esta aproximación de Marquínez Argote a uno de los jalones de la literatura latinoamericana, retoma la ruta abierta en NEXO 3 por F. Interdonato con su "La religiosidad de Canudos" según Mario Vargas Llosa. Lo mejor de nuestra literatura se alimenta del ethos de nuestros pueblos, y allí su sustancia es la "religiosidad popular católica". Habría que ver hasta dónde penetra nuestra literatura en esas profundidades. Su originalidad le viene de allí. Y uno sospecha que los literatos no están siempre a la altura de esa trama de significaciones de la vida popular. En fin, prometemos seguir estos caminos.

De Marquínez Argote conocen ya su parte del Informe "El problema de la Filosofía Latinoamericana" (NEXO 14). Ahora también en "Escaparate" proseguimos ese asunto con unas breves apostillas. Y en esta sección pasamos desde la visión histórica de la Ecuemene del mexicano Octavio Paz al itinerario del social-cristianismo argentino de Néstor Auza.

"El Poder y la Historia" es la temática de nuestro Informe. Asunto central como pocos. Para evitar especulaciones un poco arduas, preferimos introducirnos con la sencillez fulgurante de Teodoro Haecker. Deja con ánimo de seguir adelante. Y es cuestión que está en la médula de nuestras ciencias sociales y políticas, hoy tan desconcertadas y sin brújula.

15

NEXO

PRIMER TRIMESTRE
1988

EDITOR RESPONSABLE
Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Aníbal Fornari, Lucio Gera, José Idígoras, Emilio Máspero, Luis A. Meyer, Pedro Morandé, Franklin Obarrio, Ignacio Palacios Videla, Francisco Ricci, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz, Luis H. Vignolo, Nazario Vivero.

COLABORADORES

Argentina: Fernando Boasso, Fermín Chávez, Vicente Espeche Gil, Juan Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun, Juan Carlos Scannone. **Brasil:** Juan Carlos Petrini, Joao E. Martins Terra, Enrique Lima Vaz. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin, Germán Marquín Argote, Roberto Salazar Ramos. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Alliende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **Italia:** Paolo Boni, Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo Scola. **México:** Carlos Castillo, Jorge Muñoz Batista. **Paraguay:** Adriano Irala Burgos, Luis A. Meyer, Carlos Talavera. **Perú:** Ricardo Antoncich, José Idígoras Fuentes, Francisco Interdonato, Manuel Marzal. **Uruguay:** Miguel Barriola, Guzmán Carriquiry, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Bernardo Guagliotti, Washington Reyes Abadie, Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.



SUMARIO

NEXO N° 15, Primer Trimestre, marzo de 1988

EDITORIAL

EN ESTE NEXO _____ 3

SIGNOS

PANAMA: RADIOGRAFIA
DE LA DERROTA _____ 6

Una historia de la balcanización latinoamericana desde los tiempos de Teodoro Roosevelt a nuestros días. La parodia trágica con la que se quiere deponer al general Noriega y sus causas reales.

por LUIS H. VIGNOLO

MARCO PARA LEER A JUAN PABLO II _____ 10

La encíclica Sollicitudo Rei Socialis vista como parte de la marcha acelerada con que la Iglesia católica asumió la mundialización de la historia a partir de 1945. De Pío XII a Juan Pablo II. El papel de Juan XXIII y Pablo VI.

por ALBERTO METHOL FERRE

LAICOS: PRENDA DE
DIOS AL MUNDO _____ 12

Una reflexión sobre el último Sínodo sobre los Laicos. El concepto del seglar antes del Vaticano II, como una especie de clero de reserva y el laico ahora, como portador vivo de la memoria de Cristo en la historia.

por ROCCO BUTTIGLIONE

LOS SANTUARIOS Y LA LITURGIA _____ 14

Un reportaje al párroco de San Cayetano, Rubén Frassia sobre el octavo encuentro de Responsables de Santuarios en América del Sur. La recuperación de la religiosidad popular como el signo más valioso de la identidad latinoamericana.

CRISTIANISMO Y TRABAJADORES
EN AMERICA LATINA _____ 18

El desafío de mantener viva la pertenencia a Cristo entre los trabajadores del continente, junto a la lucha por la justicia social que, al mismo tiempo, pasa por el proyecto de creación de la Patria Grande. Las luchas contra los aparatos internacionales de izquierda y de derecha.

por GALO POGHELU

JEFE DE REDACCION

Luis H. Vignolo

COORDINACION GENERAL

Ana Tomeo

Roxana Quiroga

ADMINISTRACION

Ana Tomeo (Argentina)

Mauricio Sampietro (Uruguay)

PROMOCION Y RR.PP.

María Liliana Rivadeneira

CARATULA

Guillermo Fernández

COMPOSICION - AD

César N. Dani

Corrientes 1642 - P. 3 - Of. 72

Tel. 35-5504

ARMADO

Sergio Rómulo Pardo

IMPRESION

Talleres Esquiú S.A. Sarandí 1067

SUSCRIPCIONES

(por cuatro números, correo aéreo)

Argentina: \$ 50. Estudiantes: \$ 35

Brasil: Cz 1.500,00

América Latina: u\$s 18

Estudiantes: u\$s 13

Europa, Canadá, EE.UU.: u\$s 22

Estudiantes: u\$s 18

Resto del mundo: u\$s 25

Estudiantes: u\$s 18

SEDE

Avda. Belgrano 1548
(CP 1093) - Buenos Aires
Argentina. Tel. 37-2619

C.N.P.J.C.A.C. 1414728

Derecho de Autor: 96376

MODERNIZACION Y LIBERACION _____ 24

La relación de la Iglesia con la "modernización". Ideologías y praxis de la modernidad según Juan Pablo II. Los desarrollos: el inmanentismo y el prestigio del pensamiento científico. Los orígenes católicos del humanismo. El tema de la liberación en América latina visto como acto de fidelidad cultural.

por GERARDO FARRELL

CULTURA Y RELIGION _____ 33

La religión como ámbito total para la existencia del hombre. La necesidad de un sentido primero y fundante, que unifique los múltiples significados hoy dispersos, de una civilización en crisis.

por ENRIQUE LIMA VAZ

LA PROMESA DE UNA PRIMAVERA MARIANA _____ 38

La perspectiva dramática de la fe de María en la encíclica "Redemptoris Mater" de Juan Pablo II. El cristianismo como una religión histórica, inserta en el tiempo y el espacio y por ello, creador de culturas.

por JOAQUIN ALLIENDE

MACONDO, CIFRA DE LA AVENTURA DEL HOMBRE _____ 44

La temática bíblica atraviesa y jalona Cien Años de Soledad, de Gabriel García Márquez. Un mundo de nacimiento, vida, pecado, pasión y muerte, asumidos desde el fondo magma religioso de los pueblos latinoamericanos, es el fundamento del éxito espectacular de nuestra novelística.

por GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

ESCAPARATE

PAZ, Octavio. Tiempo Nublado.

AUZA, Néstor T. Aciertos y Fracasos sociales del catolicismo argentino.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán. Sobre filosofía española y latinoamericana. _____ 60

INFORME

EL PODER Y LA HISTORIA _____ 68

Una antología del pensamiento agudo y sforístico de Teodoro Haecker, en la que se analiza la relación ambigua entre el poder y la justicia en la historia. El absurdo de "racionalismos e irracionalismos" que desembocan en la apología de la voluntad de poder. El lugar necesario del poder en la concepción cristiana.

por TEODORO HAECKER

Una historia de la balcanización

PANAMA: RADIOGRAFIA DE LA DERROTA

LUIS H. VIGNOLO

"I took Panamá" dijo Teodoro Roosevelt. Les contaba a los universitarios de California cómo había impuesto la "independencia" del País del istmo.

"Yo tomé Panamá, inicié el canal y dejé al Congreso para que discutiera ya no sobre el canal, sino sobre mí" es la cita completa de la frase que pronunció en 1911, al recibir el título de Doctor Honoris Causa ante la complacencia y el regocijo de los californianos. Cinco años antes, su proeza "humanitarista" le había valido el premio Nobel de la Paz de 1906.

Así, en medio de un aire de ópera buffa, a comienzos del siglo se había producido la secesión de la provincia de Panamá de la República de Colombia, para que se cumpliera en plenitud el "destino manifiesto" norteamericano.

Ese punto de partida es el que signa la desdicha actual del pequeño país y es en definitiva, el que decidirá la suerte del comandante de la

Guardia Nacional, Manuel Antonio Noriega. Sin esta historia tan reciente y tan silenciada, nada se entiende, ni sobre Panamá, ni sobre toda América latina.

• El nacimiento de una nación

La independencia de EE.UU. abrió el camino a una nación en crecimiento fabuloso. Pocos años después, la independencia latinoamericana profundizó el proceso de la decadencia española en los nuevos países emergentes.

Hacia 1860, vísperas de la "Guerra de Secesión", se registraban en EE.UU. 50.000 inventos por años, tanto como los producidos por el resto del mundo. Al terminar 1900, el director de la oficina de patentes cerró el ejercicio estampando una declaración en la que se decía que esa repartición podía ser cerrada, "porque todo lo que estaba por inventarse ya había sido inventado". Tal era el ritmo del crecimiento norteamericano y el espíritu triunfalista que lo acompañaba. La po-

blación crecía en progresión geométrica, cumpliendo los vaticinios de Malthus, pero más aceleradamente aumentaban la producción y los recursos.

La expansión norteamericana y su asentamiento en los territorios desmembrados del viejo imperio español se tocaban con la mano.

Muy tempranamente, en octubre de 1823, el expresidente Jefferson escribía: "...Por mi parte, confieso sinceramente haber considerado siempre a Cuba como la adición más importante que pudiera ser hecha a nuestro sistema de Estados. El control, que junto a Florida, nos dará esa isla sobre los países e istmos que lo bordean, al igual que sobre los ríos cuyas aguas en él desembocan, habría de colmar la medida de nuestro bienestar político..."

En la misma época, otro expresidente, John Adams, decía: "No tenemos interés de apoderarnos ni de Texas ni de Cuba, pero los habi-

tantes de una o de ambas provincias pueden ejercitar sus derechos primarios y solicitar su unión con nosotros..."

Es decir, Estados Unidos avanzaba con conciencia clara hacia su esplendor de nación hegemónica, en el mismo instante en que hispanoamérica libraba las últimas batallas por la independencia y se desmembraba rápidamente en una veintena de países débiles, condenados a someterse a quien tuviese el poder real en el mundo.

• La balcanización hispanoamericana

La historia oficial, la admitida y difundida aun en los propios medios hispánicos, admite con una docilidad que sólo explica la enormidad de su derrota histórica, que los gérmenes de la dispersión latinoamericana hay que buscarlos en el carácter díscolo y sanguinario de sus hombres —herencia de la estirpe española— y en la intolerancia feroz de sus sacerdotes católicos, propensos todos a la doble vertiente del despotismo y la anarquía.

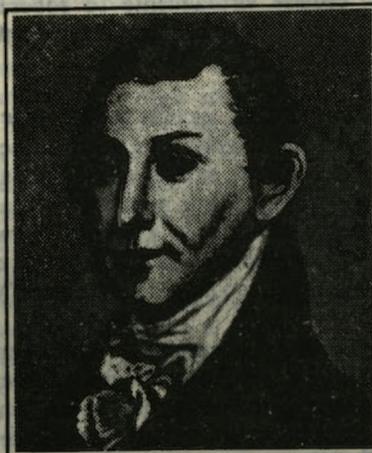
Esa opinión, producto final de la destilación de "leyenda negra", fue expuesta más de una vez por los estadistas norteamericanos desde Monroe a Teodoro Roosevelt. Un botón de muestra. En la carta que Roosevelt escribió al dueño de un diario californiano, explicándole su política con relación a Panamá dice: "Acerca de ese negocio con Colombia, mi impresión es que si algo ha habido es que no fui tan lejos como he debido. Fuera de Turquía no existe despotismo igual en el mundo como el de la llamada república de Colombia, bajo su actual dirección política y eclesiástica... A los peores caracteres de la España del S. XVII y a lo peor de España de Felipe II, Colombia ha agregado su propio escuálido salvajismo y ha combinado con exquisita escrupulosidad las peores formas de despotismo y anarquía, de violencia y de necia fragilidad, de lúgubre ignorancia, crueldad, felonía, codicia, y absoluta vanidad..."

Este texto, verdadero monumento del odio calvinista a la Iglesia católica y a España, no necesita comentario y sirve, al mismo tiempo,

para expresar de un plumazo, cuáles eran los supuestos rasgos biológicos y culturales de los latinoamericanos, que los habrían llevado a la triste fragmentación en repúblicas liliputienses.

Aunque la historia real está perfectamente estudiada y conocida, conviene precisar que la desintegración hispanoamericana fue el fruto de la acción sistemática y tenaz de la diplomacia británica a lo largo del siglo XIX.

Hacia 1808, tras la desastrosa campaña de Francisco Miranda (sostenido por el Almirantazgo británico) en las costas de Nueva Granada y Venezuela y la derrota de los dos ejércitos ingleses enviados al Río de la Plata, sir Arthur Wellesley —el futuro duque de Wellington— elaboró el plan maestro de desertización de América latina.



Presidente James Monroe.

"Estoy convencido, decía Wellesley en febrero de 1808, de que cualquier intento de conquista (de las provincias sudamericanas) con vistas a incorporarlas a la Corona británica, seguramente fracasaría y, por lo tanto, considero que el único modo de que ellas puedan ser arrancadas de la Corona española es por una revolución y con el establecimiento de gobiernos independientes dentro de ellas". En otras consideraciones agregó que pensaba en cuatro o seis naciones, prácticamente las mismas que los virreinos y capitanías generales españolas, "que por su propia debilidad deberán depender de nosotros".

El proyecto de Wellington se ejecutó, pero con una deformación caricaturesca. No hubo seis naciones

sino veinte. La obra capital de balcanización la llevó a cabo la diplomacia inglesa con la creación de Uruguay (1828). Fue un modelo histórico en base al cual crearía a Bélgica dos años después y, al cabo de un siglo (1928), bajo la conducción de Winston Churchill, se le aplicó en la creación del reino de Jordania, para controlar la zona petrolera más rica y levantisca del planeta.

En el caso sudamericano es altamente interesante confrontar el modo operativo inglés sobre lo que fuera el viejo imperio español, por un lado, y la vasta área lusitana (Brasil), por otro. En el primer caso actuó como palanca disociadora, como ariete triturador. Ante Brasil, que por su inmensidad territorial estuvo zarandeado por poderosas fuerzas centrifugas hasta bien entrado el siglo XX (con Getulio Vargas), Inglaterra operó con sentido inverso, cohesionando al país, impidiendo su segregación a cualquier precio.

La explicación es nítida. Desde su origen como nación (S. XII), Portugal se vinculó estrechamente a Inglaterra por el tratado de San Pablo firmado en Londres. No es extraño que la caballería lusitana peleara junto a la británica en la Guerra de los Cien Años.

En 1703, ese vínculo varias veces renovado (Tratado de St. James del siglo XVII), logró su expresión definitiva en los acuerdos de Methuen, por el que Portugal abrió sus territorios metropolitanos y coloniales al comercio irrestricto con los ingleses.

El tratado fue mantenido en vigencia por Brasil después de su independencia. De tal modo, el imperio lusitano en América del Sur primero y Brasil después, se transformaron en el pivote del poder inglés en el continente y en el reaseguro contra todo intento de recomposición de la unidad del mundo hispanoparlante. En el largo plazo, la diplomacia inglesa percibía que una América unida que restableciese alguna forma de vínculo con España, idea que no fue ajena a los grandes caudillos continentales, significaría restaurar al enemigo histórico de sus planes de hegemonía mundial.

● Panamá ayer

Hacia 1890 Estados Unidos era la máxima potencia industrial del mundo. En la primera década del siglo XX era el mayor productor de acero y carbón. Ya Inglaterra había quedado atrás.

Por esos tiempos, Francia, restaurada de su derrota ante Prusia en 1870, se aprestaba a iniciar una segunda primavera como imperio mundial.

En 1880, Fernando de Lesseps, tal vez el hombre más famoso de su tiempo, desde que construyera el canal de Suez, inició con boato los trabajos para el trazado de una vía interoceánica en el istmo de Darién. El entusiasmo delirante con que se recibió la iniciativa permitió colocar más de 200.000 acciones entre los pequeños ahorristas. El horizonte de un progreso ilimitado se confirmaba ante la vista de todos.

Diez años después la Compañía del Canal se derrumbaba en el mayor escándalo financiero de fin de siglo. Con más de ochenta años, Lesseps tuvo que comparecer ante la Suprema Corte de Justicia. Evitó la cárcel, pero no su hijo Carlos que pagó las culpas de los dos.

El presidente de la Asamblea francesa confesó haber recibido enormes "donativos". Un duelista temido, Clemenceau, debió batirse

para defender su honor de las imputaciones de soborno.

En ese momento, "malgré tout", Francia era fecunda en hijos ocultos y decididos. Un joven ingeniero, Philippe Buneau-Varilla, con la fortuna armada en sus obras coloniales, compró a precio vil buena parte de las acciones del canal. La empresa en bancarrota quedó en sus manos.

Buneau se dirigió a todos, al zar de Rusia, a la reina Victoria, al presidente de EE.UU., ofreciéndoles lo mismo: la clave del poder mundial, es decir, el canal de Panamá.

Tuvo éxito con Teodoro Roosevelt. El obstáculo para negociar el futuro del canal era Colombia. Había que firmar un nuevo tratado para obtener la concesión que venía y las exigencias de Washington eran leoninas. Pedía que Colombia cediese virtualmente su soberanía sobre Panamá. El senado colombiano rechazó el acuerdo.

Buneau, ya más político que ingeniero, olvidado de la construcción de esclusas, se dedicó con todo afán a inventar una república. Redactó una constitución e hizo una compañía periodística en un diario que compró con ese fin ("Le Matin").

El 4 de noviembre de 1903, en la ciudad de Panamá, sobre el Pacífico estalló una revolución incruenta, una especie de desfile bullanguero.

Las tropas de Colombia estaban en ciudad Colón, sobre el Caribe y nada pudieron hacer. Dos destructores norteamericanos se ubicaron en el acceso al puerto de Panamá y la independencia se transformó en un hecho cumplido.

Pocos días después, Buneau Varilla, transformado en ministro plenipotenciario de la nueva nación, firmaba con el Secretario de Estado, Hay, en Washington, el tratado por el que se le concedía a EE.UU. 1.500 kilómetros de territorio para la construcción del canal y el derecho de velar por la seguridad, sobre todo el país.

El ingeniero Buneau recibió 40 millones de dólares, renunció a todos sus cargos y honores panameños y salió de la historia.

Diez años después el canal estaba terminado. Se inauguró en 1917. Todavía vivía Roosevelt, el cazador de tigres y de caimanes, en el que se encarnó en forma clara y total, por primera y única vez, la voluntad imperial norteamericana.

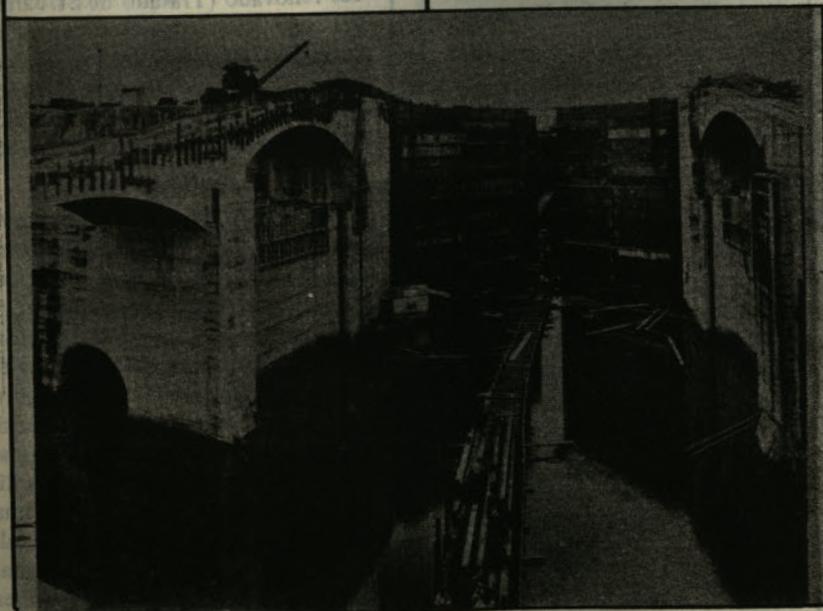
Detrás de la gestión de Roosevelt estaba el pensamiento geopolítico del capitán Alfred Mahan, que había establecido la premisa de que el poder naval de EE.UU. sobre el planeta, sólo era posible por la mediación de un canal que le permitiese concentrar todo el poder de fuego de sus dos flotas (la del Atlántico y la del Pacífico) en un mismo punto, de ser necesario.

Hasta aquí la tragicomedia de la independencia de Panamá, que es la tragicomedia de toda América latina.

● Panamá hoy

En 1988, el canal de Panamá es japonés. Es decir, el 46 por ciento de los barcos que cruzan sus esclusas provienen o se dirigen a puertos nipones. Por otro lado, Japón es la potencia que ha hecho más inversiones en Panamá y Centroamérica, sin excluir a Nicaragua, en la última década.

Según la prensa norteamericana, Japón ha desarrollado los estudios de prefactibilidad que permitirían construir un segundo canal en Pana-



Cuando se construían las esclusas del canal de Panamá.

má, por que el actual será insuficiente hacia fines de siglo.

Por otro lado, la Unión Soviética ha instalado sus reales en Nicaragua, a la vera del canal —Costa Rica por medio— y controla el otro istmo por el cual se puede construir la vía alternativa a más bajo costo.

El resto de Centroamérica, Guatemala y el Salvador fundamentalmente, es el escenario de largos y sangrientos conflictos militares, como epifenómeno de las estrategias cruzadas de las dos superpotencias, en su lucha por el poder mundial.

Mucho se han movido las piezas en el tablero desde 1969. El tranquilo patio trasero de EE.UU. es la zona de las máximas zozobras.

Hay que preguntarse si en las actuales circunstancias Estados Unidos está en condiciones de cumplir el tratado Torrijos-Carter, por el cual se comprometió a devolver el canal y toda su zona adyacente a Panamá, el 31 de diciembre de 1999. Una respuesta ceñida a la lógica del poder sería obviamente negativa.

Esa es la causa real de la crisis panameña.

● De Torrijos a Noriega

Desde fines de 1969 el general Omar Torrijos dirigió los destinos de Panamá con el cargo de comandante de la Guardia Nacional, durante un lapso de casi doce años. Fue un hecho excepcional en un país acostumbrado a los gobiernos cortos e interrumpidos por golpes militares. También fue excepcional la adhesión que despertó a nivel popular.

Su obra, en el campo social, se expresó en una reforma agraria impostergable en un país campesino, con el más alto índice de crecimiento poblacional del mundo (3,1%), agobiado por el latifundio y la estrechez territorial. Diversificó la agricultura, intentó con variado éxito el desarrollo de la agroindustria y multiplicó las campañas de alfabetización.

Su obra máxima fue la negociación hábil y terca con EE.UU. que condujo, en 1977, a la firma del



General Manuel Noriega.

tratado Torrijos-Carter, por el cual el gobierno de Washington se comprometió a devolver el canal y su zona militar en 1999.

Bastaron estos datos para que se lanzase contra él la acusación de comunista. Torrijos respondió una y otra vez que actuaba inspirado por la Doctrina Social de la Iglesia. Quienes lo conocieron, afirman que la única influencia honda la recibió del general Perón (otro gran calumniado) de quien se hizo amigo durante su exilio en Panamá. Eso, precisamente desmiente el cargo de comunista que se lanzó contra Torrijos.

Torrijos murió en un accidente aéreo en 1981, que muchos atribuyeron a un atentado dispuesto por la CIA. En este mundo en el que la KGB arma a profesionales de la muerte para asesinar al Papa, no es inverosímil que la CIA liquide a líderes latinoamericanos molestos.

La historia de Torrijos y la de Noriega están estrechamente ligadas. En 1969, al comienzo del gobierno del primero, un golpe militar intentó desplazarlo aprovechando su breve ausencia. Desde México, Torrijos solicitó apoyo a Noriega, en ese entonces coronel. Noriega sublevó los cuarteles y el pueblo a favor de Torrijos que hizo su entrada triunfal en Panamá.

Esas son las cartas con las que entró el General Noriega en la historia. No son malas.

A Noriega no se le acusa de co-

munista porque sería un exabrupto inadmisibles. Le lanzan cargos de protector del narcotráfico y beneficiario del "blanqueo" de capitales de la droga.

No nos detendremos en este asunto. Su futilidad y endeblez son manifiestos. Por otro lado, la refutación de los cargos fue hecha por el general norteamericano Paul Gorman, hasta hace poco comandante del Comando Sur (COMSUR) de EE.UU., con sede en Panamá, quien al declarar bajo juramento ante una Comisión del Senado dijo: "Nunca encontré pruebas que confirmasen las acusaciones de narcotráfico lanzadas contra el general Noriega". Terminante.

● El ausente

El drama está en juego, conocemos los protagonistas, la trama y su posible desenlace, sólo brilla por su ausencia un personaje: América latina.

La OEA está muda y tal vez sea mejor así. El grupo de los ocho, tan combativo, marginó a Panamá de su seno hasta que se resuelva el litigio.

Asediada económicamente, embargadas todas sus cuentas bancarias, privadas y oficiales, en EE.UU., bloqueadas las regalías de los 11.000 buques que usan su bandera, Panamá que ni siquiera tiene moneda propia, no podrá prolongar exclusivamente su resistencia, salvo que cambien abruptamente los datos del problema. Pero eso sería una marcha a paso forzoso hacia la tragedia.

América latina calla. Ni a la OEA, ni al grupo de los Ocho, ni al Grupo de Contadora se les ocurre una iniciativa diplomática de mediación pacífica. No son capaces de concebir una fórmula de "latinoamericanización del canal", con obvia participación yanqui, que neutralice la zona. El miedo y la deuda externa paralizan todo gesto de solidaridad.

● El poder, la justicia y la historia

Es obvio que si juzgamos la historia desde la dinámica del poder, EE.UU. tiene razones válidas para apretar la yugular panameña. Se tra-

ta de asegurar su futuro como nación hegemónica. Entonces, también tiene razón la URSS en Afganistán, en Lituania, en Polonia y la tuvo antes en Hungría y Checoslovaquia.

Para los cristianos las cosas son

distintas. El poder no vale por sí, sino como instrumento que sirve a la promesa de justicia, a la vigencia progresiva, lenta e incesante de las virtudes y los valores evangélicos. De no ser así, el andar del hombre sobre la tierra sería una aventura absurda. Panamá clama justicia. □

Sollicitudo Rei Socialis

MARCO PARA LEER A JUAN PABLO II

Alberto Methol Ferré

La *Sollicitudo rei socialis* marca una nueva etapa en el paulatino y firme camino de la Iglesia hacia el centro de todas las encrucijadas mundiales. Asombra, por eso, la velocidad histórica de su recorrido desde el momento en que se abrió nuestra historia contemporánea. Comparar aquel punto de partida con la situación actual, puede iluminar la comprensión de nuestro tiempo.

Nuestro tiempo se abre en 1945. Desde ese momento están puestas las bases principales del mundo actual. Europa Occidental que había configurado desde sí toda la historia mundial en formación desde el siglo XVI pasaba a un segundo plano, y dos superpotencias tomaban la herencia hegemónica: la bipolaridad EE.UU. y URSS. Todo lo demás estaba en las brumas de la marginalidad, los vastos mundos coloniales, América Latina, etc.

De esas brumas históricas irá emergiendo lo que hoy se llama "Tercer Mundo". La mayor conflictividad entre las dos nuevas grandes potencias estaba en Europa, que se partía en los dos "bloques". Lo demás, en una forma u otra, iba a remolque, aunque cada vez más agita-



Pío XII consolidó el suelo católico en Europa y en el Tercer Mundo.

do. En esa Europa estaba lo principal de la Iglesia Católica, bajo Pío XII. Aquí está el comienzo de nuestro itinerario contemporáneo.

Pío XII comprendió perfectamente la dimensión de los grandes cambios que se objetivaban en 1945. De ahí su política a la altura de la Ecumene mundial. Por un lado, se trataba de reconstruir Europa, el centro milenar del catolicismo. Por otro lado, de acelerar en Africa y Asia el paso de las "misiones" a las "Iglesias indígenas", acompañando el gigantesco movimiento de "descolonización". Esto implicaba intentar el pasaje de una Iglesia de hecho centrada en Europa a una Iglesia "policéntrica", realmente ecuménica. Para eso debía dar un impulso preferencial a América Latina, a sus Iglesias arraigadas secularmente en sus pueblos, ayudarlas a "centrarse" para poder contribuir por sí mismas a la Iglesia, a su "catolicidad" efectiva en todo el planeta. El símbolo de esta política eclesial será la fundación del Celam para conjugar las Iglesias de toda la región. América Latina podía ser el primer "centro" extraeuropeo de la Iglesia. Las otras Iglesias, por diferentes razones, estarían en condiciones de ser a su vez "centros" más tardíamente. Esta era en síntesis la nueva política eclesial de Pío XII. El camino de la "deseuropeización" hacia la efectiva "mundialización" eclesial. Pero esta política estaba condicionada por la formación de "dos bloques" mundiales en "guerra fría", cuyo mayor campo de tensiones dijimos era Europa. Pío XII asistió a la más dura persecución de la Iglesia en Europa del Este. La URSS bajo Stalin encarnaba la "era constantiniana del ateísmo" y pretendía erradicar al cristianismo. Esto alineaba a la Iglesia de Pío XII en el conjunto del "bloque occidental". Era una cuestión de sobrevivencia. Perder Europa era dejar que le quebraran entonces su columna vertebral. De esa alianza "occidental" con la vasta gama de liberales y socialistas democráticos, con protestantes, surgió la vaga designación de "defensa de la civilización occidental y cristiana". En este conglomerado, cada cual conservaba su "individualidad", y si bien la Iglesia Católica era importante, no era lo más determinante, no estaba en el "epicentro" de esa "civilización cristiana". Es que, en el mundo "occidental" (EE.UU. y Europa), la Iglesia no era el "foco irradiante" de sus vigencias claramente desde el siglo XVIII. Por el contrario, era

una Iglesia a la "defensiva", "resistente". Pues en el centro del acontecer histórico, los que generaban "vigencias" eran otros. Al momento de Pío XII, tal era la situación general. Y eso es lo que la "Sollicitudo rei socialis" muestra hasta qué punto ha quedado atrás. Intentaremos precisar.

Hemos definido la primera fase de Pío XII. Abarca desde 1945 a fines de los años 50. Viene en seguida el gran viraje, esa década esencial en la historia moderna de la Iglesia Católica, los años 60 del siglo XX, con Juan XXIII y Pablo VI, con el Vaticano II, el último gran concilio "europeo" y el primero verdaderamente "mundial". Esta segunda fase de nuestra historia contemporánea tiene para la Iglesia Católica una importancia sin igual desde el siglo XVI. Es el fin de la Iglesia moderna "resistente", a la defensiva. Una Iglesia que se "abre al mundo", que se "aggiorna": esto implicaba ante todo, el absorber desde su lógica interna, lo "verdadero" de la Reforma Protestante y de la Ilustración secular. Sólo así podría recuperar "actualidad histórica" plena, ponerse en condiciones "post-modernas". Esta es, en verdad, la única post-modernidad a la vista. Sólo ahora, trascendidas, la Reforma y la Ilustración quedan ellas atrás. Así, todos los otros intentos sedicentes post modernos, en realidad son meramente epigonales. No implican el salto revolucionario del Vaticano II. Ese gran salto, inesperado, no podía dejar de suscitar una inmensa conmoción eclesial e innumerables equívocos y despistes. Pero ahora está ya más perfilada su significación histórica. Empieza a comprenderse la nueva lógica histórica.

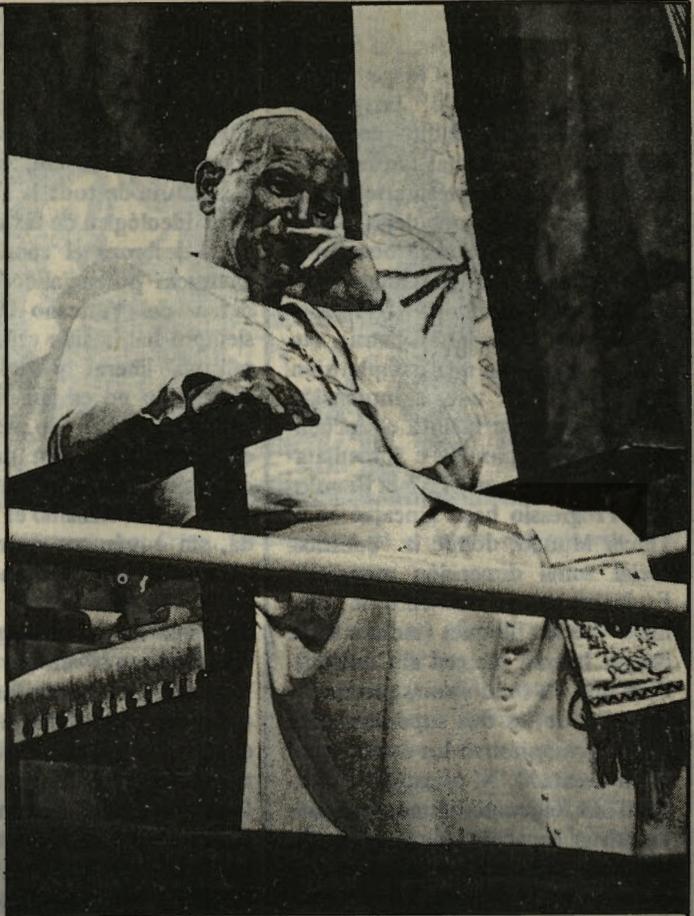
Los años 60 tienen alrededor del Vaticano II, al comienzo las encíclicas *Mater et Magistra* y la *Pacem in Terris*, al final la *Populorum Progressio*. En realidad, forman una sola constelación. Ahora la Coexistencia Pacífica y los dos bloques se hacen más "plurales" (hay hasta la ruptura entre la China y la URSS), los dos poderes máximos ya no "hegemonizan" como en la fase anterior. Y la bruma colonial se está transformando en el abigarrado "Tercer Mundo". La Iglesia, con la *Populorum Progressio* pone allí el énfasis.

Las Iglesias latinoamericanas abren en Medellín la puerta hacia las "teologías de la liberación". Pero los años 60 son a la vez el apogeo del "secularismo": la sociedad opulenta y hedonista occidental parece dejar al cristianismo a la vera y es la hora esperanzada de los "marxismos libertarios", que pretenden superar desde el propio Marx al totalitarismo soviético. Así el Vaticano II es flanqueado por estas dos grandes tendencias "secularistas", que se interpenetran en el post-concilio, confundiendo con sus mezclas la percepción real del acontecer. Así, los años 70 son como un "eclipse" de las tres tendencias. La creatividad de todas las tendencias parece agotarse. La neblina histórica se hace más densa. El hedonismo de los opulentos les vuelve ideológicamente estériles: a lo más se desemboca en la droga. El hedonismo parece dejar sitio sólo a la sociedad tecnocrática. Por otra parte, es la muerte del marxismo. Los marxismos libertarios fracasan y sólo queda la anquilosis burocrática del poder soviético, que también se encamina "tecnográficamente". Hay una Iglesia como cansada y desconcertada

por el gran salto de los 60 y sus entrelazos. Solo la *Evangelii Nuntiandi* alcanza una síntesis en lo esencial, luego de la explosión post-conciliar. Así, estamos ya listos para la tercera fase.

Esta viene con el Pontificado de Juan Pablo II. Las Iglesias de Europa Occidental dejan de conducir a la Iglesia católica. Las Iglesias de la antigua "periferia" están ya todas por sí en Roma. La "catolicidad" interna de la Iglesia se hace efectiva. En el colegio cardenalicio, en los Sínodos mundiales, en la Curia romana, en la geografía de las vocaciones sacerdotales, en el peso demográfico, la Iglesia se vuelve más y más "tercermundista". La política eclesial de Pío XII alcanza sus objetivos. Ahora las Iglesias de América Latina pueden realizar "Puebla" y lanzar las "teologías de la Liberación". El centro mundial romano discierne y acoge, en el camino abierto por la *Evangelii Nuntiandi*, con la Instrucción Ratzinger y la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

Aquí podemos medir ya el significado de la *Sollicitudo rei socialis*.



La Iglesia en el centro de las encrucijadas mundiales, es lo que se manifiesta con Juan Pablo II.

La *Sollicitudo rei Socialis* está en la línea de la *Mater et Magistra* y la *Populorum Progressio*. Luego del 45, Pío XII comprendió que había una situación mundial tan novedosa, que no podía apresurarse ninguna síntesis. Había que dejar que la nueva realidad alcanzara bosquejos más definidos en sus tendencias. Por eso sólo con Juan XXIII la Iglesia —con la *Mater et Magistra*— coloca su marco de una comprensión "mundial". Es una comprensión unificadora, que facilita el encuentro del Vaticano II. E inmediatamente después, en el 67 la *Populorum Progressio* hace hincapié en el Tercer Mundo, donde la "cuestión social toma dimensión mundial". Estábamos en el momento de "deshielo" de los bloques (incluso de la propia Iglesia, merced al Concilio). Pero hoy ya todo es más profundo. La crisis de las dos superpotencias que hegemonizaban los dos bloques se ha desatado. Ni el capitalismo liberal ni el colectivismo marxista muestran capacidad de conducción mundial, capacidad de resolver más o menos aceptablemente los nuevos desaffos mundiales. Este vacío cre-

ciente ofrece a la Iglesia un efectivo espacio de libertad, una chance propia donde los grandes cauces abiertos por el Vaticano II pueden levantarse realmente, cada vez más, a la altura de toda la Ecumene. La crisis ideológica de las dos hegemonías, desbroza el camino a las gigantes potenciales post-modernas del Vaticano II. La Iglesia siempre había sido crítica del capitalismo liberal y del socialismo ateo. Esto no es una novedad. Sin embargo, se han ido gestando grandes diferencias. Por una parte, la crítica actual de la Iglesia al liberalismo y al socialismo es más profunda, sin equívocos o ambigüedades circunstanciales, justamente porque ha sabido absorber en sí lo que de cristiano tienen el liberalismo y el socialismo, a la vez que ha realizado la autocrítica de sus lastres históricos anacrónicos. De ahí que, por ejemplo, la Iglesia ha asumido desde sí los "derechos humanos" y se refiere más específicamente al "colectivismo", como forma del "socialismo totalitario ateo", y evita usar el término "socialismo", que desborda al de "colectivismo". Socialismo ya

no es igual a ateísmo. La historia ha caminado para todos. Por eso, hoy la Iglesia ya está mucho más allá de Pío XII, de aquel punto de partida del 45. Está en condiciones de asumir la iniciativa histórica, cada vez más, porque sólo ahora está más allá de la Ilustración. La Ilustración se agota en sus dos versiones secularistas opuestas, y la Iglesia ya es capaz de salvar y transfigurar lo mejor de la Ilustración. Desde Cristo y su Espíritu.

Por todo esto, no tiene sentido pensar en una Iglesia "tercera vía" o de "equidistancia" entre los dos bloques, como si la Iglesia se definiera desde ellos, y no desde su propio ser y mensaje. Sólo que ahora, luego del Vaticano II, la Iglesia se retoma más en capacidad de desplazarse desde los "márgenes" de las vigencias, con la "crisis de esas vigencias", hacia el "centro" de todas las eprucijadas mundiales. El nuevo "logos" del Vaticano II se encamina hacia un nuevo "ethos" mundial. Esto es lo que exhibe e impulsa la *Sollicitudo rei socialis*. □

Después del Sínodo

LAICOS: PRENDA DE DIOS AL MUNDO

Rocco Buttiglione

Según una cierta visión, que ganó terreno sobre todo en los años '70, la Iglesia es esencialmente una sociedad religiosa, que se constituye, en un cierto sentido, paralelamente con la historia mundana. Ella se ocupa sobre todo del culto y satisface los interrogantes religiosos del hombre. Este sería justamente el gran progreso y la gran adquisición de la modernidad: el haber reconocido y sancionado la independencia de los ámbitos mundanos de la existencia de "lo religioso" y de la Iglesia.

En el interior de cada ámbito de la existencia humana se afirmarían, casi como reglas técnicas de funcionamiento inmanentes a tal ámbito, normas que, de manera totalmente independiente de la fe y también de cualquier forma de reflexión ética, conducirían al hombre y a la historia hacia el bien. Fácilmente (aunque no de un modo totalmente necesario), esta actitud se casa con el progresismo ingenuo, es decir, con la convicción de que existe una salvación hacia la cual la historia está en camino y que se cumple en

ella por su mero avanzar en el tiempo. El sentido de la historia se identifica entonces con esta salvación o justicia a ella inmanente, que es totalmente independiente de Cristo.

La Iglesia se transforma entonces en una comunidad de personas que tienen una especial sensibilidad y un especial interés por las "cosas religiosas". Si quisiéramos ser malos se podría decir que la Iglesia se transforma en el club de los "maniáticos de la religión" o de aquellos que tienen un gusto particular por el culto, los estudios religiosos, las cosas sagradas, etc... Un hobby igualmente digno, en el fondo, que cualquier otro en una sociedad pluralista, en la medida en que no pretenda ser tomado demasiado en serio, es decir, salir del ámbito determinado que el sistema social le asigna.

Si se enfoca el problema del laicado desde dicho ángulo visual, éste se divide, en el fondo, en dos partes. Por un lado el Sínodo de los laicos hubiera debido reafirmar el

valor de la "laicidad" de los ámbitos mundanos de la existencia, la existencia de una salvación laica del hombre, independiente de Cristo. De este modo hubiera debido, en el fondo, reconocer la verdad de las teorías relativas al "cristianismo anónimo" de los diversos movimientos, grupos e ideologías que se alternan en la historia. Todos "cristianos", entonces, o bien todos "laicos". Pero, justamente por esto, ningún mensaje concreto para los laicos cristianos entendidos, en un sentido más clásico, como los hombres que en el mundo viven y dan testimonio de su pertenencia a Cristo, Señor del Cosmos y de la Historia.

Por otra parte, dado que algo referido a los laicos internos de la Iglesia era necesario decir después de todo, entonces ellos podrían ser valorados solamente en la medida en que fueran clericalizados, es decir en la medida en que fueran llamados a desarrollar algún tipo de servicio "en el interior del templo", atenuando su distinción del sacerdote ordinario.

El laico vendría a estar, entonces, por decirlo de algún modo, dividido en dos partes. Por un lado, éste, en el mundo, no tiene nada que lo distinga de los otros hombres y por lo tanto debe colocarse bajo la protección de las posiciones u opiniones sucesivas culturalmente dominantes para influir sobre la realidad y también para formarse un juicio cualquiera. Por otro lado, en el interior de la Iglesia su función se transforma en una función de cooperación y asistencia al rol del sacerdote. El laico comprometido constituirá una especie de clero de reserva o de segunda categoría. Este modo de pensar ha encontrado ya expresión coherente en algunos grupos teológicos; sin embargo, no se puede negar que tenga, en forma menos coherente y organizada, una amplia difusión en la Iglesia.

Esta, sin embargo, es una concepción del laico y de la Iglesia que el Sínodo no ha hecho suya.

Por el contrario el Sínodo ha puesto al centro de su definición propia, en un cierto sentido, la Gaudium et Spes, exactamente en aquellos aspectos que contrastan más directamente con la mentalidad, al



El laico, convocado por Cristo, fascinado por El, se inserta naturalmente en el mundo.

mismo tiempo secularizante y clericalizante que describimos antes. El laico está aquí pensando, antes que nada como un bautizado, es decir como un hombre fascinado por la presencia de Cristo que le entrega a El su propia existencia. Este bautizado no es un religioso y no se retira del mundo: Trabaja junto con los otros hombres, habita las mismas ciudades, se casa y trae hijos al mundo, participa de todos los acontecimientos, gozosos y tristes, de la vida de la ciudad.

Aquí él hace ver misioneramente la capacidad de la fe de hacer germinar una vida nueva y se hace, al mismo tiempo, instrumento del juicio de Dios sobre el mundo. A través de esta presencia, efectivamente, se hace ver que el problema que la fe plantea es interesante para todos, porque está en el fondo de cualquier auténtico interés humano. No es posible enamorarse y casarse en serio, trabajar con empeño, luchar por el bien del grupo social o de la nación a la que se pertenece, sin confrontarse en el fondo de sí mismo con aquella presencia. El laico cristiano vive antes que nada este juicio sobre sí mismo. La presencia de Cristo en su vida juzga su modo de trabajar y de hacer política, de transmitir valores culturales o de vivir la fiesta. A través de este juicio, que él trata de vivir sobre sí mismo, Cristo se hace presente e interesante también para los demás, que se dan cuenta de una diversidad irritante, pero también fascinante. Esto lleva necesariamente a un encuentro y a una confrontación con todos los otros hombres. El laico

cristiano, en efecto, no vive en un mundo distinto al de los demás, que corre paralelo, como tal vez supondría una visión privatista del Cristianismo. Vive en un mundo común y trata de dar forma, en colaboración con los demás, a este mundo común. En esta colaboración emerge, sin embargo, en la concreción del trabajo común, el criterio y la forma ideal según la cual cada uno quiere construir el mundo común. La discusión alrededor del ideal acompaña todo trabajo de construcción concreto que sea realizado por hombres libres. De este modo, entonces, el Cristianismo estará presente en el trabajo de construcción de la nación con una identidad, preguntas, propuestas, que lo caracterizan. Ciertamente él no lo impondrá violando la libertad de los otros, pero no renunciará a proponerle de manera enérgica, a provocar sobre ello el juicio de los otros. Contra una cierta tendencia a marginar el problema del Cristianismo del ámbito de la discusión pública, el Sínodo afirma que la misión del laico cristiano es justamente colocar tal problema en el centro de la discusión pública.

Significa esto que los laicos cristianos harán valer la pretensión de conocer ya la solución de todos los problemas de la historia y de ser cualitativamente mejores que los otros hombres, de tal modo de tener un particular derecho a dirigir y gobernar? Ciertamente no. No se trata de reivindicar para los cristianos un ejemplarismo moral. Es verdad, en un barrio es maravilloso el testimonio de una familia unida,

en la que el marido y la mujer se aman y son recíprocamente fieles. Sin embargo impacta igualmente y, en un cierto sentido, incluso más profundamente, el testimonio de quien infinitamente traiciona la fe que afirma y la contradice con su debilidad moral, y sin embargo infinitamente sigue dejándose juzgar por ella, reconociendo que allí se encuentra la verdad y la libertad. Ver un hombre que es débil, incierto, pecador y que sin embargo vive toda la vida confrontado con aquel juicio más grande que él, que, aunque sea provisoriamente e incoherentemente lo hace capaz de actos que van más allá de lo humano, testimonio igualmente la presencia de Dios en la Historia. No todos podemos ser perfectos, pero todos podemos imitar el ejemplo del hombre que cae, y sin embargo, se levanta y no renuncia al camino. Y porque el laico cristiano está él mismo bajo el juicio que trata de comunicar a los otros, y debe él mismo ser juzgado junto con ellos, no puede pretender ser mejor que ellos. Sin embargo puede y debe dar testimonio de que un nuevo criterio de juicio ha entrado en el mundo, y de que éste es capaz de construir una verdad del hombre jamás pensada.

Reflexionemos un momento sobre la Conquista y Evangelización de América latina. Los conquistadores tal vez no fueron tan malvados como los pinta la leyenda negra, pero ciertamente en su mayoría no eran santos. Sin embargo la historia de América latina es la historia dramática del modo en que hombres valientes, orgullosos, dispuestos a matar por una cuestión de honor, carnales, ávidos de riqueza y de placeres, llevaron sin embargo grabado en el alma aquel nuevo criterio de juicio que se resume en el rostro de Cristo. Por esto fueron capaces de dar vida a una descendencia de nuevas naciones, porque pudieron transmitir a sus hijos no su insuficiencia humana sino (ciertamente junto con ella) aquella cosa grande que los había acompañado y redimido en sus actos de crueldad y en los de misericordia.

En el segundo modelo de comprensión de la presencia y de la actividad del laico adquieren relevancia categorías de interpretación de la historia y de la política para las

cuales en la primera no hay espacio. Por ejemplo, justamente, la categoría de nación. La disciplina que elabora estas categorías es la doctrina social de la Iglesia. No es una casualidad que la problemática relativa a ella haya resonado repetidas veces en el aula del Sínodo y también en sus conclusiones. No se trata, sin embargo, de una simple reedición de la doctrina social preconiliar. Se trata de una invitación a comprender la doctrina social no sólo como un conjunto de principios intemporalmente válidos sino también, al mismo tiempo, como con-

ciencia de un movimiento en acto en la historia, es decir, de la Iglesia en su aspecto laical, presente en los distintos ambientes de la vida. En conexión con esta insistencia sobre la doctrina social debe colocarse también aquella sobre los movimientos. Los nuevos movimientos eclesiales son, en efecto, justamente la Iglesia en su aspecto laical que se organiza (sin comprometer con sus propias decisiones, guiadas por la fe pero históricas y contingentes, a la jerarquía) para hacer presente a Cristo en los distintos ámbitos de la existencia. □

El octavo congreso

LOS SANTUARIOS Y LA LITURGIA

Para el Padre Rubén Frassia, párroco de San Cayetano, en Buenos Aires, los encuentros de los responsables de Santuarios de América Latina (el octavo se acaba de hacer precisamente en Luján, Argentina) dan la oportunidad "de vivir fraternalmente la gran experiencia de la religiosidad popular que se expresa en todo el continente, unificado por una misma cultura, casi por una misma lengua, por lo mucho que se parecen el español y el portugués, y por una misma fe".

Por supuesto, agregó, los encuentros constituyen una ocasión preciosa para analizar los grandes desafíos a los que se ve abocada la Iglesia. ¿Cómo llevar a cabo la segunda evangelización del continente a la que nos llama con insistencia Juan Pablo II? ¿Cómo enfrentar la penetración explosiva de las sectas? ¿De qué modo responder a la crisis de la familia, especialmente visible en las grandes urbes? Porque si la "Iglesia doméstica" se lesiona, el edificio entero de la fe está amenazado.

Cada una de estas reuniones, acotó el entrevistado, sirven como oportunidades excepcionales para enriquecer la perspectiva del acon-

tecimiento religioso, para ahondar en su comprensión. Por supuesto, "no todo lo que observamos y aprendemos se puede trasladar de un país a otro, por las obvias diferencias de matices locales dentro de la gran unidad, pero siempre surgen aportes que luego habrán de tornarse en nuevas iniciativas pastorales".

"Pero lo que quiero destacar, subrayó, es que se vive con intensidad esa poderosa memoria del acontecimiento cristiano que tienen los católicos en todo el continente. A eso yo lo llamaría la gran Tradición (así, con mayúscula) unificadora".

Para Frassia, esa memoria supone también asumir la conciencia de que pertenecemos a la Patria Grande latinoamericana, hoy desmembrada, pero cuya unidad se visibiliza en la Iglesia, en torno a la misma fe, en sus instituciones continentales, como el CELAM y, particularmente, en la asistencia masiva del Pueblo de Dios a sus santuarios.

● UN POCO DE HISTORIA

En el Nro. 5 de NEXO, un artículo sobre los "Santuarios en el Co-

no Sur", firmado por Elbio López, afirmaba que "desde 1976 y como consecuencia del poder sintetizador de *Evangelii Nuntiandi* y de una nueva conciencia eclesial latinoamericana, comenzó un análisis distinto, de mayor revalorización de la religiosidad popular. Este nuevo impulso tuvo como principal protagonista al Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM y alcanzó su mayor expresión en la Conferencia Episcopal de Puebla en 1979. Esta postura reaccionó contra la actitud neoiluminista de las élites eclesiales, que no comprendían o simplemente ignoraban, que lo popular es la gran reserva que tiene América Latina".

En realidad, recuerda el Padre Frassia, los primeros intentos de agrupar los santuarios en Comisiones Nacionales se remontan a 1968, pero la iniciativa de fomentar encuentros a nivel continental surgió de Chile, particularmente de los responsables del santuario de Maipú, hacia fines de la década del 70.

De tal modo, en 1980 el santuario de Caacupé (Paraguay) sirvió de marco a la primera reunión que agrupó sólo a los países del Cono Sur (Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay). La elección de Caacupé no fue casual, se quiso hacer un reconocimiento a la tierra de la que partió el primer gran empuje misionero del Río de la Plata. Inmediatamente se incorporó Brasil y a partir de 1985 Perú y Ecuador, aunque la representación de este último, por el momento, recae sobre un solo santuario. Lo que resulta claro, como balance, es que estamos ante un movimiento en marcha y en crecimiento.

La expresión gráfica de este impulso hacia la colegialidad la dio precisamente Perú, cuyos responsables ofrecieron la sede para el encuentro de 1986. Ahí estuvimos todos en esa verdadera fiesta, dice Frassia, de la vida religiosa, que coincidió con la celebración del Señor de los Milagros (el llamado mes "morado" por los peruanos, porque hombres y mujeres llevan esos días prendas de ese color, para expresar un gesto penitencial, que ahí se da con más fuerza que en Cuaresma).

Durante todo este tiempo de gestación del movimiento en torno a



El Padre Rubén Frassia.

los santuarios, el mundo católico fue madurando una conciencia clara de que la religiosidad popular revestía una importancia capital, desde la cual se podía intentar una nueva lectura del proceso cultural del continente. En esa fidelidad de las grandes masas, del Pueblo de Dios, a Cristo y a la Iglesia, expresada en la asistencia multitudinaria y festiva a los santuarios, donde siempre estalla la creatividad, se vio una respuesta a las élites iluministas, que consideraban con desdén la experiencia religiosa de los pueblos.

La habitual contraposición "sociedad tradicional" versus "sociedad moderna" (en la que no cabe lo religioso) sucumbió en la confrontación con la realidad. Ahí estaban las peregrinaciones masivas en las grandes urbes, desde Ciudad de México hasta Buenos Aires, para mostrar la experiencia honda de la trascendencia. Ahí donde más notorio parecía el señorío de los modos industriales de producción industrial, más necesitados y anhelosos se mostraron los pueblos ante Cristo.

Se explica así que para NEXO el abordaje de la religiosidad popular se haya transformado en una constante desde sus comienzos y es bueno recordar los excelentes trabajos que con los títulos de "Contracultura de la Ilustración" y "Significado del Santuario", de Pedro Morandé y Joaquín Alliende, respectivamente, publicamos en el Nro. 6. A ellos debe agregarse el vasto ensayo ("Religión y Cultura") de Lucio Gera, que constituyera nuestro Informe del Nro. 10.

• EL SIGNIFICADO DEL SANTUARIO

El Padre Frassia dijo algo particularmente recordable: "El santuario es un lugar de equilibrio entre los fieles y Dios, entre los hijos y el Padre..."

-¿Y qué le piden los hijos al Padre?

-Todo. Piden por la vida y la muerte. Por la muerte que debe ser superada en la vida. Piden por la fraternidad, que es consecuencia de sentirse hijos del mismo padre. Si usted quiere, puede usar la palabra "solidaridad", pero prefiero decir fraternidad, porque me parece más cercana al mensaje evangélico. Otra presencia fuerte que se siente en el santuario es la búsqueda del perdón, de la absolución, lo que supone siempre y a veces en forma conmovedora la confesión y la penitencia, porque de lo contrario la reconciliación sería imposible. También todos los problemas que enfrenta el hombre en el mundo, esas expresiones múltiples de la limitación y del pecado, como la miseria, la desocupación, encuentran su lugar para la respuesta esperanzada en el santuario. No hay que olvidarlo, los católicos creemos en el Misterio de la Encarnación, en un Dios que se hizo hombre, que transitó y sigue transitando por la historia, de donde se desprende que también en el campo de la contingencia debemos dar respuesta. Pero de todos modos quiero poner el acento sobre el hecho de que los fieles buscan muy hondamente las respuestas fundamentales, las que tienen que ver con la Salvación y éste es un dato que no debe ser olvidado, porque podríamos caer en un mero sociologismo.

• LOS DESAFIOS DEL MOMENTO

Con la advertencia de que no pretendía hacer una enunciación total de los problemas a los que debe responder la Iglesia en este momento, el Padre Frassia subrayó algunos puntos:

1) En los mundos de las urbes modernas se produce como una crisis de la capacidad simbólica de la

gente, un empobrecimiento de la posibilidad de captar las más honradas significaciones. En cierto modo, el hombre de las ciudades está bombardeado por una multitud de mensajes e imágenes, por diarios y televisión, que le conforman un marco de referencia. Por eso el lenguaje simbólico de la liturgia les resulta lejano y como inaccesible.

2) Se privilegia el problema económico, tanto por carencia desmedida como por sobreabundancia, lo que equivaldría a decir que los ídolos intentan desplazar a Dios.

3) En el mismo plano hay que ubicar todos los intentos que procuran dar un valor protagónico a lo sexual, con todo el mensaje permisivo y atentario contra el verdadero sentido del amor, que ello supone, al que está expuesto el hombre de nuestro tiempo. En esto hay mucho de copia de modelos extranjeros.

4) Hay una crisis de la familia que podríamos expresar diciendo que se han desajustado los roles de las partes. El padre ha perdido autoridad, no la sabe ejercer y en los hijos se desdibuja la noción de filialidad. Todo ello concurre a ahondar la crisis de identidad de la sociedad contemporánea. Todo ello supone una sociedad que ha perdido el sentido de la jerarquía por un lado, y por otro, la capacidad festiva de la celebración de lo que realmente vale.

5) El último punto al que me quiero referir, afirmó Frassia, es la penetración en los espacios vacíos que ha dejado la Iglesia, de las sectas norteamericanas. Sin ánimo de hacer un análisis total del problema, conviene poner en evidencia que las sectas se caracterizan por una acción misionera más persistente que la Iglesia. Salen a la calle. No esperan a los fieles, los van a buscar casa por casa.

Con relación a este último punto, el entrevistado sostuvo que uno de los grandes problemas que debe encarar de aquí en más la Iglesia católica en América Latina, es la preparación de un laicado misionero y profundamente motivado para transmitir la Palabra.

Precisamente el próximo encuentro de los responsables de santuarios latinoamericanos, que se hará en Brasil el año que viene, tendrá como tema central el laicado.

DECLARACION

Ya con las luces de alborada del tercer Milenio, vamos peregrinando hacia la celebración del QUINTO CENTENARIO en 1992 del Descubrimiento de América y la presencia de la Fe Católica en el Continente.

Es la 8a. vez que nosotros, RESPONSABLES DE SANTUARIOS

de América del Sur nos reunimos como hermanos, para celebrar 'el tesoro de la religiosidad popular' (Juan Pablo II, Chile, 1987), para comunicarnos experiencias pastorales y ayudarnos a comprometernos a ser fieles y mejores servidores de la Fe del pueblo.

1. Somos tres Obispos y cincuenta y cuatro sacerdotes de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay.

Representamos a un número muy grande de sacerdotes que, en toda América Latina, en muchísimos SANTUARIOS, quizás más de trescientos, con nosotros tratan de estar muy cerca de todos los fieles, para ayudarlos a creer con más fuerza, a esperar con más confianza, a amar con más alegría y a vivir en plenitud.

2. La experiencia de Fe, la historia y la memoria de nuestro pueblo que nosotros compartimos con alegría, nos enseñan los caminos por los cuales Dios nos acompaña y nos cuida.

Comenzamos nuestro Encuentro en el SANTUARIO DE SAN CAYETANO, lugar por donde pasan los argentinos buscando pan y trabajo y, lo terminamos peregrinando a LUJAN, que es el vértice espiritual, el corazón de la Patria que nos acoge y, estuvimos tres días estudiando, reflexionando y rezando junto al SANTUARIO mariano de Schoenstatt, en Florencio Varela (Bs. As.) del 19 al 23 de octubre de 1987.

3. Hemos constatado una vez más que los SANTUARIOS son lugares privilegiados en los cuales queremos comprometernos a ayudar a nuestro pueblo a 'decir' (expresar en plenitud), iluminado por el Espíritu Santo, su vida, sus dramas, sus heridas; sus anhelos y su esperanza.

Estamos convencidos de que para ello es necesario recuperar los gestos, los signos, los símbolos; descubrirlos e interpretarlos.

Hay una larga distancia entre una lectura ilustrada del gesto y una interpretación que asume más la imagen, la sensación y el corazón que las solas ideas.

4. La LITURGIA que es una acción simbólica en la Fe, es uno de nuestros mejores caminos para lograr esa forma de expresión del Pue-



Los asistentes, de casi toda América del Sur, al cierre del 8º Encuentro de Responsables de Santuarios.

blo de Dios que viene multitudinariamente a los SANTUARIOS como a su casa propia.

Por eso, en este Encuentro hemos dedicado mucho tiempo y esfuerzo a este tema y, viéndolo con seriedad y simpatía, afirmamos que hay en la religiosidad popular y en los SANTUARIOS muchas riquezas de expresión: todo un lenguaje que brota del alma del pueblo, de sus experiencias humanas, de sus riesgos, de sus dolores y alegrías; en todos ellos la FE CATOLICA juega el protagonismo que revela el genio popular y le ayuda a dar sentido y asumir la vida.

Estamos convencidos de que la LITURGIA es la cumbre de una vida cristiana sana y que su celebración puede ser fuente de evangelización y revitalización de la Fe y la religiosidad.

Estamos seguros también de que la piedad popular se perfecciona en su sentido y profundidad cuando va unida a una LITURGIA viva y comunitaria; por eso la estudiamos en su relación con la piedad popular y en su celebración en los SANTUARIOS.

5. Estamos convencidos de que:

- la LITURGIA como don de Dios y mediadora de la realización del misterio salvador es indispensable para que la religiosidad popular alcance su objetivo de un diálogo eficaz entre Dios salvador y las esperanzas religiosas del hombre;
- la LITURGIA es por lo tanto no sólo divina sino encarnación del don del Padre y por eso, debe ser vivida de manera antropológica para no esconder el talento del Señor (Cf. Lc. 19, 11) ni arrojar la semilla en suelo inadecuado (Cf. Mc. 4, 3), y todo ello respetando las reglas fundamentales de la comunicación y de la psicología humanas.
- la LITURGIA encarnada debe adaptarse a las circunstancias específicas de los SANTUARIOS.

6. PROPONEMOS que nuestra LITURGIA promueva:

- el valor del gesto por ser más completo y más personal que otros instrumentos de comunicación y por lo tanto, más ade-

cuado para expresar los momentos cumbres que se viven en los SANTUARIOS;

- El valor de la FIESTA como situación de afirmación de la vida y la libertad expresadas en la generosidad y la exuberancia contra los límites y las restricciones de lo cotidiano, tanto en la acción de gracias cuanto en la penitencia;
- el valor de memoria que permite que la nostalgia y el recuerdo del SANTUARIO inflencie toda la existencia y la personalice en la preparación para llegar a él tanto como en la interpretación religiosa que se da a toda la estructura de la existencia.

7. Para lograrlo queremos evitar:

- una LITURGIA que sea ritualismo reglamentado por sólo aquello que es legal.
- una LITURGIA que desprecie o ignore los otros instrumentos de comunicación entre los hombres y Dios, sobre todo las prácticas personales y comunitarias del pueblo.
- una LITURGIA inculturada por desvalores vividos hoy por nuestro pueblo y señalados en los documentos de nuestros Obispos, en las reflexiones de nuestros teólogos y en las multiformes manifestaciones del Pueblo de Dios.
- una LITURGIA que no esté dirigida a la comunidad concreta presente en cada celebración.

8. Queremos alcanzar:

- una LITURGIA que sea evangelización pedagógica ligada a las verdaderas tradiciones populares.
- una LITURGIA que sea viva, acogedora; humana en sus formas, divina en la Fe y la Esperanza en las cuales se basa; sin traición a Dios ni al hombre.
- una LITURGIA que sea celebración del misterio salvador con toda la variedad de su riqueza concretada para iluminar y alimentar las necesidades de cada día.
- una LITURGIA que pueda extenderse como memoria a toda la vida integrando al hombre a la

comunidad local y al santuario familiar.

9. La FIESTA tiene en el pueblo del Continente un rol esencial. En ella se manifiesta cada hombre y cada pueblo tal cual es; expresa en su acción totalizadora que la vida merece vivirse, que 'vale la pena', que Dios quiere 'que el hombre viva'.

Simultáneamente, aunque no tenga capacidad ilustrada para conceptualizarlo, en la FIESTA hay una fuerte denuncia que es anuncio del mundo que rechaza y de la vida nueva, más solidaria y fraterna que elige; más de acuerdo con la Buena Noticia; más serena, religiosa y comunitaria como es la FIESTA misma.

10. La LITURGIA siempre, tanto en un pequeño grupo como en las multitudes es una FIESTA, de la FE y la VIDA, y tiene que serlo cada vez más, en la medida en que descubramos el alma de nuestro pueblo y las posibilidades legítimas de la acción litúrgica;

Esto nos preocupa mucho.

Estamos concientes de que, a pesar de las riquezas, queda un largo trecho por recorrer.

Estamos seguros de que el mejor camino es el de la simplicidad y sencillez para la celebración, que la deseamos creativa y espontánea.

Queremos comprometernos muy seriamente a descubrir las 'liturgias propias', las que el Espíritu suscita, para recuperarlas como enriquecedoras del lenguaje celebrativo de la Fe; queremos también, y de todo corazón, aprender de nuestras gentes a rezar con sus propias expresiones, con sus gestos y palabras... sintiendo lo que ellos sienten para alabar y bendecir a Dios como ellos alaban y bendicen...

11. Por otra parte, este importante tema lo estudiamos en el contexto de la NUEVA EVANGELIZACION según el impulso de Juan Pablo II, que en este año nos ha visitado en algunos de nuestros países y en otros lo esperamos para el año venidero.

A las líneas pastorales emanadas de sus homilias y alocuciones, sumamos las riquezas del AÑO SAGRADO UNIVERSAL y sus nuevas

propuestas para el 50 Centenario. El mismo Papa nos invita a mirar a MARIA, en este tiempo de luz y de Gracia y aprender de ELLA cómo se vive el Evangelio y a estar atentos para descubrir 'lo que el Espíritu HOY quiere decir a las Iglesias' (R. M. 48).

12. La NUEVA EVANGELIZACIÓN quiere hacernos fieles a la Fe en Jesús, a la Iglesia del Vaticano II que se manifestó como Pueblo de Dios, confiando amplios sectores y misiones importantes a los LAICOS.

Nosotros ahora pensamos con alegría, en las multitudes laicales que vienen a los SANTUARIOS y en ellos encuentran fuerza y gozo para ser misioneros entre su pueblo.

Recordamos también y oramos por el SINODO Mundial de Obispos que en estos días delibera precisamente este tema de los LAICOS.

La NUEVA EVANGELIZACIÓN quiere hacernos, desde el Evangelio, por amor, fieles al hombre, a su dignidad, a su religiosidad, a su cultura concreta; quiere ayudarnos a optar privilegiadamente por los pobres del Continente.

En nosotros resuena la palabra del Papa: 'Los pobres no pueden esperar...'

13. Por eso, en este camino hacia 1992 que hemos asumido, queremos, como creemos que lo hace Juan Pablo II, ir haciendo una teología de nuestra propia HISTORIA, que irá descubriendo valores olvidados y despertando la memoria evangelizadora y hará emerger expresiones por ahora olvidadas, oprimidas o despreciadas.

14. Todo ello, lo deseamos entregar en nuestros SANTUARIOS, a los JOVENES, por quienes también optamos.

Como protagonistas del presente que con nosotros construyen, ellos son la garantía del futuro.

Ellos son, por naturaleza, vehículo de transmisión y transformación de la cultura.

15. Quisiéramos encontrar caminos para suscitar hermandades, cofradías, misioneros, servidores, animadores de la Fe, la vida y la historia de nuestros pueblos latinoamericanos.

Una tarea inmensa nos aguarda pero la miramos con un gran optimismo confiados en MARIA que nos iluminará para un sí generoso, profético y esperanzado como el suyo.

Nosotros creemos que JUAN PABLO II confía en que América Latina, desde la FE, tiene algo importante que decirle al mundo.

Deseamos que esta tierra joven, 'Continente de la Esperanza', que pronto será la casa de la mitad del catolicismo del mundo, no defraude la Esperanza.

16. En un gesto similar a los gestos de nuestro pueblo que confía sus cosas importantes al SANTUARIO, a los SANTOS, a la VIRGEN y a JESUS, firmamos esta declaración en el altar del camarín de LUJAN, a cuyo centenario de su Coronación Pontificia nos unimos, al despedirnos y finalizar nuestro trabajo.

Basilica Nacional de Luján,
Argentina.

23 de octubre de 1987.

Para la historia de la CLAT

CRISTIANISMO Y TRABAJADORES EN LATINOAMERICA

Galo Pochelú

La actual Central Latinoamericana de Trabajadores fue creada en Santiago de Chile el 8 de diciembre de 1954 como Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos. En ese encuentro fundacional estuvieron presentes 67 delegados de 12 países de América Latina, todos ellos con diversos niveles de liderazgo y conducción en las múltiples formas organizativas de la clase trabajadora de la región.

Los reunía también su común militancia cristiana, sobre todo en los núcleos locales y nacionales de la JOC. Su pertenencia e inserción en los sindicatos existentes, generalmente pluralistas en sus concepciones filosóficas, en la óptica ideológica de la realidad y en el encuadramiento partidario, hizo que este encuentro continental de los líderes obreros cristianos no constituyese ya en aquel momento inicial una confederación de sindicatos cristia-

nos, paralelos a los ya organizados o como división de los mismos, sino una estructura continental "de sindicalistas cristianos" que desarrollarían su orientación, su influencia militante y su capacidad de conducción social en el seno de las organizaciones sindicales ya formadas y de una misma acción gremial común a la mayor cantidad posible de trabajadores.

Esta expresa y cuidadosa opción no divisionista del inicio de la entonces CLASC —Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos— era la expresión de la tendencia y tentativas unitarias en importantes movimientos sindicales de América Latina al final de los años cuarenta y comienzo de la década del cincuenta. Seguramente influyó muy fuertemente la experiencia y la tradición en este sentido de los trabajadores argentinos, chilenos, cubanos y bolivianos y el trabajo de

DE TRABAJAD OCRATIZACION • JUSTICIA SOC



La apertura del último congreso de la CLAT en Mar del Plata. En el centro Emilio Máspero, a la izquierda Enrique Marius y a la derecha Eduardo García.

los militantes jocistas al interior de cada uno de estos movimientos sindicales.

Posteriormente, el sectarismo y el dogmatismo ideológico de los aparatos de cuadros que hegemonizaban el control sindical de las masas trabajadoras, el peso manipulador y corruptor de los aparatos orgánicos al servicio del más crudo pragmatismo corporativista de los sindicatos más grandes, generalmente de los trabajadores de mejores ingresos, la partidización del pensamiento, de la decisión y de la acción de los sindicatos y el mismo intervencionismo estatal en las estructuras existentes, haría que en muchos países la CLASC creara sus propios sindicatos.

Sobre todo, en aquellos países donde todos estos obstáculos insalvables a la actividad de la militancia de la CLASC eran la expresión y el factor al mismo tiempo del férreo alineamiento de los sindicatos de la región en la disputa geopolítica de las potencias neoimperialistas de la post-guerra.

La CLASC abre en el escenario social latinoamericano un espacio

original y una propuesta por demás novedosa en varios aspectos.

Por primera vez a nivel de la región surge una concepción estratégica de la organización de la clase trabajadora que no es un trasplante de los moldes y conceptos de la clase obrera europea, producido con la inmigración de finales del siglo pasado y primeras décadas del actual. Desde su nacimiento la CLASC supera los conceptos ideológicos y organizativos de un exagerado y restrictivo "obrerismo" o "proletarismo" heredado de las ideologías obreras fineseculares y amplía la comprensión y la extensión del concepto trabajador y clase trabajadora. En una Latinoamérica en el que su sector primario, seguiría por muchos años más, siendo la fuente principal de su producto, pero viviendo al mismo tiempo un proceso acelerado de urbanización y de sustitución de importaciones, los trabajadores de la industria no deben ser aislados ni conceptual ni orgánicamente de los trabajadores del campo, sean éstos asalariados rurales o campesinos propiamente dichos.

Este planteo de recrear sobre

bases reales latinoamericanas al sujeto social "clase trabajadora", capta la profunda novedad cultural de la nueva clase trabajadora del continente en la mitad del presente siglo. Por un lado, acompaña el complejo proceso de urbanización de la inmigración rural.

Por otro lado, no admite que también en los sindicatos y en su acción de reivindicación, de presión y de solidaridad, se reproduzca aquel divorcio campo-ciudad con la postergación del desarrollo social del primero que fue característico de nuestra urbanización y de su modelo de desarrollo dependiente, no hegemónico, no integrado.

En una década donde el Estado se consolidaba como el gran empleador y los servidores de la administración pública llegaban en la mayoría de los países a ser cuantitativamente tanto o más importantes que los obreros industriales, concebirlos como miembros también protagónicos y hasta estratégicos de la clase trabajadora, significó ensanchar el espacio, la dimensión y la solidaridad de ésta.

● Superando el corporativismo

La CLASC ya desde su surgimiento supera también en la región una peligrosa desviación corporativista e insolidaria que se generalizaba en los sindicatos industriales de la región: la llamada "aristocracia obrera o sindical". Es decir, los grupos mejor organizados pertenecientes a los sectores claves de la industria conformaron grupos de privilegio dentro de la clase trabajadora por las condiciones de vida y de trabajo alcanzados sectorialmente y se encerraron en su indiferencia ante la progresiva marginación y regresión de las condiciones de vida campesina y suburbana. No pocas veces sienten como una amenaza a su propia posición la reivindicación de los grandes sectores postergados consolidando los mecanismos discriminatorios y excluyentes del crecimiento económico y de la modernización.

● Ni hegemonía ni alineamiento

Con la industrialización que produce en algunos países de la región la segunda guerra mundial y la contundente emergencia hegemónica de los EE.UU. asegurando que América Latina fuera su patio trasero, el sindicalismo norteamericano impone a través de esta "aristocracia del trabajo" el modelo de sindicalismo norteamericano y la captación ideológica de los dirigentes de las más fuertes confederaciones por rama de actividad o, aun, de las centrales nacionales de los países más grandes del continente.

Esta captación era una importantísima condición estratégica para la década de Desarrollismo y de Alianza para el Progreso a la que se aproximaba la política de dependencia y de "satelización política" de América Latina.

La CLASC nace como oposición a este sindicalismo hegemónico, alineado y fuertemente burocratizado de los sectores de trabajadores industriales que habían alcanzado su progresiva ventaja y rompían su pertenencia a las grandes masas populares renegando de la ética de la solidaridad que históricamente ha hecho del movimiento obrero un movimiento de redención moral y de democratización social.

Desde la CLASC se piensa la organización social de la clase trabajadora en sindicatos o en otras formas como ligas campesinas o cooperativas de trabajadores, como el movimiento social de los pobres de América Latina. En su concepción resiste y se opone a desvincular la situación y las oportunidades de los asalariados industriales o de los servicios públicos de las condiciones y de la suerte de los campesinos sin tierra y de los marginados sin trabajo de las periferias urbanas. Ve claramente que en la lógica y en la dinámica del estilo de modernización dominante, el proceso de marginación y empobrecimiento de millones de latinoamericanos será un supuesto cada vez más creciente y más intrínseco al modo de crecimiento económico y a la ubicación de América Latina en las sucesivas divisiones internacionales del trabajo.

En esta nueva propuesta sindical que emergía en Latinoamérica ya estaba claro y asumido tanto en lo conceptual como en lo programático, que una válida y efectiva organización de los trabajadores en el continente debía sustentarse en una opción por los pobres desde las estructuras de poder social. Solidarizando, de este modo, las conquistas, los valores y las aspiraciones de los sectores que más habían accedido a la movilidad social —aun las amplias clases medias de empleados públicos y profesionales de la salud, de la educación y la cultura y de las comunicaciones— con las urgentes demandas básicas de los más sumergidos y postergados.

Para la CLASC ya estaba claro que no había que extrapolar al pobre, al marginado en la pobreza crítica por la desocupación, por la subocupación o por el salario mínimo, de la tradición, la organización y la capacidad transformadora de la clase trabajadora. Por lo tanto, no había tampoco que segmentar y aislar de la fuerza social y de la significación política de la clase trabajadora sindicalizada, todo ese potencial del campesinado, del indigenado y del marginado urbano como agentes conscientes y activos del cambio de sociedad, de liberación y de lucha por la justicia.

● Integración y unidad de América Latina

Otro elemento muy importante que aporta la aparición de lo que hoy es la CLAT en la escena sindical de la región es su proyecto de integración y de unidad latinoamericana para el movimiento sindical. La unidad supranacional de los trabajadores ha sido históricamente el ideal que expresa su solidaridad humana, su comunión social de intereses y su rol de clase social mayoritaria y universal. Pero siempre se había buscado en América Latina a partir de la formulación sociológica europea de la revolución industrial: el proletario del mundo. La verdad es que la identificación de las nuevas clases trabajadoras de nuestro continente con aquellas categorías y estratificación de las clases en pugna provenientes del análisis marxista del capitalismo industrial en su etapa "salvaje", era un molde rebuscadamente apto sólo para esa especie de voluntarismo neo-idealista de hacer coincidir la realidad con la teoría y no al revés. De ninguna manera era un signo sensible que despertara la conciencia de las grandes masas a la vocación de la unidad nacional e internacional.

Una identidad y una estrategia latinoamericanista del sindicalismo, expresaría en cambio la base geocultural, histórica y concreta de las mayorías populares. Además, maduraba como situación subjetiva del pueblo trabajador aquella objetiva desigualdad norte-sur del desarrollo.

Es verdad que desde 1938 a 1947 había actuado en toda la región la Confederación de Trabajadores de América Latina. Pero ésta nunca se desprendió de contradicciones muy serias que la terminaron destruyendo.

Su fundación respondió a la estrategia de los frentes populares contra el fascismo impulsada desde la Unión Soviética que imponía a los Partidos Comunistas de América Latina una repentina morigeración de su anti-imperialismo norteamericano.

A partir de 1943 se propuso un "sindicalismo panamericano" soñando con incorporar a la central norteamericana AFL a una unidad continental de los sindicatos.

Este afán panamericanista haría que la CTAL terminara al decir de José Luis Rubio Cordón¹ "dominada por hombres de Moscú y mantenida con apoyo y recursos de Washington".

La convivencia y la participación de los Partidos Comunistas en ministerios de gobiernos dictatoriales llamados en aquel entonces "dictaduras progresivas" o de "dictadores paternales para sus pueblos" o "Stalines criollos" a los que la CTAL también apoyó criticando todo intento de derrocarlos, hizo que ésta se enfrentara ásperamente con los Movimientos Populares Revolucionarios como el Movimiento "26 de Julio" de Cuba por ejemplo.

La autocrítica de la CTAL al anti-imperialismo condenándolo como "viejas actitudes anti-imperialistas románticas" la enfrentó con los Movimientos Nacionales Populares como el Peronismo.

Al mismo tiempo la sustitución de la idea del cambio social en América Latina por "una concepción técnica de la solución de los problemas sociales", transformó la acción sindical de sus últimos años en un desprestigiado pactismo con gobiernos y compañías norteamericanas.

En momentos en que la CTAL se había agotado y desmembrado por la vía de los hechos, la aparición de la CLASC y su "camino latinoamericano" en contraposición expresa al panamericanismo abre una posibilidad alternativa y propia. Sobre todo cuando, desde 1951, se había reconstituido el modelo panamericanista en la ORIT —Organización Regional Interamericana del Trabajo— ahora bajo el peso preponderante y el control ideológico y geopolítico de los sindicatos norteamericanos.

La propuesta latinoamericana que lanza aquella CLASC de 1954 profundizada y desarrollada hoy por la actual CLAT— apunta a recrear un sujeto cultural, social, político y protagónico en la región: la compleja clase trabajadora rescatada en su autenticidad concreta a partir de su identidad latinoamericana y de su ubicación real en el

Tercer Mundo. Sujeto ético, político, además, de la conciencia social y del sentimiento colectivo que América Latina encarnaría cada vez más desde el clamor de sus pobres en el sentido de que nuestro desarrollo sólo es posible a través del cambio social cuya verdadera y apropiada invención y construcción la hacen las mayorías nacionales y populares o no la hace nadie, ni vanguardias, ni ideologías de élites, ni mesianismos, ni Estados-providencias.

En su evolución a lo largo de treinta y cuatro años, la CLASC-CLAT aporta a la clase trabajadora de la región otras dos dimensiones muy importantes como condiciones y oportunidad de asumir consciente y activamente la misión de la justicia social.

● La capacidad política de la clase trabajadora

Una de esas dimensiones, tal vez el aporte central de la CLAT en todos estos años, es el desarrollo de la "capacidad política" de la clase trabajadora de la región. Proviene de haber recreado la interpretación social y cultural de la clase trabajadora de América Latina en su identidad nacional y popular, en su unidad latinoamericana de situaciones históricas, de patrimonio valórico de fondo y de sujeto colectivo totalmente trascendente y más significativo que todas las ideologías que se han erigido inútilmente en su conciencia única y ulterior.

La liberación de ese potencial protagónico pasa por la construcción de la "autonomía de pensamiento, de decisión y de acción de los trabajadores" que se propone la CLAT como constitución de un poder social alternativo. Poder de decisión y de realización del pueblo, poder liberador de las condiciones y formas de la explotación social del trabajo, de su degradación antropológica por la dominación "economística" que el sistema social, político y cultural ejerce sobre él.

Poder de principios y valores, de organización, formación y acción social que, expresando a los sujetos del trabajo, que constituyéndose en la elevación social de los mismos,

que restituyéndole al trabajo su dignidad sustancial y a cada trabajador el ejercicio de los derechos humanos que sólo el trabajo hace posible como vida social, pase a ser el agente más importante y determinante de la democratización profunda de la sociedad. Porque de esta manera, el proceso de democratización que para la CLAT es un proceso político, progresivo y sistemático de implantación y perfeccionamiento de una nueva sociedad, cuyo desarrollo integre el crecimiento, la justicia y la libertad, será entonces en su misma base un proceso centrado en la eliminación social de las violaciones al valor y a los derechos del trabajo.

Esta constante promoción y organización de la libertad y de la creatividad de los trabajadores latinoamericanos como sujetos históricos y culturales de su realidad, de su horizonte utópico y de su voluntad política define los elementos claves en la liberación de un sujeto cualitativamente nuevo y distinto para recrear sobre bases éticas y posibles, la naturaleza, el sentido y las consecuencias del poder en nuestras sociedades.

Este aporte es por demás importante en una América Latina que acumula el sucesivo agotamiento y fracaso de las más diversas élites frente al desafío de un estilo de desarrollo válido y eficiente para la realidad.

Se quiere asumir y generar en toda la clase trabajadora la responsabilidad y la posibilidad histórica de imaginar y hacer realidad una nueva sociedad a la medida "de los trabajadores y de los pueblos latinoamericanos".

Se orienta todo el esfuerzo a la formación y organización del protagonismo social del mundo del trabajo como clave política y cultural para cambiar las relaciones de fuerza que en la asimetría social e internacional de América Latina se constituyen en mecanismos perversos de la brecha intolerable entre ricos y pobres y de la inestabilidad crónica de la libertad política.

Si el trabajo tiene una supremacía ética y de causa social eficiente frente al capital, si ese valor supe-

rior del trabajo humano tiene su origen y su finalidad en el hombre mismo que trabaja, siéndole inalienable si no es al precio de una violación y de un desorden antropológico, ya insalvable, en el resto de las relaciones sociales, es entonces en la capacidad real e integrada de decisión y de participación de los trabajadores en donde se reconstituye aquella titularidad humana del trabajo. Es decir, el sujeto humano del trabajo, reconquistado como sujeto real de decisión y de gestión a través de la organización y del poder de su solidaridad de clase. La dignidad política del ciudadano libre, inseparable y, más aun, concretándose y ensanchando su fundamento, en el título humano del hombre que trabaja.

• La Democracia, opción de clase

De ahí que también se opte por el camino de la democratización social como proceso político permanente y global propiamente liberador. Entre democracia y liberación social y nacional no hay contradicción para la CLAT. Por el contrario, proclama la intrínseca e histórica relación entre el progreso de la democracia y el progreso de la clase trabajadora, entre la naturaleza ética de la democracia y los valores e intereses más genuinos y esenciales del movimiento social del trabajo.

La democratización es el camino y el sentido del avance de los derechos del trabajo; la democracia como propiedad substantiva, como calidad y como forma de una sociedad justa es el juicio moral al que la clase trabajadora debe someter todo proceso de liberación social y nacional desde las exigencias de su identidad, de su integridad y de su destino.

Democracia y capacidad política de la clase trabajadora, desarrollo nacional y protagonismo social de los trabajadores, han sido para la CLAT relaciones de doble vía cada una, fundamentales para encarar la superación de fondo del subdesarrollo y sus causas.

Esta reversión del subdesarrollo social de nuestros pueblos y de su situación histórica de dependencia

son los objetivos visionarios e imperativos de la clase trabajadora de la región y de su lucha por la justicia social.

Por lo tanto, de la propia CLAT para la cual el desarrollo, la soberanía y la justicia social se juegan determinadamente en la implantación de una cultura del trabajo tanto como en el rescate y promoción del ethos cultural de América Latina.

Porque la piedra angular, la clave eficiente de la justicia social y del desarrollo ha sido para la CLAT el valor y los derechos del trabajo. De este modo, justicia social y desarrollo verdaderamente humano del crecimiento técnico significa una economía social del trabajo, una ciudadanía efectiva del título humano del trabajo y una sociedad de sujetos reales del trabajo si éste es en el sistema de convivencia, la mediación socialmente más valiosa para la realización personal.

De igual manera, la gran clave política del desarrollo y de una mayor justicia internacional para la inserción de América Latina en el mundo, pasa para la CLAT, por la integración regional y la defensa del trabajo nacional como verdadero patrimonio y bien común.

• El movimiento social del trabajo

Otra dimensión por demás importante que la CLAT le propone a los trabajadores es la concepción del instrumento estratégico válido para cambiar la vida social: el Movimiento de los Trabajadores.

Es decir, el protagonismo democratizador y transformador de la clase trabajadora, concebido como movimiento social en su modelo organizativo, en su papel y en su metodología. Superador del movimiento sindical propiamente dicho en la especificidad gremial, contratista, sectorial y en la frecuente modalidad "economicista" y "reivindicacionista" de éste.

De base social mucho más amplia aun que el tradicional "movimiento obrero" muy encerrado y muchas veces segmentado en las características del asalariado indus-

trial, compartimentado por el egoísmo corporativo.

"Un nuevo tipo de Movimiento de Trabajadores —dice el VIII Congreso en 1982— es la base histórica para el poder real de la clase trabajadora organizada.

Insistir en que hay que seguir desarrollando el Movimiento de los Trabajadores como un Movimiento Social de los Trabajadores que engloba el área sindical (los trabajadores asalariados) pero la trasciende y la subordina al ejercicio de una solidaridad más amplia y efectiva, para poder responder mejor a todas las condiciones y situaciones en que se encuentran los trabajadores en la realidad latinoamericana. Un Movimiento así concebido y desarrollado es un agente democratizador más poderoso y determinante que el tradicional Movimiento Sindical"².

En esta perspectiva aparecen como prioritarias tres tareas a las que la CLAT convoca a la clase trabajadora de la región: elaborar y asumir su propia identidad latinoamericana, democratizarse por dentro para ser un insustituible y coherente democratizador de las instituciones y de la vida social y organizar a los asalariados, desocupados, "cuentapropistas", marginados, campesinos, cooperativistas y profesionales "proletarizados" por la crisis.

Estas tareas inmediatas se afirman en dos desafíos permanentes: Hacer "que la solidaridad constituya el alma vital del Movimiento de los Trabajadores y sus organizaciones"³ y tener muy claro que "no hay posibilidad alguna de avanzar hacia la integración y la unidad de América Latina sin un Movimiento de Trabajadores bien articulado, estructurado y funcionando con eficacia en el plano latinoamericano"⁴.

• El marco latinoamericano de la CLAT

En treinta y cuatro años, aquellas condiciones regionales en las que surgió la CLASC de 1954 y que explican la razón de ser de su aparición, no sólo se han hecho permanentes sino que se han agravado década a década.

Ese mismo marco latinoamericano hace hoy tanto de impulso para que la actual CLAT afiance su vigencia y consolide su papel cuanto de serios obstáculos a su propuesta alternativa.

El alineamiento a una u otra potencia hegemónica tiene hoy como en 1954 al movimiento sindical de la región convertido en un campo social estratégico donde se dirime la disputa de las zonas de influencia y la dominación externa.

En aquellos años cincuenta y en la década subsiguiente se vivía en América Latina la ilusión y el optimismo de estar en las vías del Desarrollo. Con el liderazgo del metalúrgico argentino Emilio Máspero en la CLAT —de notable agudeza, prospectiva e intuición política— la CLASC supera los riesgos del encantamiento tecnocrático y desarrollista y percibe que hay una estructura oligárquica del poder, una aculturación acelerada y un mecanismo dominante de dependencia que frustra, desbarata y agota en la realidad latinoamericana todo esfuerzo de crecimiento real antes de llegar a ser un desarrollo social e integrador.

Década tras décadas los estilos de desarrollo del capitalismo dependiente han entrado en crisis sin solucionar los requerimientos esenciales de las mayorías populares, más bien agravándolas.

Aquel minoritario nivel de organización del pueblo trabajador que en 1954 impulsó a la CLASC a emerger como alternativa tercermundista, no alineada y de inspiración humanista-cristiana (expresando de esta forma el signo espiritual y religioso de la forma de ser y de la historia de nuestros pueblos) no ha mejorado más allá del 20 por ciento promedio de sindicalización en toda la región. El desempeño estructural, el éxodo rural, la falta de estabilidad en el trabajo, la economía informal en aumento, la represión de las dictaduras, la partidización y la disputa ideológica por la hegemonía y el alineamiento sindical han sido factores desalentadores y obstáculos desmovilizadores muy serios.

Las ideologías obreristas que vienen de las etapas fundacionales del movimiento sindical siguieron formando partidos distintos y opuestos a las opciones políticas de las masas trabajadoras de América Latina. Se continúan formulando intereses dogmáticos que siguen separando a dichas ideologías de la clase trabajadora en general. A partir de la atomización y del sectarismo de un principismo ultra-ideológico se quiere modelar al movimiento sindical. Esto se ha agravado últimamente con la crisis hermenéutica, de credibilidad, de convocatoria y de ortopraxis en que han entrado las ideologías al avanzar la revolución tecnocrática y al acelerarse en el mundo las mutaciones sociales.

En 1954 la CLASC surgía como camino latinoamericano prácticamente el mismo año en que se desintegraba una experiencia de estrategia sindical latinoamericana, bien diferenciada y hasta enfrentada en sus intereses y en su concepción de sindicalismo de influencia y de maniobra externa. La Agrupación de Trabajadores Latinoamericanos Sindicalistas, ATLAS, había sido creada en México en 1951, como una propuesta anti-imperialista, independiente y exponente sindical de la tercera posición.

Su origen y articulación fue la CGT Argentina ya de mayoritaria expresión justicialista. Sus propios errores y la enconada oposición del sindicalismo alineado internacionalmente, sobre todo de la ORIT, habían terminado con el breve intento alternativo.

De una manera más pluralista y más integradora de todas las regiones de Latinoamérica, la CLASC-CLAT retoma la alternativa y consigue continuarla y profundizarla ya por tres décadas.

El último Congreso de la CLAT realizado en Mar del Plata en noviembre de 1987 se hace eco del creciente deterioro del marco latinoamericano.

“El aspecto central está dado por un proceso de degradación sin precedentes del trabajo, del hombre que trabaja, por la intensidad de la explotación del hombre que trabaja, por el marginamiento total del trabajo en el quehacer social y el predominio absoluto y prepotente de la especulación y del imperio del dinero contra el trabajo y aun contra el capital productivo.

Las consecuencias se dejan sentir en las condiciones de vida y de trabajo que se deterioran en forma creciente y masiva; por el aumento de la pobreza crítica y de la marginalidad social en sectores mayoritarios de la población; por el auge del desempleo, afectando sobre todo a la niñez, a la juventud y a las mujeres de la clase trabajadora; en este marco solamente una minoría logra subvenir a sus necesidades más básicas”.

De ahí que para la CLAT, la democratización, un nuevo tipo de desarrollo y la integración de América Latina —tres nombres actuales de la redención social y moral de la clase trabajadora— se juegan en la centralidad del trabajo como relación clave del hombre latinoamericano con su destino.

La raíz de la justicia social sigue estando en que cada latinoamericano sea dueño de trabajar para su realización personal y la humanización de su vida. Entendiendo, es claro, que ya no podremos confundir trabajo con empleo. Pero, además, entendiendo que habrá un desarrollo nuevo y distinto sólo a partir de una sociedad que transforme a cada hombre que trabaja en dueño de su trabajo. □

- 1) Dependencia y Liberación en el Sindicalismo Iberoamericano, Ed. Sala, Madrid 1977.
- 2) Democracia Real, VIII Congreso CLAT, 1982.
- 3) y 4) IX Congreso CLAT, 1987.

Un debate a nivel continental

MODERNIZACION Y LIBERACION

GERARDO FARRELL

LA RELACION DE LA IGLESIA CON LA "MODERNIZACION".
IDEOLOGIAS Y PRAXIS DE LA MODERNIDAD SEGUN JUAN PABLO II.
LOS DESARROLLOS: EL INMANENTISMO Y EL PRESTIGIO
DEL PENSAMIENTO CIENTIFICO. LOS ORIGENES CATOLICOS
DEL HUMANISMO. EL TEMA DE LA LIBERACION EN
AMERICA LATINA VISTO COMO ACTO DE FIDELIDAD CULTURAL.

1. EL DESAFIO DE LA MODERNIZACION

La reflexión sobre la modernización y la cultura es permanente en la Iglesia de los últimos siglos.

La modernidad sigue siendo un desafío fundamental para la evangelización, pues es una cosmovisión que se presenta como la cultura universal, aun sin pretenderlo. En el contacto con ella, todas las culturas locales se enfrentan con la universalización, con la comunicación intercultural. Más aun, los instrumentos civilizatorios que hacen posible la planetarización están engarzados en las propuestas culturales de la modernidad. Además, algunos valores y casi todas las herramientas de la liberación son aportes de la modernidad.

La evangelización, que debe alcanzar las raíces culturales de los pueblos, se encuentra con el desafío de la modernización, y no sólo en los países desarrollados de antiguo cristianismo. En todas las naciones la Iglesia se encuentra con el choque entre las culturas regionales y la modernización.

En razón del "sustrato católico" (Puebla, 7) del continente latinoamericano, la modernidad plantea a la Iglesia en América Latina un reto muy profundo.

La pastoral debe tener en cuenta este encuadre de fondo, dentro del cual se están desarrollando todas las actividades evangelizadoras. Reflexionar al respecto es fundamental para no perder el rumbo de la historia y cumplir así con la responsabilidad humana de la tarea eclesial.



Un salón literario del Siglo XVIII. Las élites burguesas postulan como valores, el progreso, la ciencia y la razón y tuercen el sentido de la modernidad, que nació en el ámbito de la cultura católica.

a) Ideologías de la modernidad

Tenemos que clarificar ideas sobre lo que significa modernizar una sociedad. En general, los católicos damos al término una connotación peyorativa, por la lucha histórica entre los proyectos de algunos países católicos y los de los países que hicieron suyas las banderas de la modernidad **ilustrada**.

En parte, como fruto de esta lucha y en parte por principios intrínsecos, la modernidad que se impone en Europa del Norte y de allí se difunde al mundo tiene fallencias que, separadas de los valores con los que se confundían, hoy se pueden apreciar en su justa medida.

Los sectores sociales que impulsaban en la historia los valores que se descubrían en esa etapa de la humanidad construyeron ideologías para dinamizar la aplicación de esos valores, los cuales eran vistos también como logros de sus intereses sectoriales. Los límites de toda ideologización se manifestaron en desvíos históricos, en falsas aplicaciones. Después explicitaremos la búsqueda de auténticos valores; ahora, veremos en qué consisten esas limitaciones.

Podemos distinguir dos niveles de elaboración ideológica. Uno más global, que convierte en lucha política el proceso de autonomía de lo temporal que estaba en marcha. El otro, al interior de ese proceso global, que elaboran los sectores que luchan por la liberación política, primero frente a la monarquía y la aristocracia, el li-

beralismo; y después, frente al Estado burgués liberal, el socialismo.

La distinción de estos niveles globales es fundamental, porque nos abre el horizonte ante una cerrada alternativa entre el individualismo y el colectivismo. En el interior de ellos, los procesos y luchas políticas deben distinguirse de la elaboración ideológica que acompaña a los mismos. Esto lo enseñó el Papa Juan XXIII: "Es completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos, dignos de aprobación?"

Debemos intentar diferenciar los distintos elementos que constituyen la compleja historia de la modernización. Hay un largo proceso de autonomía de lo temporal frente al abuso, en este campo, del poder eclesiástico. La concepción política medieval llamada "sacerdotalismo agustiniano" era ella misma una ideologización que per-

mitió la construcción de la unidad europea, pero que expresaba una visión distorsionada desde los sectores eclesiásticos, al menos a partir de Gregorio VII (siglo XI). La escuela aristotélico-tomista inicia el proceso de autonomía de lo temporal, tan claramente expresado después en *La monarquía* del Dante.

b) *El inmanentismo como ideología*

A partir quizás de Marsilio de Padua (siglo XIV) pero fundamentalmente desde el nacimiento del espíritu enciclopedista, el pensamiento laicista se ideologiza por la lucha contra el papado. La búsqueda de la laicidad terminará en la imposición del "laicismo", que niega la fe como fuente de sentido de la historia, para quitar así el sustento de la presencia de la Iglesia en ella. Durante siglos se entrelazan las historias concretas de la lucha entre la laicidad y el laicismo, el sacerdotismo y el cesaropapismo. El fruto es esta dimensión ideológica de la modernidad, la deformación del valor de la autonomía del hombre. Sin desconocer las culpas eclesiásticas por el abuso del poder temporal ya mencionado y hasta por la incompreensión de la marcha de la historia, de hecho esa lucha lleva a la falencia fundamental de la modernidad, a su encierro inmanentista. Por atacar los abusos temporales de la Iglesia, se niega la razón de su existencia histórica y se termina por negar la dimensión trascendente de la vida. El hombre moderno no tiene Creador ni destino trascendente.

El deslumbramiento ante la eficacia del método científico reforzará este movimiento hacia el inmanentismo. El hombre se entusiasma ante un conocimiento que está hecho a su medida y que parece liberarlo del misterio, de lo que lo trasciende. Su inclinación natural lo lleva a priorizar su relación con la naturaleza y, por liberar al hombre, termina por subordinarlo a la naturaleza. El Papa Juan Pablo II en *Laborem Exercens* llama a esta realidad **economicismo**, porque es un proceso que se inicia en la actividad económica, primer espacio cultural que rompe de hecho con la trascendencia. Por eso, hasta que no se recupere la trascendencia en este campo, hasta que no se humanice el trabajo moderno, presencia del hombre en la economía, no habrá solución. Hay también, por debajo de esta opción global, una lucha secundaria entre la **libertad** de tener y la **igualdad** de posibilidades ante el tener, que da el Estado. Pero en ambos casos, tanto en la ideología individualista como en la colectivista, el hombre es el "homo oeconomicus".

La racionalidad de este hombre económico es aquella razón científico-técnica, la que le permite el dominio de la naturaleza física, fruto de la observación sistemática y de la inducción de síntesis abstractas que cuantifican la materia.

La gran tentación del hombre que se instruye es restringir toda la razón al conocimiento enciclopédico, al conocimiento científico. Se menosprecia la sabiduría que da la experiencia de vivir y por lo mismo se considera que la población común no tiene conciencia. Para los científicamente ilustrados, el pueblo sin instrucción no tiene conciencia. Por eso hay que "educar al soberano", hay que "concientizar" a los trabajadores. Estamos ante una concepción que debe ser apreciada cabalmente

en su enorme trascendencia. Se le quita al pueblo, a la mayoría, la "razón", precisamente lo que lo hace humano, ya que la raíz del ser hombre es su racionalidad.

El marxismo, que pretende devolver al hombre lo que el capitalismo individualista le roba, en realidad sólo le devuelve cosas, la "plusvalía". No le restituye la racionalidad, el ser sujeto. La conciencia del proletariado es el partido, que no es otra cosa que un grupo de intelectuales que tienen la razón de la historia. En este sentido es sintomática una revolución como la de los polacos, que, con Walesa, están expresando que los trabajadores no tienen por qué tener la conciencia "fuera de sí", en los dirigentes del partido. No han renegado del socialismo sino del elitismo del Partido que se reserva toda la razón.

La razón de los intelectuales, en las dos ideologías clásicas de la modernidad, está subordinada a lo económico. Al poder económico de los individuos capitalistas o a la concepción económica de la historia del colectivismo marxista. Las dos ideologías reservan la racionalidad histórica a los "científicos" y ejercen el despotismo ilustrado. Las dos ideologías están encerradas en el círculo economicista. Las dos ideologías configuran una vida social vacía de llamados a la trascendencia que dejan al hombre solo y sin razones para vivir y para esperar.

2. EVANGELIZACION Y MODERNIDAD

a) *Asumir para evangelizar*

Los católicos de hoy, en el proceso de discernimiento de valores y desvalores de la modernidad, no necesitamos aarnos a opciones históricas que en otros tiempos eligieron los hombres de la Iglesia. En la tarea eclesial permanente de encarnar la trascendencia en los tiempos y en las geografías, debe predominar la fidelidad a la trascendencia. Los nuevos tiempos y las nuevas geografías deben ser vistas más desde la libertad de la trascendencia evangélica que de antiguas encarnaciones. Y esto por fidelidad a la misma encarnación que hay que realizar en los nuevos tiempos y en las nuevas geografías. Siempre existe la tentación de atarse a aquellas inculturaciones, ya que los valores no son abstracciones sino vividos y comprendidos por hombres históricos.

En este sentido, el Concilio Vaticano II ha dado una orientación fundamental, a partir de su reflexión eclesiológica y, en particular, al desarrollar una concepción de la cultura. Podemos decir que de esa manera, el Magisterio, sin desconocer su pasado, se siente libre frente al futuro. El Concilio nos invita a dejar la actitud antimodernista de un "Syllabus", inspirada en el tradicionalismo católico, para asumir una actitud evangelizadora de esta herejía cristiana de la modernidad. Cuando una herejía va surgiendo como interpretación auténtica de la doctrina y es la hipertrofia de alguna de sus verdades, la actitud correcta es la denuncia de su pretensión. Cuando la identidad católica está a resguardo, la realidad socio-cultural y antropológica existente, fruto de aquella búsqueda distorsionada de valores, se convierte en una realidad a evangelizar. Una herejía es más difícil de redimir que una realidad pagana, pero los **semina verbi** que tiene toda situación humana, en este caso es de origen explícitamente cristiano. Una estrategia de la evangelización ha

sido siempre la de asumir las realidades humanas y redefinirlas desde la fe para salvarlas, dándoles el sentido auténtico y la posibilidad de realización que el Evangelio promete al hombre. "La Iglesia, que está animada por la escatología, dice Juan Pablo II, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo, como atestiguan los Evangelios. Y por esta razón desea acrecentarla continuamente en él, redescubriendo la situación del hombre en el mundo contemporáneo, según los más importantes signos de nuestro tiempo".

En el proceso de modernización no sólo hay que rescatar los valores cristianos que conserva, sino más aun, hay que reconquistar el concepto captando el movimiento vital, ese río subterráneo que lleva hacia una mayor riqueza a toda la humanidad.

b) Modernización y humanismo

En su cauce más profundo, el proceso de modernización es, a la vez, un proceso humanista y un proceso eclesiológico. El origen, con raíces en la auténtica escolástica, está en el humanismo que nace católico en Petrarca, Erasmo, Tomás Moro y Vives.

Asumiendo los errores concomitantes de toda búsqueda del hombre, la modernización es la posibilidad que la ciencia y la técnica ofrecen de alcanzar los ideales, que son cristianos, de los humanistas.

En lo más hondo, se trata de un proceso de mayor personalización, con todos los desvíos del individualismo, y mayor socialización, con todos los peligros de caídas en el colectivismo. Es parte, en fin, del largo proceso de liberación del hombre. "Nutrimos la profunda convicción de que no hay en el mundo ningún programa en el que, incluso sobre la plataforma de ideologías opuestas acerca de la concepción del mundo, no se ponga siempre en primer plano al hombre", dijo Juan Pablo II en nombre de la Iglesia.

Paralelamente, hay que ver también la raigal evolución histórica de la Iglesia, llevada por el Espíritu Santo a liberarse de su poder político y de una excluyente inculturación eurocéntrica. De esa manera, las estructuras y los hombres de la Iglesia, quedándose solamente con la fuerza del Evangelio y sus medios, la Palabra y los Sacramentos, recuperan la capacidad de asumir y evangelizar todas las culturas geográficas y el mismo proceso histórico de universalización cultural del planeta.

La modernización en su sentido más profundo, recuperado para y por la Iglesia, va a ser humanización; protagonismo del hombre y de los pueblos, sin esclavitudes ni naturales, ni sociales, ni políticas. Esta será su razón de ser: que todo se subordine al hombre, a un hombre integral y real. Esta será su única posibilidad: que logre por la Fe el poder de realización definitiva en la esperanza de la resurrección. La utopía humanista será realidad si se encuentra con la escatología cristiana.

"La unión de Cristo con el hombre es la fuerza y la fuente de la fuerza, según la incisiva expresión de San Juan en el prólogo de su evangelio: "Dios dióles poder de venir a ser hijos" (Jn. 1,12). Esta es la fuerza que transforma interiormente al hombre, como principio de una vida que no se desvanece y no pasa, sino que dura hasta la vida eterna (cf. Jn. 4,14).

La modernización es antropocentrismo que la evangelización redimirá del peligro prometeico que lo llevaría al fracaso. Sólo la evangelización permite un antropocentrismo que no reniegue de la verdad más profunda del hombre, su condición de creatura, de naturaleza dada, pero con la capacidad de hacerse libremente. Un antropocentrismo que sólo por la revelación descubre la razón más esencial: el misterio de la Encarnación, es de-



El origen, que hunde su raíz en la escolástica, se da en el humanismo de cuño católico. En el grabado, Erasmo.

cir, el hecho histórico de que la misma Divinidad eligiera el camino de hacerse hombre.

Sólo la apertura a lo trascendente permitirá al hombre culminar su proceso liberador. Todos los hombres y cada hombre en particular son liberados de la mayor esclavitud, la muerte; del peor de sus fracasos, el que su vida sea una absurda ilusión. En efecto, si todo esto lleva, aun con toda la riqueza de la vida temporal, por inevitable necesidad a la frontera de la muerte y a la meta de la destrucción del cuerpo humano, Cristo se nos aparece más allá de esta meta: "Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí... no morirá para siempre" (Jn. 11,25 ss). Lo mismo afirma la Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación: "En realidad, sin la resurrección de los muertos y el juicio del señor, no hay justicia en el sentido pleno de la palabra".

c) Política y economía

A partir del reconocimiento de la trascendencia cristiana, el proceso de modernización se convertirá en un auténtico humanismo para todos.

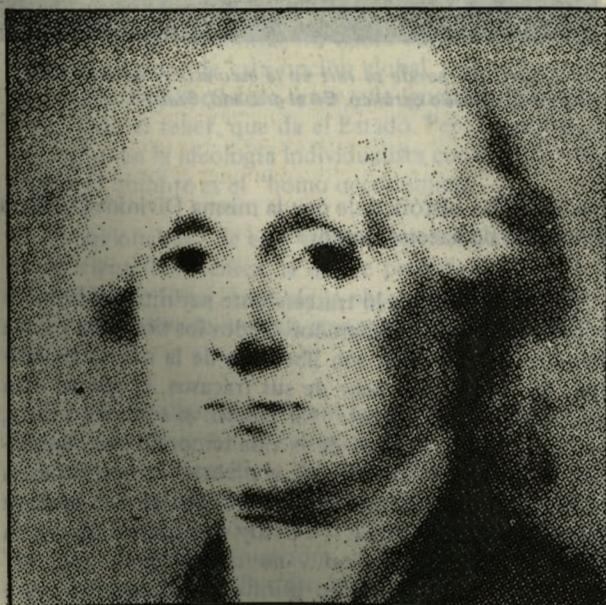
Los hombres reconocerán que son llamados a construir una fraternidad porque son hijos de un mismo Padre. No hay fraternidad sin paternidad común. El viejo ideal judeo cristiano es que la humanidad reconozca que hay un solo Dios, como única garantía de que todos los hombres sean reconocidos en su dignidad por todos los hombres.

Los obispos argentinos en 1969 recordaban que el fundamento estaba en el señorío de Cristo sobre la tierra, "en el reconocimiento de que no hay más que un solo Señor, Cristo (I Cor., 8,6), y que por tanto no ha de haber ya dominación del hombre por el hombre".

La concepción cristiana del hombre y del mundo, como consecuencia de la apertura a la trascendencia, afirma la prioridad de las relaciones interhumanas. Precisamente la trascendencia, en vez de ser fuente de alienación, es garantía frente a la tentación de subordinar al hombre y sus relaciones a la naturaleza física. El proceso histórico que hemos recordado más arriba fue ahondando en esta subordinación de las relaciones políticas a las relaciones económicas y científicas.

El materialismo práctico del capitalismo individualista dejaba algún espacio a la libertad, al menos teóricamente, y, de hecho, para el burgués. El materialismo histórico, alejándose definitivamente de la trascendencia, no deja al individuo ninguna fina punta del espíritu para valer por sí mismo.

En la modernidad del humanismo ateo, la política es la economía. La prioridad es de la naturaleza física, a la que de hecho o teóricamente es reducido el hombre.



En el pináculo de la Ilustración se destaca el conde de Condorcet. Los jacobinos lo condenaron a muerte en nombre de la Razón.

El resultado es ya una realidad amenazante. El Papa Juan Pablo II lo describe: "En efecto, existe ya un peligro real y perceptible de que, mientras avanza enormemente el dominio por parte del hombre sobre el mundo de las cosas, de este dominio suyo pierda los hilos esenciales, y de diversos modos su humanidad esté sometida a ese mundo, y él mismo se haga objeto de múltiple manipulación, aunque a veces no directamente perceptible, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del sistema de producción, a través de la presión de los medios de comunicación social. El hombre no puede renunciar a sí mismo ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos. Una civilización con perfil meramente materialista condena al hombre a tal esclavitud, por más que tal vez, indudablemente, esto suceda contra las intenciones y las premisas de sus pioneros".

La posibilidad del hombre de emerger de la naturaleza material en la modernidad del humanismo ateo no está en sí mismo, por el simple hecho de ser, sino en el ejercicio de su dominio sobre ella por la ciencia y la técnica. El hombre moderno, en último término, no es sino lo que tiene. Mientras no tenga en una conciencia refleja la naturaleza física y su relación con ella, el hombre permanece, como una parte más, en el mundo de lo objetivo. Se privilegia así la razón instrumental, científica y técnica, como la única que habilita para ser sujetos de la historia; como la única que permitiría emerger del seno de la naturaleza.

De esta manera los "no intelectuales" quedan fuera de la racionalidad. No existe sólo una apropiación privada del capital que produce el trabajo humano; existe también y antes una apropiación monopólica de la racionalidad histórica por parte de los ilustrados. Hay también una "burguesía" ilustrada, liberal y marxista, que se apropió y administra la conciencia histórica, desconociendo otra fuente de sentido de la historia de los pueblos que no sea la científica. Miguel de Unamuno comparaba: "... así como el actual régimen capitalista no permite que se desenvuelva económicamente el proletariado manteniéndolo en el mínimo precio de subsistencia, así también los ideales, las maneras, los procedimientos y la conducta de los cultos y personas de ilustración no permiten a la plebe que desenvuelva su espontaneidad, la vician, la ahogan y desfigurán con su contacto".

d) Conciencia histórica de los pueblos

La concepción cristiana de la creación trascendente afirma que cada hombre tiene en sí mismo la capacidad de dar sentido a su vida por la razón o también por la fe, que acoge la revelación como sentido último de la vida y de la historia.

Todos nacemos ignorantes, sin saber, y debemos aprender. La aprehensión de los valores fundamentales que dan sentido a la vida se hace por la experiencia personal. La ciencia no es más que una experiencia organizada acumulada, que no sólo es relativa a nuevas observaciones organizadas sino también a las experiencias vitales, al sentido común de la vida. Esta metafísica natural de la inteligencia humana, como diría Bergson, la puede

poseer el hombre menos instruido. El teórico social, el político o el filósofo, cuanto más el ideólogo, tienen que realimentarse permanentemente de esa realidad; deben controlar si sus proyectos funcionan en la vida concreta.

Hay una visión del mundo, del hombre, de las cosas, de la vida, que se da el hombre desde la experiencia concreta de su existir. A través de esa experiencia vital, el hombre valora, se da un mundo de valores. Es la sabiduría personal que un hombre va construyendo desde la vida familiar, desde el barrio, desde el trabajo, desde la vida de la Nación. Es una conciencia que podemos llamar espontánea, pero que se constituye en un principio básico de hermenéutica de toda teoría.

Las experiencias de la vida no se realizan en la soledad sino en la vida social, en la intercomunicación, y así los pueblos adquieren en comunidad un conjunto de valores. De esa manera un pueblo configura su estilo cultural, la ética concreta que vive y expresa. También los pueblos construyen, reciben y transmiten, una concepción del mundo y del hombre. Hay una memoria de los pueblos que recoge y discierne las experiencias vividas en cada época. Es lo que se manifiesta en las expresiones de la cultura popular.

e) Dirigencias ilustradas

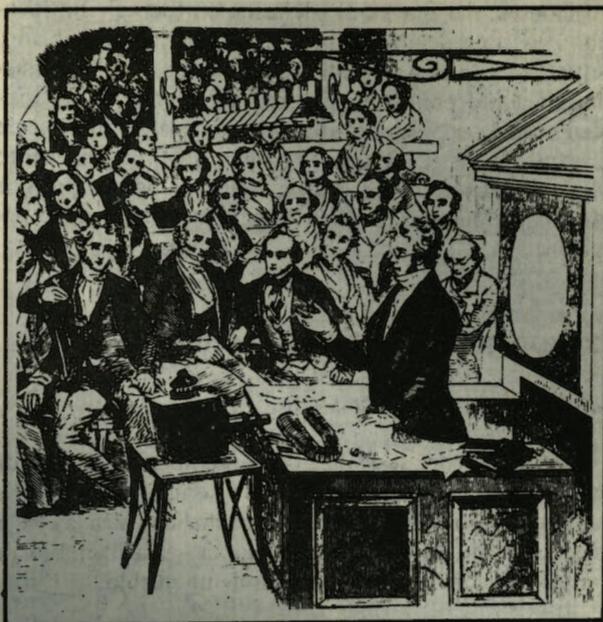
Esos valores que existen en el pueblo, fruto de sus experiencias vitales, económicas, sociales, políticas y religiosas, son los que el dirigente tiene que descubrir y servir. La dirigencia tiene que ilustrar y organizar la consecución de esos valores, pero no lo podrá hacer si abandona el arraigo en la sabiduría popular, que es el sentido común de lo colectivo y razón de ser de su dirigencia.

De lo contrario, se construirán filosofías sociales, doctrinas e ideologías, y políticas alejadas de la realidad, y se lleva a los pueblos a opciones reduccionistas, si no falsas.

El conocimiento y la capacitación que la ilustración da a los intelectuales es una conciencia refleja que potencia la conciencia espontánea, la cultura popular, con los medios instrumentales, la explicitación conceptual, los medios técnicos, las realizaciones organizativas e institucionales.

De esta manera, la dirigencia posibilita que se realice un proyecto en base a los contenidos axiológicos del Pueblo. Una cosa es que se necesite el profesional y el dirigente, como el enfermo necesita del médico; pero los síntomas —la experiencia— de la enfermedad la tiene el enfermo, y el profesional se subordina a esta experiencia para servir al enfermo; si no, no sirve de nada. Los cultos, se quejaba Unamuno, “siguen dando en la manía de ir sutilizándose y metiéndose en lfos y esteticuerías, en vez de buscar la renovación en la patria interior, como el hombre debe buscarla en el lecho de su alma”.

Un dato básico de la evangelización del proceso de modernización y liberación es redimirlo de uno de los pecados fundamentales: el de dividir al pueblo entre los que tienen conciencia y los que no la tienen. Esta división de los hombres es más nefasta que la que separa en-



El triunfo de la ciencia. Una conferencia de Faraday sobre electromagnetismo.

tre los que tienen capital y los que no lo tienen. Me parece adecuado seguir citando a Unamuno en su carta sobre el Martín Fierro: “Más desde el momento en que empieza dentro del pueblo, ‘populus’, la escisión en clases, la iletrada o plebe, vulgo o populacho, y la culta, la conciencia nacional se desgarran, los que quedan abajo pierden sus videntes. Y así como a medida que los ricos se hacen más ricos, los pobres van haciéndose más pobres, relativa ya que no absolutamente; así la plebe se hace más plebe, más populacho, si no en absoluto respecto al grado de cultura que el pueblo en general alcance, cuando más doctos, refinados y quintaesenciados se hacen los cultos”.

Los humanistas de la modernidad nordeuropea luchan por dar bienes al hombre, pero se reservan la razón de la historia, no permitiendo que los pueblos sean auténticamente sujetos políticos. Son humanistas elitistas, que subordinan la cultura popular, la experiencia espontánea de los pueblos, a la cultura ilustrada, la reflexión teórica de los científicos. Esta mentalidad se hizo política educativa con la ilustración enciclopédica que, a pesar de promover una libertad absoluta en otros campos, llevó a los gobiernos liberales a imponer el monopolio educativo. Se pudo explicar, entonces, por la lucha contra la Iglesia. Pero hoy ya no se puede sostener sin pecar de autoritarismo o directamente totalitarismo. “El derecho de cada hombre a la cultura no está asegurado si no se respeta la libertad cultural. Con demasiada frecuencia la cultura degenera en ideología y la educación se transforma en instrumento al servicio del poder político y económico. No compete a la autoridad pública determinar el tipo de cultura. Su función es promover y proteger la vida cultural de todos, incluso la de las minorías”.

Los Obispos latinoamericanos en Puebla señalaron que la crisis de América Latina es en gran parte crisis del desencuentro entre la clase dirigente, aun descontando la buena voluntad de ésta, y el pueblo.

Particularmente creo que ese encuentro reside básicamente en que la clase dirigente ha pasado por una for-

mación escolar que rinde pleitesía, en todo el Continente, a la concepción ilustrada de la que hemos hablado. En el caso de la Argentina, tenemos por un lado las manifestaciones populares, por ejemplo, las de la religiosidad, donde se expresa una cultura, una afirmación de ciertos valores. Por otra parte, menos del 25 por ciento de la población pasa por un colegio secundario, por una enseñanza demasiado ajena a esa y a toda realidad popular.

3. MODERNIZACIÓN Y LIBERACION

a) *El pueblo y los pobres*

Todo hombre se realiza como hombre desde su individualidad. En su realización, el hombre particular es autónomo e irremplazable. La originalidad y, a la vez, la necesidad de complementariedad de cada miembro de una población hacen las riquezas de un pueblo.

Un pueblo es tal en la medida que integra y recorre a todos sus miembros, intentando no perder la riqueza de ninguno de ellos. Para los cristianos esta verdad tiene un fundamento teológico: "... solamente la pluralidad y la rica diversidad de los hombres pueden expresar algo de la riqueza infinita de Dios".

El pueblo es un todo nacional, pueblo de pueblos dispersos en la geografía, a los que tanto gustaba apelar Artigas. Pueblo son todos; todos los que tienen capacidad de trabajar la tierra y de relacionarse y de sentir que hay que alejar la muerte y la soledad, es decir, todos los que quieren cultivarse asociadamente. Son todos, pero también son pueblo los sectores. La mayoría es pueblo y, primordialmente, los pobres. Los obreros son pueblo, pero no sólo los obreros capaces de recibir la ciencia sino aun los más despojados, también el proletariado "lumpen", que algunos le desconocen la racionalidad.

El pobre, por su propia condición, busca la justicia, que es el fin de la historia. El pobre es aquel que, por no tener, por su particular situación existencial, afirma que la sociedad avance hacia lo justo. Por eso, por aquí pasa originaria, aunque no exclusivamente, la historia.

Los dirigentes y los sectores medios y altos también son pueblo, en la medida en que se ubican en este dinamismo en favor de la justicia de la sociedad, en favor del fin de la historia; es decir, en la medida en que saben ser pobres. Esos sectores de la población deben recoger el clamor de los pobres; no deben autoexcluirse de la solidaridad de los pueblos.

En cierta manera, los sectores altos y, en parte, los medios necesitan una mayor conversión ética para afirmar que la sociedad vaya a lo justo, pues tienen que aceptar un cambio en contra de su propia condición. El pobre es el que quiere que la historia siga adelante, a ver si alguna vez le toca a él. El rico, en cambio, prefiere que la historia se pare, porque él ahora está bien. Dicen que en arameo, la lengua en que predicó Jesús, rico significa satisfecho.

El concepto pueblo es gradual, de gran flexibilidad. El grado por el que primordialmente se es pueblo es el po-

bre. Un pueblo debe atender especialmente a los más pobres y a los más débiles, porque el dinamismo y la savia de un pueblo son los pobres. "Uno de los principales errores que, desde el Siglo de las Luces, ha marcado profundamente el proceso de liberación, lleva a la convicción, ampliamente compartida, de que habrían de ser los progresos realizados en el campo de las ciencias, de la técnica y de la economía los que deberían servir de fundamento para la conquista de la libertad. De ese modo, se desconocerían las profundidades de esta libertad y de sus exigencias.

Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres".

b) *Modernización y liberación*

La opción por los pobres es un principio evangélico pero también político fundamental. En la medida en que se entienda por proceso de modernización un proceso de humanización, se encontrará, con la liberación de los pobres y oprimidos, la liberación de los pueblos.

El humanismo auténtico no es una abstracción, es la promoción de hombres concretos y de pueblos reales. Es el reconocimiento de la humanidad de cada hombre, es decir de su racionalidad. Es el reconocimiento de la capacidad de cada pueblo de ser sujeto histórico.

No hay que perder de vista que el proceso de modernización tiene su origen en pueblos concretos, que poseen sus estructuras de poder y sus intereses. Es una búsqueda humanizadora que lideran naciones particulares que, consciente e inconscientemente, detrás de la proposición de valores universales, repiten la tentación permanente de los Estados de uniformar culturalmente, utilizando el poder. En el interior mismo de Europa se vivió esta experiencia internacionalista opresora con la aventura napoleónica.

Si el hombre, que los avances científicos y técnicos quiere liberar, es un hombre universal y abstracto, como el ciudadano que liberaba la Francia napoleónica, no se libera a nadie, porque este hombre no existe. Será solo excusa e instrumento de dominación y opresión. La reacción de Fichte frente a la invasión napoleónica, en su "Discurso a la Nación Alemana" (1807), expresa esta necesidad de salvar la personalidad cultural de los pueblos.

Los procesos modernizadores y liberadores, por lo mismo que son humanizadores, tienen que tener en cuenta a los hombres concretos, a los pueblos y sus culturas. "No se trata del hombre abstracto", recuerda Juan Pablo II, "sino real, del hombre concreto, histórico. Se trata de cada hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este ministerio". Y más adelante explicita más aun cuando se refiere al camino primordial de la Iglesia: "El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación o pueblo (y posiblemente sólo aun del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad..."

El poder de la tecnología es incontestable, la cuestión es insertarla en el contexto de un auténtico humanismo, que supone un universo fundado en la trascendencia.

Si todas las posibilidades que el dominio de la naturaleza otorga para la mejor realización del hombre, no se subordinan, no se ponen al servicio del pueblo concreto al que llegan, no se logra una modernización que libere para un auténtico humanismo. "En el proceso de liberación no se puede hacer abstracción de la situación histórica de la Nación ni atentar contra la identidad cultural del pueblo".

c) Teología de la liberación y teología europea

Esta exigencia ha sido señalada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, cuando insiste, ante las preocupaciones de la teología europea, en la diferente realidad social, cultural y religiosa de la que parte la teología latinoamericana. "No hacerlo sería una infidelidad al Evangelio y una traición al pueblo pobre de este continente".

La conciencia moderna ha facilitado la universalización con los instrumentos técnicos y jurídicos que ha creado y con los valores de la libertad, igualdad y fraternidad que tan vivamente ha propulsado. El teólogo de los países desarrollados no puede prescindir, en su diálogo con la cultura moderna, de esta realidad, y también él tiene frente a sí países que no son valorados como sujetos históricos en el presente orden internacional.

Lo que señalaría, complementando lo de Gutiérrez, es que el interlocutor de la teología moderna, en último término, también deben ser los pobres, en este caso los pueblos pobres. El mensaje cristiano en la búsqueda del "lenguaje debido", como dice Gutiérrez, para hacerse presente en los países del desarrollo moderno, no sólo debe responder a "los cuestionamientos de la conciencia moderna que la Ilustración expresa con agudeza". También debe cuestionar la misma conciencia moderna desde las problemáticas de la sociedad concreta, que no puede obviar la existencia de la injusticia internacional. "En efecto, es bien conocido el cuadro de la civilización consumista, que consiste en un cierto exceso de bienes necesarios al hombre, a las sociedades enteras —y aquí se trata precisamente de las sociedades ricas y muy desarrolladas—, mientras las demás, al menos amplios estratos de las mismas, sufren el hambre, y muchas personas mueren a diario por inedia y desnutrición". El teólogo del país desarrollado no puede excluirse de esta realidad. "Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano".

Los pueblos llamados desarrollados dominan de hecho, y de derecho hoy en el seno de las Naciones Unidas, las relaciones internacionales. El mismo Juan Pablo II, al valorar la conquista de la Declaración de los derechos del hombre de las Naciones Unidas, dice que la Iglesia



"debe preguntarse continuamente junto con estos hombres de buena voluntad si la Declaración de los derechos del hombre y la aceptación de su 'letra' significa también por todas partes la realización de su 'espíritu'. Surgen en efecto temores fundados de que muchas veces estamos aún lejos de esta realización y que tal vez el espíritu de la vida social y pública se halla en una dolorosa oposición con la declarada "letra" de los derechos del hombre. Este estado de cosas, gravoso para las respectivas sociedades, haría particularmente responsable, frente a estas sociedades y a la historia del hombre, a aquellos que contribuyen a determinarlo".

Esta realidad de dominación y dependencia tiene siglos de vigencia. Pero hay que tener en cuenta dónde está lo esencial de esa dominación.

Gutiérrez dice: "En la Sagrada Escritura, el desprecio por el pobre significa el desprecio por Dios... Nos llama a sorpresa, por esa razón, que la ceguera del espíritu moderno acerca de los pobres, producto del orden económico y social que él mismo inspira, se exprese igualmente en una distancia para con el Dios de Jesucristo y sus exigencias".

La ceguera ante los pueblos pobres está basada en lo que he llamado el elitismo de la modernidad que niega racionalidad histórica a los pueblos. "El derecho del pobre a pensar, del que habla Gutiérrez, tiene que ver con esto. La negación de este derecho en cada pobre y, principalmente, en este asociado, los pueblos, es la verdadera dimensión por la que los pobres no son valorados como personas.

La dignidad humana es pisoteada en lo más hondo cuando una persona es considerada racionalmente inferior, cuando se desprecian sus valoraciones por no tener conceptualización científica. Los pueblos son mancillados en su soberanía fundamental cuando se menosprecia su cultura y sólo se valoran sus productos. "Sigue siendo verdad que uno de los principales fenómenos de nuestro tiempo es, a escala de continentes enteros, el despertar de la conciencia de pueblo que, doblegado bajo el peso de la miseria secular, aspira a una vida en la dignidad y en la justicia y está dispuesto a combatir por su libertad".

d) La humanidad y América

La historia es el camino hacia la unidad de la humanidad, que es una unidad de pueblos concretos. El argentino Alberdi en la Introducción de su libro *Bases* nos habla de una "ley de expansión" de la civilización cuyo "fin providencial es el mejoramiento indefinido de la especie humana por el cruzamiento de las razas, por la comunicación de las ideas y creencias, y por la nivelación de las poblaciones con las subsistencias". Y más adelante presenta esta ley de la humanidad, "la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a la Grecia; más tarde a los habitantes de ésta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de la Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo".

Desde el punto de vista instrumental, la ciencia moderna ha acelerado la unificación en este proceso del Universo. En él, el encuentro entre América y Europa fue un hito fundamental en su humanización. Se planteó entonces la problemática raigal de la igualdad de los pueblos y de los hombres, cuando inspirada en el Evangelio, se alzó la voz de Antonio Montesinos en 1511 clamando: "¿Estos no son hombres?"; cuando Bartolomé de las Casas asumió este desafío, haciéndolo sentido de toda su vida; cuando Francisco de Vitoria pone los principios del derecho internacional.

En el desarrollo secular de la humanidad hacia el reconocimiento de que forma parte de una sola familia, el planteo ético que se hace la cristiandad española inicia el auténtico anticolonialismo. El proceso precolombino de encuentros y dominaciones de pueblos, cuya última etapa en Sudamérica fue la imposición imperial de los Incas, y el proceso de encuentros y dominaciones de los europeos con el resto del mundo, que con la modernidad alcanza la más alta eficacia instrumental, halla la semilla de su humanización. Fue entonces cuando se negó en principio el derecho a la esclavitud de los gentiles: nadie es extranjero de la humanidad.

La fuente está en la concepción del único Dios que se revela como Padre en Jesucristo y que envía discípulos a predicar esa Paternidad y la consecuente fraternidad humana. Esta revelación, esta Palabra de Dios, irá haciendo caminos de liberación. Los hombres la predicán y la desvirtúan; la promueven y la instrumentalizan, pero ella va creciendo. Basta ver toda la línea de ensayos humanistas que los relatos de conquistadores, viajeros y misio-

neros, provocan en Europa y que serán el origen de la filosofía social del ciudadano universal de la revolución francesa. De esas raíces crece el clamor liberador de los pueblos hispanoamericanos, cuya esencia enuncia en 1810 un sudamericano: "Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre".

e) El pobre latinoamericano y las ciencias sociales

Cuando se trata de aprehender la realidad del pobre latinoamericano (su explotación, los conflictos sociales), no podemos olvidar que no se trata de una abstracción, un objeto de estudio de las ciencias sociales, sino de un hombre. Esa realidad es la de hombres asociados, los pueblos de América Latina, cuya entidad primordial la constituyen los sectores más humildes.

Lo social, los hombres en sociedad, el hombre, no puede ser aprehendido íntegramente si prescindimos de la metafísica, de una antropología filosófica. La ciencia positiva de lo social es sólo una aproximación. Cuando se trata del pobre latinoamericano, no se puede prescindir del análisis histórico-cultural; en último término, de una filosofía (o teología) de la historia, porque no hay pobre sino en un pueblo y no hay pueblo a no ser en la historia. La liberación no es de entes abstractos, los pobres universales, como aquellos ciudadanos del primer momento de la Revolución Francesa, no existen.

La auténtica liberación tiene más que ver con pobres concretos, con pueblos en sus historias reales. La lucha por la liberación de América Latina no es la invención actual de un grupo de intelectuales, cuyas ideas hay que bajar a los pueblos para que sepan qué es la opresión y descubran el valor de la justicia.

Los pobres, además de tales, son **alguien**, tienen identidad, son latinoamericanos; poseen, de un modo peculiar a ellos, valores que expresan en las manifestaciones que llamamos populares, entre las cuales tiene especial importancia la religiosidad popular. Y hay una historia de la lucha de los latinoamericanos que nace antes de Adam Smith y Carlos Marx. Una lucha por la liberación de Latinoamérica, que tiene sus profetas y sus mártires en todas las épocas: el fraile Bartolomé de las Casas, el gobernador Antequera, los jesuitas de las Reducciones, el inca Túpac-Amaru, como también Dionisio Inca Yupanqui, los curas Morelos e Hidalgo, los generales Artigas, Bolívar y San Martín, etc.

La liberación tiene más que ver con la cuestión cultural, perspectiva que abarca las ciencias sociales cuando éstas se restringen al método positivo. La reflexión eclesial sobre la liberación es un diálogo entre teología y cultura. Por eso asume las mediaciones teóricas de la época, a fin de poder responder al desafío cultural de su tiempo. La tarea del teólogo es asumir las mediaciones teóricas de su momento histórico, pero también es discernir sobre esa mediación desde la fe, para valorar y purificar ese método de aproximación a la realidad. No se puede obviar el juicio sobre la mediación teórica que se utiliza, a fin de ver su capacidad tanto para darnos la realidad en toda su complejidad como para lograr ser fiel instrumento de la iluminación teológica. □

En la lógica iluminadora de la fe

CULTURA Y RELIGION

ENRIQUE LIMA VAZ

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CULTURAL DESDE
EL ANGULO DE LA RELIGION COMO AMBITO TOTAL. LA NECESIDAD
DE UN SENTIDO PRIMERO Y FUNDAMENTAL
QUE UNIFIQUE LOS MULTIPLES SIGNIFICADOS DE UNA CIVILIZACION
EN CRISIS. HACIA UNA LOGICA DE LO SAGRADO,
PORQUE EL LOGOS SE HIZO CARNE Y HABITA ENTRE NOSOTROS.

Se coloca, en el centro del problema de la religión en las sociedades contemporáneas y, en particular, en la sociedad brasilera, el concepto de cultura en su acepción más amplia, ese concepto hacia el cual parecen converger actualmente las tendencias más significativas del pensamiento económico, social, político y filosófico —y sin duda, también del pensamiento teológico— confrontadas con los inmensos desafíos de nuestro fin de milenio.

Al definir la necesidad de "identidad cultural" como la más importante de las necesidades no materiales que estimulan y empujan a las sociedades contemporáneas, el Club de Roma apenas expresó el resultado más patente de la crisis mundial de los años 70, cuando la primacía de lo económico en la conceptualización de la idea de desarrollo mostró sus límites y su incapacidad para abarcar los aspectos globales de la crisis, y el centro de gravedad del sistema social de las necesidades se desplazó rá-

pidamente de la esfera material hacia la esfera simbólica. La proclamación del principio de desarrollo cultural como parte integral del crecimiento (UNESCO, Helsinki, 1971) o la proposición de "fines culturales" del desarrollo (Conferencia Europea, Berlin, 1984) señalan las direcciones de ese poderoso movimiento de fondo que desplaza hacia el campo del sentido o de la racionalidad teleológica los problemas que se juzgaba poder plantear y resolver en el campo de la producción o de la racionalidad instrumental. En verdad, la dimensión ética nunca estuvo ausente de las reflexiones sobre el desarrollo, en la medida en que éste se concibió, desde el comienzo, como un proyecto político global en el cual las economías nacionales están integradas en un conjunto de planes y decisiones que las orientan hacia la obtención de determinado nivel de calidad de vida de los individuos agentes y beneficiarios del desarrollo. Así, el desarrollo está pensado necesariamente en la perspectiva del valor

o del deber-ser. Ella se presenta como una dimensión fundamental de ese valor primero que es la misma sociedad política, y pasa a integrar el contenido ético de la acción política regida por el imperativo del "bien vivir" (Aristóteles).

Pero la emergencia del concepto de cultura en el centro de la crisis contemporánea de las sociedades que experimentaron la estrechez e insuficiencia de la idea clásica de desarrollo como matriz conceptual de su auto-reflexión y de la definición de su destino histórico, muestra que la interrogación ética de los fines va mucho más al fondo en el corazón del cuerpo social de lo que permitiría la noción de "calidad de vida", modelada para la satisfacción de las necesidades materiales como necesidades primarias. El "bien vivir" aristotélico, concepto clave de la reflexión política es, ante todo, el poder darse las razones de vivir, y ellas constituyen el mismo núcleo en torno al cual se estructura la identidad cultural de los individuos y de los grupos. Ahora, esas razones no se dejan deducir simplemente de una supuesta premisa que sería la solución, al menos en principio, del problema de la satisfacción colectiva de las necesidades materiales, o sea, definidas en el interior de la esfera de la producción, distribución, uso y consumo de bienes materiales. El "bien vivir" no es una consecuencia necesaria del "bien estar". Primeramente, porque no hay posibilidad de trazar un límite al sistema de necesidades y de caracterizar, por lo tanto, a su plena satisfacción. En segundo lugar, porque las "razones" de vivir se inscriben exactamente en el espacio de transcripción simbólica de la vida en un sistema de interpretaciones que no es dado al hombre como el sistema de las cosas o de los objetos, sino que es por él recibido y recreado en el acto que lo constituye exactamente como sujeto de cultura. En la medida en que el sistema de las interpretaciones o el universo de los significados fue atado rígidamente al sistema de la producción material —y es ésa la premisa ideológica de la sociedad industrial sea en su versión capitalista sea en su versión socialista— el acto de cultura pasó a estar regido por las reglas y mecanismos de ese proceso originalmente natural que es el proceso de consumo. La famosa "naturalización del hombre", precontada por Marx, no tuvo ninguna contrapartida humanizante. Al contrario, como muestran los contundentes análisis de la sociedad de consumo hechos por Jean Baudrillard, la lógica naturalista del proceso de consumo, en la forma técnico-científica que les confiere la moderna sociedad de producción, impone la identificación del individuo con el objeto —su cosificación— en las antipodas de una auténtica identidad cultural, que se define por la posibilidad de acoger vitalmente, es decir, creativamente —todo lo contrario de la identificación compulsiva y mecánica con los objetos— las significaciones en las cuales una sociedad inscribe sus razones de vivir.

En consecuencia, en la moderna sociedad de producción están presentes y actúan varios factores que tornan extremadamente problemática la posibilidad de ese acto de recepción y recreación de las significaciones que definen la identidad cultural fundamental. Entre ellas, la propia captación de la cultura en la lógica del consumo, con el consiguiente crecimiento desmesurado de lo que se ha convenido llamar "cultura de masas". Como demostró Edgard Morin, esa forma de cultura reúne paradójicamente en el mismo proceso, una inmensa acumula-

ción de información y la casi inmediata disipación de esas informaciones bajo los imperativos de "la industria de la comunicación". Entre la acumulación y la dispersión, el perfil del acto cultural se diseña según líneas padronizadas que trazan para la industria de la comunicación las reacciones previsibles del consumidor de la "cultura de masas".

● DECLINACION DE LAS COSMOVISIONES

El fenómeno de la "cultura de masas", hecho posible por la sumisión del universo de la comunicación a las reglas de la producción técnica y a la lógica del consumo, señala a su vez la crisis y declinación de las "visiones del mundo", o de las posibilidades de integración de los conjuntos de significados que configuran la etapa objetiva de la cultura, dentro del campo explicativo de un sentido primero y fundamental. La pluralidad de sentidos, entre sí irreductibles, se introduce en el interior del sujeto de cultura, que se multiplica en otros tantos universos culturales, entre los cuales circulan apenas esos significados deliberadamente vaciados de cualquier contenido más comprensivo y profundo y que alimentan, justamente, la comunicación de masas. Después de la moda de la "science fiction", el despliegue de la vulgarización teológica en el escenario de las "mass-media" es tal vez el índice más significativo de esa crisis de Sentido, o de ese deshacerse de la "visión del mundo" en nuestra sociedad de consumo, señalado por la incapacidad y desinterés del individuo en construir su identidad cultural por la articulación de su vida personal en un sistema objetivo y socialmente reconocido de razones de vivir. La propia sociedad se muestra incapaz de proponer esas razones y al individuo no le resta más que insertarse resignadamente en la lógica parcelaria y fragmentada de la vida cotidiana cuyo código de significaciones está dominado por las exigencias de la comunicación de masa.

Al contrario del lugar común vulgarizado por la Ilustración del Siglo XVIII y manejado como arma ideológica por algunas corrientes revolucionarias del siglo XIX, la forma más poderosa y eficaz conocida hasta hoy por las sociedades humanas para asegurar la identidad cultural del individuo y operar la integración de las significaciones en una "visión del mundo" socialmente reconocida, es la creencia religiosa. No hay contrasentido más flagrantemente desmentido por la ciencia de las religiones y por la antropología cultural que la aplicación de la categoría de "alienación", arrancada del contexto bien determinado en el cual Hegel la situó en la Fenomenología del Espíritu, al hecho religioso en general. Lejos de "alienar" al individuo, la religión opera de manera más radical en su integración con la realidad y ésa es tal vez la explicación más adecuada de universalidad antropológica cultural del fenómeno religioso. En efecto, el hombre se integra tanto más plenamente en la realidad cuanto más ella se le presenta dotada de sentido y cuanto más los sentidos parciales se ordenan en la unidad de un Sentido primero y fundamental. Si definimos a la realidad como el polo objetivo que encara las necesidades subjetivas del hombre, veremos que la realidad dada o natural es apenas el soporte de la realidad propiamente humana que es la realidad significada o cultural. Ahora, bien el sistema de las representaciones religiosas se muestra desde los orígenes de la cultura, como el horizonte más am-

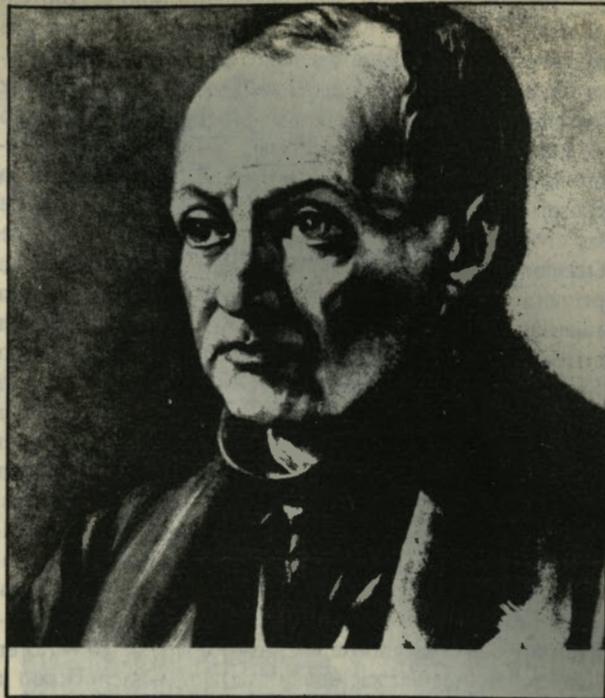
plio y más profundo de la apertura del hombre a la realidad o, lo que es lo mismo, al universo de sentido. En el momento en que la expresión del sentido asume la forma de Razon demostrativa y pasa a ser la entelequia o el principio organizador de todo un arco civilizatorio cuyas puntas tocan las ciudades de Jonia en el siglo VI a.C. y las grandes ciudades industriales de fin del siglo XX d.C., la transposición del horizonte de la Religión en horizonte de la Razon demostrativa se torna el más formidable problema de la civilización jamás vivido por el hombre, problema que determina la estructura irremediablemente teológica de los arquetipos mentales de Occidente y que Hegel tematizó como pasaje de la representación al concepto en la esfera del Espíritu absoluto. Es en este problema que opera, sin duda, la raíz más profunda de la crisis de la cultura de nuestra civilización.

• EL REDUCCIONISMO SOCIOLOGIZANTE Y LA CRISIS DE LO SAGRADO

Dos aspectos de esa crisis atañen más directamente a la naturaleza de la relación intrínseca y constitutiva entre cultura y religión, y muestran con dramática evidencia que la originalidad de esa relación resiste a los intentos reduccionistas de la Razon demostrativa — hoy poderosamente codificada en Razon científica y tecnológica — y plantea con gravedad hasta entonces desconocida el problema de la identidad cultural desde el ángulo del descubrimiento de un sentido primero y fundamental capaz de unificar en una visión corriente del mundo la multiplicidad prolifera de los significados.

El primer aspecto se descubre justamente en el terreno de los repetidos intentos de explicación del hecho religioso por las reducciones sociologizantes. Desde la forma más primaria de ese tipo de explicación, que es la teoría de la religión como "alienación", pasando por esa otra forma ligeramente más pretenciosa que es la teoría de la religión como "ideología", hasta las formas más elaboradas de la moderna sociología de la religión, la absorción de lo religioso en lo social — y su consiguiente disolución — se inscriben en el proyecto histórico que C. Castoriadis denominó la "sociedad autónoma", y cuyo rostro más visible hasta ahora, desde el punto de vista del problema de la cultura, es exactamente la fragmentación irremediable de los significados y la pérdida de identidad cultural de los individuos en la "cultura de masas".

En efecto, al abrir para el individuo la posibilidad de integrarse en la realidad por la referencia de la multiplicidad de los significados de sus universos culturales en la unidad de un Sentido primero, la religión abre igualmente para él, el campo de una experiencia original en la cual se afirma de modo más radical como sujeto. La experiencia religiosa que puede llegar en sus formas más elevadas a la mística, es anterior y superior, en términos de horizonte de intencionalidad a toda otra forma de experiencia, que se traducirá finalmente en fuente de satisfacción de una necesidad social: experiencia del trabajo, del saber, de la convivencia, del conflicto y otras. Aunque probablemente condición de posibilidad de esas experiencias que se articulan sea la satisfacción de una necesidad so-



Augusto Comte, punto de partida de la idea de "sociedad autónoma", de la disgregación cultural, lejana del concepto de lo sagrado.

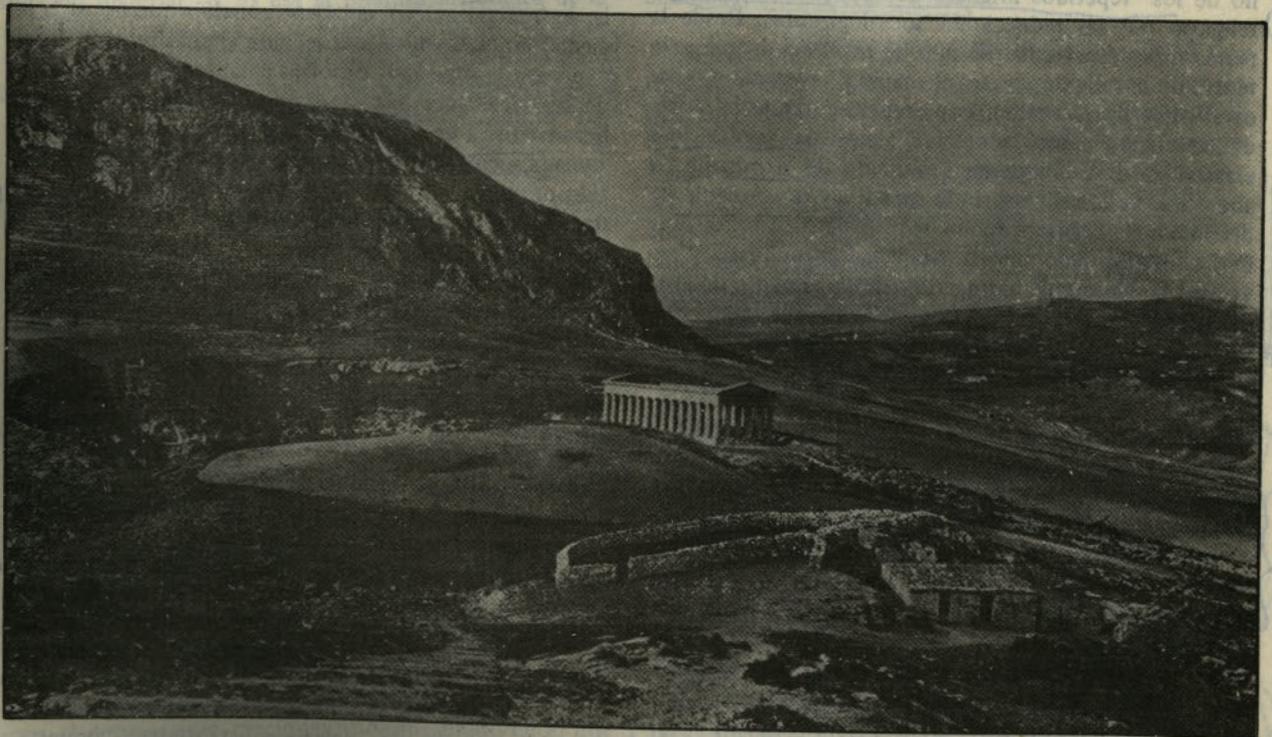
cial (lo que presupondría la esencialidad del homo religiosus) la religión es, primariamente, creadora del sujeto en su unicidad, o sea, en su identidad más profunda, abriéndole el horizonte del Sentido trascendente, unificador de los múltiples sentidos dispersos en la naturaleza y en la sociedad. Y si la sociedad humana no es nada más que una sociedad animal ni pretende ser una sociedad autónoma de autómatas (los dos extremos pensables de la deshumanización), conviene concluir que no es la sociedad la que explica a la religión sino la religión la que explica a la sociedad. En otras palabras, la hermenéutica de las sociedades históricas pasa necesariamente por la hermenéutica de lo Sagrado que se presenta, para determinada sociedad, como la fase histórico-cultural del Sentido primero, y frente al cual los individuos de esa sociedad aseguran su identidad cultural y su condición de sujetos por el acto fundamental de la creencia. En ese sentido es espléndidamente aclaratoria de las ideas que aquí desarrollamos la magistral interpretación de la sociedad antigua en la llamada Antigüedad tardía presentada por Peter Brown en su libro *The making of late Antiquity* (Harvard Univ. Press, 1978, tr. fr. con importantes Prefacios de A y P. Veyne, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983). Más que largas disquisiciones teóricas, ese libro muestra cómo un cierto estilo de relación con lo Sagrado asegura la fisonomía original de una civilización, y cómo es en las regiones profundas de la institución social donde se teje esa relación allí donde los individuos se preguntan sobre las razones de vivir, que las sociedades cambian. Brown nos invita a reformular la noción ambigua de "crisis" y, sea dicho de paso, venidas de uno de los mayores historiadores de nuestro tiempo, sus explicaciones nos ayudan a deshacernos del mito de una "Iglesia constantiniana" opuesta a una "Iglesia de los mártires" cultivado por una Ilustración católica reciente.

Crisis de civilización, verdaderamente, sólo se configura como crisis de lo Sagrado. Y es bajo estos trazos que se nos presenta el segundo aspecto de la crisis de la cultura de nuestra civilización. En efecto, ella señala tal vez los actos extremos del inmenso proceso crítico iniciado en los albores de la Grecia clásica, y que se presenta como la empresa inaudita de transcribir, por medio de la filosofía y de la Ciencia, la simbólica de lo Sagrado de las civilizaciones que se suceden en el ciclo cultural de Occidente, en el espacio de la Razón demostrativa. La primera forma de esa transcripción nos dio una larga sucesión de teologías, desde los Milesios a la teología cristiana. Pero fueron justamente la originalidad de lo Sagrado cristiano y la radical reestructuración del acto religioso de creencia en acto de fe, como muestra Xavier Herrero, que conducirán a un punto extremo de tensión la resistencia de lo Sagrado a su reinterpretación final en el código de la Razón demostrativa. En otras palabras, la racionalización de la religión se paga con el sacrificio de su esencia. Esa es la dramática experiencia cultural que marca inconfundiblemente el camino civilizatorio de Occidente y cuyos últimos pasos —los nuestros— avanzan bajo el signo de ese proceso que se convino en denominar “secularización” y que, por primera vez en la Historia, nos muestra una civilización que perdió sus referencias constitutivas a lo Sagrado y que penetra así en la más profunda crisis de Sentido que la humanidad haya experimentado. Alguien penetró en las profundidades abismales de esa crisis e intentó un último y titánico esfuerzo de transposición de lo Sagrado en la Razón que instaurase para el hombre moderno, en el plano mismo del saber racional, la subjetividad infinita del acto religioso y su comprensión de la realidad como apertura al absoluto de un Sentido primero. Fue Hegel, cuya filosofía de la Religión pasa a ser una especie de juicio final de la civilización racionalista de Occidente. Ningún drama llega siquiera de lejos a la grandiosidad del drama especula-

tivo de la Cristología hegeliana, tal como la reconstituyó recientemente Emilio Brito. La desolación lacerante de su desintegración, en la disgregación de la herencia hegeliana por el ateísmo de un Feuerbach, de un F. Strauss o de un Marx, comprueba la impotencia final de la Razón para capturar lo Sagrado en la inmanencia de sus procesos demostrativos. Por otro lado, al intentar operar la inmanentización racional de lo Sagrado sobre esa forma original de un Sagrado constitutivamente historicizante —instaurador del Sentido como Sentido de la historia absoluta y universal— y que él mismo denominó “religión absoluta”, como es lo Sagrado cristiano y su recepción en la fe, y habiendo hecho la prueba ex contrario de la imposibilidad de tal operación supremamente ambiciosa de la Razón, Hegel anticipó genialmente el destino del mundo cristiano “secularizado”: el destino de una historia condenada al absurdo. El absurdo del ateísmo, como mostró Henri de Lubac, es la sentencia condenatoria que concluye el juicio final de la filosofía de la Religión de Hegel.

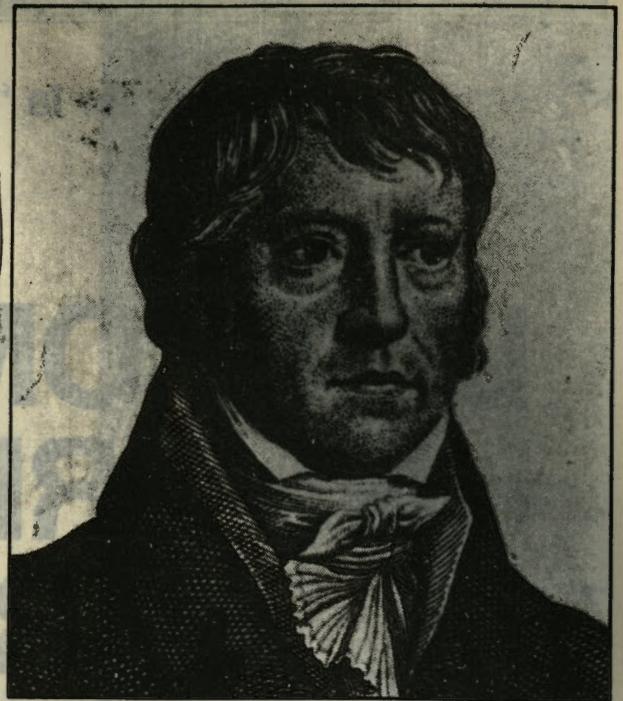
• LA LOGICA MISTERICA

La dialéctica de lo Sagrado cristiano, acaba por hacer converger todas las señales de la esfera, de lo Sagrado hacia la subjetividad infinita del Dios hecho hombre en el misterio teándrico, en el cual se da la más radical “superación” (para usar un término hegeliano) de la Historia en lo Sagrado y en función del cual la Razón, a su vez, es radicalmente “superada” en la fe. Lo Sagrado se despoja de todo revestimiento simbólico de la mitología cósmico-biológica o simplemente antropomórfica y es sujeto: hombre histórico como nosotros. “El Sentido —el Logos—, proclama Juan, se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Aquí surge la lógica transaccional de lo Sagrado hecho Historia y que se podría denominar mística —lógica del misterio iluminador de la



La polis griega inició la empresa inaudita de transcribir la simbólica de lo sagrado por medio de la filosofía y la ciencia.

fe— que se presenta necesariamente como una lógica de la Resurrección y de la Vida. Pues sólo el sentido absoluto puede igualmente “superar” el no-ser de la muerte. Es justamente empujado por ese agujón clavado en el dorso de la vida (1 Cor. 15,55) que los individuos y las civilizaciones plantean a lo sagrado las cuestiones últimas y definitivas sobre las razones de vivir. La reducción racionalista de lo Sagrado intentó abrazar a la muerte como “inefectividad” (“ineficacia”) absorbida por el “poder prodigioso” de lo negativo conceptual (Hegel) o, en un nivel más restrictivamente materialista, como “dura victoria de la especie sobre el individuo” (Marx). El artículo de Reinhard Hesse muestra que la “lógica de la muerte moderna” es justamente el agotamiento de todas las lógicas de la Razón en las proximidades de la frontera que separa la historia de su absurdo final. De esta suerte, es en este terreno-límite donde el discurso de lo Sagrado cristiano celebra la epifanía del Sentido absoluto de la historia como dialéctica de Muerte y de Resurrección, que se desarrolla el discurso más secreto de la modernidad secularizada como lógica de la identidad definitivamente sellada del mundo de los vivos con el mundo de los muertos.



Hegel intentó absorber el misterio de lo sagrado hecho historia, que supera la muerte, en la instancia negativa de la razón, que no consuela a nadie, salvo al Espíritu Absoluto.

En el momento en que las cuestiones más urgentes e imperativas de la sociedad contemporánea pasan a girar en torno al concepto de cultura y la necesidad de identidad cultural se impone como la más profunda de las necesidades del hombre, podemos estar seguros de que el problema de la religión, como ya lo diagnosticara L. Kolakowski al comienzo de la década del '70, retorna al centro de los problemas mayores de la civilización. La organización de la experiencia de una cultura sin religión —lo que viene a ser en toda la terrible y contradictoria fuerza de la expresión, la cultura de una religión de la nada— está exigiendo del hombre de este fin del segundo milenio

de la era cristiana un precio literalmente mortal. El rechazo de este precio como la afirmación de la vida y de las razones de vivir es la alternativa infinitamente grave que se presenta hoy a los hombres de la cultura contemporánea, errantes en medio de una multitud prodigiosa de significados que cruzan su mundo y más de una vez puestos ante la simplicidad esencial de la búsqueda del Sentido —de la búsqueda de Dios—. □

NEXO

CURSOS DE HISTORIA

Trimestre sobre el tema AMERICA LATINA, ORIGEN Y SENTIDO DE SU HISTORIA.

PRIMER BLOQUE: Desde el siglo XV al XVIII.

SEGUNDO BLOQUE: Desde la independencia al siglo XX.

Iniciación: 2a. quincena de julio.

Frecuencia: Una exposición semanal de 90 minutos.

Se otorgarán certificados.

Informes e inscripción en NEXO.

Avda. Belgrano 1548 P.B.
Telef. 37-2619 - de 13 a 18 hs.

Las exposiciones estarán a cargo de especialistas en los temas.

Notas para leer la "Redemptoris Mater"

LA PROMESA DE UNA PRIMAVERA MARIANA

JOAQUIN ALLIENDE

LA MATERNIDAD DE MARIA, "SU SECRETO", EL MISTERIO DE LA ENCARNACION, PERCIBIDA DESDE LA EXPERIENCIA DE FE DE LA IGLESIA PEREGRINA. EL CRISTIANISMO COMO UNA FE HISTORICA, DISTINTA DE LAS RELIGIONES ABSTRACTAS, SIN FECHA NI LUGAR Y, POR ELLO, CREADOR DE CULTURA. LO DRAMATICO EN JUAN PABLO II.

• MUCHO MAS

La encíclica 'Redemptoris Mater' tiene una densidad teológica y antropológica que no puede pasar inadvertida a un lector sereno. Sin embargo, es primeramente la expresión magisterial de la experiencia de fe de Juan Pablo II acaecida al interior de la Iglesia universal, tal como peregrina en Polonia. La encíclica cumple bien el empeño programático: "Se trata aquí no sólo de la doctrina de fe, sino también de la vida de fe y, por tanto, de la auténtica espiritualidad mariana..."(48)¹. La médula está hecha de la vivencia robusta y cálida ("ardiente experiencia cristiana" la llama Laurentin²) de la maternidad de María. La confesión de esta fe constituye el gran tema de la Redemptoris Mater. Profesión ésta que desarrolla, desde una perspectiva nueva, lo que Pablo VI señaló con la totalidad de 'Marialis Cultus' a la Iglesia post-conciliar: que la sola contemplación de María como modelo

es intrínsecamente insuficiente. Se hace necesario el culto a la Madre de Dios como ejercicio de una honda vinculación que no es accesoria u optativa sino que "est quiddam distinguens ipsam Ecclesiae pietatem" (un elemento calificador de la genuina piedad de la Iglesia)³.

- 1) Cuando simplemente se numera se está citando de: S.S. Juan Pablo II, *Madre del Redentor: Carta encíclica 'Redemptoris Mater'*, Biblioteca de autores cristianos (Madrid, 1987).
- 2) René Laurentin, *Une année de grace avec Marie*, Editions Fayard (1987), p. 139.
- 3) S.S. Pablo VI, *Exhortación apostólica 'De Marialis Cultus'*, (1974), Introducción, publicado en: C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Biblioteca de autores cristianos (Madrid, 1974), p. 331.

Idea que debe encuadrarse con la cita que Pablo VI hace de San Cromacio de Aquileya: "Por tanto no se puede hablar de Iglesia si no está presente María, la Madre del Señor, con los hermanos de éste"⁴.

Tras el invierno post-conciliar en la predicación y la catequesis mariana⁵, comenzaron a aparecer valiosos aportes que desarrollaban el tema de María como tipo de la Iglesia. El acopio de material se ha ido repesando y remansando en la conciencia de la espiritualidad contemporánea. Son adquisiciones que nos han enriquecido. Pero todo esto es altamente insuficiente y resulta inoperante a la hora de una pastoral que favorezca un despertar de vitalidad en el Pueblo de Dios: el Pentecostés soñado por Juan XXIII al convocar el concilio.

Ya que hemos aludido a la experiencia polaca —podríamos también añadir ejemplos latinoamericanos—, sólo se comprende "su secreto"⁶ si se entiende que la fidelidad de esa Iglesia es fruto de haber tomado en serio la maternidad de María.

Diría que ésta es la experiencia radical y nutriente de cuanto se piensa y enseña en la Redemptoris Mater. Casi se siente el temblor de la voz en este texto. "María está presente en el misterio de la Iglesia como modelo. Pero el misterio de la Iglesia consiste también en el hecho de engendrar a los hombres a una vida nueva e inmortal: es su maternidad en el Espíritu Santo. Y aquí María no sólo es modelo y figura de la Iglesia, sino mucho más. Pues, 'con materno amor coopera a la generación y educación' de los hijos e hijas de la madre Iglesia." (44). Ese "mucho más" viene a marcar un hito en el ámbito de la teología pastoral y debiera animar a la creatividad de empeños concretos en la catequesis y en el culto.

● ¿NOVEDAD?

Ni en la teología, ni en la pastoral y, menos aún, en la espiritualidad puede aceptarse la jerarquización del periodismo que asigna un rango excelente a lo no dicho antes. "La prensa, que tiene por objeto las novedades, se ha preguntado con apuro lo que había en esta encíclica de nuevo: ¿Dice ella más que el concilio (lo cita más de 100 veces), del cual quiere ser comentario? ¿Dice más que la exhortación apostólica de Pablo VI (otra referencia que hace Juan Pablo II)? Falsa pregunta porque el Papa no establece aquí, de manera alguna, dogmas nuevos, ni doctrinas nuevas, ni fiestas nuevas como sería en un estilo preconiliar. Este Papa, al que algunos llaman autoritario, no da ningún consejo: él propone una meditación contemplativa. No quiere actuar sino que por la irradiación de la verdad. Entonces, ¿nada de nuevo? ¡Sí! Precisamente este dinamismo certificado en el título mismo ('peregrinación')."⁷

Con todo la pregunta tiene una cierta legitimidad teológica. Entre los autores de lengua alemana tenemos respuestas con matices diferentes pero configurando un consenso sustancial.

Urs von Balthasar: "Para aproximarnos a la obra, primero formalmente, digamos que establece una síntesis altamente original del capítulo mariano con el que concluye el gran documento conciliar 'Lumen Gentium' y



"He aquí
la esclava
del Señor.
Hágase
en mí
según tu
palabra..."

una intuición hondamente personal del Santo Padre, que él desarrolla en su escrito tematizando la relación de María con la Iglesia. Podemos decir, simplificando en estas palabras introductorias, que allí donde el concilio modula esta relación con extremo cuidado y evitando cualquiera formulación enfática (en lo esencial: María es modelo y 'typus' de la Iglesia), allí la encíclica, sin ser menos delicada y atenta a la situación ecuménica, va un par de pasos más adelante. Y en verdad, no da pasos vacilantes o disgregados hacia direcciones distintas, sino que se encamina clara y decididamente por la senda de profundización de aquello que el concilio dijo."⁸

Ratzinger, comentando la realidad de la mediación de María, dice: "En la cosa misma la encíclica no va más

4) Ibid, Nro. 28, p. 370.

5) Sobre el caso alemán tenemos un acabado estudio de Eduardo Cano que documenta una experiencia generalizada. cf. Eduardo Cano, *Nachkonziliare Mariologie und ihre Rezeption in der deutschen Katechese*, Diss. Facultad de Teología de la Westfaelische Wilhelms-Universität Muenster, 1983.

6) Laurentin, Ibid., p. 21. René Laurentin, *Dieu: seul est ma tendresse*, Editions O.E.I.L. (Paris, 1984), p. 16.

7) Laurentin, *Une année...*, ibid., p. 199.

8) Hans-Urs v. Balthasar, *Kommentar en: Papst Johannes Paul II., Maria - Gottes Jazum Menschen. Enzyklika "Mutter des Erloesers"*. Herder (Freiburg, 1987), p. 130.

allá que el concilio cuya terminología adopta. Pero ella profundiza el dato conciliar y con ello le da un nuevo peso gravitante en la teología y la piedad.”⁹

Scheffczyk: “Asumiendo la verdad de la actual mediación materna de María respecto a los creyentes y a todos los hombres, sigue la encíclica la dirección marcada por el Concilio Vaticano II; sin embargo prolonga esta línea y la vigoriza.”¹⁰

• EL ITINERARIO

Para Urs von Balthasar “el toque genial de la encíclica consiste sobre todo en haber puesto en el centro el tema de la fe de María”¹¹. Y agrega una pregunta-afirmación “¿... no mantiene acaso la encíclica un oculto y apasionado diálogo con Lutero?”¹² Esta focalización en la fe inclina la balanza teológica y espiritual aproximando María a los hombres. Prepara e inicia así un desarrollo en donde la mariología habrá de adentrarse, cada vez más, en el ancho campo de las cuestiones antropológicas. Es ya un gran servicio de la Redemptoris Mater el que se aborde, con sensibilidad histórica, el proceso mismo de la peregrinación de la creyente María.

Propongo aquí un esquema de una lectura de la encíclica, siguiendo la dramática línea de la fe de la Virgen que deviene, por una “transformación singular” (39), Madre mesiánica de los hombres. Recojo al pasar algunos textos anteriores y posteriores que me parecen ilustrativos de las enseñanzas de Juan Pablo II. Simplificando metódicamente, me permito situar el arranque en la joven de Nazaret. Ella es la ‘Llena-de-gracia’ que, habiendo recibido de Gabriel ángeles de luz, ya ha vuelto a la oscuridad propia del estado post-visión: “Y el Ángel de-ándola se fue.” (Lc. 1, 38).



“¿No mantiene acaso la Encíclica un oculto y apasionado diálogo con Lutero?”

1. María sabe. Es decir, ha recibido la confidencia de un secreto inalcanzable para el hombre. “... María sabe que el que lleva por nombre Jesús ha sido llamado por el ángel ‘Hijo del Altísimo’. María sabe que lo ha concebido y dado a luz ‘sin conocer varón’ ... María sabe que el hijo ‘dado a luz virginalmente’ es precisamente aquel ‘Santo’...” (17). Más adelante, en el mismo número, se dice que “desde el momento de la anunciación, la mente de la Virgen-Madre ha sido introducida en la radical ‘novedad’ de la autorevelación de Dios y ha tomado conciencia del misterio.” O sea, María no es una ingenua muchachita a la que le ocurrió un prodigio biológico, de cuya significación tiene una vaga y confusa noticia. Al contrario, es aquella que ha conocido en la fe como nadie del misterio del Dios vivo.

2. La noche del desmentido. Ella en el día de la gran revelación “había escuchado las palabras: ‘El será grande... el Señor Dios le dará el trono de David, su padre... reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin.’ He aquí que, estando junto a la cruz, María es testigo, humanamente hablando, de un completo desmentido de estas palabras. Su Hijo agoniza sobre aquel madero como un condenado... Es ésta tal vez la más profunda kénosis de la fe en la historia de la humanidad.” (18) Es el carácter abrahámico de la fe de María que “esperando contra toda esperanza, creyó.” (13)

3. Nueva maternidad. Manteniendo presente que María es la Inmaculada, sin sombra de pecado, hay que descartar como sentido de la prueba una purificación de afectos no enteramente nobles. Un subtítulo de Laurentin afirma precisamente: “Nada de posesivo en María”¹³. Ella ha sido invitada a algo mucho más abarcador que a un perfeccionamiento de lo ya recibido. Hay un nuevo umbral que se le ofrece. En el Gólgota ocurre lo que José Kentenich llama “la renuncia fuerte de tu corazón maternal y la inmolación valerosa de todos tus derechos de madre”¹⁴. Es el último sacrificio de los legítimos títulos que ella tiene porque el Verbo “es carne y sangre de María” (20). Ese umbral es el de un “nuevo sentido de la maternidad” (ibid.), una “maternidad nueva y distinta” (ibid.) en la que se ha superado todo límite “según la carne”. (ibid.)

4. Es un camino. A tan radical e inusitado universo se accede por una vía tortuosa y larga. Por ello la metáfora del camino, la alegoría de la peregrinación es un leitmotiv sostenido en todo el texto (2, 6, 17, 19, 25, 26, 28, 39, 40, 42, 49). Esta progresión del descubri-

9) Joseph Kardinal Ratzinger, Hinfuehrung en: Papst John Paul II., ibid., p. 120.

10) Leo Scheffczyk, Kommentar en: Papst Johannes Paul II., Enzyklika “Die Mutter des Erloesers”, Christiana-Verlag (Stein a. Rh., 1987), p. 77.

11) Balthasar, ibid., p. 133.

12) Ibid.

13) Laurentin, Une année..., ibid., p. 123.

14) José Kentenich, Hacia el Padre: Oraciones para uso de la Familia de Schoenstatt, Editorial Patris (Santiago de Chile, 1976), p. 69.

- miento se respirará en frases como “a medida que se esclarecía ante sus ojos y ante su espíritu la misión del Hijo, ella misma como Madre se abría cada vez más a aquella novedad de la maternidad.” (20) Y como el Calvario es el gran momento del parto, todo lo anterior ha de entenderse como una preparación a esa hora. Así José Kentenich, meditando el quinto misterio gozoso del rosario, escribirá: “Para preparar tu corazón a más grandes sacrificios permite el Señor que sufras en Jerusalén. Para que un día puedas estar de pie junto a la cruz debe actuar ahora contigo tan duramente.”¹⁵
5. En relación al Padre. Maternidad-paternidad. Lo nuevo ha de entenderse como una “maternidad, en la dimensión del Reino de Dios, en la esfera de la paternidad de Dios mismo” (20) “... en el campo salvífico de la paternidad de Dios” (21). Percibiendo esto se está penetrando en la comprensión del “plan providencial de la Santísima Trinidad” (3).
 6. En relación a Cristo. La Mujer mesiánica. La preocupación de Scheeben¹⁶ por definir el ‘Personalcharakter’ de María lo llevó a adoptar las caracterizaciones esponsales. Es tan singular esta maternidad con respecto a Cristo que la conciencia eclesial ha buscado precisarla con términos como ‘socia’, ‘adiutorum’, ‘consors’. Juan Pablo II califica lo inédito de la maternidad en un “nuevo amor” (23), señalando que ocurre en “el radio de la acción mesiánica y el poder salvífico de Cristo” (22). Ella es “No sólo ‘madre-nodriz’ del Hijo del Hombre, sino también la ‘compañera singularmente generosa’ del Mesías y Redentor.” (39, cf. 38) Esa compañía implica una “cooperación materna en toda la misión del Salvador” (ibid.). Será entonces, junto al nuevo Adán, la “nueva Eva” (37), la Mujer (7, 24, 47), la Hija de Sión (3, 8, 24, 41, 47). El P. Kentenich también define a María por una radical y similar correlatividad a Cristo, la ‘Zweieinheit’ - ‘bi-unidad’. “María es la esponsal compañera y colaboradora de Cristo, cabeza de la creación, en la totalidad de su obra redentora.”¹⁷
 7. En relación al Espíritu. “Maternidad en el Espíritu Santo” (43/44). Respecto al Espíritu es presencia que “indica el camino del ‘nacimiento del Espíritu’” (24). Por María se da una “correspondencia entre el momento del nacimiento del Verbo y el surgimiento de la Iglesia” (44). Por ello el “ícono de la Virgen del cenáculo” (33) adquiere un carácter emblemático en este adviento hacia el tercer milenio. Así en su introducción a la encíclica el Cardenal Ratzinger concluye: “el ícono de Pentecostés debiera ser el ícono de nuestra identidad y esa identidad debiera llegar a constituirse en nuestra auténtica esperanza. La Iglesia debe aprender de nuevo de María a ser Iglesia”.¹⁸
 8. Maternidad de mediación verdaderamente real. “Aquí se le asigna realmente a María una cooperación.”¹⁹ La encíclica tiene por quicio Lumen Gentium 62 y se apoya, a la vez, en el conciso texto del Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI: “creemos que la Santísima Madre de Dios, nueva Eva, Madre de la Iglesia, continúa en el cielo su misión maternal para con los miembros de Cristo, cooperando al nacimiento y al desarrollo de la vida divina en las almas de los redimidos.”²⁰
 9. Esa maternidad es personal-universal. Es madre de la Iglesia y de todos los hombres, pero lo es por un vínculo personalísimo con cada uno de los redimidos. “Cristo ha nombrado en singular la nueva maternidad de su Madre dirigiéndose a un solo hombre: ‘He ahí a tu hijo.’”²¹ Con tonos propios del poeta y del filósofo personalista que es Karol Wojtyła, formula esta fe en el magistral texto del número 45: “la maternidad determina siempre una relación única e irreplicable entre dos personas: la de la madre con el hijo, la del hijo con la madre...” Y hace una exégesis rica y sugerente de lo que significa que el discípulo “acoge en su casa” a María (ibid.). En esta capacidad de personalización; tan urgente en el desierto colectivista-electrónico del final del milenio, se manifiesta el carisma femenino de María, por el cual clama la humanidad con tan angustioso y variado llanto. En la Asamblea Episcopal de Puebla, los obispos latinoamericanos habían escrito: “Se trata de una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida. Es presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios.”²² El Papa indica que “la Iglesia aprende también de María la propia maternidad” (43). El Pueblo de Dios confirma así gozosamente su femineidad constitutiva y hace de esta vocación un programa de sensibilidad: “a la luz de María, la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza que es espejo de los más altos sentimientos de que es capaz el corazón humano...” (46). Tan patente es este énfasis que el Cardenal Ratzinger sostiene que “el año mariano significa, en esta perspectiva, que el Santo Padre quisiera ver puesto al ‘signo de la Mujer’ en esta hora histórica como el esencial ‘signo del tiempo’.”²³ Pero esta capacidad de personalización delicada y salvadora, no esfuma la realidad que los lindes de la nueva maternidad están dados por la condición de “Reina universal” (41) de Madre de todos los hombres, pues “con la muerte redentora de su Hijo, la mediación materna de la esclava del Señor alcanzó una dimensión universal, porque la obra de la redención abarca a todos los hombres.” (40)

15) Ibid., p. 115.

16) Puede bien considerarse una notable coincidencia la publicación de Redemptoris Mater con la apertura del centenario de Scheeben.

17) Cf. Paul Vautier, *María, die Erzieherin*, Patris Verlag (Vallendar-Schoenstatt, 1981), p. 254.

18) Ratzinger, *ibid.*, p. 126.

19) Scheffczyk, *ibid.*, p. 76.

20) S.S. Pablo VI, *Solemne profesión de fe*, Nro. 15, citado en: Juan Pablo II, *Madre del Redentor*, *ibid.*, p. 82.

21) Laurentin, *Une année...*, *ibid.*, p. 146.

22) IIIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina: Documento de Puebla*, ed. Conferencia Episcopal Argentina (Buenos Aires, 1979), Nro. 291, p. 122.

23) Ratzinger, *ibid.*, p. 120.

● CALENDARIO Y GEOGRAFIA

El cristianismo por ser una fe histórica, anudada en el acontecimiento de la Alianza Nueva, por arrancar del hecho de la Encarnación del Verbo, se aparta de todas las religiosidades abstractas, sin tiempo ni lugar. Por eso el cristianismo ha sido el gran plasmador de culturas. Ahora bien, esa capacidad de concreción plantea, de por sí, una serie de problemas que no serán nunca resueltos definitivamente en el estado de peregrinación. Hay una tensión, un equilibrio inestable, entre trascendencia e immanencia de Dios, entre "el Verbo" y "se hizo carne", entre el Espíritu Santo y el tiempo-lugar de la Iglesia y la humanidad. También ello se refleja en la pastoral mariana y en los acentos de la mariología. Así, puede ser muy distinta la relevancia asignada, o no asignada, a la temporalidad (la 'fiesta', días de gracia...) y a la localidad (santuarios, imágenes determinadas...).

Después del Concilio se experimentó la necesidad de emprender (ya el mismo impulso ecuménico la exigía) una labor que, con terminología del P. Kentenich en los años treinta, podríamos llamar "purificación de los puntos de contacto, espiritualización de la piedad popular por un ahondamiento de la educación litúrgica (trinitaria)"²⁴. Esa espiritualización que intentaba traer un aire fresco de universalidad y una calidad de savia más evangélica fue desafiante y saludable. Pero, a menudo, cayó en abstracciones ideologizantes e iconoclastas. Fue, a veces, una cierta des-encarnación de la fe, una volatilización deshumanizadora que condujo a la vaciedad y la parálisis.

El año mariano y la encíclica *Redemptoris Mater* relanzan una síntesis de sabiduría: es "un año de gracia con María"²⁵ y ocurre enraizando ese tiempo en una red de lugares privilegiados de encuentro con la Madre de Jesucristo. Aquí hay un crecimiento original del horizonte pastoral del concilio. Esta encíclica lleva todas las ricas adquisiciones anteriores a un nuevo y necesario momento de encarnación local-temporal.

Juan Pablo II, siendo aún cardenal de Cracovia, predicó en el Vaticano los sermones de cuaresma. (Están recogidas en el libro *Signo de Contradicción*). Lo termina con un párrafo que resultará premonitorio y característico de su acusada sensibilidad histórica, como también de su notable capacidad para trabajar pedagógicamente con la temporalidad. En aquel sermón se encuentra ya su interés por la significación de piedad y de estrategia pastoral que el año 2000 entraña. "Coincidiendo con el final del Año Santo 1975, hemos entrado en los últimos veinticinco años del segundo milenio después de Cristo; nuevo Adviento de la Iglesia y de la humanidad. Tiempo de espera y, juntamente, de una decisiva tentación; de alguna forma, siempre la misma que conocemos por el capítulo tercero del Génesis, pero en un sentido cada vez más radical. Tiempo de grandes pruebas, pero también de gran esperanza. Precisamente para este tiempo se nos ha dado la señal: Cristo, 'signo de contradicción' (Lc. 2,34). Y la Mujer revestida de sol: 'Señal grande en el cielo' (Ap. 12,1)."²⁶

El Santo Padre, concorde con su propia experiencia de peregrino y pastor, señala en el Nro. 28 la presencia

de María (la que también es tratada en 24, 25, 48) en unos puntos focales donde ella se hace patente. Los llama los "medios de expresión" de la presencia. Son como centros de sacramentalidad del actuar de la Virgen en la Iglesia.

Llama la atención una expresión bastante novedosa de la encíclica: "Tal vez se podría hablar de una específica **geografía de la fe y de la piedad mariana**, que abarca todos estos lugares de especial peregrinación del Pueblo de Dios..."

El concepto lo retoma y lo amplía Juan Pablo II, tomando un texto de Pablo VI de la Exhortación Apostólica 'Nobis in animo' (1974). La noción de geografía de la fe (salvación) es situada en un cierto paralelismo con la de historia de salvación. Refiriéndose a la "tierra de Jesús"²⁷ dice que "junto a la 'Historia de salvación' existe una 'geografía de la salvación' que ofrece a la fe un innegable apoyo y permite al cristianismo ponerse en contacto directo con el ambiente en el que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros (Juan 1,14)."²⁸

Esta teología pastoral tiene un evidente parentesco con la mentalidad y praxis del P. Kentenich, para quien los días y los lugares de gracia eran de un gran valor en la piedad y en la pedagogía para la implantación existencial de la vida de alianza con María. Para él, también, la confluencia de ambos factores auspiciaba una situación estelar de la acción de María. Así lo pensaba, por ejemplo, de la llamada 'Semana de Octubre' en la tierra del Schoenstatt Original. "Se trata de una eficaz conjunción de un fecundo sacramental del lugar con un fecundo sacramental del tiempo."²⁹

El análisis del número 28 justifica indicar los siguientes acentos y perspectivas de esta teología encarnacional.

1. Un acento de interioridad: el inicio, el ámbito primero, no es físico, es un "espacio interior... en la fe de María".
2. Es don y aceptación: se gesta por alianza de Dios y el hombre: "... en el cual el Padre puede colmarnos 'con todas las bendiciones espirituales': el espacio de 'la nueva y eterna alianza'." Pero ocurre por un sí sostenido del contrayente humano: "ya en la anunciación y definitivamente junto a la cruz se ha vuelto a abrir por parte del hombre..."

24) Joseph Kentenich, *Marianische Erziehung*, Patris Verlag (Vallendar-Schoenstatt, 1971), p. 89.

25) Laurentin, *Une année...*, *ibid.*, título.

26) Karol Wojtyła, *Signo de Contradicción*, Biblioteca de autores cristianos (Madrid, 1979), p. 264.

27) *Discurso del Papa a los participantes en la asamblea de la Reunión de la Obras para la Ayuda a las Iglesias Orientales*, en: *L'Osservatore Romano*, ed. española, 15-11-1987.

28) *Ibid.*

29) *Internationale Festwoche: Vortraege*, ed. Joh. M. Mar-mann como manuscrito para el Movimiento de Schoenstatt, (Vallendar-Schoenstatt, 1985), p. 23.

3. Es inicialmente mariano, mas abarca a toda la Iglesia. Es una forma en que la fe de María nos "precede" y por la que tenemos "participación viva en la fe de María" (como dice en el 27). Pero esa presencia es ahora eclesial: se percibe "por medio de la fe y la piedad de los fieles". "Este espacio subsiste en la Iglesia."
4. Es variada, múltiple, tiene un "amplio radio" en diferentes objetivizaciones perceptibles: "las tradiciones de las familias cristianas... de las comunidades parroquiales y misioneras, institutos religiosos... diócesis...".
5. Es palpitante presencia de la "Madre de Emmanuel" en los santuarios. Aquí cobra peso toda la materialidad significativa y actuante de la presencia. Santuarios con "fuerza atractiva e irradiadora". Es física, terrestre e históricamente concreta: "tierra de Palestina... patria... templos que en Roma... a través de los siglos... naciones... mi tierra natal". Y el Papa modula los lugares con nombres propios que millones musitan en sus plegarias por el mundo: Guadalupe, Lourdes, Fátima, Jasna Góra.
6. Presencia congregante. Es "encuentro". Se percibe en "familias... en comunidades... en institutos... en diócesis"; atrae a "naciones enteras y continentes"; "subsiste en la Iglesia" que es sacramento "de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"; "... tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera... bajo Cristo como cabeza, en la unidad de su Espíritu."
7. Es una presencia-oasis, alto en la ruta. No retiene al peregrino. Es presencia que reencamina, que acelera el paso del gentío que retorna al Padre. María en la "precede al Pueblo de Dios en camino."

Tal como ocurre a menudo con Juan Pablo II, esta doctrina se hace gesto, se 'dramatiza' ilustrando su enjundia de misterio en una convocación con fecha y lugar precisos. Para una cabal aprehensión de la Redemptoris Mater, habría que revivir la apertura del año mariano. Fecha: víspera de Pentecostés (el ícono emblemático). Lugar: quince santuarios marianos del mundo recapitulados televisivamente en Santa María Maggiore 'la basílica mariana por excelencia' de Roma y de toda la Iglesia. Acción: textos bíblicos proclamados en lenguas de oriente y occidente, del norte rico y del sur pobre; y el rosario que funde los idiomas en la koinonía de la fe hecha plegaria universal. Preside: S. Santidad Juan Pablo II. La sola tipografía del libro³⁰ (caracteres griegos, latinos, cirilos, árabes, malabares) editado para los fieles participantes de esa ceremonia planetaria es un documento inusitado de una Iglesia que ensaya ¡por fin! "respirar plenamente con sus 'dos pulmones', Oriente y Occidente" (34), convocada en los espacios marcados por la santa "geografía de la fe y de la piedad mariana" (28). La experiencia de fe de la Iglesia y el proyecto pastoral del año mariano se sitúan y se nutren en todo un 'organismo de vinculaciones'³¹. Vinculación personal: Trinidad, Cristo, María, y el Santo Padre que lo convoca y lo 'dramatiza'. Vinculación local: los santuarios como lugares de la tierra signada por una historia, me-



moriales de la acción de Dios en el tiempo y la creación. Vinculación a las ideas: la doctrina y los contenidos espirituales de la piedad mariana reformulados programáticamente en la encíclica. La pastoral propuesta se mueve siempre por los dos rieles de 'una cronología de la fe y una geografía de la fe'.

● ABRIENDO

Claro está que una encíclica y un año mariano por sí solos no podrán constituir todo el cambio vital que la Iglesia precisa en su relación con la Madre del Redentor. Hay que entender la globalidad del proceso en una fluidez que se extiende con bastante mayor amplitud. El Espíritu ha suscitado en la Iglesia postconciliar numerosos brotes promisorios que anuncian una primavera mariana, como advenimiento de un nuevo nacer de Cristo en la historia. Grandes signos fueron antes el 'Credo del Pueblo de Dios' y la 'Marialis Cultus'. El constante magisterio mariano de Juan Pablo II es el engarce necesario de este "año de gracias"³² y de esta encíclica. Por muchos lados se escuchan actualmente ecos calificados a la voz del Sumo Pontífice. El 'Mensaje de los Padres Sinodales al Pueblo de Dios' los registra también.³³ Resulta significativo que las Propositiones Sinodales se cierren con unas líneas cuya redacción proviene de auditores laicos. En ellas se percibe que no se trata "sólo de la doctrina de fe sino también de la vida de fe" (49). Este texto-broche confiesa esperanzadamente: "en María Madre de Dios encuentran (los laicos) una madre solícita y una ayuda en el camino de esta peregrinación y un vivo ejemplo para las diversas circunstancias de su vida."³⁴ □

30) *Maria con la Chiesa in attesa del dono dello Spirito: Celebrazione presieduta da Sua Santità Giovanni Pablo II*, 06-06-1987, impr. tipografía poliglotta vaticana.

31) Cf. Lothar Penners, *Eine Paedagogik des Katholischen*, Patris Verlag (Vallendar-Schoenstatt, 1983), p. 107.

32) Laurentin, *Une année...*, *ibid.*, p. 15ss.

33) Cf. *Mensaje de los padres sinodales al Pueblo de Dios*, Nro. 9, 13, 14, publicado en: *Vida Nueva*, 07-14 noviembre 1987, p. 68 ss.

34) *Propositiones sinodales: Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los 20 años del Concilio Vaticano II*, Nro. 45, publ. en: *Vida Nueva*, *ibid.*, p. 65.

Trasfondo religioso de nuestra novelística

MACONDO, CIFRA DE LA AVENTURA DEL HOMBRE

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

NACIMIENTO, VIDA, PECADO, PASION Y MUERTE
SON LOS HITOS VIVIDOS A TRAVES DE LA HONDA RELIGIOSIDAD
POPULAR LATINOAMERICANA, A TRAVES DE LOS CUALES
SE TEJE CIENTO AÑOS DE SOLEDAD (C.A.S.) DE GABRIEL GARCIA MARQUEZ.
LOS TEMAS BIBLICOS, EL EXODO (Y EL MAR DE LOS PIRATAS),
LOS TIEMPOS DEL OLVIDO (LA TORRE DE BABEL),
ABEL Y CAIN Y LA PROMESA RENOVADA DE LA TIERRA PROMETIDA
EN ESTA APROXIMACION A LA ESENCIAL CATOLICIDAD CULTURAL DE LA
NOVELISTICA ACTUAL EN NUESTRA PATRIA GRANDE.

1. UNA NOVELA TOTAL

Los más diversos críticos de Gabriel García Márquez han destacado el carácter total de *Cien años de soledad*: novela total, fábula total, metáfora total, historia total, configuración total de la experiencia humana. Total significa que "aspira a competir con la realidad de igual a igual" o que "los límites de la novela son los límites de la realidad, que no tiene límites"¹. Por ello, y en forma coincidente, los mismos críticos no han podido menos que relacionar esta gigantomaquia garcimarquesciana con la Biblia, el libro total por excelencia: "En gran medida, *Cien años de soledad* está enmarcada dentro de una concepción bíblica"². Lo que inspira a García Márquez son "las grandes narraciones de Occidente, desde la Biblia, a la que se parece tanto..., hasta los grandes maestros del

Renacimiento"³. En esta forma, "Macondo se convierte en un territorio universal, en una historia casi bíblica"⁴; "es como una Biblia"⁵. En definitiva, "Macondo es un microcosmos, no solamente de Colombia y de América Latina, sino de toda la civilización occidental, desde la creación bíblica y geológica, hasta el apocalipsis bíblico y atómico"⁶.

Sin embargo, afirmar influencias bíblicas en la obra de Gabriel García Márquez, no es hacer de este escritor un especialista en Biblia. De su lectura sí nos consta. Estando en primer año de derecho en la Universidad Nacional, después de leer la *Metamorfosis* de Kafka, que fue para Gabriel García Márquez una revelación, "decidí, nos cuenta, leer todas las novelas importantes que se hubiesen escrito desde el principio de la humanidad... Todas, empezando por la Biblia, que es un libro cojonudo

donde pasan cosas fantásticas”⁷. Pero no necesariamente las posibles influencias son conscientes para el que las recibe⁸ y en el caso de Gabriel García Márquez pudieran ser más bien indirectas, es decir, más que fruto de una lectura concienzuda de la Biblia, expresión del catolicismo popular que forma parte de la vida de Macondo y que el novelista incorpora a su novela como parte esencial de esa realidad. El propio Gabriel García Márquez ha indicado que al escribir *Cien años de soledad* “se me abrió una idea más clara de la realidad... Me di cuenta que la realidad es también los mitos de la gente, es las creencias, es sus leyendas... Mi compromiso es con toda la realidad, el de una literatura referida a toda la realidad”⁹. No se debe olvidar que Macondo no es la América aborigen, sino la América postcolonial y que durante la Colonia se verificó la inserción de los pueblos amerindios a un nuevo sentido de la vida ofrecido por el catolicismo¹⁰.

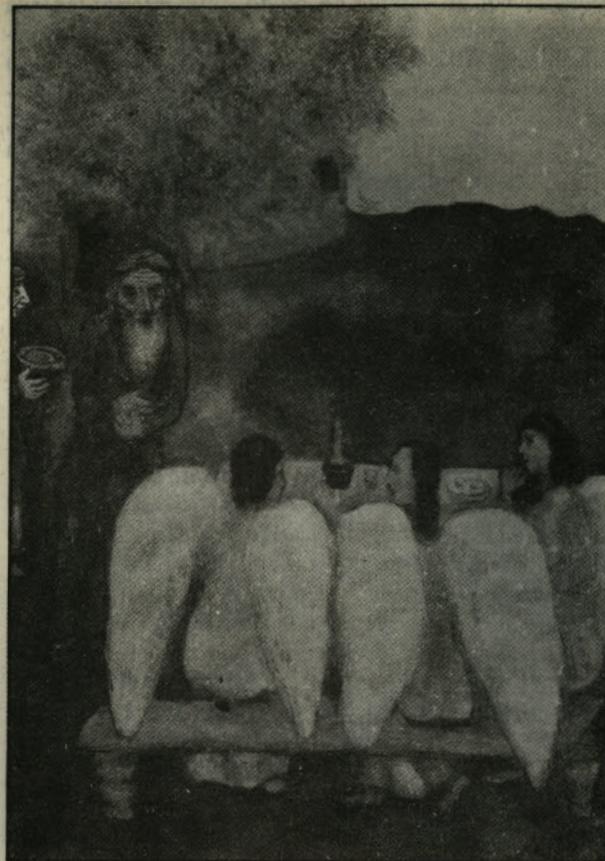
Así, pues, no es de extrañar que, debido a la fidelidad a lo “real total”, Gabriel García Márquez presente, en *Cien años de soledad*, una visión del mundo “fuertemente invadida por las concepciones tradicionales del catolicismo popular, donde pervive la idea de culpa y del castigo subsiguiente, la noción de pecado original, la esperanza en la revelación, la acechanza mágica, la afirmación del destino como clave de la aventura humana”¹¹.

En resumen:

Cien años de soledad es la historia del destino de unos personajes, de una casa, de una estirpe, de un pueblo insignificante, pero con una sobresignificación que en sucesivos círculos concéntricos se extiende no sólo a la Costa Atlántica colombiana, sino a Colombia entera, a América Latina universal y, en últimas, engloba a la especie humana. Por lo mismo, es imposible leer a niveles profundos *Cien años de soledad* sin que evoque en el lector el mundo de la Biblia. Las analogías son múltiples, las referencias en muchos pasajes obvias¹². Pero más allá de los aspectos simplemente anecdóticos, la estructura, el trazado y la intencionalidad de la novela, a mi modo de ver, son profundamente bíblicas: mostrar un mundo en nacimiento, vida, pecado, pasión y muerte, como cifra de la aventura humana. ¿También en resurrección? La novela termina negando al viejo y desgastado Macondo una segunda oportunidad. Pero, en cambio, el propio Gabriel García Márquez, en su discurso de recepción del premio Nobel, expresó en Estocolmo su fe en “una nueva y arrasadora utopía de la vida... donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra”. Es el anuncio de una buena nueva, de un nuevo testamento. Lo que en *Cien años de soledad* se concluye y cierra es el ciclo veterotestamentario latinoamericano. Es lo que trataré de encontrar.

2. PREHISTORIA Y EXODOS

Macondo viene de la conquista y de la colonia: ésta es su prehistoria. En la novela aparece este pasado prehistórico en forma de restos fósiles y de reminiscencias hábilmente diseminados a lo largo y ancho de sus 351 páginas: “una armadura del siglo XV con todas sus partes



El tema bíblico atraviesa *Cien Años de Soledad*. En el grabado, *Abraham y los ángeles*, de Chagall.

- 1) VARGAS LLOSA, M., en *Nueve asedios a García Márquez*, Universitaria, Santiago de Chile, 4a. ed., 1975, p. 126.
- 2) ARENAS, R., en *Gabriel García Márquez*, Taurus, Madrid, 1981, p. 151.
- 3) RODRIGUEZ MONEGAL, E., *Ibíd.*, p. 128.
- 4) FUENTES, C., *Ibíd.*, p. 276.
- 5) CARBALLO, M. en *Nueve asedios...*, p. 35.
- 6) SEYMOUR, M., en *Gabriel García Márquez*, p. 203.
- 7) GARCIA MARQUEZ, G., *El olor de la guayaba* (Conversaciones con P. Apuleyo Mendoza), La Oveja Negra, Bogotá, 1982, p. 52.
- 8) G. García Márquez ha negado que al escribir *Cien años de soledad* tuviera otras intenciones más allá de “dejar una constancia poética del mundo de mi infancia”.
- 9) GARCIA MARQUEZ, G., entrevista con E. González Bermejo, en *Gabriel García Márquez*, pp. 245-246.
- 10) A propósito, ha escrito Octavio Paz: “El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque de verdad es la fuente de 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... Por la fe católica los indios, en situación de orfandades, encuentran un lugar en el mundo”. *Los signos de rotación*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 59.
- 11) RAMA, A., en *Gabriel García Márquez*, p. 32.
- 12) “García Márquez trasciende el mito americano al incorporarlo a una simbología mítica más vasta, en la cual los lectores, educados en la tradición judeo-cristiana, reconocerán las historias sagradas de su infancia y se adaptarán sin esfuerzo a un contexto narrativo jalonado de referencias familiares. La mitología del Antiguo Testamento proporciona marco sugestivo y soterrada iluminación al relato novelesco”. Cito la 18a. edición de *Cien años de Soledad*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1970. En adelante emplearemos la sigla CAS.

soldadas por un cascote de óxido, cuyo interior tenía la resonancia hueca de un enorme calabazo lleno de piedras" (CAS 10); "un enorme galeón español... cubierto de una tersa coraza de rémora petrificada y musgo tierno" (CAS 18, 129, 250); "monedas coloniales" (CAS 10, 14); "una ciudad lúgubre por cuyas callejuelas de piedra traqueteaban todavía, en noches de espanto, las carrozas de los virreyes" (CAS 178); una "mansión colonial" (CAS 221, 178), "embalsosada de losas sepulcrales" (CAS 179); "grandes óleos de arzobispos coloniales" (CAS 251); una "loza de la Compañía de Indias" (CAS 289), etc. Y, sobre todo, nos remite a la colonia el recuerdo vivo de los piratas: el legendario y temible Francis Drake que "asaltó a Riohacha en el siglo XVI" (CAS 23, 350) y del también inglés Walter Raleigh (CAS 51). Por todos estos restos y reminiscencias, podemos situar el nacimiento de Macondo finalizada la colonia, una colonia que en la novela pertenece al pasado, pero sorprendentemente un pasado sin descolonizar. Me refiero a la extrañeza que produce el hecho de que en *Cien años de soledad*, y el resto de la obra de Gabriel García Márquez, brillen por su ausencia referencias o alusiones al período de la emancipación, tan próximo a los tiempos de la fundación de Macondo. ¿Cómo interpretar este silencio absoluto de la más reciente prehistoria? ¿Se trata de un silencio intencionado en Gabriel García Márquez, de un silencio simbólico que habla de que pese a la tan cantada y contada Independencia, aún no somos libres?

En esta prehistoria se suceden dos éxodos. Utilizando un término bíblico, se habla en la novela de "el éxodo que culminó con la fundación de Macondo" (CAS 31, 60) o de la travesía por el macizo de la sierra grande de Santa Marta "hacia la tierra que nadie les había prometido" (CAS 27). Pero con anterioridad, los bisabuelos de la protopareja habían emigrado de Riohacha, ciudad marina, a las estribaciones orientales de la misma sierra. Existieron pues, dos éxodos. Bíblicamente "éxodo" significa salida de una situación de opresión (la esclavitud de los hebreos bajo el Faraón) y el pasaje o travesía hacia una nueva situación de liberación (tierra prometida). ¿Qué sentido tiene cada uno de los éxodos que preceden y que culminan en la fundación de Macondo?

En el primero, los bisabuelos de Ursula Iguarán parten de Riohacha hacia la sierra "a vivir lejos del mar" (CAS 24); huyen del mar "buscando la manera de aliviar sus terrores" (CAS 25). El temor al mar los persigue hasta la rancharía de indios donde el aragonés construyó a su mujer "un dormitorio sin ventanas para que no tuvieran por donde entrar los piratas de sus pesadillas". (CAS 24). En efecto, cuando el pirata Francis Drake atacó a Riohacha, en el siglo XVI, la bisabuela de Ursula "se asustó tanto con el toque de arrebato y el estampido de los cañones que perdió el control de sus nervios y se sentó sobre un fogón encendido" (CAS 24). En consecuencia, quedó tullida y psíquicamente traumatizada. Más allá de la anécdota, ¿qué significado tiene el mar de los piratas del cual huyen en el primer éxodo?

El asalto a Riohacha, por parte de Francis Drake (1545-1596), con el cual se abre y se cierra la novela (CAS 24, 350), aunque histórico, es anacrónico; no pudo suceder en vida de la bisabuela. Pero poco importa tal anacronismo a los fines del narrador, pues, como tantas

otras cosas en la obra, tiene sólo valor de símbolo. Francis Drake simboliza las pesadillas del pasado colonial, pesadillas que se conservan en la memoria y se transmiten de generación en generación: "En épocas pasadas —según le había contado el primer Aureliano Buendía, su abuelo— Sir Francis Drake se daba al deporte de cazar caimanes a cañonazos, que luego hacía remendar y llenar de paja para llevárselos a la reina Isabel" (CAS 16). Corsarios, bucaneros y piratas constituyeron durante la colonia una constante y temible amenaza a las poblaciones costeras del Caribe¹³. Para ejemplo, Cartagena, "ciudad colonial fortificada contra los bucaneros... con su antiguo puerto negrero"¹⁴. Pero el temor atávico al mar no proviene sólo de los piratas. Por el puerto negrero, al que alude Gabriel García Márquez, entraron durante la colonia miles de esclavos, los que podían sobrevivir a largos viajes también de pesadilla. Los demás eran arrojados como desecho al mar. Y, antes que todos, por el mar llegó el conquistador a imponer su ley de violencia y saqueo. En estas condiciones, no es de extrañar que el mar despierte en el subconsciente costeño malos recuerdos y que Macondo, fundado en tierra firme, en las cercanías del mar, se desarrolle de espaldas al mar, que un día buscaron sin encontrarlo y otro lo encontraron sin buscarlo, como si anduviera jugando al escondite.

En *Cien años de soledad* el mar tiene la mala imagen del pasado, un pasado sucio, de muertos, irrepetible. El mar es "espumoso y sucio" (CAS 18, 250); constituye un "obstáculo insalvable" (CAS 18) frente al cual se quiebran todos los sueños; es un cementerio al que miles de muertos fueron arrojados "como banano de rechazo" (CAS 262) en los tiempos de la masacre. Con estos mismos rasgos se pinta el mar en los cuentos. "El mar del tiempo perdido", se titula uno de ellos. En Macondo no existe la alegría del mar, el disfrute del mar, como en otras culturas. El mar significa muerte y no vida, experiencia negativa que también se da en el pueblo hebreo, tal como se expresa en la Biblia¹⁵. En el primero de los éxodos se huye, por tanto, de un pasado de temor.

El segundo se inicia años después de vivir lejos del mar, en la rancharía de indios. Aunque el matrimonio de José Arcadio Buendía y Ursula Iguarán era previsible desde que vinieron al mundo, el hecho de ser primos los marcó desde el primer día de la unión con "un común remordimiento de conciencia" (CAS 25). Las sangres venían de atrás "secularmente entrecruzadas" (CAS 25) y "sentían miedo de pasar por la vergüenza de engendrar iguanas" (CAS 25). Existía en la familia el precedente premonitorio de un hijo con cola de cerdo en otro matrimonio entre primos. Hubieran sido felices, "si la madre de Ursula no la hubiera aterrorizado con toda clase de pronósticos siniestros sobre la descendencia hasta el punto que rehusara a consumir el matrimonio" (CAS 27).

13) Ver el libro de BERMUDEZ, A. E., *Piratas en Santa Marta*, 1978.

14) GARCÍA MARQUEZ, G., *Todos los cuentos*, Oveja Negra, 1983, p. 253.

15) Ver la palabra *Mar* en el *Vocabulario de teología bíblica* de X. León-Dufour, Herder, Barcelona, 1965.

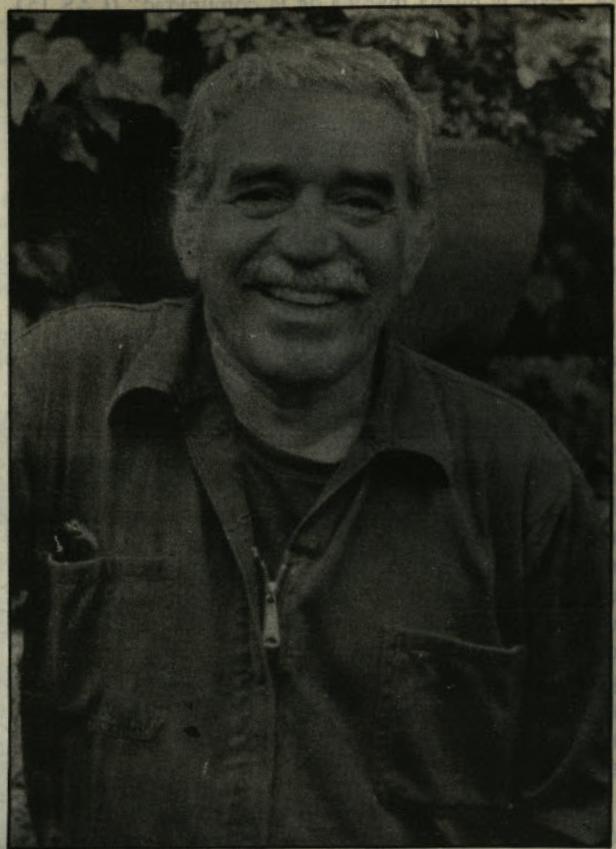
El incesto o ayuntamiento carnal entre parientes próximos y los terrores a las posibles consecuencias negativas es, de principio a fin, el hilo conductor de la historia. Las uniones incestuosas constituyen un verdadero pecado original en la estirpe de los Buendía. Hoy sabemos que el incesto degenera la especie y obstaculiza su porvenir, y quizás por lo mismo ha sido tabú en muchas culturas primitivas. También, en su forma extrema o edípica, constituye tema central de la tragedia griega. En *Cien años de soledad*, "sin el incesto inicial, la primera pareja no habría dejado su lugar de origen y no habría fundado a Macondo; sin el incesto final, la última pareja no habría precipitado el desastre que borró a Macondo de la faz de la tierra" ¹⁶. Una de las primeras consecuencias del primer incesto es la muerte de Prudencio Aguilar que, aunque calificada "como un duelo de honor", les dejó "un malestar en la conciencia" (CAS 26) que a la postre no pudieron soportar.

Esta conciencia atormentada y culposa, efecto del pecado original y del temor a sus posibles consecuencias degenerativas, los mueve en el segundo éxodo a emprender la casi imposible travesía por la sierra. Se trata de un autoexilio y de una búsqueda del paraíso "anterior al pecado original" (CAS 17). Desmantelaron sus casas, cargaron enseres, mujeres y niños, como en el éxodo bíblico, y caminaron durante "veintiséis meses" (CAS 16), sin rumbo fijo, a través de la serranía, pero siempre en sentido contrario a Riohacha (es decir, al pasado), "hacia la tierra que nadie les había prometido" (CAS 27), es decir, buscando una liberación. Un día, después de dos años de continua marcha, los veintiún intrépidos que desentrañaron la selva, contemplaron desde la cumbre nublada "la llanura acuática de la Ciénaga Grande expulada al otro lado del mundo" (CAS 29). Dos meses después, en este "otro" lado del mundo, aparentemente lejos del pasado de temor y de culpa "fundaron a Macondo para no tener que emprender el camino de regreso..., una ruta que no les interesaba, porque podía conducirlos al pasado" (CAS 16).

3. GENESIS Y TIEMPOS ORIGINALES

El Génesis, primer libro de la Biblia, relata en forma mítica el origen absoluto del mundo y del hombre, la creación de Dios, anterior al pecado original; en *Cien años de soledad* asistimos a un génesis relativo, a la "fundación" de un mundo anheladamente nuevo, que pretende romper con un pasado mancillado por el pecado, la culpa y la muerte. Por lo mismo, el éxodo precede al génesis "en esta Biblia colombiana" ¹⁷. Génesis aquí significa recreación del paraíso perdido, reconstrucción de una nueva Arcadia feliz, connotada por el segundo nombre del patriarca José Arcadio. La historia de la humanidad ha estado jalonada por este mismo tipo de pretensiones utópicas de recuperar paraísos perdidos o de crear otros nuevos. La misma idea de América, en gran medida, en los días posteriores al descubrimiento obedeció a este impulso genesíaco y utópico de crear un mundo nuevo. Macondo en su fundación es el símbolo de todas las utopías.

En el acto fundacional se hace un claro en medio de la selva "paraíso de humedad y de silencio, anterior al



Gabriel García Márquez: "La Biblia es un libro cojonudo, donde pasan cosas fantásticas..."

pecado original" (CAS 17). Para olvidar, nada mejor que este paraíso de "silencio" sin rastro de pasado humano. Como en el paraíso bíblico, no falta un río cuyas "aguas diáfanas se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos" (CAS 9). En clara alusión al Génesis bíblico, un mundo no apalabrado aún por el hombre, también aquí "el mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo" (CAS 9). El nombre, que llevará el pueblo hasta su destrucción apocalíptica, es también recibido en sueños, como tantas revelaciones importantes en la Biblia: "José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con paredes de espejo. Preguntó que qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo" (CAS 28). Descubierta el Nuevo Mundo, se le imponen igualmente nombres que vienen todos de fuera, y que en las Bulas, en los legajos oficiales de la Corona y en las cartas geográficas, tienen resonancias sobrenaturales.

El protopadre José Arcadio Buendía actúa en el comienzo como "un patriarca juvenil" (CAS 15), dando instrucciones y consejos para la siembra y crianza de niños y animales y colaborando con todos, aun físicamente.

16) TODOROV, T., en *Gabriel García Márquez*, p. 111.
17) RODRIGUEZ MONEGAL, E., en *Gabriel García Márquez*, p. 129.

te, "para la buena marcha de la comunidad" (CAS 15). La laboriosidad de Ursula corría pareja con la del marido. La casa de los Buendía era la mejor hasta el punto de que todas las demás "fueron arregladas a su imagen y semejanza" (CAS 15). Los animales domésticos vivían "en comunidad pacífica" (CAS 15). Los pájaros enjaulados alegraban la casa con sus trinos y Ursula hubo de taparse los oídos con taponés de cera de abejas "para no perder el sentido de la realidad" (CAS 15). Estos y otros elementos idílicos hacen de Macondo un verdadero Edén, "una aldea más ordenada y laboriosa que cualquiera de las conocidas hasta entonces" (CAS 16). Pero, aparte del ambiente de frescura, armonía y solidaridad que se respira en las primeras páginas genésicas de *Cien años de soledad*, lo que daba a Macondo, recién estrenado, carácter de paraíso absoluto, era el hecho de que nadie tenía más de treinta años y "nadie había muerto" (CAS 16). Esta situación de pueblo sin cementerio se prolonga durante bastante tiempo, hasta que Melquíades, que había muerto en el mundo exterior vino desde su soledad del más allá "a refugiarse en aquel lugar del mundo no descubierto por la muerte" (CAS 49). Sólo en el segundo deceso del inmortal gitano, Macondo pierde esta prerrogativa y es señalado "con un puntito negro en los abigarrados mapas de la muerte" (CAS 73). Fue el primer muerto de Macondo, enterrado con honores reservados al mayor benefactor.

En estos tiempos de la fundación, se vive en Macondo un ambiente de realidades cotidianas simples marcadas por una especie de estado de inocencia, "los hombres actuaban como niños gigantes, dominados por las pasiones y necesidades más primitivas y por tanto más sencillas. Pueden matar o lanzarse a las aventuras más inverosímiles, pero siempre han de estar dominados por la ingenuidad (sin que la misma excluya la brutalidad) que les hace ignorar el mal" ¹⁸. En efecto, José Arcadio Buendía, el patriarca, vive sus últimos años amarrado al castaño del patio, símbolo del árbol de la vida, visitado por sus amigos muertos Prudencio Aguilar y Melquíades, "en un estado de inocencia total" (CAS 74). Se nos dice que los macondianos tan sólo estaban "sujetos a la ley natural" (CAS 76) anterior a la predicación del evangelio. "Cuando llega el padre Reyna, con una pastoral formalista mal encaminada a cristianizar a incircuncisos y gentiles, legalizar concubinarios y sacramentar moribundos... le contestaban que durante muchos años habían estado sin cura, arreglando los negocios del alma directamente con Dios" (CAS 77). Desde el punto de vista del cura, aquél era el paraíso de la impiedad. Cansado de "predicar en el desierto" (CAS 77), en aquella tierra a la que "tanta falta le hacía la simiente de Dios" (CAS 76), decide implantar el cristianismo construyendo un templo, "el más grande del mundo, con santos de tamaño natural y vidrios de colores en las paredes, para que fuera gente desde Roma a honrar a Dios en el centro de la impiedad" (CAS 77). El catolicismo se implanta en Macondo desde los tiempos originales, pero, como consecuencia de una pastoral inadecuada, habrá siempre una dualidad entre el fondo mítico mágico de la religiosidad popular y el catolicismo oficializado.

4. LA CIENCIA DEL BIEN Y DEL MAL

La vida edénica del génesis bíblico se perturba bruscamente cuando la pareja primordial decide, sucumbiendo

a la tentación de la serpiente, comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. En la *Biblia* se trata de un conocimiento moral que sitúa al hombre más allá del bien y del mal, con poder de decidir por sí mismo sobre lo bueno y lo malo; "una reclamación de autonomía moral, por la que el hombre no se conforma con su condición de criatura" ¹⁹. Quiere ser como Dios. En Macondo, la tentación de la ciencia no alcanza estos niveles de profundidad. Los macondianos no intentan ser como dioses, sino dejar de vivir "como burros" (CAS 15). Melquíades actúa en los tiempos originales como "una suerte de serpiente que invita a comer los frutos de la ciencia" ²⁰.

En efecto, cada año en el mes de marzo llegaban a la aldea los gitanos y desde el primer momento "todo el mundo se espantó" (CAS 9) ante la truculenta demostración que Melquíades hizo de los nuevos inventos (el imán, el catalejo, la lupa, el astrolabio, la brújula, el sextante, etc.). En Macondo se reciben las maravillas de la ciencia, cuando ya son archiconocidas en otras partes del mundo, quizás para señalar la llegada tardía de América Latina al banquete de la civilización occidental. Por pura especulación, para poner un ejemplo, José Arcadio Buendía, el más alborozado y alborotado de los habitantes de Macondo, descubre que la Tierra es redonda como una naranja, "teoría ya comprobada en la práctica, aunque desconocida hasta entonces en Macondo" (CAS 12). Para bien o para mal, la vida en la casa y en la aldea se altera bruscamente. Adán, en este caso José Arcadio Buendía, sucumbe a la tentación o espejismo de la ciencia importada, frente a Ursula, que al contrario de lo que sucede en la *Biblia*, se muestra siempre más reservada y escéptica que su marido. Este emprende, bajo la fascinación de la tentación, las empresas más descabelladas y delirantes, abandonando los quehaceres de la vida cotidiana, o se encierra en el laboratorio a especular, a experimentar o a fabricar la imposible piedra filosofal. "Nos hemos de podrir en vida sin recibir los beneficios de la ciencia" (CAS 19), solía decir quejándose del mal sentido con que eligió el lugar para la fundación de Macondo, rodeado por todas partes de aguas de incomunicación. Trató de seducir a su reacia mujer para cambiar el pueblo de lugar "con la promesa de un mundo prodigioso donde bastaba echar unos líquidos mágicos en la tierra para que las plantas dieran frutos a voluntad del hombre y donde se vendían a precio de baratillo toda clase de aparatos para el dolor" (CAS 19).

Bajo el espejismo de la técnica y la ciencia, los macondianos responden con una actitud mágica: la desaforada imaginación de José Arcadio "iba siempre más lejos que el ingenio de la naturaleza, y aun más allá del milagro y de la magia" (CAS 9). Por todas partes ve "fierros mágicos" (CAS 19), "aparatos mágicos" (CAS 19), "líquidos mágicos" (CAS 19), tomando en serio a Melquíades, según el cual las cosas tienen vida propia y "todo está en despertarles el ánima" (CAS 9). Este espejismo mágico frente al desconocido e increíble mundo de los inventos, que también se dio en los primitivos pueblos de América a la llegada de los descubridores, genera en los ma-

18) ARENAS, R., en *Gabriel García Márquez*, p. 151.

19) Ver *Biblia de Jerusalén*, nota a Gén. 2,17.

20) ORTEGA, J., en *Nueve asedios...*, p. 77.



Un éxodo más allá de la sierra, hacia una aldea indígena escondida.

condianos un complejo de inferioridad: "en el mundo están ocurriendo cosas increíbles... mientras nosotros estamos viviendo como burros" (CAS 15). Y al revés, ven en los portadores de la ciencia seres superiores, que parecían tener poderes sobrenaturales. José Arcadio Buendía consideraba que "los conocimientos de Melquíades habían llegado a extremos intolerables" (CAS 15). No es que Melquíades, de condición humana honesta, pretendiera engañar; es que, sin quererlo, deslumbraba la imaginación mágica con la simple mostración de algo usual en el mundo exterior. Lo contrario sucede con la nueva tribu de gitanos, que siguió a la de Melquíades. Estos sí se aprovechan de la mentalidad mágica de los macondianos, mostrando en una tienda que "según decían, perteneció al rey Salomón" (CAS 22), mediante pago previo, nuevos y nuevos inventos, entre ellos un témpano de hielo. José Arcadio Buendía pagó cinco reales para poder tocar el hielo "mientras el corazón se le hinchaba de temor y de júbilo al contacto del misterio"... volvió a pagar otros cinco más y volvió a poner la mano y, "como expresando un testimonio sobre un texto sagrado, exclamó: este es el gran invento de nuestro tiempo" (CAS 23).

Descubierto el engaño mágico de los nuevos gitanos, "mensajeros de la concupiscencia" (CAS 40), son vetados en Macondo, mientras que la memoria mítica de Melquíades permanecerá viva más allá de su muerte. Los nuevos gitanos contaron, para desolación de todos, que la tribu de Melquíades "había sido borrada de la faz de la tierra por haber sobrepasado los límites del conocimiento humano" (CAS 40), en clara alusión a la tentación bíblica de intentar ser como dioses, según la interpretación usual en el catolicismo popular de querer saber más que Dios.

5. LOS TIEMPOS DEL OLVIDO

Otro de los trastornos, que sucede a Macondo al final de los tiempos originales, es la peste del olvido, que recuerda la confusión de las lenguas en la torre de Babel. El embrollo no es como en la Biblia, solamente de lenguaje, "de modo que no entienda cada cual el de su prójimo" (Gén. 1,7), sino otro más radical que afecta a la memoria de los macondianos hasta el punto de no poder dormir ni recordar. Macondo "se hundía sin remedio en el tremedal del olvido" (CAS 48). La peste la trajeron a Macondo los indios de la sierra e invadió la memoria de los macondianos. Era un olvido de muerte en vida: "Cuando el enfermo se acostumbraba a su estado de vigilia empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia del propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado" (CAS 44).

Leyendo estas babélicas páginas de *Cien años de soledad*, no se puede menos de descifrar en ellas la parábola en la que está cifrada nuestra capacidad de olvido del pasado, la pérdida de la memoria histórica. "La historia de América Latina es también una suma de esfuerzos desmesurados e inútiles y de dramas condenados de antemano al olvido. La peste del olvido existe también entre nosotros"²¹. Por ello Macondo nos representa. La América aborígen, sometida al impacto traumático de la con-

21) GARCÍA MARQUEZ, G., *El olor de la guayaba*, p. 76.

quista y colonización, en el proceso de transculturación, fue perdiendo los recuerdos de la infancia precolombina, los términos y las nociones de las propias lenguas, la identidad de su propio ser y personalidad cultural, hasta sumirse, dichas comunidades, en una especie de "idiotismo sin pasado", y, en consecuencia, en un mundo sin futuro "construido por alternativas inciertas" (CAS 48). Pero de las comunidades indígenas la peste se propaga a Macondo que es el resultado histórico de la transculturación. La América Latina postcolonial, fue logrando con los años una difícil y compleja identidad cultural mestiza triétnica, que hoy de nuevo se ve amenazada con nuevas formas de imperialismo cultural, como si nuestro signo histórico fuera el de vivir siempre en una "realidad escurecida" (CAS 47), sin peso específico en la cola, sin ser nadie.

Es conmovedora la lucha que emprenden en Macondo contra las sucesivas y cada vez más radicales evasiones de la memoria. José Arcadio Buendía mandó marcar cada cosa con su nombre: mesa, silla, reloj, puerta, cama, cacerola, etc. También marcó animales y plantas: vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, magala, guineo, etc., "de modo que le bastaba leer la inscripción para identificarlas" (CAS 47). Bien distinto de nuestras prácticas actuales extranjerizantes de "engringar" las paredes de nuestras ciudades con toda clase de rótulos exóticos. Hasta los apellidos de la propia estirpe, que en Macondo son castizos, los queremos hoy ocultar embadurnándolos con nombres de bautismo traídos de la admirada Disneylandia. En la lucha contra el olvido, los macondianos caen en la cuenta que de nada sirve la palabra escrita, si se olvida la utilidad de las cosas. Cuántas utilidades hemos desmemoriado en América Latina, para acogernos a productos y recetas transaccionales no más eficaces que las tradicionales, cuya bondad deberíamos investigar más y comercializar. Como muestra ejemplar de cómo estaban dispuestos a luchar contra esta nueva y más letal forma de olvido, colgaron en la cerviz de la vaca este letrero: "Esta es la vaca, hay que ordeñarla todas las mañanas para que produzca leche y a la leche hay que hervirla para mezclarla con el café y hacer café con leche" (CAS 47). Pero los macondianos descubren la posibilidad de otro olvido todavía más radical, a medida que avanza la enfermedad: la desmemorización de la pertenencia a su mundo cultural y del sentido último de la vida. Entonces el hombre queda sin raíces, expósito al vaivén de toda incertidumbre. Contra este último posible y legal olvido colocan en la entrada del pueblo "un anuncio que decía Macondo y otro más grande en la calle central que decía Dios existe" (CAS 47).

Un buen día, quizás en premio a su lucha, "la luz se hizo en su memoria" (CAS 49) y los macondianos pudieron celebrar "la reconquista de sus recuerdos" (CAS 49). Esta reconquista sobrevino en forma mágica, mediante la ingestión de una sustancia de color apacible que el inmortal Melquíades, en aparición oportuna, les dio a beber como en los cuentos de milagro. Hoy sabemos que la reconquista de nuestra identidad cultural, nuevamente amenazada, no es obra de magia ni de milagros, sino de un esfuerzo árquico y crítico de reactualización de la memoria perdida o distorsionada de nuestro pasado y de formación de la conciencia histórica de las nuevas generaciones.

6. EL PECADO ORIGINAL DEL INCESTO Y LA SOLEDAD

"Hay un pecado original en la familia Buendía" ²², y este pecado es, evidentemente, el incesto. Pero hay un gran tema en la novela, que es la soledad. *Cien años de soledad* es el "libro de soledad" ²³. ¿Incesto y soledad son dos temas sueltos o son, más bien, dos caras de un mismo problema?

A mi modo de ver, no existe duplicidad temática en la novela, admirablemente unitaria en su inmensa complejidad. El incesto es la cara biológica de la soledad, la soledad es la cara psicológica del incesto. Para probar la tesis habría que recurrir al psicoanálisis con más tiempo del que dispongo. Por una parte, es evidente que "el mito de Edipo es fundamental en la concepción de *Cien años de soledad*, ya que suministra el modelo de una familia incestuosa que es destinada a la aniquilación total" ²⁴. El incesto en esta estirpe es tan inevitable como el pecado original de la Biblia en la especie humana.

En efecto, nunca los protopadres, ni siquiera en el paraíso, pueden olvidar la condición incestuosa de su enlace de primos. El horror a las funestas consecuencias, los persigue siempre. En la travesía de la sierra "fue concebido y dado a luz" el protomacho de la estirpe, "y sus padres dieron gracias al cielo al comprobar que no tenía ningún órgano animal" (CAS 20). En cada nacimiento revive Ursula los terrores de recién casada. Al nacer Amaranta, Ursula "la examinó minuciosamente. Era liviana y acuosa, pero todas sus partes eran humanas" (CAS 33). Cuando Ursula ve un día desnudo a su primogénito adolescente, estaba tan bien equipado para la vida que el pareció que "la desproporción era algo tan desnaturalizado como la cola de cerdo del primo" (CAS 29). Ursula vive siempre con la preocupación de evitar las consecuencias y esta preocupación la transmite a Amaranta, aunque con los felices nacimientos de las sucesivas generaciones se va diluyendo la preocupación. No así el incesto.

En la historia de los Buendía hay enlaces o uniones incestuosas entre primos carnales (José Arcadio Buendía y Ursula Iguarán), entre tías y sobrinos (Amaranta-Aureliano José, Amaranta Ursula-Aureliano). Pero más allá del incesto en tercer grado, intencional y afectivamente existe un incesto en primer grado en el que la libido se orienta hacia la madre, aunque la unión nunca se consuma. Efectivamente, desde el primer encuentro iniciático de José Arcadio, el protomacho de la estirpe, con Pilar Ternera, se nos dice que "quería estar con ella, quería que ella fuera su madre" (CAS 29). Y, en la consumación de la fiesta erótica, se añade que, cuando daba con el rostro de Pilar, "se encontraba con el rostro de Ursula, confusamente consciente de que estaba haciendo algo que desde hacía mucho tiempo deseaba que se pudiese hacer, pero que nunca se había imaginado que se pudiera hacer" (CAS 31). Pilar Ternera, rechazada y aceptada a

22) OVIEDO, J. M., en *Nueve asedios...*, p. 99.

23) GARCIA MARQUEZ, G., en *Gabriel García Márquez*, p. 242.

24) McGRADY, D., en *Gabriel García Márquez*, p. 77, nota 23.

la vez por Ursula como algo vitando pero inevitable, se entrega también a Aureliano con un sentimiento maternal: "Buscó a Aureliano en la oscuridad, le puso la mano en el vientre y lo besó en el cuello con una ternura maternal. 'Mi pobre hijito', murmuró" (CAS 65). Ambos hermanos engendran en Pilar con sentimientos incestuosos y por ella se continúa la estirpe. Pilar Ternera es una especie de doble genital de Ursula. También Pilar Ternera fue para su hijo Arcadio, engendrado en la unión con José Arcadio, "una obsesión irresistible" (CAS 101). Arcadio, que "no conocía el secreto de su filiación" (CAS 101), obsesionado por la pasión, trata un día de llevar a la hamaca a su propia madre, que horrorizada se niega: "No puedo, no puedo... No te imaginas cómo quisiera complacerte, pero Dios es testigo de que no puedo" (CAS 101). Igualmente, tienen características edípicas los profundos amores entre Aureliano José, hijo de Aureliano y Pilar Ternera, y su tía Amaranta. Esta lo

Buendía bordean intencionalmente al complejo de Edipo, forma suprema de incesto, aunque éste no se consuma, al contrario de lo que sucede en la tragedia griega.

Por otra parte, además de incestuosos, los personajes de *Cien años de soledad* viven y mueren en la soledad más absoluta y espantosa. Las empresas de locura que emprenden, su desahogada libido, el poder y la gloria que conquistan, la prosperidad de milagro que les sobreviene, la vida despreocupada y la glorificación del despilfarro, los desastres apocalípticos a los que sucumben, la muerte individual y colectiva, todo, todo está impregnado de soledad, como de una mala sombra. De principio a fin de la novela: se refugian en la soledad (CAS 33); no pueden soportar la soledad (CAS 49); tienen aire de soledad (CAS 133); son cómplices en la soledad (CAS 135); llo-ran su soledad hasta la muerte (CAS 143); se extravían



Lo que había quedado atrás era el temible mar de los piratas.

había criado como a hijo. Cuando le propone matrimonio formal, Amaranta responde que es su tía, pero que "es como si fuera tu mamá, no sólo por la edad, sino porque lo único que me faltó fue darte de mamar" (CAS 132). Aureliano José responde que no sólo es posible casarse con una tía, sino que "estamos haciendo esta guerra contra los curas para que uno pueda casarse con su propia madre" (CAS 132). Amaranta, que había heredado los temores de Ursula al incesto, le replica que no es sólo eso: "es que nacen hijos con cola de cerdo" (CAS 132). El complejo de Edipo se repite simbólicamente en la última pareja, la que al fin engendra el animal mitológico. El último Aureliano, unido a Amaranta Ursula con pasión irresistible, tiene la mala conciencia de estar cohabitando con su hermana, aunque al final descubre, en los pergaminos de Melquíades, que son sobrino y tía. Pero el nombre compuesto de Amaranta Ursula recapitula simbólicamente los nombres de la tía y de la protomadre de la estirpe. Los amores incestuosos de los

en la soledad de su inmenso poder (CAS 146); tratan de romper la dura cáscara de su soledad (CAS 149); pactan con la soledad (CAS 174); conquistan los privilegios de la soledad (CAS 191); vagan por el desierto de la soledad (CAS 204); pierden la esperanza de derrotar la soledad (CAS 222); ven la cara de su soledad miserable (CAS 220); experimentan la amarga soledad de las parrandas (CAS 232); encuentran el paraíso de una soledad compartida (CAS 288); o lejos de compartir la soledad vive cada uno la suya (CAS 305); se recluyen por la soledad y el amor o por la soledad del amor en una casa (CAS 340). Al fin sabemos que la estirpe, que ha vivido todas estas infinitas formas de soledad, estaba condenada a cien años de soledad (CAS 351).

Que incesto y soledad están unidos en alguna forma es evidente. De la última pareja incestuosa se dice que se recluyeron en la casa, en un pueblo abandonado hasta por los pájaros, "por la soledad y el amor y por la soledad".

dad del amor" (CAS 340). Aquí la soledad es inherente al amor incestuoso. La relación profunda habría que estudiarla a la luz del psicoanálisis. Sin ánimo de profundizar citaré sólo un texto de Freud: "Llegamos a ver en la actitud incestuosa con respecto a los padres el complejo central de la neurosis"²⁵. Y la neurosis la define Freud como evasión o pérdida de la realidad, al menos en forma parcial, y como un ampararse en sí mismo, huyendo de las dificultades de la vida real²⁶. El incestuoso, por lo mismo, es un solitario. Su amor no es un amor de alteridad o exógamo, sino un amor endógamo, en el que la libido orientada hacia los suyos (la madre en primer lugar) es como diría Agustín de Hipona un "amor sui", un amor a sí mismo. La soledad, por consiguiente, se caracteriza como falta de verdadero amor, que consiste en dar y darse, y en falta de solidaridad.

El propio Gabriel García Márquez ha insistido en estas ideas y se ha quejado de que "nadie ha tocado el punto que a mí más me interesaba al escribir el libro, que es la idea de que la soledad es lo contrario de la solidaridad y que yo creo que es la esencia del libro... La frustración de los Buendía proviene de su soledad, o sea, de su falta de solidaridad, la frustración de Macondo viene de ahí, y la frustración de todo, de todo, de todo. Es la falta de amor"²⁷.

7. EL CIRCULO VICIOSO DE LA GUERRA ETERNA

Esta falta de amor y de solidaridad, de la que nos habla Gabriel García Márquez y la consiguiente frustración en la soledad se escenifican en la novela en forma colectiva de interminables guerras fratricidas. En los tiempos de guerra, Macondo se transforma de aldea en un pueblo primero con corregidor y después con alcalde. La autoridad central se hace presente en la antes aldea aislada. El tiempo mítico de los tiempos originales, en virtud de esta inserción, se transforma en tiempo histórico. En adelante, la aldea aislada pasa a formar parte de las instituciones y avatares de la República de Colombia de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. Y no hay que olvidar que la historia de Colombia, tal como se vive en Macondo, es una evocación de la historia de América Latina en el mismo período. Sin ser un libro de historia, *Cien años de soledad* evoca mejor que muchos libros de texto lo que fue nuestra historia decimonónica en sus rasgos esenciales: interminables luchas entre federalistas y centralistas, entre liberales y conservadores, que como dos tribus rivales se persiguen y despedazan en cruentas guerras civiles. Estas, supuestamente, terminan en Colombia en el año 1902 con la extenuante y arrasadora guerra de "los mil días", pero la violencia política entre liberales y conservadores revive como un flagelo, un tanto anacrónico, pero no por ello menos sangriento y bárbaro, a partir de 1948, Gabriel García Márquez califica este período de nuestra historia como "el círculo vicioso de aquella guerra eterna" (CAS 146).

Un crítico ha calificado estas luchas, evocadas en *Cien años de soledad*, de "división cainita entre liberales y conservadores, entre blancos y colorados, entre demócratas y civilistas", en clara alusión a la historia bíblica de Caín y Abel. Este mito universal de odio y muerte entre hermanos es figurado en la novela a nivel individual

por el rencor mortal de Amaranta a Rebeca. Amaranta jura impedir el matrimonio de su hermana (por adopción) con Pietro Crespi: "se prometió a sí misma que Rebeca se casaría solamente pasando por encima de su cadáver" (CAS 66) o "así tenga que matarte" (CAS 70). Rebeca, ennoviada, era infeliz bajo la amenaza, porque "conocía muy bien el carácter de su hermana, la altivez de su espíritu, y la asustaba la virulencia de su rencor" (CAS 71). Rebeca no volvió a dirigirle la palabra. La única que se atrevió a mediar en las disputas entre las dos hermanas fue Remedios Moscote, la joven esposa de Aureliano que llevó a la casa un soplo de alegría. Cuando inesperada y prematuramente muere Remedios en el primer parto, "Amaranta sufrió una crisis de conciencia. Había suplicado a Dios con tanto fervor que algo pavoroso ocurriera para no tener que envenenar a Rebeca, que se sintió culpable de la muerte de Remedios" (CAS 81). En aquella insostenible situación de odios, de enredos y dilaciones matrimoniales, Rebeca termina casándose con José Arcadio, el protomacho recién llegado de un viaje alrededor del mundo, sin que Amaranta por despecho acepte casarse con Pietro Crespi. Este se suicida, mientras Amaranta vivirá amargada en su soledad virginal sin "superar jamás su rencor contra Rebeca" (CAS 87).

Esta misma historia se repite a nivel colectivo entre liberales y conservadores. El héroe de estas guerras, coronel Aureliano Buendía, promueve contra el gobierno conservador "treinta y dos levantamientos armados" (CAS 94), perdiéndolos todos. El gobierno conservador inicia la violencia en la novela, mandando pintar las casas de azul, color partidista, para el día de la fiesta nacional; reemplazando en las urnas votos rojos por otros tantos azules; decomisando de casa en casa, en un pueblo sin pasiones políticas, "armas de cacería, machetes y cuchillos de cocina" (CAS 88), para después presentar de mala fe las armas decomisadas "como prueba de que los liberales se estaban preparando para la guerra" (CAS 89). Gabriel García Márquez hace asumir la responsabilidad del estallido de la guerra al partido conservador gobernante²⁸. Un gobierno conflictivo, partidista y represivo, frente al cual los liberales terminan por organizarse en guerra de autodefensa, que los conservadores juzgan subversiva.

Las diferencias ideológicas entre ambos partidos decimonónicos las explica, desde el punto de vista conservador, Apolinar Moscote a su yerno Aureliano Buendía, antes de proclamarse coronel de la revolución:

25) FREUD, S., "1. El horror al incesto", en *Totem y tabú*.

26) Ver FREUD, S.: "La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis".

27) GARCÍA MARQUEZ, G., en *Gabriel García Márquez*, p. 247.

28) "La violencia recorre de una punta a otra la historia de Colombia, y en este período de violencia política, que fue la violencia organizada desde el poder, los conservadores arrasaban pueblos, poblaciones enteras, armaban las policías y al ejército y a sus partidarios para aterrorizar a los liberales, que eran mayoría, y poder mantenerse en el poder". GARCÍA MARQUEZ, G., en *Gabriel García Márquez*, p. 244.

"Los liberales, le decía, eran masones; gente de mala índole, partidaria de ahorcar a los curas, de implantar el matrimonio civil y el divorcio, de reconocer iguales derechos a los hijos naturales que a los legítimos, y de despedazar al país en un sistema federal que despojara de poderes a la autoridad suprema. Los conservadores, en cambio, que habían recibido el poder directamente de Dios, propugnaban por la estabilidad del orden público y la moral familiar; eran defensores de la fe de Cristo, del principio de autoridad, y no estaban dispuestos a permitir que el país fuera descuartizado en entidades autónomas" (CAS 88).

Pese a estas diferencias ideológicas, tal como las percibía el pueblo, y al derecho de autodefensa que asistía a los liberales, las infinitas guerras que se libran entre ambos bandos se tornan con el tiempo ideológicamente desteñidas y ambiguas, hasta el punto de no saber al final por qué se pelea. Macondo, en sucesivas conquistas y reconquistas, pasa de manos conservadoras a manos liberales y viceversa, y en estos vaivenes de la guerra "las casas pintadas de azul, son pintadas luego de rojo y luego vueltas a pintar de azul, habían terminado por adquirir una coloración indefinible" (CAS 111). Un cañonazo conservador tumba la torre de la iglesia y los liberales la restauran: "Esto es un disparate, comenta el padre Nicanor, los defensores de la fe de Cristo destruyen el templo y los masones lo mandan componer" (CAS 119). Tampoco Ursula entiende a sus hijos: "se pasan la vida peleando contra los curas y regalan libros de oraciones" (CAS 143). Al final de las guerras se concluye que la única diferencia entre liberales y conservadores "es que los liberales van a la misa de cinco y los conservadores a la de ocho" (CAS 209).

Tampoco se entienden las actuaciones de liberales y conservadores. Aunque es verdad que Gabriel García Márquez hace asumir, a nivel colectivo, el papel de Caín al partido conservador y al partido liberal el de víctima, sin embargo a nivel individual de personajes parece ocurrir lo contrario, en una especie de paradoja. Arcadio, el primer alcalde liberal, fue el déspota "más cruel de los gobernantes que tuvo Macondo" (CAS 95). Pagó sus tropelías en el paredón de fusilamiento sin que nadie, ni la propia Ursula, se conmoviera. Paradójicamente, el coronel José Raquel Moncada, alcalde conservador de Macondo, fusilado por orden del coronel Aureliano Buendía contra la protesta de Ursula y el parecer de todos, fue "el mejor gobernante que hemos tenido en Macondo" (CAS 139); un hombre de buen corazón que trató por todos los medios de humanizar la guerra. Las contradicciones se suceden igualmente en la vida del coronel Aureliano Buendía. El héroe liberal, que con sobradas razones organizó la guerra contra el régimen conservador, terminó "extraviado en la soledad de su inmenso poder" (CAS 146), hasta perder el rumbo de sus ideales y la sensibilidad de los afectos, hasta "envilecerse como un cerdo en el muladar de la gloria" (CAS 149), y no saber cómo terminar con aquella "guerra de mierda" (CAS 149). Al final la guerra "degeneró en una sangrienta rivalidad de caudillos" (CAS 149). Para colmo de la ambigüedad, el antaño héroe liberal, que mantenía bajo su mando a más de cinco mil hombres, fue señalado por los propios mandos liberales, que en la capital negociaban con el gobierno conservador una participación en el parlamento, "co-

mo un aventurero sin representación de partido" (CAS 116). Por otra parte, cuando en un acto de justicia el coronel toca los intereses de los terratenientes, "los terratenientes liberales, que al principio apoyaban la revolución, habían suscrito alianzas secretas con los terratenientes conservadores para impedir la revisión de los títulos de propiedad" (CAS 144). Estas eternas, cruentas y ambiguas guerras civiles acabaron con todo: vidas, ideales, conciencias, sentimientos. Después del armisticio de Neerlandia, el coronel "se cerró con tranca dentro de sí mismo" (CAS 226), dedicándose en su encierro al oficio de hacer y deshacer pescaditos de oro, símbolo del fracaso de sus sueños y del círculo vicioso de aquellas guerras estériles entre conservadores y liberales del siglo XIX.

8. LOS TIEMPOS DE LAS VACAS GORDAS

Concluidas las guerras, siguen los tiempos de las vacas gordas, en los que Macondo, como por arte de magia, "naufregaba en una prosperidad de milagro" (CAS 168). En casa de Petra Cotes los animales proliferaban con una rapidez sobrenatural hasta el punto de acumular una de las fortunas más grandes de la ciénaga. Aureliano Segundo, concubino de Petra, se convirtió en el nuevo rico del pueblo, botarate y extravagante: "Apártense, vacas, que la vida es corta", gritaba al tiempo que convocaba al pueblo que abarrotaba la calle "para presenciar la glorificación del despilfarro" (CAS 168). Ursula, escandalizada de la súbita riqueza y de las extravagancias del hijo, suplicaba a Dios: "Haznos tan pobres como éramos cuando fundamos este pueblo, no sea que en la otra vida nos vayamos a cobrar esta dilapidación" (CAS 168).

Al amparo de esta primera racha de prosperidad, patrocinado por Aureliano Segundo, su hermano José Arcadio Segundo reemprende las empresas colosales de su abuelo, en un intento de hacer navegable el río desde el mar. En el primero y único viaje que los dos hermanos hicieron en balsa a Macondo "llevaron las matronas de Francia, cuyas artes magníficas del bienestar social arrasó con la antigua tienda de Catarino" y se organizó el carnaval de tres días que "hundió a Macondo en el delirio" (CAS 170). En el carnaval, Aureliano Segundo conoce a la aspirante a reina, Fernanda del Carpio, venida del lejano páramo. Poco después se casarían en Macondo, "en una fragorosa parranda de veinte días" (CAS 176).

Con el matrimonio del corroncho y la cachaca, una nueva escala de valores lucha por imponerse, sin demasiado éxito, en casa de los Buendía. Dos formas de vida y de cultura se enfrentan; ambas por exceso o por defecto, por exuberancia vital o por rigorismo tradicional, tienen un sello de inconfundible esperpento moral. A los que piensan que Macondo es sólo la costa y que al margen queda el interior andino civilizado, *Cien años de soledad*, a partir de este momento, les hará ver que tan macondiana es la sierra como el litoral. Macondo somos todos. Fernanda representa las formas de un catolicismo colonial hispánico maniqueo frente al sexo, formalista en cuanto a prácticas religiosas, y con un sentido del honor al que todo se subordina y sacrifica, disfrazado además de una sutil hipocresía. Por Fernanda se continúa la estirpe de los Buendía, aunque Aureliano Segundo seguirá frecuentando a Petra Cotes por necesidad de amor y por

gusto a la parranda. Los hijos de Fernanda y Aureliano serán víctimas de esta doble moral y del ambiente asfixiante con que Fernanda pretende educarlos. José Arcadio, el aspirante a Papa por vocación de la madre, se puerne en Roma y de vuelta a Macondo termina ahogado en la alberca por el grupo de niños por él corrompidos. Meme es conducida al páramo y enclaustrada bajo rejas en un convento andino en pago de la deshonra de engendrar un hijo ilegítimo; y terminará sus días solitaria, expiando su pecado en un hospital polaco de Cracovia. El hijo ilegítimo, casi a punto de ser ahogado, nunca conocerá su origen. Amaranta Ursula, educada refinadamente en un colegio de monjas en Bruselas, volverá a Macondo con su esposo belga Gastón, sucumbiendo al fin a amores incestuosos con el hijo de su hermana Meme, hasta engendrar al hijo con cola de cerdo, que pondrá fin a la estirpe.

Pero los anteriores son asuntos familiares. El pueblo terminó de convulsionarse cuando un buen día Aureliano Triste, uno de los 17 hijos del coronel Aureliano Buendía exterminados en la postguerra, llegó a Macondo "saludando con la mano desde la locomotora" (CAS 198), nueva evidencia de progreso y prosperidad que se cernía sobre el pueblo. Con el tren llegó el cinematógrafo, el teléfono, el telégrafo, el gramófono y otros adelantos no tan inocentes como la primera generación de aparatos traídos en los orígenes por los gitanos. "Era como si Dios hubiera resuelto poner a prueba toda capacidad de asombro, y mantuviera a los habitantes de Macondo entre el alborozo y el desencanto, la duda y la revelación, hasta el extremo de que ya nadie podía saber dónde estaban los límites de la realidad" (CAS 195). Macondo en este momento se convierte en símbolo de Colombia y de América Latina en las primeras décadas del siglo XX, años en que, por fin, los países latinoamericanos suben, aunque tardíamente, al tren de la civilización y viven una primera prosperidad "a debe". El proceso de cambios rápidos y tumultuosos convierte la antigua aldea y pueblo, en ciudad disparatada. "Los suspicaces habitantes de Macondo apenas empezaban a preguntarse qué cuernos era lo que estaba pasando, cuando ya el pueblo se había transformado en un campamento de casas de madera con techos de cinc, poblado por forasteros que llegaban de medio mundo en el tren, no sólo en los asientos y plataformas sino hasta en el techo de los vagones" (CAS 196). ¿De dónde venía y a dónde iba a parar tanto progreso?

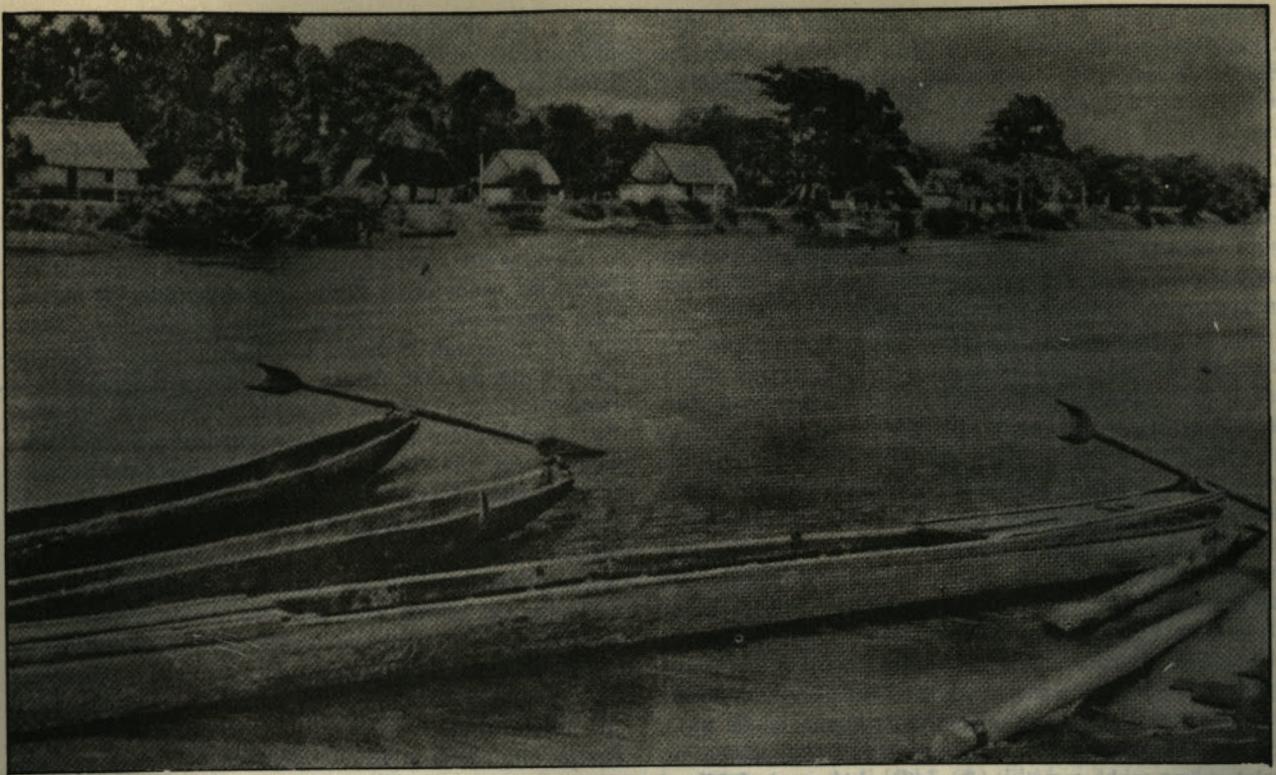
En la segunda mitad del siglo XIX Inglaterra fue la potencia imperial que llenó el vacío dejado por España. En el siglo XX es Estados Unidos la nueva potencia imperial emergente. En este marco de ambiciones imperiales Macondo no podía quedar al margen de los designios manifiestos del coloso del norte, que condicionará su vida y preparará su muerte. Aquellos años de aparentes vacas gordas fueron en realidad un eructo volcánico que terminó de trastornar un mundo de realidades simples. La compañía bananera de Mister Brown estaba detrás de todo. En la región encantada, donde en el siglo XIX se fundó Macondo, los gringos "dotados de recursos que en otra época estuvieron reservados a la Divina Providencia, modificaron el régimen de lluvias, apresuraron el ciclo de las cosechas, y quitaron el río de donde estuvo siempre" (CAS 197). Largas avenidas de bananos reemplazaron la vegetación selvática nativa. Macondo se repartió en dos:

la ciudad opulenta de los gringos, cercada de malla metálica, al otro lado del ferrocarril, con calles de palmeras, prados azules, casas con ventanas de redes metálicas, mesitas blancas en las terrazas y ventiladores con aspas colgados en el cielo raso. Allí llevaron "sus mujeres lánguidas con trajes de muselina y grandes sombreros de gasa" (CAS 197). Al lado contrario del ferrocarril, la villa miserable por la que Mister Brown se paseaba con su flamante descapotable, asustando con la bocina a los perros. Macondo criollo era "un pueblo convulsionado por la vulgaridad con que los forasteros despilfarraban sus fáciles fortunas... La gente de bien era la que no tenía que ver nada con la compañía bananera" (CAS 217), pero se veía envuelta en aquel atolondrado torbellino humano.

Sacudido por aquella prosperidad explosiva, la corrupción se hizo general. Como si fueran pocos los antiguos burdeles de Catarino y de las matronas francesas, "un miércoles de gloria llevaron un tren de putas inverosímiles, hembras babilónicas adiestradas en recursos inmemoriales, y provistas de toda clase de ungüentos y dispositivos para estimular a los inermes, despabilar a los tímidos, saciar a los voraces, exaltar a los modestos, escarmentar a los múltiples y corregir a los solitarios. La Calle de los Turcos, enriquecida con lujosos almacenes de ultramarinos que desplazaron los viejos bazares de colorines, bordoneaba la noche del sábado con la muchedumbre de aventureros que se atropellaban entre las mesas de suerte y azar, los mostradores de tiro al blanco, el callejón donde se adivinaba el porvenir y se interpretaban los sueños, y las mesas de fritanga y bebidas, que amanecían el domingo desparramadas por el suelo, entre cuerpos que a veces eran de borrachos felices, y casi siempre de curiosos abatidos por disparos, trompadas, navajinas y botellazos de la pelotera" (CAS 197). Prostitución, juego, borracheras y salvajismo componían el cuadro de la nueva situación. Un ser que no era de este mundo, Remedios la Bella, voló un día al cielo en cuerpo y alma sobre una sábana elevada por el viento.

Contra lo que se podría pensar, las condiciones laborales de los trabajadores de las bananeras eran de explotación inmisericorde y de miseria sórdida. La insalubridad de las viviendas, el engaño de los servicios médicos y la iniquidad de las condiciones de trabajo eran palmarias. "Los obreros de la compañía estaban hacinados en tambos miserables. Los ingenieros en vez de construir letrinas, llevaban a los campamentos, por Navidad, un excusado portátil para cada cincuenta personas, y hacían demostraciones públicas de cómo utilizarlos para que duraran más... Los médicos de la compañía no examinaban a los enfermos, sino que los hacían pararse en fila india frente a los dispensarios, y una enfermera les ponía en la lengua una píldora de color piedralipe, así tuvieran paludismo, blenorragia o estreñimiento" (CAS 255).

En estas condiciones, el coronel Aureliano Buendía "masticando una cólera sorda" (CAS 208) en su decrepito encierro, pensó volver a la guerra: "Voy a armar a mis muchachos para que acaben con estos gringos de mierda" (CAS 208). Pero la compañía estaba perfectamente asentada y los hilos de la revolución decimonónica enmohecidos. Sin embargo, una nueva forma de lu-



Sobre los grandes ríos, lagos y pantanos llovió cuatro años, once meses y dos días, hasta tapar los montes.

cha, esta vez sindical, más de acuerdo con las revoluciones del siglo XX, estalló esta vez, La compañía bananera, con el respaldo del gobierno central, con la connivencia de las autoridades locales puramente decorativas, con los enredos hermenéuticos de los abogados, con matones a sueldo, con jueces venales, y con todo el poder persuasor de la propaganda, sabotaba las justas reclamaciones de los obreros. Estos decidieron sabotear el sabotaje institucionalizado. "Incendiaron fincas y comisariatos, destruyeron los carriles para impedir el tránsito de los trenes que empezaban a abrirse paso con fuego de ametralladoras, y cortaron los alambres del telégrafo y el teléfono. Las acequias se tiñeron de sangre. El señor Brown, que estaba vivo en el gallinero electrificado, fue sacado de Macondo con su familia y otros compatriotas suyos, y conducidos a territorio seguro bajo la protección del ejército" (CAS 257). Era el preludio de la masacre final en la plaza del pueblo. Las ametralladoras del gobierno segaron miles de cuerpos, cargados después en vagones de un tren nocturno e interminable, cuerpos de hombres, mujeres y niños "arrojados al mar como el banano de rechazo" (CAS 270). La verdad oficial propalada por todos los medios a la nación según la cual no había pasado nada y todo seguía normal, a fuerza de repetirla, terminó por imponerse. Los textos de historia oficializaron esta versión verdídicamente engañosa. Los gringos terminaron yéndose como habían venido: "en un vagón suplementario que enganchaban en la cola del tren amarillo, y que era todo laminado de plata, con poltronas de terciopelo episcopal y techo de vidrios azules" (CAS 196).

9. EL PARAISO PERDIDO DEL DILUVIO

Con la misma seguridad con que en la Biblia se afirma que "el diluvio duró cuarenta días sobre la tierra"

(Gén. 7,17), en Cien años de soledad se asegura que "llovió cuatro años, once meses y dos días" (CAS 268). Lo que sucedió, según las concepciones míticas del Cosmos propias de la Biblia, es que "saltaron las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron" (Gén. 7,11). En Macondo "se desempedra el cielo en unas tempestades de estropicio, y el norte mandaba unos huracanes que despostillaron techos y derribaron paredes y deserrantaron de raíz las últimas cepas de las plantaciones" (CAS 267). Al cumplirse cuarenta días del diluvio bíblico, las aguas subieron tanto sobre la tierra "que quedaron cubiertos los montes más altos que hay debajo del cielo" (Gén. 7,19). También en Macondo "la atmósfera era tan húmeda que los peces hubieran podido entrar por las puertas y salir por las ventanas, navegando en el aire de los aposentos" (CAS 268). Aquél era el paraíso de la flora y fauna acuáticas: "Las máquinas más áridas echaban flores por entre los engranajes si no se las aceitaba cada tres días y se oxidaban los hilos de los brocados y le nacían algas de azafrán a la ropa mojada" (CAS 268) Sapos y caracoles andaban como por casa. Santa Sofía de la Piedad "descubrió que tenía la espalda adoquinada de sanguijuelas" (CAS 268). El pueblo estaba paralizado y con hambre. Ursula esperaba que dejase de llover para morir. Con los potreros inundados, "el ganado se fugaba hacia las tierras altas donde no había qué comer, y que estaban a merced del tigre y de la peste" (CAS 272). Petra Cotes "vio con impotencia sorda cómo el diluvio fue exterminando sin misericordia una fortuna que un tiempo se tuvo por la más grande y sólida de Macondo, y de la cual no quedaba sino la pestilencia" (CAS 272). Cuando al fin la lluvia empezó a apaciguarse, se levantaron las nubes y un sol bobo apareció en el horizonte escurriendo agua, "la región encantada que exploró José Arcadio Buendía en los tiempos de la fundación, y donde luego prosperaron las plantaciones de banano era un tremedal de cepas putrefactas, en cuyo ho-

rizonte remoto se alcanzó a ver por varios años la espuma silenciosa del mar" (CAS 343). Lo que quedaba después de este azote bíblico era "el paraíso perdido del diluvio" (CAS 343).

¿Quién había desencadenado tan desmesurado azote sobre la región y la ciudad aparentemente próspera? En *Cien años de soledad* se establece una conexión entre el diluvio y la compañía bananera: "el señor Brown convocó la tormenta" (CAS 267) y Macondo fue sacudido por "el huracán de la compañía bananera" (CAS 280). Mientras la gente común, desinformada por la propaganda oficial, se lamentaba de la ruina en que cayó el pueblo con el abandono de la compañía, Aureliano, aún niño, les cantó la verdad con madurez y versación de persona mayor: "su punto de vista, contrario a la interpretación general, era que Macondo fue un lugar próspero y bien encaminado hasta que lo desordenó y lo corrompió y lo exprimió la compañía bananera, cuyos ingenieros provocaron el diluvio para eludir los compromisos con los trabajadores" (CAS 295). El diluvio aparece, pues, como castigo al cambio de las leyes ecológicas, a la explotación irracional de los recursos naturales, a la opresión inmisericorde de los trabajadores y a la corrupción generalizada traída a Macondo por la compañía bananera. Se trata, pues, de un castigo, el primero antes de la consumación del siglo en el apocalipsis final. También en la *Biblia* el pecado generalizado y la corrupción galopante tienen su castigo en el diluvio: "Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía sobre la tierra, y que todos los pensamientos que ideaban en su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahvé el haber hecho al hombre sobre la tierra, y se indignó en su corazón. Y dijo Yahvé: 'Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado, desde el hombre hasta los ganados, las serpientes y hasta las aves del cielo, porque me pesa el haberlos hecho'" (Gén. 6, 5-7). En el diluvio macondiano, sin necesidad de arca se salva por el momento aquella "comunidad elegida por el infortunio" (CAS 320). Pero su suerte estaba echada desde siempre y para siempre. En vano, Ursula Iguarán, la protomadre matusalénica que había sobrevivido a todas las locuras, a todas las perversiones y a todos los desmanes, desastres e infortunios de la casa y del pueblo, trataba aún de pelear contra las leyes de la creación para perpetuar la estirpe. Pasado el diluvio, muere Ursula, y con ella desaparece el puntal que había sostenido en vilo la casa contra los embates del desorden.

10. TIEMPOS DE POSTRIMERIAS, IMPENITENTES Y ACIAGOS

Al diluvio sigue "el viento profético que años después habría de borrar a Macondo de la faz de la tierra" (CAS 280). El paraíso encantado de los tiempos originales, el paraíso decadente de las eternas guerras civiles, el paraíso alucinado de las vacas gordas, se convierte después del diluvio en un "paraíso de desastres" (CAS 341). Son los "tiempos de postrimerías, impenitentes y aciagos" (CAS 346). Inmediatamente después del diluvio, para borrar definitivamente este mundo de pecado y corrupción, sobreviene el apocalipsis. "Empezó a soplar el viento árido que sofocaba los rosales y petrificaba los plátanos, y se acabó de esparcir sobre Macondo el polvo abrasante que cubrió para siempre los abrasados techos de

cinc y los almendros centenarios" (CAS 283). En los dormitorios vacíos de la casa se percibía "el trueno continuo del comején taladrando las maderas, y el tijeeteo de la polilla en los roperos, y el estrépito devastador de las enormes hormigas coloradas que habían prosperado en el diluvio y estaban socavando los cimientos de la casa" (CAS 283).

En estas circunstancias aciagas, muere Ursula Iguarán, como los viejos de la *Biblia* tatarabuelísima de más de cien años, rogando a Dios para que las hormigas coloradas no tumbaran la casa... y para que ningún Buendía fuera a casarse con alguien de la misma sangre, porque nacían los hijos con cola de cerdo" (CAS 290). El pecado original, junto a los pecados personales y colectivos, está al principio y al fin como arte y parte del desastre que a pasos contados se avecina. Al entierro de Ursula suceden signos de mal agüero. "Este medio día hubo tanto calor que los pájaros desorientados se estrellaban como perdigones contra las paredes y rompían las mallas metálicas de las ventanas para morirse en los dormitorios" (CAS 291). Otro hecho apocalíptico fue anunciado por el anciano párroco desde el púlpito el domingo de Resurrección. Había visto un animal que describió "como un híbrido de macho cabrío cruzado con hembra hereje, una bestia infernal cuyo aliento calcinaba el aire y cuya visita determinaría la concepción de engendros por las recién casadas" (CAS 291). Aunque de momento no prestaron atención a la "plática apocalíptica" (CAS 291) del alucinado párroco, pronto pudieron convenirse con sus propios ojos de que el anticristo o el demonio andaba suelto.

Por estos signos y por los desafueros de la naturaleza era evidente que Macondo se enrumbaba incontenible y rápido por los precipicios de la destrucción final, pese a la última esperanza de restauración que se vive en aquel desierto calcinado, a la vuelta de Bruselas de Amaranta Ursula y su esposo Gastón. Pero la situación se torna invivible y rápidamente dejan Macondo muertos y vivos. El inmortal Melquíades, que, pese a las muertes sucesivas, seguía rondando la casa de los Buendía, decide irse "tranquilo a las praderas de la muerte definitiva" (CAS 301). En secuencia cinematográfica acelerada, muere en su clausura solitaria Rebeca; muere José Arcadio Segundo cayendo de bruces sobre los pergaminos de Melquíades; desaparece Santa Sofía de la Piedad sin volverse a saber nada de ella; muere Fernanda en cama tapada con capa de armiño; muere el aspirante a Papa José Arcadio, ahogado en una alberca; muere el más matusalénico de los personajes, Pilar Ternera, en una noche de fiesta "vigilando la entrada de su paraíso" (CAS 336). Los que no mueren se van. Regresó a Europa Gastón para nunca más volver. El sabio catalán remató la librería de incunables y se embarcó para la aldea mediterránea en la que había nacido. Luego se fueron los amigos del sabio, Alfonso y Germán, "y no se volvió a saber de ellos" (CAS 330). El propio Gabriel (Gabriel García Márquez) que al fin ganó un concurso, arrancó a París "con dos mudas de ropa, un par de zapatos y las obras completas de Rabelais" (CAS 340). Los únicos seres humanos supérites an este Macondo de postrimerías fueron Aureliano, hijo de Meme, cuya filiación desconocía, y Amaranta Ursula abandonada a su suerte por Gastón. "Era lo último que iba quedando de un pasado cuyo aniquilamiento no se consumaba, porque seguía aniquilándose

indefinidamente, consumiéndose dentro de sí mismo, acabándose cada minuto pero sin acabar de acabarse jamás" (CAS 339).

11. APOCALIPSIS Y CONSUMACION DEL SIGLO

El último Aureliano sentía una pasión irreprimible hacia Amaranta Ursula, aun antes de irse Gastón. "Cuando se vieron solos en la casa sucumbieron en el delirio de los amores retrasados... se entregaron a la idolatría de sus cuerpos..., se lamieron como perros y se amaron como locos en el piso del corredor, y fueron despertados por un torrente de hormigas que se disponían a devorarlos vivos" (CAS 344). Vivieron días de desafuero carnal "en aquel Macondo olvidado hasta por los pájaros, donde el polvo y el calor se habían hecho tan tenaces que costaba trabajo respirar, reclusos por la soledad y el amor y por la soledad del amor en una casa donde era imposible dormir por el estruendo de las hormigas coloradas" (CAS 340). Una culpabilidad, sin embargo, los atormentaba: tenían la misma sangre. Aureliano creía ser hermano de Amaranta Ursula.

El incesto se consuma por última vez con las consecuencias temidas de un siglo atrás. Nació el niño con cola de cerdo. En el nacimiento muere desangrada la madre. En el aturdimiento del padre, las hormigas coloradas, todas las hormigas del mundo iban arrastrando trabajosamente hacia sus madrigueras por el sendero de las piedras del jardín" (CAS 349) al último vástago de la estirpe. Aureliano Babilonia, la última conciencia supérstite en Macondo, comprendió en la lectura de los pergaminos de Melquíades en los que se profetizaban los hechos mientras se cumplían, que no saldría del cuarto con vida. El fin del mundo se acercaba a pasos certeros. "Entonces empezó el viento, tibio, incipiente, lleno de voces del pasado, de murmullos de geranios antiguos, de suspiros de desengaños anteriores a las nostalgias más tenaces" (CAS 350). Siguió la segunda arremetida del viento "cuya potencia ciclónica arrancó los quicios de las puertas y las ventanas, descuajó el techo de la galería oriental y desarraigó los cimientos" (CAS 350). Sólo entonces descubrió Aureliano que era Aureliano Babilonia y que "Amaranta no era su hermana, sino su tía, y que Francis Drake había asaltado a Riohacha solamente para que ellos pudieran buscarse por los laberintos más intrincados de la sangre, hasta engendrar el animal mitológico que había de poner término a la estirpe" (CAS 350). Macondo, en el momento final, es centrifugado en un pavoroso remolino de polvo y de escombros "por la cólera del huracán bíblico" (CAS 350). "El ciclo está completo, el círculo cerrado: del caos al caos y en los eslabones intermedios fútiles esfuerzos por establecer un orden duradero, un mundo resistente a la erosión de las fuerzas que lo constituyen. Pues Macondo, como los hombres, nació para la muerte, para vivir en larga lucha que es, claro está, agonía, espera de la muerte"²⁹. Sólo falta, para terminar la parábola, el juicio final.

12. PROFECIAS Y JUICIO UNIVERSAL

Para más parecido con la Biblia, sabemos al final que el destino de Macondo estaba escrito en los pergaminos

de Melquíades, de este "ser prodigioso... que parecía conocer el otro lado de las cosas" (CAS 13). En el Génesis actúa como serpiente bíblica que invita a comer los frutos del árbol de la ciencia. Después de su primera muerte vuelve a Macondo en los tiempos del olvido a restaurar la memoria perdida. Desde entonces se quedará en Macondo viviendo como uno más de la familia hasta su segunda muerte, que no será la definitiva. Melquíades, que "tenía un peso humano, una condición terrestre que lo mantenía enredado en los más minúsculos problemas de la vida cotidiana" (CAS 13), era evidente que estaba preocupado por la suerte de la estirpe que lo había acogido. Una noche, leyendo a Nostradamus, cree hallar una predicción: Macondo "sería una ciudad luminosa, con grandes casas de vidrio, donde no quedaba ningún rastro de la estirpe de los Buendía". José Arcadio Buendía le contradice: "No serán casas de vidrio sino de hielo, como yo lo soñé; y siempre habrá un Buendía, por los siglos de los siglos" (CAS 52). A partir de esta predicción vemos a Melquíades metido en su cuarto, misterioso y solitario, "garabateando signos indescifrables" (CAS 63) en ásperos pergaminos. Antes de su segunda muerte, Melquíades hizo escuchar a Arcadio "varias páginas de su escritura impenetrable, que por supuesto no entendió, pero que al ser leídas en alta voz parecían encíclicas cantadas" (CAS 68). El libro de las profecías estaba ya escrito, cuando muerto y sepultado con honores de gran benefactor, Melquíades inaugura el cementerio de Macondo. Sin embargo, el inmortal muerto sigue deambulando por los cuartos de la casa, con una presencia fantasmal, siguiendo los avatares de la casa, conversando con los amigos vivos, compadeciéndose de sus desgracias y, sobre todo, custodiando sus sibilinos manuscritos. José Arcadio Segundo se dedicó a ratos a leer y releerlos sin ninguna fortuna. La interpretación de los mismos estaba reservada al último Aureliano "que llegó a la adolescencia sin saber nada de su tiempo, pero con los conocimientos básicos del hombre medieval" (CAS 301). Melquíades podía irse "tranquilo a las praderas de la muerte definitiva, porque Aureliano tenía tiempo de aprender el sánscrito en los años que faltaban para que los pergaminos cumplieran un siglo y pudieran ser descifrados" (CAS 301). La revelación de las profecías coinciden al fin con el cumplimiento de los hechos profetizados. Las claves definitivas de las escrituras se le revelaron a Aureliano, después de muchos años de estudio y brega hermenéutica: "de pie, sin la menor dificultad, como si hubieran estado escritos en castellano bajo el resplandor

29) GULLON, R., *García Márquez o el arte de contar*, Taurus, Madrid, 1973, p. 62.

G. García Márquez afirma que no está seguro "de que la historia de *Cien años de soledad* dure en realidad 100 años" (*El olor de la guayaba*, p. 77). Poco importa el perfecto acople de la ficción a un determinado período de nuestra historia. Gracias a esta ambigüedad, "un siglo" puede tener un valor simbólico y representar la totalidad de nuestra historia colombiana o latinoamericana e incluso la historia humana en su totalidad. Cien años de soledad, "¿no serán cien siglos?, ¿no será el suyo un tiempo total, absoluto, que comienza con el desparecerse de la humanidad y concluye cuando ella acaba?" (GULLON, R., *Ibidem*, p. 21).

deslumbrante del medio día, empezó a descifrarlos en voz alta. Era la historia de la familia, escrita por Melquíades hasta en sus detalles más triviales, con cien años de anticipación" (CAS 349).

La realidad profetizada y escriturada con cien años de anticipación, plantea el problema metafísico del destino: el último Aureliano comprendió que "su destino estaba escrito" (CAS 349). La idea del destino transita por toda la obra de Gabriel García Márquez bajo el aparente albedrío hasta el capricho de sus personajes. ¿Se trata de un destino aciago y trágico, de un determinismo sin libertad real en los personajes reales o de ficción, víctimas de la moira o el sino? Gabriel García Márquez menciona siempre entre sus lecturas preferidas a *Edipo Rey* de Sófocles³⁰. En el "Brindis por la poesía", leído en Estocolmo, hace alusión a "nuestra condición de juguetes de un azar indescifrable"³¹. En *Crónica de una muerte anunciada* todo el mundo sabía lo que iba a pasar, pero nadie podía hacer nada para impedirlo. Sin embargo, creemos que lo que significa Gabriel García Márquez es más bien la red de influencias objetivas que condicionan la vida y la historia del hombre sin determinarla unívoca y trágicamente. En el pensamiento bíblico y cristiano existe el dogma de la omnisciencia de Dios, para quien "un siglo de episodios cotidianos" (CAS 350), en realidad todo el tiempo convencional de los hombres, coexiste en un instante. Es el tiempo eterno, o eternidad, definida por Boecio como "la posesión simultánea y perfecta de una vida sin término" (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*). Los filósofos escolásticos (Báñez y Molina) discutieron sobre si la moción de Dios o concurso a las acciones libres de las creaturas racionales era un concurso previo y predeterminante o un concurso simultáneo apoyado en la llamada "ciencia media" de los futuros. En cualquier caso, se admitía, junto al dominio de Dios, una real libertad humana. La predestinación, según el pensamiento católico, no anula la libertad. En *Cien años de soledad* el narrador-dios invisible, que todo lo ve, que todo lo sabe como si los hechos "todos coexistieran en un instante" (CAS 356); que abarca con su mirada todo el tiempo, que escruta hasta el fondo los pensamientos y los corazones de los personajes de la ficción, y que revela los secretos que los propios personajes nunca pudieron descifrar³², asiste al curso de los acontecimientos con su mirada omnisciente sin determinarlo. Su profeta Melquíades los ha profetizado. Hechos, profecía y narración coinciden. Existe, pues, una analogía con la doctrina cristiana de predestinación respetuosa de la libertad, más que con la idea del destino. "No es necesario acudir a la Cábala, o al más transitado ejemplo de Nostradamus (al que García Márquez no deja de aludir)..., para descubrir en la más central religión de nuestro occidente esa identificación secreta y a la vez explícita entre el libro y el mundo, entre la palabra de Dios y la creación entera"³³. Imposible explicar desde el fatalismo griego, en el que el tiempo como círculo vicioso se repite según la ley del eterno retorno, el juicio final que sigue al apocalipsis en la novela.

Aureliano Babilonia, "antes de que llegara al verso final ya había comprendido que no saldría jamás de ese cuarto, pues estaba previsto que la ciudad de los espejos (o los espejismos) sería arrasada por el viento y desterrada de la memoria de los hombres en el instante en que Aureliano Babilonia acabara de descifrar los pergaminos,

y que todo lo escrito en ellos era irreplicable desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra" (CAS 351).

"Estaba previsto...", por una parte: que la ciudad sería arrasada y desterrada de la memoria de los hombres al término de la lectura de los pergaminos por Aureliano Babilonia, tal como ocurrió en el punto final de la ficción. El propio Aureliano sería la última víctima en el cuarto del cual no podría salir con vida y así lo entendió. Hasta aquí todo estaba previsto y escrito en las profecías de Melquíades. Pero estaba también **previsto que todo lo escrito**, la totalidad de los hechos escriturados por Melquíades, era **irreplicable** desde siempre y para siempre. Esta previsión parece desbordar la profecía; nos eleva al plano superior del punto de vista del narrador-dios, en realidad el creador de la ficción, desde el cual se emite el juicio inapelable, que niega a Macondo "una segunda oportunidad sobre la tierra" (CAS 251).

13. SOLEDAD Y SEGUNDA OPORTUNIDAD DE AMERICA LATINA

Hemos mostrado cómo la estructura, el trazado y la intencionalidad de *Cien años de soledad* son profundamente bíblicas. De principio a fin, narra la historia de una especie de viejo testamento latinoamericano con sus pretensiones utópicas iniciales, con las deformaciones sucesivas de la magia y del olvido, con las crueldades sin sentido de las guerras fratricidas, con la explotación y la opresión y corrupción del sistema capitalista, con las perversiones del incesto y la soledad, hasta la consumación del siglo y del mundo, hasta el juicio final. Intencionalmente, la parábola cumple una función pedagógica, como la *Biblia*; la de mostrarnos como en un espejo cómo hemos sido y cómo no podemos ser ya jamás. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre este viejo testamento macondiano y el Antiguo Testamento bíblico. En la *Biblia* brilla siempre, en medio de todos los pecados y plagas posibles, una esperanza de salvación

30) GARCIA MARQUEZ, G., *El olor de la guayaba*, pp. 49 y 124: "¿Tu libro preferido? - *Edipo Rey*". Se podría, en realidad, proponer una interpretación distinta de *Cien años de soledad* desde la tragedia griega. P. Lastra ha escrito un buen ensayo sobre "La tragedia como fundamento estructural de *La hojarasca*" (*Gabriel García Márquez*, pp. 40-49). Y no sólo porque G. García Márquez haya leído a los griegos y "los griegos sean nuestros clásicos: es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros... Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que hoy somos" (ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, 5a. ed., Madrid, 1963, pp. 312-331). Pero hay algo más: "Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía" (ZUBIRI, Xavier, "Sobre el problema de la filosofía", en *Revista de Occidente*, Nro. 118, 1933, p. 94).

31) GARCIA MARQUEZ, G., *Brindis por la poesía*, Cf. nota 34, p. 15.

32) Por ejemplo la muerte de José Arcadio: "éste fue tal vez el único misterio que nunca se esclareció en Macondo" (CAS 118). El narrador dios parece echar el muerto a Rebeca.

33) RODRIGUEZ MONEGAL, E., en *Gabriel García Márquez*, p. 134.

hacia el futuro. En *Cien años de soledad* hay ausencia total de esperanza. Podríamos pensar que estamos ante una novela del absurdo, que condena un esperpento moral sin futuro y nada más. Pero *Cien años de soledad*, para su correcta comprensión, hay que leerla también en sus prolongaciones posteriores, en especial en ese apéndice necesario a la ficción que es *La soledad de América Latina*.

En el discurso de Estocolmo, aplicando la parábola a la realidad latinoamericana, hizo ver el "nudo" y el "tamaño" de nuestra soledad histórica, una historia hecha de empresas descomunales y desafortunadas que parecieran sacadas de un libro de ficción. "Hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida"³⁴. A los talentos racionales de Europa les recordó que "se han quedado sin un método válido para interpretarnos", porque la vida no hace iguales estragos en todas las partes y porque la actual búsqueda de nuestra identidad es tan ardua y sangrienta para nosotros como en otras épocas, ya remotas, lo fuera para los europeos. "La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios". Pero no basta con una correcta interpretación, con una revisión de la manera de vernos. "La solidaridad con nuestros sueños no nos hará sentir menos solos, mientras no se concrete en actos de respaldo legítimo a los pueblos que asuman la ilusión de tener una vida propia en el reparto del mundo".

Lo demás, hasta el final, es un canto a la vida y, en consecuencia, el anuncio de una buena nueva que falta en *Cien años de soledad*. Gabriel García Márquez en *La soledad de América Latina* apuesta en firme por la vida: "frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida". Tal filosofía contradice las apariencias de una victoria de la muerte: "Ni los diluvios ni las pestes, ni las hambrunas ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de los siglos y los siglos han podido reducir la ventaja tenaz de la vida sobre la muerte". En América Latina la vida se afirma cada año con 74 millones de nuevos seres humanos. En los países más prósperos, en cambio, se ha logrado acumular un poder de destrucción capaz de aniquilar cien veces a todos los seres vivos. Frente a esta contingencia apocalíptica, Gabriel García Márquez, citando a su maestro William Faulkner, se niega "a admitir el fin del hombre". Aún es tiempo de emprender una utopía de signo contrario. El último párrafo del discurso anuncia una segunda oportunidad para América Latina. No hay contradicción entre el apocalíptico final de *Cien años de soledad* y este profético anuncio de vida. Aquel se refiere al viejo y desgastado Macondo, a su viejo testamento; éste, al nuevo Macondo que hemos de construir sobre cielos nuevos y nueva tierra. En consecuencia, propone "una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra".

Entre ambos testamentos latinoamericanos se podría

pensar que existe una ruptura total. Sin embargo, de la Biblia escribió Agustín de Hipona que "el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y que el Antiguo se manifiesta en el Nuevo" (*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*). En efecto, ésta parece ser la articulación real de la historia, una articulación dialéctica, que debe cumplirse también en nuestro caso. Gabriel García Márquez, en definitiva, no extermina o anula del todo el viejo ciclo de Macondo; le concede una segunda oportunidad distinta en la que ciertos valores latentes en nuestra vida y vieja historia condenada han de manifestarse y brillar en una nueva epifanía hacia el futuro. En efecto, el viejo Macondo fue por momentos una comunidad solidaria y bien encaminada; la casa de los Buendía, corazón de Macondo, fue siempre hospitalaria, virtud muy latinoamericana; en medio de las locuras y la soledad que caracteriza a sus miembros, la casa en una ocasión, "se llenó de amor" (CAS 63). Ursula es un ser que vive siempre para los demás hasta la muerte. Remedios la Bella no es un ser de este mundo. Existen momentos de clarividencia frente a la mentira oficial, momentos de levantamientos justos y de heroísmo, momentos conmovedores de lucha contra el olvido y por la propia identidad.

La parábola evocada por Gabriel García Márquez, aunque se desarrolle en un microcosmos insignificante, por extensión analógica adquiere una significación universal. Es también la parábola humana individual y colectivamente³⁵. A tal propósito, escribió Carlos Fuentes, quien tuvo el privilegio de asistir a la gestación de la novela colombiana en México: "Acabo de leer las primeras ochenta cuartillas de *Cien años de soledad*. Son absolutamente magistrales... Macondo se convierte en un territorio universal, en una historia casi bíblica de las fundaciones y las generaciones y las degeneraciones, en una historia del origen y destino del tiempo humano y de los sueños y deseos con los que los hombres se conservan o destruyen"³⁶. □

34) GARCÍA MARQUEZ, G., *La soledad de América Latina y Brindis por la poesía*, Bogotá, Corporación Editorial Universitaria de Colombia, 1983.

35) Gabriel García Márquez ha expresado en entrevistas y en su obra periodística una clara tendencia hacia el socialismo adaptado a la propia realidad colombiana y latinoamericana, como cauce político de realización de los valores que "líricamente" afirma en su discurso de Estocolmo. En este sentido ha podido afirmar, lo que todos saben, que es "un hombre comprometido", para añadir a continuación: "pero tengo muchas reservas sobre lo que entre nosotros se dio en llamar literatura comprometida". Como literato, después de larga reflexión, comprendió al fin G. García Márquez "que mi compromiso no era con la realidad política y social de mi país, sino con toda la realidad de este mundo y del otro, sin preferir menospreciar ninguno de sus aspectos". Como literato evoca, muestra, expresa por medio de "fictus" toda nuestra realidad, incluso la juzga, "pero sin las limitaciones que racionalistas y stalinistas de todos los tiempos han tratado de imponerle para que no cueste menos trabajo comprenderlas" (*El olor de la guayaba*, pp. 60-62).

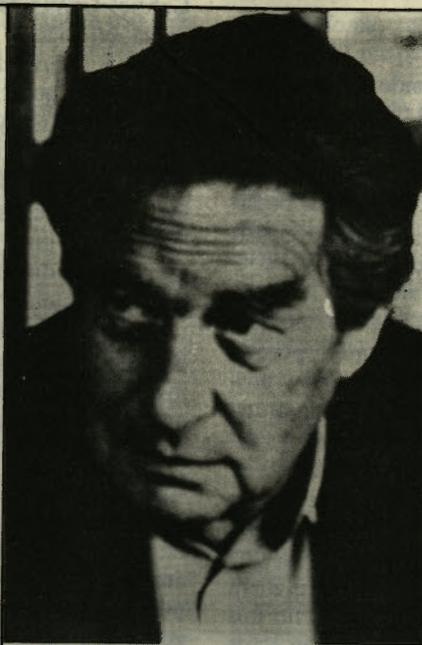
36) FUENTES, C., cit. en *Gabriel García Márquez*, p. 276.

ESCAPARATE

OCTAVIO PAZ

TIEMPO NUBLADO

Sudamericana - Planeta
3ª edición - Buenos Aires 1986



Octavio Paz.

La comprensión de las tendencias actuales de la historia está nublada. Quizá no sea sólo la comprensión, sino también la realidad. Que la historia misma esté hoy en neblinas mayores que las habituales. Por eso los vigías profesionales en vez de esclarecer confunden más. Lo que fue supuesta "claridad" de los años 60 y comienzos del 70, es hoy mero residuo o desilusión. Los residuos empañan la vista de los comunicadores sociales, que son hoy los marchitos jóvenes del 68 o 73. Por eso hay que volver a sintonizar hoy la "duración larga" de la historia, sus grandes ritmos, y la "duración corta" del acontecimiento. Los sociólogos, economistas, politicólogos, marxistas y marxólogos, sedicentes científicos, no dan pie con bola. No encuentran la intersección de la "duración larga" y la "duración corta", que configura el saber histórico profundo. Por eso, puede ser que —para tomarle el pulso al tiempo— sea la hora precisa de algún poeta. La hora de un poeta pensador. Y tal es en América Latina el mexicano Octavio Paz, en esta década de los 80.

Tiempo Nublado será un clásico de los años 80. Testimonia una insólita y sobria capacidad sintética de lectura de los signos de los tiem-

pos, en un discurrir totalizador de nuestra realidad. Supone valentía, independencia de juicio y tranquila penetración. Conjuga su poética con una vasta erudición cultural e histórica. Paz es un poeta crítico, que linda con la filosofía de la historia, en el mejor sentido del término. Ocupa el vacío que nos dejó el obsoleto sociologismo de los años 60. Quizá sea el tanteo de un nuevo punto de partida, quizá nuestros sociólogos de mañana sean su descendencia. No sabemos, pero nos consta que sin un pacto con la poesía, con lo sagrado, no hay ni historia, ni filosofía, ni sociología que valga la pena.

Ahora en América Latina sólo nos quedan derrumbes intelectuales: de la sociología, de la economía... los filósofos no se fueron, pues ni siquiera llegaron. De esos derrumbes, sobrevive un parloteo polvoriento, que forma niebla. Sólo nos queda en pie la literatura. Es nuestro mayor acontecimiento. La literatura latinoamericana dice palabras nuevas, originales. Sólo lo original puede ser matriz. Claro, cuando los literatos quieren pasar de "nivel", es difícil que lo logren.

Se vuelven tan convencionales como los demás, ésa es la mayor probabilidad, como por la derecha Vargas Llosa o por la izquierda García Márquez. Pero esa literatura latinoamericana no puede quedar estéril, exige su trascendencia. Desde otros, que pasen por ella, o desde ella dar el paso de nivel. Y ese pasaje es el que realiza Octavio Paz, a la comprensión de la historia contemporánea. Así, Paz puede configurar la más poderosa excepción latinoamericana en la neblina de nuestros días.

La inteligencia histórica de Paz tiene honda implantación en su pueblo, familia y biografía. México es lugar de las más altas culturas indígenas y del mayor esplendor de la Nueva España virreinal, la cristianización de indios y mestizos que al decir de Paz fue "la gran revolución que se ha hecho en México, la más profunda y radical". Luego, las fracasadas reformas liberales, las élites divididas del pueblo, características del siglo XIX, y la explosión de la revolución popular mexicana en la primera mitad del siglo XX, se amalgaman sin verdadera síntesis en la actualidad. El padre de Paz acompañó a Zapata, lo más genuino de la revolución. Toda esta génesis está en tensión: México es la más dramática frontera de América Latina con Estados Unidos. Estas raíces mexicanas son tan profundas, que el vendaval incesante del poder vecino norteamericano no ha logrado sacarlas. Así, también Paz ha penetrado en las entrañas bullentes de la gran potencia mundial. Por otra parte, se religa con Europa Occidental. Joven de izquierda fue solidario con la España republicana, compañero de anarquistas y marxistas, tuvo gran amistad con Víctor Serge. Por la España peregrina penetró en las raíces de Europa, trascendió a París por Breton y Elliot y llegó en sus itinerarios al extremo Oriente, quiso alcanzar las fuentes de la India. Hoy es el intelectual más independiente y crítico en su país, en lucha por la democratización del régimen anqui-

losado del PRI. Así, prosigue la tradición del gran José Vasconcelos, su indudable predecesor desde tantos ángulos. De tal modo, en Octavio Paz se anudan las más diversas corrientes, experiencias y exigencias. Puede decir: "mis raíces están en el barroco español, en el romanticismo y el surrealismo". Y claro, en su pueblo mestizo. El poeta comenzó su ruta pensadora con *Labyrintho de Soledad* (1950) una reflexión sobre México, y con *El Arco y la Lira* (1956) una reflexión sobre la poesía. Una de las desembocaduras de ese camino, será *Tiempo Nublado* en 1983. El señorío de la visión, requiere amplia y variada preparación.

La captación histórica mexicana, con proyección latinoamericana, se concentra en tres nombres. José Vasconcelos, Leopoldo Zea y Octavio Paz. El gran fundador, el diseñador de los grandes caminos, José Vasconcelos. Luego, Leopoldo Zea con dos obras de lectura obligada: *América en la historia* (1957) y *Filosofía de la Historia Americana* (1976). Pero Zea parece ya detenido en el pensador oficial del PRI y se ha dejado envolver por la pegajosa jerga "izquierdista", granizo del pensar. Es mala tentación capitular ante la presión de las jergas. A América Latina le matan la inteligencia las jergas, que llevan siempre la amenaza de descalificación (por cuenta del Minotauro, ¿no?). Por eso, Zea no puede pasar de Martí, importante, pero en el conjunto, menor. No puede atravesar realmente a Vasconcelos. En cambio, Octavio Paz sí —salvo en el afinamiento de Vasconcelos en Cristo, insobrepasable— y toma la posta cuando Zea se desliza en la repetición. A ésta le condena su incapacidad última de trascender los prejuicios del anticlericalismo liberal decimonónico. Hubo un momento que Zea pareció en vías de superarlo, y fue lo mejor suyo. Pero no pudo seguir y reprimió parte de su alma. Se quedó en una visión tuerca, que descifra a medias la cultura latinoamericana. Es el precio de no tomar a fondo a la Iglesia en nuestros pueblos. Es casi no tomarse a fondo a sí mismo. Paz enfrenta más directamente la cuestión. Allí,

aunque también fracase, va y ve más lejos.

Tiempo Nublado se divide en dos partes. La Primera, es una gran perspectiva mundial contemporánea, que termina en América Latina. La Segunda Parte se atiene más ampliamente en las oposiciones Norte-Sur, México-Estados Unidos y los problemas de la "modernidad" y la "democracia" entre nosotros. Un final titulado "Crónica de la libertad" cuyo eje es la Polonia de Solidarnoski, integraría mejor la Primera Parte, en su capítulo referente a la Unión Soviética y el marxismo.

Todo el libro supone una cierta filosofía de la historia y de la cultura de Paz. No está desarrollada sistemáticamente, pero se le presiente sistemática, y que podría recogerse muy congruentemente en todo el conjunto de la obra de Paz. Eso sería el principio de un diálogo en serio; sólo lo hay si se remonta a las experiencias o intuiciones primordiales. Nos bastan ahora estos apuntes suyos sobre "civilización"; "Es la visión de mundo de cada sociedad pero asimismo es su sentimiento del tiempo: hay pueblos lanzados hacia el futuro y otros que tienen los ojos fijos en el pasado. Civilización es el estilo, la manera que tiene una sociedad de vivir, convivir y morir. Comprende a las artes eróticas y a las culinarias; a la danza y al entierro; a la cortesía y a la injuria; al trabajo y al ocio; a los ritos y a las fiestas; a los castigos y a los premios; al trato con los muertos y con los fantasmas que pueblan nuestros sueños; a las actitudes ante las mujeres y los niños, a los viejos y los extraños, los enemigos y los aliados; a la eternidad y al instante; al aquí y al allá... Una civilización no sólo es un sistema de valores; es un mundo de formas y de conductas, de reglas y excepciones. Es la parte visible de una sociedad —instituciones, monumentos, ideas, obras, cosas— pero sobre todo es su parte sumergida, invisible: las creencias, los deseos, los miedos, las represiones, los sueños" (pág. 141 y 142). "Una sociedad se define esencialmente por su posición ante el tiempo". (pág. 153). "Simone Weil fue particularmente preciosa pues

mostró que la necesidad histórica no puede sustituir a la moral y que ésta se funda en la libertad de conciencia; al mismo tiempo, por su vida y su obra, Simone Weil nos enseñó que la moral no puede disociarse de la historia" (pág. 55). "Buscamos la totalidad porque es la reconciliación de nuestro ser aislado, huérfano y errante, con el todo, el fin del exilio que comienza al nacer. Esta es una de las raíces de la religión y del amor; también del sueño de fraternidad e igualdad. Necesitamos a un absoluto porque sólo él puede darnos la certidumbre de la verdad y la bondad de la totalidad que hemos abrazado" (pág. 183). Y podríamos seguir el recorrido por este libro y el resto de su obra, y estarían a la luz las premisas de Paz en su calado histórico. Por ejemplo, agregamos de *Pasión Crítica* (Seix Barral, 1985): "Nuestras experiencias fundamentales son casi siempre instantáneas, pero no son históricas. Nuestras experiencias no son históricas pero nosotros lo somos. Cada uno de nosotros es irrepitible, pero la experiencia de la muerte o la del amor son universales y se repiten. La poesía nace de esa contradicción. Y más: está hecha de esa contradicción" (pág. 35) Para Paz la crisis contemporánea es, ante todo, la crisis del "tiempo lineal": "El mundo vive, desde hace ya años, no las consecuencias de la muerte de Dios sino la muerte del Proyecto. Ese Proyecto se llamó a veces Progreso, otras Revolución". "Ahora el mundo entero comparte nuestra desilusión: asistimos al caso de las utopías, lo mismo las capitalistas que las socialistas" (pág. 160 y 161). El "tiempo progresista" se encarna en Estados Unidos, el "tiempo revolucionario", en la Unión Soviética. Es un cambio de época en ciernes, es el fin del tiempo vivido como puramente inmanente, dominado por el éxtasis del futuro. Esto sería lo moderno del proyecto que termina en la modernidad.

De tal modo, la Primera Parte tiene su eje en la polaridad entre "La Democracia Imperial" (EE.UU.) y "El Imperio Totalitario" (URSS). Son dos capítulos verdaderamente brillantes.

La reflexión de Paz sobre Estados Unidos, su "decadencia", la contradicción entre democracia e imperialismo, puritanismo y hedonismo, la expansión opresiva sobre América Latina, el futurismo, son de lo mejor que un latinoamericano haya escrito al respecto. Pienso, sin embargo, que el conflicto no es entre Calvino y Epicuro, sino que la crisis de la ideología dominante es más exactamente del "protestantismo liberal". En este orden podrían ser iluminadoras las reflexiones del pastor luterano Richard Neuhaus, donde analiza ese desfonde y las insuficiencias radicales del pretendiente a sustituto, el "revival fundamentalista", que acompañó a Reagan, y la "chance" que se abrió a la Iglesia Católica en el gran vacío de esperanza que hay en la actual sociedad de consumo norteamericana (*The Catholic Moment*) así como el pasaje del centro de gravedad económico de Estados Unidos de Europa al Asia, y su creciente "desuropeización" con la inmigración asiática y latinoamericana, que señalan Joel Kotkin y Yoriko Kishimoto (*El Tercer Siglo: El Renacimiento de América en la Era Asiática*). Pero son observaciones que vienen ya al fin de la década del 80.

En relación al otro polo, el "Imperio Totalitario", Paz condensa toda la crítica que ha "desmitificado" definitivamente al régimen soviético. Ya la naturaleza de la URSS es una evidencia para toda la "inteligencia" mundial. Esto es un hecho de los últimos años. La mitología de la "patria socialista" se ha derrumbado. La URSS ya no encarna las esperanzas que hicieron nacer a los socialismos. Es su negación. Ya toda la izquierda lo sabe perfectamente. "El Estado confisca a la sociedad civil, el Partido al Estado, el Comité Político al Partido; y el Aparato (secretariado) al Comité. En la cúspide la dominación es dual: la Policía vigila al Aparato y el Aparato a la Policía" (pág. 62). El partido es en realidad una "orden militar secularizada" y secularista. Esta es la contradicción esencial: "por una parte, fosilización social y política; por la otra, continua renovación técnica e industrial". O la fosilización devora al cambio, o el cambio hace saltar

la fosilización. Es el dilema que Gorbachov intenta resolver y a la vez evitar con la "Perestroika". Dadas las condiciones, parece misión imposible. Paz prolonga su análisis a la periferia del sistema soviético, desde Checoslovaquia y Polonia a Cuba y Nicaragua. Es muy difícil en América Latina ser claro respecto de Cuba y Nicaragua. Nadie ignora el papel siniestro del imperialismo yanqui en estos procesos, y no deja de regocijarse al corazón latinoamericano las derrotas de ese imperialismo en Cuba y Nicaragua. Por eso es difícil hablar en voz alta de la otra cara de la moneda, también siniestra, que es el recambio stalinista. Paz se ha atrevido a señalar las dos cosas, y se han desencadenado sobre él las furias del "aparato". Que un gran intelectual independiente y crítico del imperialismo yanqui como Paz, haya reafirmado el camino propio para América Latina, es índice también de que la "vía cubana" ha agotado su imagen e imitación en los pueblos y juventudes latinoamericanas. El "tercerismo", es decir, el no querer subalternarse ni a Washington ni a Moscú, resurge en la inteligencia latinoamericana. Cuba ya no es más una inhibición para esto.

Paz hace una larga meditación sobre la "revolución": "Tal vez la edad moderna ha cometido una terrible confusión: quiso hacer de la política una ciencia universal. Se creyó que la revolución convertida en ciencia universal, sería la llave de la historia, el sésamo que abriría las puertas de la cárcel en que los hombres han vivido desde los orígenes. Ahora sabemos que esa llave no ha abierto ninguna prisión: ha cerrado muchas. La conversión de la política revolucionaria en ciencia universal capaz de cambiar a los hombres fue una operación de índole religiosa" (pág. 28). Paz se declara políticamente socialista, sin hacer del socialismo una sustitución religiosa. Pero "la socialdemocracia no ha podido llenar el vacío que ha dejado el fracaso de la gran esperanza comunista. ¿Significa esto, como muchos lo pronostican, que ha llegado la hora de las Iglesias?" (pág. 28). Si así fuese, Paz se prepara para resistir, para reivindicar el papel de intelectual libre, enemigo de las or-

todoxias. Creemos que aquí reside una gran confusión de Paz: una apresurada identificación entre Iglesia y Partido Comunista, de ortodoxia religiosa y ortodoxia política. Estas cosas pueden ocurrir y han ocurrido en la historia, pero la diferencia es que la Inquisición es una corrupción de la Iglesia, no es inherente a la Iglesia, sino lo contrario de la Iglesia de Cristo. En tanto que la Inquisición forma parte de la naturaleza misma del marxismo leninismo. La crítica a la Inquisición, es una purificación a la Iglesia, en tanto que es destructora del marxismo leninismo en su esencia. La Iglesia, a Dios gracias, ha aprendido la lección y en el Concilio Vaticano II afirma que la libertad religiosa es la primera y fundamento de todas las libertades. Paz no distingue planos y niveles de "ortodoxias". Hace un gran bulto ahistórico de la Iglesia. Asombran estas facilidades que se otorga Paz. Bueno es que vigile, pero también que discierna.

Esta circunvalación de la Tierra que hace Paz tiene momentos especialmente medulares con la India y la revolución iraní de los Ayatolas, los procesos significativos de China y Japón. Pero es hora de terminar, alcanzando a América Latina.

Aquí está nuestro mayor problema con Paz. Este plantea agudamente las cuestiones esenciales de la "modernización" latinoamericana, sus fracasos y exigencias. Pero siempre queda a mitad de camino. Esto merece la mayor atención, pero serían muchas páginas. Seamos pues sintéticos y perentorios: Paz ve el gran fracaso del liberalismo decimonónico, pretende revalorar nuestras raíces para un nuevo punto de partida, pero no se libera de los estereotipos liberales más convencionales y groseros respecto de la Iglesia Católica. Y en tanto mantenga ese círculo, no podrá desarrollar lo más original de su propio pensamiento. Tal la gran contradicción de Octavio Paz. Hay graves insuficiencias en su apreciación histórica de la relación de Vitoria y Suárez, Trento, el neotomismo, etc. con la historia de América Latina. Su concepto mismo de "modernidad" nos resulta insuficiente. Esto merece amplia consideración y lo haremos en su oportunidad.

El atascamiento de Paz no es en esencia diferente al de Zea, pero penetra mucho más en el interior de la cuestión seguramente, por poeta. Por eso es también más indisculpable. Por ejemplo, no se pregunta cómo ha sido posible la realidad del Vaticano II y de Puebla, él que parecía como predestinado a entenderla. Sin embargo, la conversación que Octavio Paz tuvo con nuestro compañero Carlos Castillo (NEXO 5) alimenta la esperanza que esas oclusiones se destapen. Sería una bendición para él y para nosotros.

Y cerramos el comentario. Las ganas que queden, que se las saquen con Octavio Paz mismo.

AMF.

NESTOR T. AUZA

ACIERTOS Y FRACASOS SOCIALES DEL CATOLICISMO ARGENTINO

1. Grote y la Estrategia social (1890-1912).
2. Mons. De Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919).

Editorial Docencia. Ediciones Don Bosco. Editorial Guadalupe. Buenos Aires, 1987.

Néstor Tomás Auza está realizando un gran aporte a la historia de la Iglesia y de la Argentina, con investigaciones detalladas de la pastoral social. Después de estudiar la etapa de la generación del 80; ahora nos presenta dos nuevos estudios que abarcan el período de 1890 a 1920.

La pastoral social es una dimensión indispensable de la misión eclesial. Siempre ha estado presente, aunque pudo tener otras denominaciones. Es consecuencia de la ley de la encarnación. La Iglesia es un mensaje y una realidad de salvación,

cuya plenitud se alcanza en la escatología, pero ya se inicia aquí. Por lo mismo, tiene una palabra ineludible sobre la vida temporal del hombre, tanto para su vida personal como para su vida social.

A través de la historia, la Iglesia ha realizado su misión evangelizadora asumiendo modelos distintos de relación con el mundo. En la estructura de la Iglesia hay elementos instituidos por el mismo Cristo y elaborados por la comunidad apostólica que es como el meollo inmutable de valor universal para los tiempos y las geografías. Pero en las culturas, la Iglesia ha ido elaborando formas institucionales, estilos de vida de los ministros y modos de relación con la sociedad civil.

Desde fines del siglo XIX, particularmente a partir del pontificado de León XIII, la Iglesia va buscando un nuevo modelo de ubicación en el Mundo, a partir del proceso que éste ha sufrido con la modernidad. Desde la cuasiidentidad medieval de Iglesia y Mundo, se pasó a la conservación de ciertos mundos católicos, frente a los mundos protestantes. Luego, la ilustración en esos mismos mundos católicos llevó a la tentación de hacer mundos paralelos dentro de esos Estados. León XIII inicia un proceso, que culminará en el Concilio Vaticano II, de evangelización del mundo moderno, reconociendo su autonomía, iniciando la reubicación de la Iglesia frente a él. Los católicos deberán ser evangelizadores del hombre y de sus estructuras sociales, particularmente a partir de la impregnación evangélica de los valores personales y sociales.

Los libros de Auza son un testimonio de este proceso vivido por el catolicismo social en Argentina. Muestra una dimensión de la vida interna de la Iglesia en la que las opciones pastorales y temporales se entremezclan. Es muy interesante descubrir el modo cómo repercutía en la pastoral social argentina el paso del espíritu del Syllabus al del León XIII, con ese diálogo con el mundo moderno que supone su doctrina social. Al mismo tiempo, se ven las opciones políticas más conservadoras o más progresistas, que hacía que laicos y clérigos in-

tentaran modelos de instituciones pastorales o políticas distintas.

Auza nos ayuda a hacer memoria entonces de una Iglesia que siente como un llamado evangélico el comprometerse con el mundo del trabajo, cuando nos deja leer en la publicación oficial de la Curia en 1907, lo siguiente: "Es preciso hacer evolucionar el arte pastoral en consonancia con nuestro medio ambiente. San Pablo fue al Areópago a predicar a Jesucristo, porque en el areópago se hallaba el pueblo helénico; nosotros debemos ir a predicarlo en el seno de los gremios, porque en los gremios se encuentra nuestro pueblo".

Pero hay también un aporte importante de estos estudios a la historia social argentina, complementando la que en Argentina sólo se escribió desde la perspectiva anarquista y socialista marxista. La presencia de los católicos en el origen del movimiento obrero es tan importante al menos como la de aquellas ideologías, si se trata de instituciones y obras concretas, con número de afiliados, luchas por leyes laborales y obras mutuales. Los Círculos de Obrero pasan de 60 socios en 1892, año de su creación, a 22.930 en 1912. En 1905, los sindicatos inspirados por católicos, pero de carácter abierto e interconfesional, tienen más de 5.000 afiliados.

Además, se ven claras las raíces de una nacionalización de la concepción humanista cristiana. "De la acertada solución de este problema depende la solución de todos los demás que hoy nos agitan: la dependencia económica del extranjero", sostiene en sus bases la Liga Democrática Cristiana en 1904. Y en 1917, la Unión Democrática Cristiana, se adhiere a un Congreso Latinoamericano de Neutrales convocado por Yrigoyen.

La visión humanista y cristiana se propone como una auténtica posición superadora del liberalismo y del marxismo, con propuestas sociales originales. "Nosotros, los demócratas cristianos —dicen en 1907—, estamos tan distantes de los anarquistas y de los socialistas revolucionarios como de los conservadores".

“Contra los conservadores sostenemos que el actual orden social y económico implica contra la clase trabajadora injusticias esenciales que hacen injusto, odioso e indefendible al régimen capitalista y que de consiguiente no basta la caridad, en el sentido de obras de beneficencia, para dar satisfacciones a las justas reivindicaciones del proletariado; antes se impone una honda y radical reforma de la sociedad en la cual sea una realidad la Justicia Social, es decir, la garantía de todos los derechos del hombre que vive en sociedad...”

“Frente a los anarquistas y socialistas, con quienes convenimos en no pocas críticas del régimen actual, proclamamos que la lucha de clases no es menos injusta que la libre concurrencia, una y otra conducen a la opresión, a la tiranía, al desorden, a la injusticia; nosotros creemos que el odio no puede conducir a la Justicia... Nuestro programa de Justicia Social es concreto. Consta de reformas prácticas. No queremos mecernos en utópicos ensueños. Queremos una acción práctica que, sin herir los derechos de nadie, nos permita acercarnos lo más posible al reinado del derecho, o para usar de una frase del Evangelio: ‘el reinado de Dios y su Justicia.’”

En 1913 expresan las medidas prácticas por las que luchan: el reconocimiento por parte del Estado de las asociaciones gremiales, el derecho de éstas de controlar la aplicación de la legislación laboral, la constitución de fábricas, la creación del Ministerio del Trabajo, la responsabilidad por accidentes de trabajo, el salario mínimo legal, la caja de pensiones para obreros. También proyectan la incorporación en la Constitución del “Referendum Popular, que es el derecho de iniciativa del pueblo y el contralor que éste impone a sus representantes para que no violen su voluntad ni sus intereses”.

En 1919 agregan la ley de contrato colectivo de trabajo, la jornada máxima, la creación de los Tribunales del Trabajo, la protección del obrero del campo, etcétera.

Son estas pequeñas muestras de la riqueza de estos trabajos de Auza y del interés que tiene no sólo para los católicos, sino también para los investigadores y los dirigentes sociales.

Gerardo T. Farrel

GERMAN MARQUINEZ ARGOTE

SOBRE FILOSOFIA ESPAÑOLA Y LATINOAMERICANA

Ed. USTA. Bogotá 1987

Se abre con una excelente entrevista de Salazar Ramos titulada “Marquñez Argote, o el drama de la filosofía latinoamericana”, que da una perspectiva de los avatares sucesivos del proceso intelectual de Marquñez Argote, español colombiano. Estos dos autores nos son conocidos por el último Informe de NEXO 14 “El problema de la Filosofía latinoamericana”, tal como se ha desarrollado desde el Grupo de Bogotá y cómo éste ha alcanzado su situación actual de revisión y auto-crítica. De tal modo, para referir-

NEXO

RECORDAMOS A LOS ESTIMADOS LECTORES QUE DEBEN RENOVAR LA SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1988.

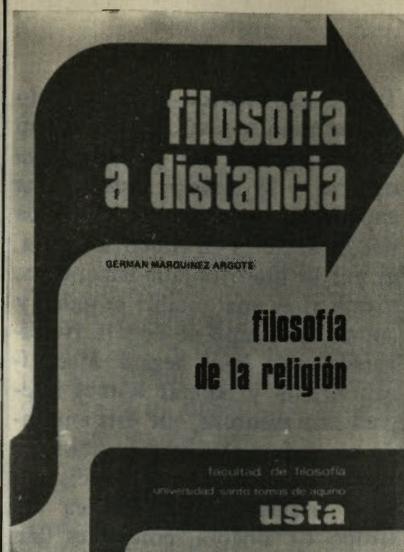
ENVIE SU SOLICITUD CON TIEMPO, PARA LO CUAL PUEDE FOTOCOPIAR EL FORMULARIO QUE APARECE EN LA ULTIMA PAGINA DE ESTA REVISTA O DIRIGIRSE A LA ADMINISTRACION DE NEXO.

AVDA. BELGRANO 1548 (1093) CAPITAL FEDERAL
ARGENTINA - TELEFONO 37 - 2619.

nos a Marquín Argote, comenzaremos por la significación del Grupo de Bogotá, en tanto encarna intelectualmente inquietudes universitarias colombianas y latinoamericanas.

Desde el ángulo de la filosofía, es una historia que se replanteó nuevamente desde Salazar Bondy y su impacto en la Argentina de los años 70. Recuerdo que comentábamos en *Víspera* (Nro. 18, agosto 1970) la entonces reciente obra de Salazar Bondy *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* (Ed. Siglo XXI, México, 1969). Nos interesaba difundir la preocupación. Y decíamos: "La filosofía latinoamericana teme ser una fantasmagoría. Ser la realidad de una fantasmagoría... involucra la sospecha corrosiva de que todo el que haga filosofía, incluso admitiéndola como quehacer legítimo, no puede hacer filosofía auténticamente, por lo menos todavía, en América Latina. Algo que se quiere, pero que no se puede, y por lo tanto no se hace verdaderamente" (*Víspera*, pág. 42). "El sistema de dominación hace que pensar desde la propia situación sea lo más difícil, y repetir la última moda lo más fácil. Por eso este pequeño y nada pretencioso libro de Salazar Bondy es mucho más recomendable, para los jóvenes que se inician, que la lectura de cualquier epígono de un epígono europeo, pongamos por caso un Althusser. Mirar hacia sí mismos, es tarea demasiado humilde para los coloniales apresurados y modernos. No saben de la riqueza que puede extraerse de la pobreza" (*Víspera*, pág. 44).

El Grupo de Bogotá se ha aplicado con voluntad firme y constante al examen de la riqueza actual y virtual de nuestra pobreza. Empresa colectiva bien extraña entre nosotros. Así, el Grupo de Bogotá, centrado en la Universidad de Santo Tomás, señala una fase de gran importancia en la cuestión de la "filosofía latinoamericana". Tomó su impulso desde 1975 y se formuló en una serie de obras de Jaime Rubio *Introducción al filosofar* (1976), Marquín Argote *Metafísica desde América Latina* (1977), Luis José González *Ética Latinoamericana*



(1978), etc. Aunque formados con improntas intelectuales distintas (Santo Tomás, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Zubiri, Mounier, etc.) las distintas personalidades que integran el Grupo Bogotá reciben en común el marco de interpretación fundamental y su intencionalidad del argentino Enrique Dussel en su *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (1973). Esta obra es, a su vez, resultado de una gran efervescencia histórica en la Argentina de comienzos de los 70. Allí un inmenso movimiento estudiantil —versión nativa de los grandes estremecimientos universitarios de los años 60— empalma con el movimiento nacional y popular del peronismo. Luego los montoneros mostrarán hasta qué punto no eran lo mismo. Desde el ángulo intelectual, el punto de partida habían sido las "cátedras nacionales" del 68, anteriores al regreso de Dussel de un largo periplo europeo.

Hoy los años 60 nos son tan lejanos como sorprendentes. Estamos como en la otra punta, en la atonía universitaria. Parecen ya espejismos las extraordinarias convulsiones estudiantiles que recorrían al mundo, desde Berkeley y Berlín, a Varsovia y Pekín, pasando por París, sin omitir a América Latina. Aquí conectó el "foquismo" cubano del Che Guevara con el desasosiego de las juventudes católicas y sus asesores, por el terremoto eclesial que provocaba el Concilio. Buenos Aires fue como la explosión, el holocausto final, de aquellas ansiosas carreras juveniles. Sin embargo, el fenómeno se había expresado primero en Brasil, antes del golpe mili-

tar del 64, en la "Acción Popular" bajo la inspiración de Lima Vaz, donde confluían tumultuosamente el tomismo, Mounier, Teilhard de Chardin, Hegel, Marx, y comenzaba la cuestión de los "cristianos-marxistas". Aquí arrebató una agitación que tomará luego, por cuerda separada, mayor forma en la Argentina de la vuelta de Perón —especialmente con el "montonerismo"— y que se dispersa en el golpe militar de 1976, dando lugar a la sucesión de la tercera fase en el Grupo Bogotá. La primera fase brasilera no alcanzó una formulación filosófica propia. El "latinoamericanismo" brasilero es posterior al golpe del 64, y se forja en la inmigración política brasilera en los países hispanoamericanos. La segunda fase argentina alcanzará su formulación filosófica, con Casalla, Scannone, Dussel, etc. Y son sus temáticas, particularmente las de Dussel (no las de Scannone, por ejemplo, con su valoración de la religión del pueblo) las que pasarán a la tercera fase, la colombiana, también fruto del ámbito universitario, pero sin la posibilidad de ensamble con movimientos nacionales y populares profundos, sino más frustrados, por la situación política colombiana misma.

No tomamos aquí en cuenta directamente a Salazar Bondy y a Leopoldo Zea, que no entran en esta periodización que considera la incidencia universitaria. Y eso que Salazar Bondy fue el detonante del "proceso filosófico" argentino desde el 70. Pero aunque Salazar Bondy fuera él mismo universitario y hombre del régimen militar nacionalista y socializante de Velasco Alvarado, el mundo estudiantil peruano fue hostil a Velasco desde posiciones ultra-izquierdistas, incluso los sectores católicos que seguían a Gustavo Gutiérrez. De tal modo, Salazar Bondy quedó aislado universitariamente. El otro eco "latinoamericano" peruano, con Miró Quesada, es ya académico. En cuanto a Zea, hombre del PRI consolidado, tampoco fue inspirador ni intérprete del movimiento estudiantil. Las inquietudes universitarias mexicanas terminaron de cuajo en la masacre estudiantil que el PRI hizo una tarde en Tlatelolco, augurio de la pos-

terior y prolongada, con más cuerpo, masacre "montonera" por los militares argentinos, en el 76 y 77. Esa marginalidad de sus mundos estudiantiles, explican esta "desubicación" de Salazar Bondy y Zea, lo que no implica que no hayan sido sensibles a los motivos que entonces estaban en el aire.

Digamos, reservándonos para mayor abundancia, que si bien Dussel no fue formalmente montonero, su filosofía expresó el ultraizquierdismo montonero de aquellos tiempos. Ciertamente, con una "dimensión nacional" de que carecían los ultraizquierdismos del resto del América Latina. Esa dimensión nacional venía del sello peronista a la situación argentina, donde existía un "revisionismo histórico" poco usual en los demás países latinoamericanos. Por otra parte, Dussel había tenido relación con Paul Gauthier (el origen de la temática de los pobres en la teología de la liberación latinoamericana) y venía de las revueltas estudiantiles europeas. Por Levinas se libra de Heidegger, ensambla con América Latina, la dependencia, la "totalidad excluyente" del otro, e inaugura una "filosofía de la liberación latinoamericana", a pesar de apedrearnos en cada página con jerga alemana, donde realiza "nada menos" que la ruptura con toda la "modernidad filosófica europea" (que incluye al mismo Levinas) y pretende abrir una nueva e inédita navegación filosófica, latinoamericana y tercermundista. Pronto viene la necesidad del exilio, y Dussel pasa a México, al norte de América Latina. Y es allí donde la inteligencia despierta de Dussel y su dinamismo entusiasta, sus antítesis sencillas, grandiosas y seductoras, fecundan lo que será, en la Universidad colombiana de Santo Tomás, el Grupo de Bogotá. Era una gran novedad frente a las norias abstractas del estudiantado colombiano: un ultraizquierdismo histórico, nacional, latinoamericano. Una rareza, pródiga en buenas semillas. Así, antes de evaporarse desarraigado de su pueblo e Iglesia, Dussel es el inspirador de esta tercera fase de Bogotá. Paradójicamente, el Grupo de Bogotá que pudiera pensarse un "clavel del aire", echó pronto raíces en la filosofía y en América Latina.

Tanto, que nos da el espectáculo más extraño todavía de alcanzar no sólo el diálogo, sino la autocrítica rigurosa y la revisión radical. Una experiencia colectiva no conocida por la filosofía en América Latina, ni por la filosofía latinoamericana. y ésta sí es una notable novedad y aporte del Grupo de Bogotá. No sabemos cuán lejos llegará. Marquínez Argote y Salazar Ramos integran esta aventura, que está entrando en su fase más adulta. Aquí, en el Río de la Plata, nos es indispensable evaluar esa autocrítica del Grupo de Bogotá, porque es una autocrítica que incluye a la fase argentina anterior, y sin la cual, no habrá seriamente "fase argentina posterior", que es la que ahora parece prepararse. Sin pasar por Bogotá, no habrá regreso verdadero de Buenos Aires. No habrá nueva partida.

Uno de los animadores principales del Grupo Bogotá es Marquínez Argote. En este libro *Sobre filosofía española y latinoamericana* se ve claramente su itinerario intelectual, ya que es una ordenada recopilación cronológica y temática de ensayos y estudios. Bien pensados, con sencillez directa. Los capítulos son: 1) Escolástica y Filosofía contemporánea española. 2) Filosofía latinoamericana. 3) Filosofía en Colombia. 4) Literatura y Estética. 5) El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina. Así, esta secuencia nos permitirá agrupar el conjunto de la obra de Marquínez Argote.

El primer capítulo "Escolástica y filosofía contemporánea española". Allí se percibe el arranque de Marquínez Argote en la escolástica de Suárez y el pasaje a una apertura contemporánea a través del tomismo de Maritain, luego su inserción en la filosofía española en diálogo con Ortega y Unamuno, finalmente el estallido de los marcos de la ontología clásica bajo el impacto de Teilhard y Zubiri. Marquínez Argote inicia su navegación "zubiriana". En este orden, el último capítulo es un esclarecimiento de la influencia de la Escuela de Lovaina (que ya había formado al primer maestro de Zubiri, Juan Zaragueta) desde el ángulo de la repercusión de la episte-

mología de León Noel en la teoría de la "inteligencia sentiente" de Zubiri. Así, en la década del 60 Marquínez Argote objetiva dos obras significativas: *El sí y el no de la filosofía moral cristiana* (una crítica a Maritain) (1964) y *En torno a Zubiri* (1965), el primer libro publicado sobre el filósofo español. Esta actividad se prolonga en estudios sobre lógica, que fructifican en una "Lógica Matemática" (1974) (con Hoyos Bravo) y una "Lógica", (con Sanz Abrados), con múltiples ediciones desde 1976.

El segundo capítulo ya se nos plantea en el gran viraje: "Filosofía latinoamericana". Marquínez Argote arraiga desde 1969 en Colombia. Aquí se ve, cómo desde sus presupuestos zubirianos Marquínez Argote absorbe la influencia de Dussel. Y cómo hace sus aportes desde Zubiri a una filosofía de la liberación latinoamericana. Estamos en el corazón del itinerario intelectual de Marquínez Argote. A esta fase corresponden sus obras principales: *Metafísica desde Latinoamérica* (1977) —varias ediciones— y *Filosofía de la Religión* (1981) —dos ediciones—. Esta última es lo mejor de Marquínez Argote, de despliegue más coherente y a la vez abierto. Sin duda, más completa y totalizadora que la *Filosofía de la Religión de Welte*, que se ha comentado en Nexo 10.

El tercer capítulo es "Filosofía en Colombia". La preocupación latinoamericana no puede dejar de ser preocupación colombiana. No hay la una sin la otra. Aquí es admirable el esfuerzo de recuperación y difusión que tanto Marquínez Argote como sus compañeros del grupo Bogotá desarrollan, con artículos, introducciones y antologías. Así, Marquínez Argote ha publicado en sendos libros de antologías: *Filosofía de la Ilustración en Colombia* (1982), *Filosofía de la Emancipación en Colombia* (1983), *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia* (1983).

Y todo esto se completa, como no podía ser de otro modo, en el cuarto capítulo "Literatura y Estética", que reflexiona sobre Macedo y sobre el realismo fantás-

tico latinoamericano visto desde las ideas estéticas de Zubiri. Paralelamente, ha publicado en libro **Macondo somos todos** (Bogotá, 1984).

Tenemos a la vista la dinámica global de Marquínez Argote, con su amplio movimiento y consistencia. Y todo desemboca en la autocrítica actual, tal como puede apreciarse en el informe de NEXO 14. Ya hemos señalado lo novedoso y hasta sorprendente en América Latina de la energía del Grupo de Bogotá. No sólo tuvo capacidad de producir libros y artículos con abundancia (obras son amores), de organizar Congresos de Filosofía Latinoame-

ricana cada dos años, también mantuvo su enlace en la diversidad, abriéndose al diálogo, madurando en autocrítica y revisión.

No haremos ahora aquí crítica, pues los propios involucrados ya han hecho bien lo principal de esa crítica, y no se trata de ser majaderos, sino de entenderla en profundidad. Ya se irá viendo qué nos acerca y qué nos distancia.

Y digámoslo francamente. En América Latina estamos acostumbrados sólo al elogio o a la difamación intelectual o la ignorancia intencionada. Una maldita inmadu-

rez. Estamos penosamente acostumbrados al simulacro de diálogo (se pide diálogo fuera del poder, y se corta el diálogo desde el poder) y por ende a la más radical incapacidad de autocrítica (ya que la crítica, en el mejor de los casos, se limita a los otros). Cuando irrumpe una excepción tal, de peso colectivo, como la del Grupo de Bogotá (que incluye a Marquínez Argote), no corresponde más que hacer votos para que tal inusitado ejemplo cunda entre nosotros, para que se haga un día "tradicción latinoamericana". Sólo desde tal tradición podrá haber "filosofía latinoamericana".

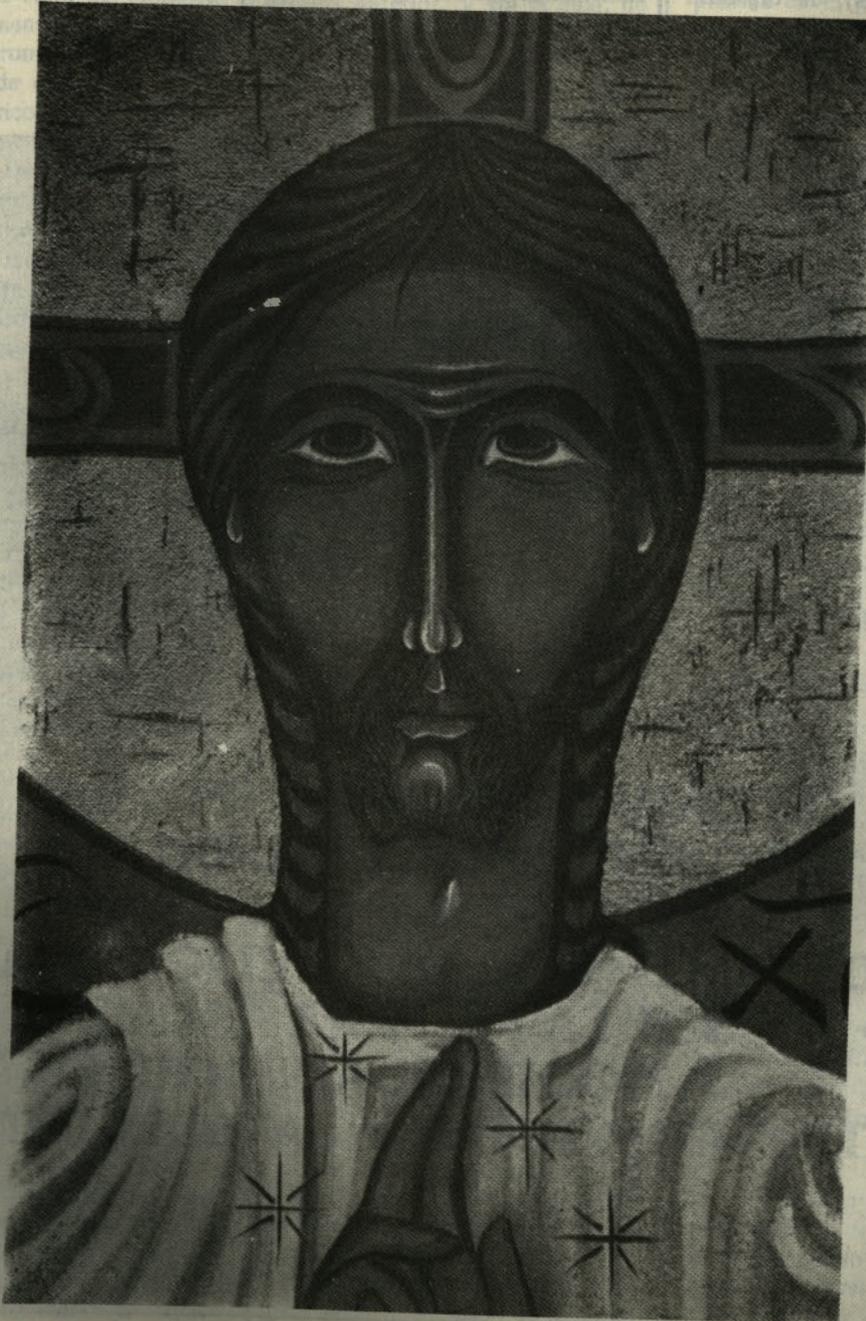
AMF

NEXO

**UN CAMINO PARA CONFIRMAR
LA IDENTIDAD CULTURAL DE
AMERICA LATINA, UN INTENTO
DE POTENCIAR LA INTELIGENCIA
DESDE LA FE, PARA ASUMIR
LA MODERNIDAD EN EL
DESTINO COMUN DE LA PATRIA GRANDE.**

EL PODER Y LA HISTORIA

TEODORO HAECKER



Es el título de la encrucijada mayor del hombre. Pascal la enuncia con inigualada precisión: "Justicia, fuerza. Es justo que se siga lo que es justo; es necesario que se siga lo que es más fuerte. La justicia sin fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin la fuerza es contradicha porque siempre hay malos; la fuerza sin la justicia es acusada. Es menester, por tanto, juntar siempre la justicia y la fuerza, y para eso hacer que lo que es justo sea fuerte, lo que es fuerte sea justo. La justicia está sujeta a la disputa; la fuerza es muy reconocible y sin disputa. Así, pues no se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho la justicia, y ha dicho que era injusta, y ha dicho que ella era la justa. Y de ese modo, no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo". Tal el "misterio de la iniquidad" de que nos habla San Pablo, y que está en el nervio del movimiento histórico.

En la historia se "convierte" de continuo a la injusticia en justicia; la injusticia necesita la máscara de la justicia para herirla mejor y a la vez poder ser. También la justicia se trasmuta, hasta con insensible facilidad, en injusticia. La historia es el lugar del divorcio de la justicia y el poder, que se busca incesantemente unificar, aunque lo común no sea más que enmascaramiento. Justicia y poder se convocan mutuamente, pero su encuentro es siempre frágil. Esta fragilidad amenaza el sentido mismo de la vida de los hombres. Amenaza el sentido mismo de la historia, su inteligibilidad, precipitándolo en un reino de violencia sin rescate universal.

Este misterio de iniquidad penetra en el corazón mismo de las ciencias del hombre, de las ciencias sociales. Es obvio y no puede ser de otro modo. El divorcio radical de poder y justicia, de poder y valor, de juicios de "hecho" y "juicios de valor" oculta el Nihilismo, la resignación o la apología del "puro poder" como supuesta realidad radical de la historia. Es la tradición libertina del "maquiavelismo" en las ciencias sociales, en la sociología y la ciencia política. Es lo que vemos ahora reaparecer en las academias latinoamericanas de las "ciencias humanas", una vez que se consumó el naufragio de los neomarxismos de los años 60, el silencio de los mesianismos inconsistentes de nuestras "sociologías comprometidas". Ya en el Informe de NEXO 4 La Sociología Latinoamericana en Proceso habíamos hecho el balance de tal liquidación sin pena ni gloria. Pero ahora no estamos dispuestos a abrir el paso al mero escepticismo de los principios, al irracionalismo (que es el agnosticismo de la razón respecto de los principios). Eso es lo que nos traen ahora las academias sociales latinoamericanas, cuando reducen valores y principios a mera "convención". El escepticismo de los fundamentos, no sólo afecta las raíces de las "ciencias humanas", sino que se revela cómplice de las dominaciones de facto, que es el sino de toda la tradición maquiavelista. Pues finalmente sólo valdría la voluntad de poder. Pero no es así.

"Una ciencia histórica que relativice y nivele las realidades, dando primacía a lo que es, en cada momento, fáctico y dominante, sólo porque dominar es fáctico, pertenece ella misma al caos, produce y agrava el caos de la época" nos señala Haecker. Es que no hay crítica a las formas del poder, sino desde el valor, y así una "sociología crítica", una "política", sólo serán tales si alcanzan raíces valederas, si se ahondan a sí mismas hasta la filosofía y la teología. Sólo desde el horizonte trascendental y trascendente de la identidad radical y superior de Poder y Justicia, es posible la realidad de verdad de un "pensamiento crítico". Haecker encamina con sencillez a esos principios.

● PRINCIPIO METODICO

1. En filosofía todo depende de tomar un principio verdaderamente en serio. Ahí radica el secreto de toda gran filosofía. Es asombroso a donde conduce un principio, todo principio, cuando se lo toma en serio: lleva hasta el fin. Principium et finis.

2. El anillo auténtico existe: ¡si no, ninguno sería falso!. Lo auténtico es antes que lo inauténtico; lo verdadero, antes que lo falso; el ser antes que la nada, no sólo en la eternidad, sino en el tiempo. El que se sumerge en este principio y no lo olvida, podrá llorar y reír por el mundo y por el tiempo, pero no desesperar en el llanto y en la risa.

3. La medida de una montaña no viene dada por montes más bajos, ni por los medianos, sino por las cumbres más elevadas, no por los montes un metro más bajos que las cumbres, sino por las cumbres mismas.

Lo superior puede explicar lo inferior, lo inferior no puede nunca explicar lo superior.

● PRIMACIA DE LO POLITICO

4. Portadores de la historia de este mundo son, originariamente, las familias, y naciendo de ellas los pueblos. Los portadores de la historia común, de la historia communis, son los pueblos, los Estados, los Imperios.

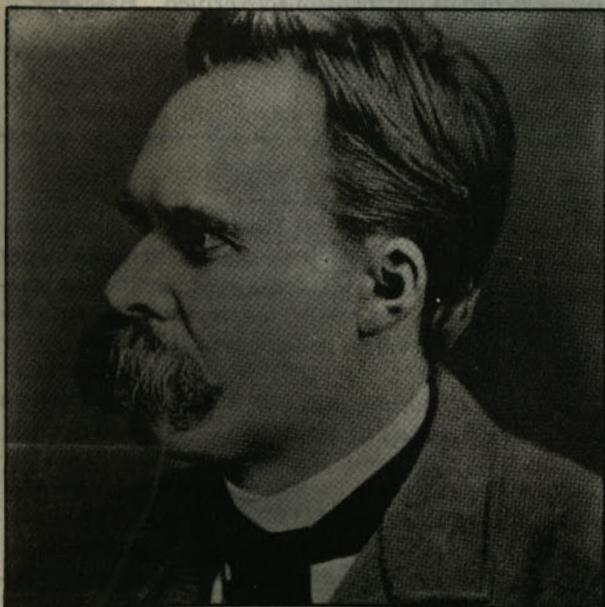
Más aun, la historia es, en un sentido primario, historia política, y sólo en segundo y tercer orden historia de la cultura o de la economía, o de cualquier otra cosa que pueda colocarse bajo el nombre de historia.

5. La historia constituye un todo unitario, pero estructurado, dispuesto conforme a un arriba y abajo. Al decir que lo político posee la primacía, no afirmo que pueda darse sin economía o cultura, del mismo modo que un fisiólogo que sostenga que en el organismo humano el cerebro exige autoritariamente el servicio de todo lo demás, no pretende afirmar con ello que este órgano o la totalidad del organismo humano pueda durar sin corazón o estómago o riñones.

La historia política, o sea la historia de las conquistas, del gobierno justo o injusto, de la paz y de las guerras internas y externas de los pueblos, de los Estados, de los Imperios, posee la primacía en la historia común; pero no la totalidad porque la esencia humana no es monística, sino pluralista. Sin embargo, surge una pregunta: ¿qué significa esto de que la historia sea primariamente historia política? ¿qué sentido se encierra aquí para el hombre y para el ser del mundo?

6. La historia política posee la primacía porque consiste en conquistar, dominar y gobernar; y conquistar, dominar y gobernar preceden a la producción cultural y a la creación humanas, a pesar de que por necesidad de principio no se dan sin ellas. No existe un poder del hombre sobre la nada. Aquí reside lo dramático y hasta lo trágico de la historia.

7. ¿Cuál es la esencia de lo político? Como dice la Historia Sagrada y con ella la sabiduría profana, es la justicia. Con lo cual se entiende el orden debido; no sólo el orden recto, que se "da", sencillamente, en la Naturaleza que Dios creó carente de libertad, sino el orden justo, que es algo que, dentro del ámbito espiritual dotado por Dios de libertad, debe ser mantenido por la voluntad libre y el entendimiento ordenador, y que cuando se da, se debe en todo momento a la libertad, y es sostenido y



Nietzsche es la expresión desnuda del ateísmo que se expresa en el ídolo de la voluntad de poder.

mantenido como algo viviente. Este orden en el tiempo va dirigido a un fin. El orden temporal existitivo no es estático, sino que se mueve y es movido con un movimiento que afecta a su exterior y a su interior. Cuando esta movilidad se olvida, el orden se endurece y quiebra o se corrompe y disuelve como un cadáver.

Pero ¿cuál es el sentido de lo político? También sobre esto reina unidad entre la sabiduría divina y la humana. Es la paz. La paz sobre el fundamento de la justicia, hasta el punto que la paz es posible y verdadera sobre el fundamento del amor.

8. Ciertamente, aquí empiezan las dificultades, pues la justicia sólo contadas veces es algo obvio, permanece casi siempre oculta, se apoya a menudo en ocultas razones y Dios se reserva para Sí muchas cosas, en el fondo, todo. A pesar de ello, sin embargo ¿no podría decirse también aquí que mil dificultades no hacen ni una sola duda? De hecho en el momento en que ninguna creatura pudiese llegar con su mirada a las razones y principios ocultos, el mundo sería de nuevo la nada.

9. Hay que partir de la igualdad de los hombres. Sólo entonces se puede y se tiene que hablar de la desigualdad de ellos. Lo contrario es peligroso y puede llevar prácticamente a las peores catástrofes. Para los cristianos esta tesis es totalmente clara.

10. La justicia como máxima para la vida social es mucho mejor que la de "igualdad, libertad y fraternidad". Si todos los hombres fueran, por naturaleza, iguales, el problema social no sería demasiado difícil. Y sí, son iguales, y esto es lo primero, pero también son desiguales y aquí comienza la justicia como dificultad.

11. Parece ser que el hombre no puede lograr un orden social por sus propias fuerzas. Pues apenas ve que tiene que partir de dos principios, a saber, que los hombres son iguales y desiguales, y que, por tanto, tiene que hacer justicia a ambos, prefiere lo más cómodo, conceder validez únicamente a uno de ellos: a la igualdad o a la desigualdad. Las consecuencias de ambas unilateralidades son catastróficas.

12. Todo orden político tiene un fin, representado y conformado según la idea de justicia. Es el pleno sentido de lo político. El poder constituye una condición absoluta de él. Donde el poder falta, este sentido no es realizado. Habrá política enferma, parálitica, ciega.

● GUERRA Y POLITICA

13. A lo político pertenece la "esencia de la vida", el animal —no la planta— y de un modo especial y propio, el hombre, el auténtico animal racional, libre. De aquí brota un sentido secundario de lo político que fluye del auténtico y, por desgracia, predomina. Lo político consiste entonces en usar y manejar a los hombres basándose en conocimiento o empatía psicológicos, como medios para conseguir cualquier objetivo o fin, aunque sea injusto o inocuo: Es una idea puramente formal del poder. Se trata de una degeneración formal, una disolución de su sustancia, el orden justo entre los hombres. Pues no existe "el poder". Hay poderes justos o injustos. La

idea puramente formal de "poder" implica la emancipación de la fuerza frente al poder humano que se halla en comunión con el divino del que todo procede. Semejante política no puede perseguir sino el desorden y el caos: hay una política del diablo, del enemigo, de la enemistad, en ese vacío formal.

14. Las palabras poder y derecho se agitan en el ambiente caóticamente. "El lugar del poder debe pasar a ocupar el derecho". No es sino retórica. Como si, habiendo sólo derecho y ninguna otra cosa contra el derecho, no siguiese el poder siendo poder, que en cuanto Omnipotencia es un atributo de Dios. Toda caída del hombre es provocada por el robo de un atributo divino: conocimiento, amor, justicia, poder (cuando el atributo se separa de Dios, no se refiere a su fundamento, se vuelve por sí y en sí, contra el fundamento). El poder y la fuerza independizados de Dios, reconozcámoslo abiertamente, se convierten en algo espantoso: un sepulcro blanqueado de hedionda hipocresía. **El poder no puede ser desplazado sino por la impotencia, como el derecho por la injusticia; ninguno de los dos puede ser sustituido sino por su contrario y viceversa.**

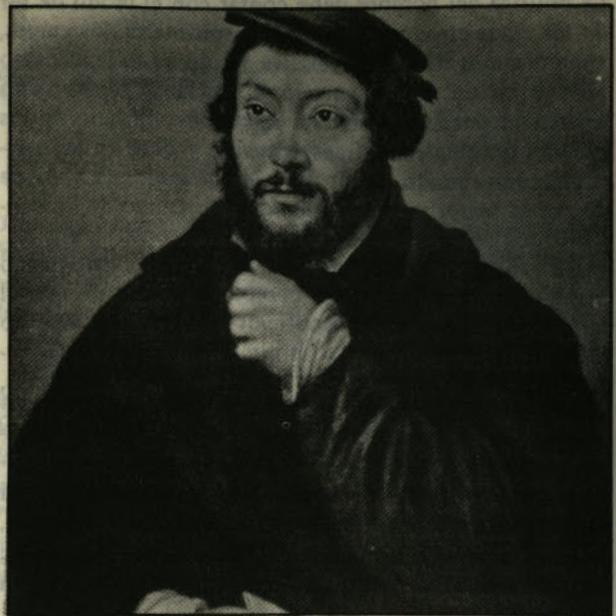
15. "El poder antecede al derecho". Un gran abuso se comete aquí, uno doble (pues no hay poder, sino poder justo o poder injusto).

Con esta fórmula, el sometido engaña al mundo en lo tocante a su derrota, porque lo cierto es que a él no lo venció el mero poder, despojado de todo derecho, que prevaleció así sobre su derecho impotente, sino el derecho superior del contrario unido con el poder: el derecho superior prevaleció sobre el inferior.

En segundo lugar, bajo esta frase: "el poder antecede al derecho", se esconde un criterio vil y moralmente culpable y cuyo auténtico sentido es: "La injusticia prevalece sobre el derecho". Lo asombroso es tan sólo que el oprimido, hipnotizado, por así decir, adopte con tanta facilidad la falsificación realizada por el opresor sobre la realidad y sobre el lenguaje, o incremente todavía su poder enturbiador.

16. Ninguno de nuestros filósofos alemanes de lo confuso, ni Nietzsche ni Spengler, han arriesgado la frase: "La injusticia antecede al derecho", y no por razones morales, sino puramente intelectuales, sencillamente porque esta frase al entendimiento humano más sumido en letargo lo despierta inmediatamente, lo resucita, pues tanto no lo ha manchado y corrompido el pecado original que no advierta, al instante, su falsedad, y haga saber que esta frase: "el poder antecede al derecho", con su aparente antítesis de dos realidades heterogéneas, pero íntimamente, si bien misteriosamente, relacionadas en la economía eterna del ser, confunde los espíritus y su capacidad de juicio, dejándolos a merced de ilusiones meramente sensoriales, como si un ciclón pudiese destruir un rayo de luz, como si una nube de tormenta tuviese poder sobre la esencia de la luz y su inmutabilidad.

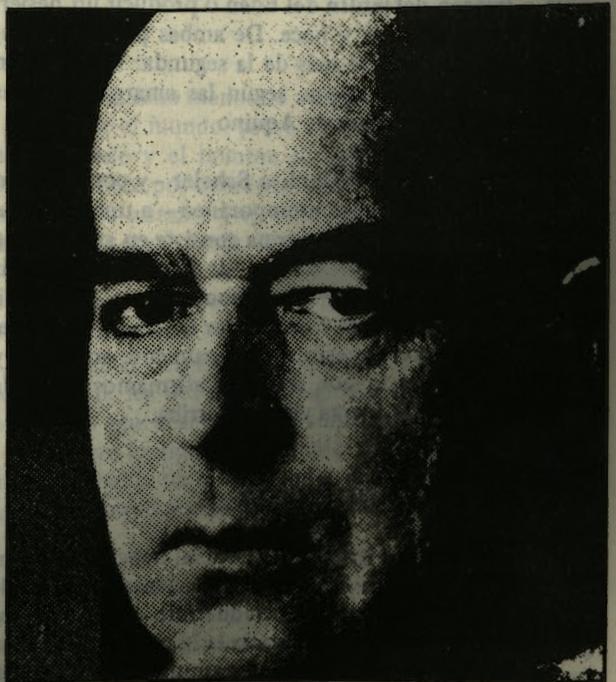
Claro está que esto es solamente un consuelo si el hombre se hace cargo de que fue creado para la verdad y la eternidad, y tiene vida eterna. El hombre que no cree en la vida eterna, lo concedo de buen grado y expresamente, es fácil y necesaria víctima de la fórmula, hoy convertida en artículo de fe política: "El poder antecede al derecho", pues esto es lo que hoy se da en el mundo. Y por supuesto, también viceversa: que el número de las



Tomás Moro, la santidad contra el poder a través del sacrificio libremente asumido.

víctimas sea de hecho innumerable, es una prueba no despreciable de la debilidad o incluso la falta absoluta de la fe viva y eficiente en la vida eterna, en la inmortalidad del alma.

17. La esencia de lo político no es la guerra. El así creerlo es una interpretación superficial de un rasgo indudablemente esencial, pero difícilmente captable, del mundo y de la Naturaleza, a saber, que el individuo es sacrificado sin miramientos a la conservación de la especie, o de un modo más general, que la existencia de este mundo se apoya en sacrificios y actos sacrificiales, activos y pasivos, el mundo infraespiritual en sacrificios obligados, y el mundo espiritual en sacrificios libres.



Para Spengler priva un orden natural que hace del hombre "un ave de rapaña".

La política del hombre debe contar con el modo de ser de los entes creados, naturales y espirituales, los cuales, aunque gocen sus partes relativa armonía (no la hay sino relativa en un mundo creado y por tanto relativo) no existen ni pueden existir sin sacrificio, obligado en los órdenes ontológicos infraespirituales, y libre en los espirituales; este modo de ser de la Naturaleza, que produce de por sí temor y confusión, constituye uno de los fundamentos de la política del hombre, pero no su esencia, que es más bien el orden justo, la justicia. Este hecho ineludible y que, a veces, parece tan cruel, de que el mundo esté fundado en sacrificios activos y pasivos y no sobre la "guerra" y la "lucha por la existencia" y la "relación amigo-enemigo", que no son sino consecuencias, presupone ya en este mundo el sentido último del ser: el amor.

18. La caída fue y es un signo de "poder". Hasta cierto punto la creatura puede fáctica, no esencialmente, hacer que domine lo inferior sobre lo superior —esto es, caída— pero sólo en el tiempo. He aquí un gran enigma del tiempo.

19. La posibilidad de esta perversión la puede indicar vagamente una sana Metafísica: su existencia real, que se impone a nuestros ojos en todo momento, sólo el pecado original la explica. Está sumerge al hombre, como todo dogma, en el misterio, pero lo salva del absurdo.

20. Desde la caída original hay una contradicción en la historia del poder, y es que el hombre puede llegar a ser y sea señor de las cosas haciendo de amigo o enemigo del ser verdadero, por la vía del amor o por la vía del odio. En la creación le fue otorgado el inevitable e inadmisibles privilegio de ser señor, dominar la tierra, y en último término sobre el universo creado, sobre las estrellas y la energía de sus rayos. Pero la tragedia de la historia es que el hombre puede ser señor por modo auténtico e inauténtico: como amigo o enemigo de Dios, y con ello, de Su creación. Puede —hasta cierto grado— fabricar una copia o imagen del jardín del Edén o producir un desierto. Ambas cosas hizo y hace. De ambas presenta ejemplos la historia, aunque más de la segunda: *malum ut in pluribus in specie humana*, según las amargas, trágicas palabras de Santo Tomás de Aquino.

21. Si quisiéramos reducir a Scheler —y con él a gran parte del pensamiento contemporáneo— a un epigrama, deberíamos decir que su doctrina consiste en afirmar que la fuerza viene de abajo. Esto es, de hecho su error más voluminoso, fundado en el desconocimiento de la división radical de ser en ser creado y ser increado. En la medida que se desconoce esto, es radicalmente antiteísta y anticristiano, pues lo que nosotros afirmamos es, sin la menor duda, que la fuerza viene de arriba.

• DIOS, ESENCIA DEL PODER

22. Hay quienes ignoran la esencia, henchida de misterio, del poder, de la fuerza y sus energías; la esencia de aquella cualidad del poder no reducible a nada más que a sí misma. La que así testimonia la Iglesia: su profesión de fe comienza con el Credo in unum Deum, *Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae...* Padre Todopoderoso.

23. Para la creación y su conservación constantemente creadora, la omnipotencia viene a ser la primera manifestación visible de Dios invisible. Su poder es la primera realidad divina cuya huella rastreamos, ante su fuerza y dominio nace el primer temor.

Ahora bien, la creación es una alegoría respecto de Dios así como el hombre es, además, Su imagen. Este último —el hombre— no necesita crear cielo y tierra, que existen como él, mas para afirmar su existencia, para salvar los órdenes del ser, —es su primera misión incluida en la de autoconservarse, porque si renuncia a ser señor de la creación deja de ser hombre—, usa poder y fuerza. Ambos constituyen la primera condición sine qua non de su existencia, de la misma manera que el mundo —a pesar del amor, que no excluye esencialmente la impotencia— no sería nada sin la omnipotencia.

24. La unidad y la unicidad pertenecen a la esencia del poder; la unidad y la unicidad absoluta a la esencia de la omnipotencia, inarrebatable, universal, Dios mismo, el Creador: sin su voluntad, esto es, sin la total plenitud de su ser, no cae un gorrión del tejado; sin su invisible operar no se da la historia de una amiba.

He aquí el principio primero y dominante, incontrovertible, de la consideración cristiana de la historia: Dios es el Señor de la historia. Todo lo demás es tentación o ataque a la fe; es desesperación, incredulidad, deserción y pecado. La fe cristiana es la "victoria" en el éxito de Dios. Apunta a la eternidad, no al tiempo, aun cuando esta "victoria", este "éxito", no carecieran por completo de signos temporales. Pero sin ignorar que son sólo "signos", no la victoria misma.

25. Dios, en cierta manera, renunció a su poder, al crear la libre voluntad de la creatura. Sólo por la sobreabundancia de amor de su ser. Así comienza el misterio de la creatura libre, capaz de decidirse.

Dios es el Señor de la historia. La voluntad de la criatura racional es libre porque El quiere que sea libre. Sólo en esta medida acontece históricamente, según la eterna providencia; la voluntad demoníaca y la voluntad humana, dentro de límites infranqueables de esencial impotencia, incluso frente a lo que le es posible.

26. Lucifer cayó por haber tratado de arrebatar para sí la Omnipotencia, que es Dios, por renunciar al juicio verdadero, al nombre del arcángel Mikael: "¿Quién como Dios?", pronunciando la mentira: "yo soy como Dios". Desde entonces el mundo, cuyo Príncipe es, ha adorado primero el poder emancipado de Dios y así ha de seguir hasta el final, hasta adorar el poder del Anticristo: y lo ha adorado primero aun antes de adorar el saber emancipado de Dios, el arte emancipado de Dios.

27. Desde que el ángel y el hombre cayeron, el poder creador tiene dos rostros. La esencia del poder: dominar, regir, gobernar, *rex et imperator*, persiste, pero mientras uno de estos rostros presenta rasgos divinos, el otro presenta rasgos demoníacos. No es posible compararlos en un mismo plano, porque entre Dios y el demonio se abre el abismo insondable que separa bien y mal, el abismo insondable que supone la diferencia óptica entre Creador y criatura creada, pues que Dios es bueno. El Dios cristiano no es el dios de los persas (ni de ningún monismo dialéctico, ya panteísta, ya materialista), sino el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, no es un ser originario de esen-

UN HOMBRE Y SU TIEMPO

Teodoro Haecker fue uno de los más relevantes intelectuales católicos alemanes de las dos décadas que corren entre la Primera y Segunda Guerra Mundial. Período de los más ricos e intensos de nuestro siglo. Fue uno de los introductores de Kierkegaard y Newman en el ámbito germano, a la vez que lo mejor de su pensamiento abreva en Santo Tomás. Desplegó una lucha sin descanso contra la marea ascendente del irracionalismo y el vitalismo, contra Nietzsche, Klages, Spengler y el último Scheler, que desembocara en la siniestra aventura del nazismo. Esa carrera del irracionalismo (el agnosticismo de la razón sobre los principios del ser y valor) se renueva en nuestros días bajo las máscaras de la "sociología" y la "ciencia política". Todo mero "convencionalismo" de los valores, oculta la pura "voluntad de poder", reinicia la tradición libertina del "maquiavelismo". Es decir, del puro poder, formulación implícita del ateísmo.

Haecker vivió la inmensa tragedia alemana del nacimiento, apogeo y caída del Tercer Reich; sufrió con entereza la persecución de uno de los poderes más tiránicos de la historia. Sobre este trasfondo se comprende el vigor del pensamiento de Haecker, la penetración cristiana con que tomó la desgarrada y equívoca cuestión del "poder". Este fue el centro, el eje radical de la comprensión de Haecker de toda realidad. En el colmo de la desgracia y la opresión, de la impotencia, Haecker supo proclamar como en nuestra misa: "Tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria". Murió de dolor en 1945, en la confianza de que

Dios es el Amor Todopoderoso que sostiene la Tierra y las estrellas y toma lo más débil del mundo, para confundir a los soberbios y poderosos de este mundo.

Esta densidad de Haecker nos parece más estimulante para nuestras inquietudes latinoamericanas, que deslavadas "teologías políticas" más recientes, infladas de retórica. Nuestras teologías de la liberación todavía no han arreglado cuentas con "el poder". Y es nuestra convicción que la teología de la liberación no alcanzará su estatura, si no centra en el "poder" lo principal de su reflexión.

Haecker pertenece a la estirpe de los Pascal, con su forma de pensar intrínsecamente aforística. El relampagueo aforístico "introduce" sin disquisiciones ni rodeos en la médula. Así, el modo de pensar de Haecker se presta para realizar la selección que aquí presentamos, recogida principalmente —aunque no sólo— de tres obras suyas: *El Espíritu del Hombre y la Verdad*, *¿Qué es el hombre?* y *El cristiano y la Historia*. Se trata aquí de un conjunto de fragmentos que hemos ordenado siguiendo la lógica unitaria de Haecker. Es una incitación que vale la pena para teólogos y filósofos, politicólogos y sociólogos. Es una meditación sobre los principios. Sin éstos, lo demás se vuelve hojarasca: aunque haya allí muchas hojas verdaderas, éstas circulan revueltas, desgajadas, sus buenas raíces se orientan al cielo. El cielo está en el principio de las buenas raíces.

cia dual, compuesto de un bien y un mal entitativamente equiparado al bien, sino el Dios Trinitario, sin cambio en sí mismo de luz a tiniebla. ¡Cómo irradia en estos días el dogma de la Trinidad!

• EL PECADO ORIGINAL: "Seréis como Dios"

28. "Seréis como Dios". Nosotros los alemanes, estamos usando palabras a menudo grotescas, desde que Fausto nos dio la versión ridículamente falsa: "En el principio era la acción", y Fichte escribió: "Hay en mí un impulso hacia una autoactividad absoluta e independiente. Nada es para mí más insopportable que ser debido a otro, para otro, y por otro: quisiera ser y devenir algo por mí mismo y para mí mismo". Hueca ilusión. Pues la facultad creadora del hombre consiste, ciertamente, en la espléndida posibilidad de dar a lo ya creado formas nuevas e imprevistas, no sólo en lo físico, en lo orgánico, sino también en lo anímico y espiritual: pero su mayor poder, sin embargo, brota del amor. La facultad creadora del hombre consiste en esta espléndida posibilidad, pero no alcanza nunca a la creación de la nada ni siquiera de

un átomo y mucho menos de un grano de arena. Así surge el caos en el mundo, sobre el cual se asienta el hombre: el mundo y el hombre se convierten en mundo y hombre sin Dios por querer ser como Dios. Esto está presente en cada instante y en cada época: verdad amarga y más amarga si se olvida. También la Torre de Babel es un hecho histórico y se sigue repitiendo, sin embargo, porque pertenece a la esencia del hombre caído, que quiere ser como Dios.

Esta singular desmesura nos pertenece a los alemanes: a lo largo de los dos últimos siglos se ha convertido en monomanía que acaba en tragicomedia, cuyo último acto todavía no ha sido representado. Ninguna otra nación del mundo habla tanto de "poder creador"; hasta ahora al menos, porque puede ser que contagiemos nosotros a los demás.

29. Si el hombre pudiera realmente —y no sólo en charla, mediante un fantástico parloteo que nada dice—, dar a la historia por su propio arbitrio el sentido que le pluguiese, de modo que el sentido real de la historia fuese el que él le impusiera, podríamos hablar de una creación de la nada, lo cual, por su condición de crea-

tura le está prohibido. Si el ser de la creación procede del Creador, el sentido de la creación procederá también del Creador, porque ser y logos es la misma cosa. El sentido del ser reside en el ser. Si yo puedo transformar realmente el sentido según mi capricho, puedo también transformar el ser mismo. Pero no puedo. El poder del hombre puede decir sí o no, pero, conforme a la realidad, no puede decir otro sí del dicho por el Creador. Lo que no es esto, es un "no" y una nada.

30. Entre el orden eternamente vivo que es el ser de Dios y su obra, y el desorden, está el libre albedrío de la creatura que como tal, pertenece al orden eterno, y el abuso de esta libertad es el *mysterium iniquitatis*.

Porque la voluntad del hombre es su reino celestial. El misterio de la voluntad es el más profundo; pues ésta, aun en cuanto creada, puede ser causa prima, se entiende del mal. La dialéctica demoníaca del *mysterium iniquitatis*: es: "Yo no quiero lo que sin embargo, debo querer" y "yo quiero, lo que sin embargo, no puedo querer".

31. Cuando la Antropología se torna Teología y viceversa, se hace todo penoso, y ninguna respuesta puede estimularnos a seguir preguntando. No hace falta gran esfuerzo para advertir que el hombre no posee, de por sí, su ser y su existencia; esto por lo menos puede ser rápida y prontamente conocido. El hombre es "creatura", no algo tan absurdo como el creador de sí mismo en cuanto a su esencia y existencia, cosa que ni siquiera es Dios, que dijo en una ocasión, y lo dirá todos los siglos: "Yo soy el que soy" y no "Yo me he creado a mí mismo"; pues Dios no es causa sui, sino a se y por eso es causa mundo; no se creó a Sí mismo, sino al mundo y, en él, al hombre.

32. Como el maestro se muestra en la limitación, a pesar de todo, los hombres se dividen según los distintos atributos divinos: unos son el amor divino, otros la justicia divina, otro cualquiera es dominus, señor dotado de divinidad absoluta, señor inclusive de su propia conciencia, que él mas bien forma, y no se deja formar por ella: otros poseen un conocimiento y una ciencia igual a la de Dios, son dioses del pensamiento, otros finalmente detentan el "poder creador". Ser dioses nosotros mismos, lo cual no excluye el ser fieras al mismo tiempo.

33. Si se considera que es Dios la sola potencia operante, surge necesariamente un quietismo fatalista; si se defiende que el principio del mal es el único dotado de poder en la historia, surge un sistema gnóstico que adscribirá al mal el poder y la facultad creadora, y al bien un mero padecer y sufrir; pero si el hombre se torna demiurgo, operador de la historia, entonces surge aquel humanismo degenerado que desdeña el misterio divino de la Encarnación —que Dios se hizo hombre— y con una fe irreal en algo inaccesible: que el hombre, por sus propias fuerzas creadas puede llegar a ser Dios.

Es lo que en último término sucede al humanismo puro, fundador de una especie de reino de los muertos. El ruido más estridente lo producen a veces los muertos, que entierran a sus muertos. Los hombres hacen como si pudiesen esperar o producir algo que excediera a la Encarnación. Tal es, en su debilidad, su rasgo demoníaco.

El hombre no posee capacidad para representarse por vía natural el más real de los seres, ofrecido en y por la fe, aunque a cualquier corazón pueda ser revelado; esta incapacidad representativa es la causa de que a veces el hombre tienda a imaginar el absurdo mismo, lo que no puede ser, ni humana ni divina: Este absurdo pretende la deificación natural.

34. El hombre autónomo —El mismo es el señor—, dotado por naturaleza para serlo, el hombre que aspira al poder y lo reclama, tiene derecho a considerar como inferior, en la intimidad de su corazón, al hombre autónomo que sólo adora el saber creador o el arte creador. El vértigo del poder es la embriaguez suprema. Por eso hasta el filósofo o el artista, si no viven en paz con su Creador, acusan en su orgullo la huella de una espina de envidia y resentimiento frente al que eligió y ganó para sí la parte dominante de la existencia: el poder. Platón quiso que el filósofo fuese coronado también con el poder: que dominara y gobernara, porque sin el poder falta algo en su ser y su existir.

35. Ciertamente, es un gran misterio que el Dios Hombre mismo haya hecho milagros, mediante su Omnipotencia divina, dominando los elementos, la vida y la muerte, y resucitando muertos, para al fin ser juzgado como débil por el mundo y entregado a la muerte. ¡Libremente por su parte! Pues donde hay realmente Omnipotencia y se resucita a los muertos no puede faltar, en realidad, el poder de llegar a ser, incluso en el aspecto político temporal, el rey y señor del mundo; lo que le faltó fue "la voluntad de poder", el deseo de esta clase de poder y le faltó por amor a la Omnipotencia, por cuanto ésta es "amor" y quería devenir debilidad, debilidad del hombre, milagro de Omnipotencia. Gran misterio es éste, y de muy diversas consecuencias, que pocas veces se sacan. Pero este misterio es uno de los misterios de la Iglesia y de los Santos; el problema de derecho y poder, que ocupa hoy a la política humana, no llega a estas profundidades, es mucho más superficial, aunque tiene relación con ellas y de ellas se alimenta.

36. ¿Y qué sería Dios, aun siendo toda la belleza, toda la sabiduría, toda la santidad, si no tuviera poder, si no fuese la Omnipotencia misma? Sólo un Dios de esencia o Dios en devenir (esa invención de místicos extraviados). Sin embargo, para la criatura contemplativa, Dios es en primer término Señor y Cristo es dominus hasta para sus hermanos. Lo primero que encomendó el Creador a la cabeza de la creación es que se multiplicara: pero, con aquel mismo aliento, le encomendó que fuera señor. Lo demás se sigue de ahí. Este es el motivo de que a través de toda la historia del mundo se haya adorado en primero y último lugar el poder; todo lo demás —dinero, saber, destreza— ha sido adorado, en mayor o menor medida, como su servidor real o posible y raras veces —aunque algunas— por sí mismo. Yo diría que con cierto resentimiento de inferioridad. El hombre "creador" es por lo general un hombre débil, y así se siente. Uno de los más débiles fue Nietzsche.

37. Vosotros adoráis el poder; ¡nosotros también! Pero nosotros adoramos sólo la omnipotencia y —en cuanto al mundo— nada más que la omnipotencia misma; y está puesta en Cruz.

La Revelación de la omnipotencia divina, en cuanto amor, es la revelación cristiana de la cual no se puede decir que haya triunfado entre los hombres, pues todavía tienen vigencia los versos de Eurípides:

¿Qué es lo más hermoso
que la divinidad concede al hombre?
Hollar victoriosamente
con el pie, la cerviz del enemigo.
¡Y lo más hermoso es también lo más amable!

38. Ser libre es ser señor, pero señor se es totalmente a través del orden y en el orden. Libre en un sentido perfectamente trascendente es Dios, el Señor, que no puede por esencia hacer el mal. Pero la libertad del hombre tiene un trasfondo intelectual, que es el conocimiento de la verdad, o dicho con más precisión, el conocimiento del orden verdadero. Y el orden verdadero es un orden sagrado, es jerarquía. El verdadero señorío es el señorío del "santo": sanctus, sanctus, sanctus Dominus. En Dios se da la identidad de ambos conceptos: es santo, porque es señor, y es señor porque es santo.

Esta revelación del ser verdadero aclara la escalofriante paradoja, de que el más obediente de los hombres, el obediente hasta la muerte en la Cruz, el Hijo del Hombre, sea al mismo tiempo la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el "Señor" absoluto; aclara también la amable paradoja de que la "ancilla domini", María, la esclava del Señor, sea al mismo tiempo y precisamente, la Señora creada de todas las creaturas, la más libre, la "regina coelorum"; aclara también, naturalmente, la paradoja general de que cada grado superior de santidad, es decir, de obediencia para con Dios signifique en el hombre un grado superior de libertad auténtica y de señorío.

● VERDAD Y PODER

39. Cronológica y necesariamente la pregunta que originariamente formula el hombre es: ¿qué debo hacer? En ella se sobreentiende ya que no lo sabe. Y así, en realidad, la pregunta originaria es: ¿qué debo saber?

Cronológicamente ambas preguntas están siempre unidas, no deben separarse, pues siempre una se proyecta sobre la otra, sin desconocer por eso, a cuál de ellas corresponde la primacía. Tener la primacía no significa solamente ser primero: nada puede ser primero sin que haya algo segundo.

Lo que rige no existe sin lo regido. En todo problema originario de carácter práctico, está implícita la esencia de la verdad.

40. ¿Qué es la verdad? Fuera de la cristiana, las religiones de la humanidad no formulan esta última pregunta.

Ningún humano fundador de religión, antes o después, dijo de sí haber venido para dar "testimonio de la verdad"; ninguno se ha presentado como verdad existencial, en sentido absoluto, ante otro hombre que pregunta qué es la verdad. Ninguno, antes o después, dice de sí expresamente: "Yo soy la verdad."

41. Los cuatro evangelios refieren la pregunta de Pilato a Cristo: "¿Tú eres el rey de los judíos?" Y Jesús responde: "Tú lo dices". Pero Juan, el cuarto Evange-



En Scheler y en el pensamiento contemporáneo, el poder viene de abajo, exactamente lo contrario a la concepción cristiana.

lista, relata aun otra pregunta de Pilato y su correspondiente respuesta: "Entonces le dijo Pilato: "¿Tú eres, pues, Rey?" y Jesús respondió: "Tú lo dices; yo soy rey. Para eso he nacido y he venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Todo el que viene de la verdad oye mi voz".

Pilato le dijo: "¿qué es la verdad?". Desde entonces, Cristo comenzó a no contestar ya palabra alguna, de suerte que el gobernador se sorprendió vivamente (Mt. XXVII, 14).

No se ha preguntado uno primeramente: "¿Qué es la verdad?" y recibido después, como consecuencia, la respuesta: "Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad"; sino que esta respuesta precedía y detrás siguieron el interlocutor y la pregunta.

42. En la respuesta está la pregunta. Sólo, pues, donde está la respuesta exacta, pueden ser exactamente formuladas las preguntas exactas, donde está la plena verdad, puede obtener la "veracidad" su pleno desarrollo.

La afirmación de la verdad precede a la veracidad; es una afirmación difícil para el hombre que da por cumplido el concepto de veracidad cuando no oculta su falta de verdad o sus mentiras. La impotente pretensión humana, desde el principio, es la de poder cambiar la verdad por su propia voluntad; y para esto puede usar, como última perversidad, en casos extremos, aun de la "veracidad".

La señal característica de la verdad por el contrario, precisamente está en que metafísicamente, o con mayor realidad aun, escatológicamente, no puede ser mutada ni por la peor voluntad; pues la mejor, y por tanto simplemente, la buena voluntad, no la desea cambiar; y en esto precisamente realiza el concepto de la auténtica veracidad.

Esta vale con respecto a Dios y luego recién, sobre ese fundamento se eleva la tesis psicológica, la de Pascal: en la pregunta está ya la respuesta, en la búsqueda está el encontrar.

Por eso, ni siquiera la frase de Cristo ante Pilato es la afirmación primaria, sino su explicitación y declaración

realmente vital (¡y mortal!) para los hombres. La primera es: Yo soy la verdad.

Después que Cristo, el incomparablemente primer testigo, el Hijo del Hombre, nos precedió en "dar testimonio de la verdad", también puede darlo el hombre que está unido a El.

Pero "ser" la verdad, sólo corresponde a Dios mismo. "Yo soy la verdad" es, en su plenitud, una afirmación Trinitaria.

43. La pasión por la verdad es la más rara entre los hombres, que son los espíritus más imperfectos; mucho más rara que la pasión de poder. Pero existe sin embargo, una íntima relación entre lo verdadero y lo bueno, de tal manera que, como condición del conocimiento perfecto de la verdad que sólo se encuentra en el entendimiento, una pura voluntad debe participar de la verdad, en cuanto bien. Quien conoce la verdad, quiere también vivirla.

44. En el Paraíso la tentación fue de obtener el poder a costa del amor, en el cual está contenida la verdad.

45. Una de las más profundas y misteriosas consecuencias del pecado original es la disociación del poder y la verdad.

Es profesión de fe en la Iglesia que ambos se hermanan y también coexisten: el Dios de la verdad es el Dios de la omnipotencia. Verdad es poder y mentira impotencia.

Cuando todo fuere restaurado en Dios, también esta verdad será evidente sin engaño ni ilusión.

Esta es la fe del cristiano que tiene conciencia de ello. Sabe que el "mundo" llegará a estar en sazón para recibir la revelación de la escondida identidad entre verdad y poder. Pero hasta que llegue este postrer momento de la reconciliación, están separadas, es decir, hay que padecer su separación.

La verdad está como un cuerpo en la cruz. Es sensiblemente difícil entender que en la impotencia puede estar la verdad y en la mentira el poder. Y sin embargo, es ésta la realidad de este "mundo", y este mundo no puede cambiar por su propia virtud. No tiene poder para eso porque no es la verdad. Y sin embargo, tanta verdad hay en él que hasta sabe ser una locura y un escándalo que Dios, cuya primera señal a los ojos y a la inteligencia del mundo es el poder (¡con derecho!) ¡está impotente en cruz!"

En esto consiste el misterio de la apostasía que se opera bajo el signo del poder; en su amor, en el amor del poder o más bien de la mentira, aunque esencial y eternamente sea impotente, puesto que no posee a Dios.

Todo hijo del hombre que pretende alcanzar el poder sin la verdad es secuaz del ángel caído.

No obstante, el poder y la verdad, tan inseparablemente unidos están por naturaleza, es decir, metafísicamente como exigencia y divinamente como realidad, que tanto el ángel caído como el hombre caído se ven precisados a aceptar como verdad sus propias mentiras.

En lo más íntimo pueden conocer muy bien sus mentiras; pero para eso, pública y oficialmente deben afirmar una "verdad": deben ser hipócritas y fariseos. Dios no toleraría de otra forma a los usurpadores del poder: deben mentir. El diablo no dice, lo cual sería verdad: Yo soy el camino del error, de la mentira y de la muerte. No, la mentira usa la máscara de la verdad.

46. "Espíritu significa poder" sin referencia a la verdad. "Espíritu significa verdad", pero sin ningún poder en sí. Entre estos dos valles de muerte, en los cuales el hombre pierde la humanidad, se levanta la verdad: el espíritu que penetra la profundidad del ser, exige y tiene la verdad; y por ella y de ella tiene también eternamente el poder.

47. La fe cristiana es la senda estrecha entre dos abismos: el de la impotencia de la verdad y el de la mentira del poder, que son el peligro de nuestra vida intelectual y espiritual y crean la posibilidad de nuestra desesperación o de nuestra impenitencia.

La fe cristiana que en su esencia es una débil mirada intelectual de la cual se adueña la voluntad, una débil mirada crepuscular a través de la oscuridad de la mentira; un débil y enceguecido mirar el reino de la luz, pero al fin un resto de visión y no sólo confianza ciega; la fe cristiana no renuncia a las dos afirmaciones que forman su unidad, a saber: que la verdad es esencialmente poder y la mentira impotencia; por cierto, en este mundo de ocultación, ocultación que será descubierta.

La fe cristiana no sólo es verdad sino también poder; quien la posee, en verdad, tiene parte no sólo en la verdad de Dios sino también en su poder; porque en Dios verdad y poder son una sola realidad. Pero quien en verdad posee la fe cristiana debe, sin embargo, estar preparado para demostrar la divina identidad de verdad y poder, a la manera del Hombre Dios, es decir, como testigo de la verdad, como víctima del poder terrenal y de la divina impotencia en este mundo.

48. "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". Esta plegaria del Padre nuestro es en la más alta esfera, la exposición del postulado ético fundamental: debe existir el orden. Pues Dios es Dios de orden y su voluntad incorruptible, ordenadora de lo natural y sobrenatural.

El único adversario posible y real de su voluntad es la libertad de su creatura espiritual creada por él mismo.

Existe orden en el ser increado de Dios y sus ideas, en el ser creado y en el ser posible en cuanto es inmediata obra de Dios; el orden existe y no existe en el ser y devenir del espíritu creado libre y en su obra; pero en ellos debe haber orden. "El orden es el legítimo comportamiento exterior e interior consigo mismo y con todo lo demás. Sin embargo, este orden es sólo el orden de la justicia y constituye una presuposición del reino del amor.

La obligación es propia del orden divino impuesto a la creatura libre en este mundo.

Pero lo que debe ser, debe primeramente ser conocido de alguna manera en lo que es.

La primacía de la verdad existe también en la obligación. Pero la verdad está en el espíritu en cuanto entendimiento.

"Yo soy el camino, la verdad y la vida" es la afirmación indestructible de la manifestación que de sí mismo hizo el Hijo de Dios. Con respecto al hombre, lo primero es el camino; con respecto a Dios, lo primero, la verdad.

• REGRESO A LA POLITICA

49. El gran misterio divino, el descendimiento de lo más alto y noble, el Hijo Eterno, por quien, como so-

lemnemente se ha proclamado, han sido creados cielo y tierra y son en cada instante conservados de modo creador: este descenso del poder a la impotencia, esta renuncia a favor de un renacer desnudo de toda fuerza —incomprensible, inconcebible para el intelecto humano— es para el cristiano parte esencial de la historia, parte que él busca y a veces encuentra: en el mejor de los casos en forma de tragedia, y normalmente como una renuncia y un fracaso ante la iniquidad.

50. El poder es la más accesible realidad de Dios. Su revelación primera. Como semejanza real, pertenece también a la creación y en sentido propio, a su cabeza, el hombre, que es una criatura creadora. Por eso quien posee el primado en la historia humana, del principio al final, es la historia política, la historia del poder, aún falseada y despojada de sus vestiduras supraterras de santidad y amor, denigrada —lo mismo que es denigrado el lenguaje, muchas veces más sabio que el que lo usa— a condición de “fuerza bruta”.

51. Nunca podrá el hombre liberarse de este orden por más que se obstine en no reconocer su verdad. Jacobo Burckhardt defendió con pasión la primacía de la “cultura” sobre la “política” en la historia, favoreciendo así una herejía decisiva, la que sostiene que el poder es malo en sí, y por consiguiente un atributo del demonio, no de Dios. Como si sólo existiera el criminal poder desnudo, la “fuerza bruta”, la violencia, capaz de constituir demoníacamente, en sus posibilidades extremas, un fin en sí, una identificación con la iniquidad. ¡Lamentable error! En el cielo de la confesión de fe del cristiano figura como primera estrella fija la **omnipotencia**, el ilimitado poder de Dios. ¡Consuelo inmenso! También el poder —y en primer lugar— del que a menudo se abusa a lo largo de la historia de la humanidad en forma de fuerza bruta, es de Dios, un atributo divino, según las solemnes palabras de Cristo ante Pilato: “Tú no tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto”.

52. Los primeros cristianos al elegir la impotencia sabían, con idéntica certeza sobrenatural que sus hermanos Carlomagno y San Luis, que su Dios es Dios Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Sabían y conocían bien aquellas palabras de granito de Su redentor, según las cuales el que choque contra El, la piedra angular, contra El se estrellará tarde o temprano —y tarde o temprano son categorías del tiempo es decir, históricas—: sabían y conocían bien aquellas palabras, según las cuales su Iglesia no será devorada por las puertas del infierno: no prevalecerán. Palabras de omnipotencia que sólo la Omnipotencia podía pronunciar. Los primeros cristianos conocían con igual precisión que nosotros la historia del centurión romano que tan arraigadamente, tan inmerso vivía en el mundo imperial del soldado romano, mundo de la “auctoritas” y “potestas”, pero que por la fe en el Hijo del Hombre, el impotente Rey de los judíos, reconoció la Omnipotencia misma, cuando le dijo: “Tantum die verbum” Pero di una palabra...

53. Ha habido en la historia cristianos escépticos y cínicos frente al poder terreno. Los más grandes fueron Pascal y Kierkegaard. Pero este tipo de cinismo sólo es posible cuando se está cierto de la omnipotencia de Dios. Estos cínicos cristianos se diferencian de raíz de hom-

bres como Jacobo Burckhardt y otros de ideas semejantes, porque no consideran perverso el poder como tal, sino más bien lo agotan por completo en la omnipotencia divina, lo único y absolutamente bueno. La divina omnipotencia es buena. Cualquier otro poder es para ellos mera apariencia de poder: una sombra.

Se trata, no cabe duda, de un error por exageración, capaz, si se universaliza, de perturbar un orden claro, porque el poder creador del hombre exigiendo nuevas expresiones, se cifra en su historia política real. Todas estas cosas —poder, belleza, arte, ciencia— son imágenes y semejanzas del creador, y ocultan en sí mismas, con una riqueza de profundidad que no se agota nunca, una imagen cada vez más depurada de la esencia y existencia divinas; obedeciendo libremente, el hombre puede realizar y actualizar en su propia existencia esta imagen, pero el pecado y el orgullo la borran, tornándola incognoscible.

54. Es un problema de libertad. Es la cuestión de si la libertad del hombre pondrá al servicio de la justicia o de la injusticia los modos materiales de coacción, que en un mundo material como el nuestro son uno de los medios de poder auténtico. En Dios, derecho y poder son idénticos. En toda creatura, precisamente por serlo, pueden distanciarse el derecho y el poder. Es decir, en toda creatura que esté dotada de espíritu; porque la materia, las plantas y los animales siguen unívocamente las leyes de su ser. Esta es la posibilidad metafísica de una caída y un pecado original. El problema del derecho y del poder pertenece al mundo de la libertad de lo creado, y sólo puede y podrá ser resuelto mediante la obediencia de la voluntad creada al Derecho Natural, y a la jerarquía de los derechos de los órdenes naturales, los generales y los individuales, y —a partir de la Revelación expresa— al Derecho Sobrenatural cuyo custodio es la Iglesia.

55. Ciertamente la omnipotencia divina se distingue del poder de las creaturas, aun las más poderosas, no sólo por diferencias de grado, sino esencialmente; pero el poder, que por analogía posee el hombre y consiguientemente el Estado, no puede en sí mismo ser algo malo. Nada hay hoy más importante que la rehabilitación del “poder”, de la concepción según la cual el poder proviene de Dios, el Creador y Conservador del mundo y no del demonio, el nihilista. Este es el sentido profundo de la “acción católica”. Ciertamente que es un gran misterio, que el derecho y el poder pueden divorciarse, de que puede haber, de hecho en este mundo, poder sin derecho y derecho sin poder.

56. La doctrina liberal de la religión como asunto privado es la última ramificación del agnosticismo, cuyo principio característico es la separación real de la verdad y el poder. La religión es el problema más íntimo del hombre y por consiguiente, también su más íntima verdad. Esto nadie lo niega ni puede ser negado. Pero carece de poder, es “privada” y por tanto, desprovista de comunión, que es fuente de lo obligatorio.

57. Sólo en cuanto se restablezca el orden entre derecho y poder mediante una vida justa, natural y sobrenaturalmente, y no por la desaparición del poder (frase más vacía, objetivamente más falta de sentido no la ha

habido en la historia de la humanidad), sino por la fundamentación clara del poder en los derechos que lo fundan; sólo cuando se restablezca el orden, pueden derecho y poder convertirse, por así decir, en lo que hay de más elevado en el mundo: el amor, que como plenitud que es de ambos, lo supera a los dos; sólo entonces se podrá comprender el misterio del Hijo de Dios, a partir de Su naturaleza, su naturaleza trinitaria, según la cual el mayor poder de Dios es el amor.

58. Un criterio para usar con rectitud del poder lo constituye, por ejemplo, la protección de las cosas que son por sí impotentes.

Este carácter de impotencia lo comparten análogamente, según su dependencia real, las cosas más nobles de la cultura humana; en primer lugar lo que pertenece a la naturaleza contemplativa del hombre, su título supremo de nobleza, porque la contemplación guarda una remota, muy remota relación de analogía con la vida interna y divina de la Divinidad Trinitaria, así como la actividad humana guarda una remota relación de analogía con Dios, en tanto creador del mundo, del tiempo y de la historia.

Por eso, para el cristiano, las épocas históricas de mayor plenitud, las más cercanas al ser verdadero deben ser las que reconocen la primacía de la vida contemplativa; cuando el ejercicio propio y justo del poder y la fuerza que Dios ha otorgado, se obliga a proteger las cosas delicadas y nobles, la impotencia, implantada y sancionada por la propia Omnipotencia, de cuanto posee el carácter de infancia y pobreza.

59. Siempre que en la historia surgió una política de alto estilo, cuya esencia consiste en la justicia, en su más profunda raíz alentó una especie de amor: amor a la familia, a la raza o a la estirpe, a la tierra, a la patria, a la ciudad, al Estado, y correlativamente, amor a los dioses de la casa, de la tierra, del pueblo, de la ciudad, del Estado.

Los romanos, especialmente en sus comienzos, sabían muy bien que el fundamento de la justicia era una realidad superior, a saber, la piedad. Así lo testifican sus grandes figuras de pensamiento: Cicerón y, sobre todo, Virgilio.

Por este amor, como expresión suprema de la existencia, del modo esencial de vivir, se mide a los pueblos, pues todo lo que existe es medido por la realidad suprema que alcanza o alcanzó alguna vez no sólo por los ideales. Sólo la cobardía o la falsedad pueden negar esta norma. Esto es así en el cielo, en la tierra y en el infierno. En éste, a partir de Cristo, el módulo del traidor ya no es Efiltes, sino Judas, no el que traiciona a su patria, sino a Cristo y su Iglesia, traición realizada quizá en casos por amor a la patria.

60. Si los pueblos bautizados deben ser valorados a juzgar por el tipo superior de realidad que tienen. ¿Cuál sería la realidad de su medida? Ni el Arte, ni la Filosofía, ni la Ciencia, ni la Técnica. No son estas realidades de medida. Porque la medida de los pueblos en general es más bien la justicia, y en definitiva y sobre todo, el amor que hayan tenido y siguen teniendo, una chispa que amenaza extinguir las cenizas. Si la medida de los pueblos es el amor, en toda su gama de calidades hasta la más acendrada pureza, si esto es así ¿qué clase de amor será la medida de los pueblos que han sido evangelizados, bau-

tizados? El amor a la familia no, aunque la familia está más próxima a la Naturaleza y a Dios que cualquier Estado y Reino de este mundo, pero el amor a la familia es algo que se presupone en el hombre; el amor al hogar, a la estirpe, al pueblo, a la patria, tampoco, pues el amor a estas realidades se presupone en el hombre y proclamarlo como medida y logro es un error. Desde que fueron bautizados, esos pueblos no pueden ser medidos por ningún amor natural, sino sólo por el amor sobrenatural. Y esta medida perdurará para siempre, aun en momentos de desolación y de caos.

La medida definitiva no la dan el héroe o el sabio, sino el santo. De los santos pende la existencia del mundo, que siempre pende de lo que está más elevado. El cañon viene del Sermón de la Montaña, en el cual los Diez Mandamientos logran su cumplimiento y su transparencia divina. Toda sátira y toda ironía que se ha dado en los pueblos bautizados, incluso la de los escépticos y la de los no creyentes, aboca a estas profundidades. El odio y el resentimiento de los deprimidos, ofendidos y rebeldes, que no sólo ya no guardan silencio sino que vociferan, todo esto tiene su origen en el abismo abierto entre el Sermón de la Montaña y la vida real de los pueblos.

61. La indestructible ley del "mundo" es que el mal sea combatido por el mal, que el demonio sea expulsado por Belcebú. Y mientras esto no cambie, el cristianismo no habrá vencido.

• FIN DE LA HISTORIA, PUEBLO E IGLESIA

62. Si el mundo es ya, por su forma temporal, histórico ¿puede maravillar a nadie que la plenitud de lo histórico esté en el hombre? Por el ser del hombre hay historia. Sólo él tiene una primera conciencia de ella, a diferencia de la planta y el animal; sólo él en el mundo tiene, además, una conciencia —elevada conciencia de segundo grado, doblemente reflexiva— de lo histórico a la que se ofrece, con irreprimible exigencia de respuesta la cuestión acerca del sentido de la historia que viene a coincidir con la que hoy atormenta de nuevo: ¿qué es el hombre? La historia pertenece propiamente al hombre, es decir, supone la libertad, y con ella, la decisión.

63. Hay un fin en la finitud, no muchos, sino solamente uno: la muerte. En la finitud el fin del hombre es: la muerte, el reposo de la tumba. En la finitud el fin es: Dios mismo, un Dios vivo y para los vivos. Por eso hablar de fines finitos sin la perspectiva de la fe cristiana de que en todo momento sirven a un único fin definitivo, es hablar de muerte, escribir sobre arena, sea para segundos, días o años, sea para decenios, siglos, milenios o millones de años. Luego, será lo mismo. Vendrá el viento o la tormenta, que borra y extingue la huella de todo fin finito. Una inteligencia que no comprenda esto no ha alcanzado su madurez natural. Pero si ha llegado a ella, no podrá soportarlo. O bien se salvará mediante un delirio objetivo, o la salvará una misericordia más alta, o mentirá, o ideará desesperados inventos, como el del eterno retorno de las cosas.

64. Si el fin no es alcanzado de un modo absoluto, las distancias que de él nos separan pierden todo sentido. Aproximarse al fin carece ya de sentido. Y carece de sentido trágico porque ha desaparecido la gravedad de la historia.

65. La historia es como un devenir entre dos polos: la nada y el ser. Pero esta imagen, referida a un plano extraimaginativo, puede resultar engañosa. Porque no se trata de dos polos equivalentes. —La nada no es igual al ser, ni Hegel es igual a Tomás de Aquino—. La historia tendrá un fin como ha tenido un principio, pero no en la nada, sino en el Ser eterno, donde también está su principio. Principium et finis.

66. El cristiano, que es cristiano por su fe, abre sus oídos a esta palabra de fe: "plenitud de los tiempos". Con ella se establecen el *factum* y la esencia del progreso.

Cristo —explícitamente se ha dicho— padeció "cuando el tiempo era pleno". Sobre ambas voces cargan el acento y la energía: sobre el tiempo y sobre la plenitud.

Lo eterno en su plenitud absoluta, la Segunda Persona de la Trinidad, se ha manifestado consumando el tiempo, el cual, como tiempo alcanzó la plenitud de su esencia.

67. El sentido de la historia está determinado por el contenido histórico, que es siempre la realización, la encarnación de un valor, de un bien. El sentido último de la historia está determinado por el bien supremo, el *summun bonum*, que es Dios. Este bien supremo es el fin de la creación entera, pero especialmente del hombre que la resume en tanto *imago Dei*, imagen de Dios; y singularmente del cristiano, que cree en la Encarnación de Dios como centro y plenitud de la historia del universo.

68. La historia es para el cristiano, primariamente, historia universal. El último terrón del más mísero campo participa en la historia de esta bella y bendita tierra que, a su vez, participa de la historia del sol, de la luna y de la legión infinita de estrellas. El último hombre sobre la tierra pertenecerá, como nosotros, a la historia de la humanidad.

Nada tan claro, tan irrefutable, como la universalidad de la historia, porque el ser es universal, y la historia supone el ser.

Hay, es cierto, historias particulares. Mas como lo particular supone lo universal, sólo seremos exactos diciendo: dentro de la historia universal se desarrolla la historia pluralística de razas y pueblos singulares.

69. Desde antiguo y gracias a la revelación, el cristiano posee una relativa claridad respecto al sentido de la historia universal: el retorno a Dios de la criatura; pero a la par, se halla sumido en la más angustiada oscuridad respecto al sentido particular de la historia de los pueblos singulares, todavía en proceso —esta palabra entendida también en su acepción jurídica—. Porque el sentido de la historia de cada pueblo sólo se hará manifiesto a través de su dramático curso y manifiesto todo al final de ese curso, aun cuando oscuramente pueda ofrecerse por anticipado en un presentimiento, en un mito, en intuiciones de poeta.

70. Dentro de la historia universal, esta historia pluralística posee amplias dimensiones. En los pueblos residen posibilidades y fuerzas capaces de conducirlos según su propia decisión, a buen o mal término. ¿Qué no es permitido al mar en la tormenta, y sin embargo tiene límites?! ¿Y qué no es permitido a los pueblos! Ellos bramarán, según el salmista, hasta las infranqueables barreras de la Palabra de Dios.

La historia de los pueblos posee el color del cartel y la sonoridad de las voces públicas. Pero existe una historia más profunda, más callada, más oculta.

La historia presenta varias dimensiones. La que ocupa entre ellas el lugar preponderante es la universalidad; la razón es que el Señor de la historia es el omnipotente Dios Uno y Trino, eterna unidad invulnerable. La dimensión o carácter pluralista se basa en la insondable riqueza del Ser increado vertida por El, infinita y polifacéticamente en Su imagen y semejanza al crear la libertad de la criatura. Por último, en su corazón, la historia posee una dimensión íntima: es de naturaleza personal.

71. Porque existe la historia sagrada del alma singular; existe cualquier otra historia; a ella sirven por necesidad el ascenso y la caída de los reinos, las guerras y revoluciones. Por el interior de la historia universal, como de la pluralística, pasa la historia de cada persona singular. Porque (Lc. 17,34): "Os digo que en aquella noche estarán dos en un mismo lecho; el uno será tomado y el otro desechado". Estas estremecedoras palabras suponen una historia, la historia de la persona en sus últimas profundidades.

72. Sujeto portador de la historia no es primordial y originariamente el individuo hombre, ni tampoco la persona "hombre", a pesar de que su historia signifique mucho más que la historia de pueblos y razas enteras: porque la salvación eterna de un alma singular supera en todo un orden del ser al bien temporal de pueblos y razas, pero no puede valer más que la historia de la Iglesia, cuya cabeza es la Segunda Persona de la Trinidad.

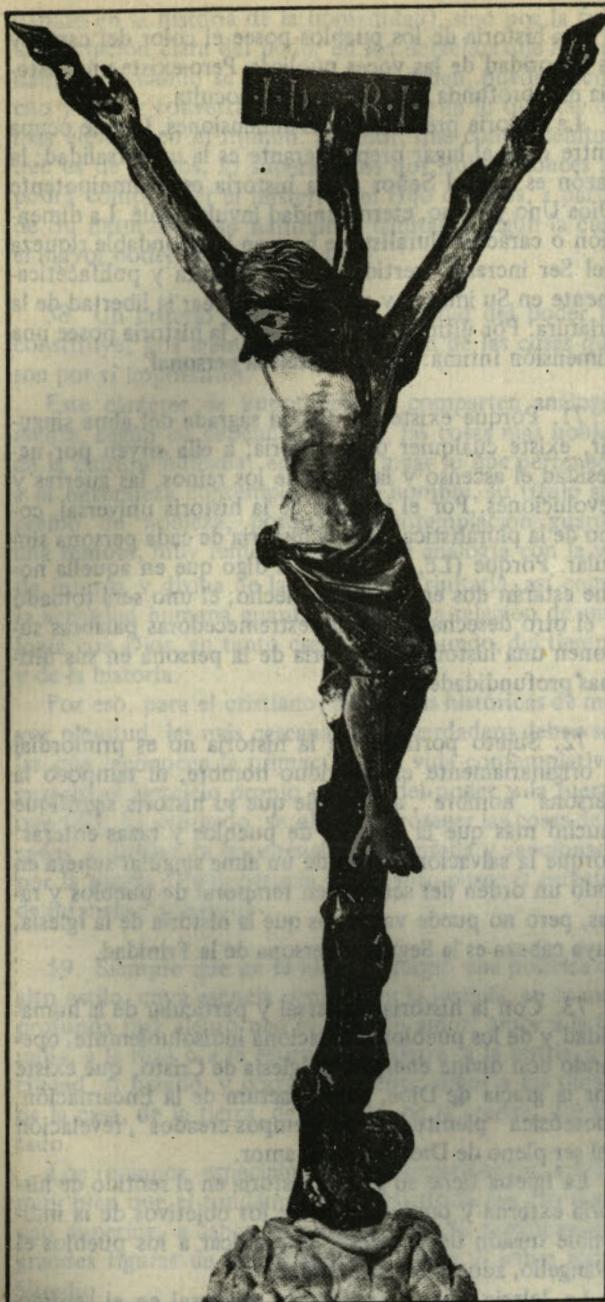
73. Con la historia universal y particular de la humanidad y de los pueblos se relaciona indisolublemente, operando con divina energía, la Iglesia de Cristo, que existe por la gracia de Dios, por el *factum* de la Encarnación, apoteósica "plenitud de los tiempos creados", revelación del ser pleno de Dios que es el amor.

La Iglesia tiene su propia historia en el sentido de historia externa y pública. Uno de los objetivos de la indivisible misión de la Iglesia es predicar a los pueblos el Evangelio, adoctrinarlos a todos.

La Iglesia tiene una historia universal en el sentido pleno de la palabra. En consecuencia tiene también una historia política, es decir, una historia del "poder": ella misma es, por esencia, desde el primer instante de su constitución, de naturaleza política. Negarlo es herejía o ceguera.

Las palabras de Cristo, tantas veces citadas a través de los siglos: "dad al César lo que es del César..." carecen de sentido si no hay, además, algo que no deba ser dado al César; si, ya en este mundo, no se han puesto límites a su poder precisamente por Aquel que pronunció las palabras, Aquel cuyo reino no es "de este mundo". Las palabras de Cristo ante Caifás y ante Pilato son también de carácter político, porque tratan del origen del poder y regulan su competencia.

74. Los cristianos fueron perseguidos por el Estado romano a causa de una conducta que el Estado consideraba política: ellos pretendían en efecto, dar al César lo que es del César; pero no lo que sólo es de Dios, porque su fe les decía que únicamente a la autoridad de la Iglesia corresponde decidir —sea cualquiera la opinión que pre-



*"Esta es la cruz de nuestra fe, el más noble de los árboles".
El Creador tuvo compasión de Adán.*

ceda—, lo que es y lo que no es del César. Lo más alto decide sobre lo más bajo; incluso **inter pares** siempre habrá un **primus**.

Este es el orden, y éste fue y será. El santo de nuestros días Tomás Moro, murió mártir en su tiempo por el mismo motivo que los primeros cristianos. Así ha de ser hasta los últimos días del Anticristo.

75. Para un buen observador, a pesar de las apariencias, hay una continuidad profunda entre el gran Escipión y San Ambrosio, obispo de Milán. Hay una secreta continuidad entre Iglesia y Estado. Esta continuidad, a pesar de la absoluta discontinuidad fundada en la Revelación cristiana, es el problema de la historia universal y de la historia como ciencia.

76. El principio "mi reino no es de este mundo" es un principio político, porque no hay "reino" sin poder y, por tanto, sin política. El soberano de este reino de la omnipotencia, que no es del mundo, es, sin embargo, y a la vez, la "salvación de los pueblos", que arraigan hondo en el mundo.

He aquí la razón de que en el terreno de "fe y moral" exista un íntimo contacto entre ambos reinos, cada uno de los cuales posee una historia fundamentalmente distinta, pues que tan fundamentalmente distintos son sus principios políticos. Por esta razón se están produciendo y se producirán conflictos desde hace dos milenios hasta el final del mundo.

El principio del poder de la Iglesia de Cristo fue revelado en el Sermón de la Montaña. "Benedicid a los que os maldicen..."

77. Se dirá que la Iglesia de Cristo, frecuentemente, ha traicionado en parte este su principio político mediante sus representantes humanos: es fácil de ver y comprobar tal acerto. En cambio, parece mucho más difícil ver y admitir, a pesar de haberse manifestado por y en la historia, que si se ha vuelto a los principios de la Iglesia de Cristo, ha sido siempre por sus representantes. Y ha sido por la vivencia existencial de los santos.

Pero los principios mismos, como **principios**, nunca han sido abandonados, nunca serán abandonados: siempre son, cuando menos, "predicados". En cuanto dejan de ser predicados, sale a escena la apostasía. Sale a escena con las vestiduras morales de la honorabilidad y honradez humanas, de la veracidad. Se olvida la diferencia entre "verdad", independiente del espíritu humano y veracidad, conocimiento humano subjetivamente falible, y al principio, siempre, culpablemente falible. Parece como si se considerara deber de los cristianos lo que no es sino conducta pagana: el habituarse a considerar con calma que un hombre "decente", "moral", infinitamente orgulloso de su veracidad y de su moralidad, defiende la desnuda falsedad proclamando por ejemplo: "Dios se manifiesta en la naturaleza, en su pueblo, en un héroe, en un genio lo mismo que en Jesucristo".

78. La concepción cristiana de la historia se acerca más que ninguna otra al ser de la historia porque no omite nada esencial. Por eso combate *sin negar* en cada caso su verdad a toda religión o filosofía de perspectiva unilateral, sea porque roba a Dios su dignidad como el maniqueísmo, que equipara metafísicamente bien y mal, situándolos en uno y mismo grado de ser (no basta que prefiera moralmente como valor el bien al mal, porque ambos poseen ya el mismo ser); sea porque niega el poder del mal, disolviéndolo todo en un mal que es mera carencia física, el error de toda religión estética o racionalista y de la teodicea leibniziana; sea, por último, que niegue la dignidad del hombre (fundada en la libertad de la persona y su privilegiado carácter de imagen de Dios), a la que también pertenece el poder producir y crear, es decir, de operar en la historia.

79. El cristiano contempla así todo acontecer particular a la luz del universal, cuyo fin es Dios mismo, el Ser. La plenitud del acontecer humano se alcanza en el más profundo ser y cima de toda la existencia creada, en la historia y culminación de la persona espiritual, miembro del reino de Dios en la Comunión de los Santos, gracias a la resurrección de la carne para la vida eterna. □