

Nº 18

Nº 18

INFORME:

**DESDE PUEBLA:
LOS RUMBOS NUEVOS
DE RODO**

SANTORO: 500 años contra la ignominia.- ECUMENISMO Y DIFAMACION.- BUSH EN EL TIMON YANQUI.- MIFSUD: Reflexiones sobre ethos y cultura.- MATURO: Marechal: el Adan-Ulises de Buenos Aires.- QUIROGA: El misterio de "EL OTRO" en Machado.-

NUEVAS PERSPECTIVAS

NEXO tiene tres referentes principales: el Vaticano II, el Pontificado de Juan Pablo II y Puebla.

Hoy dos aniversarios casi se tocan: los 10 años del Pontificado de Juan Pablo II y los 10 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Puebla. Fue en Puebla, el primer paso de Juan Pablo II, su primera definición. La hizo desde América Latina, acontecimiento sin precedentes en la historia del Papado. Fue Puebla la culminación de Medellín, la plena asunción del Vaticano II en y desde América Latina. Puebla pudo condensarse así: "la evangelización de la cultura, desde la opción preferencial por los pobres, para la liberación, por y para la comunión y liberación".

Este doble acontecimiento, tan memorable como en tránsito de realización, está en el origen de NEXO hace cinco años. A fines de 1983 aparecía el primer NEXO. Tuvimos un arranque editorialmente vacilante, que se fue asentando y regularizando, hasta alcanzar —al término de este año 1988— nuestro número 18. Por eso nos ha parecido oportuno publicar en este aniversario un Índice completo de los NEXO hasta hoy publicados. Allí puede apreciarse cómo NEXO es una convergencia y el despliegue progresivo de varias temáticas fundamentales, que van ramificándose y vinculándose entre sí. Cómo Nexo es una libertad en la fe, una gran libertad desde la Iglesia. Una libre responsabilidad.

La vida de NEXO es la intersección de dos grandes movimientos históricos, que en nosotros se hacen uno solo. Por un lado, el gran movimiento mundial de renovación eclesial católico a partir del Vaticano II, proseguido y animado con inigualado ímpetu misionero por Juan Pablo II en toda la Ecumene. Por el otro lado, el esforzado movimiento de unidad, desarrollo y libertad de los pueblos latinoamericanos, compenetrado con la dinámica evangelizadora de sus Iglesias. La unidad de los dos movimientos, se hace en NEXO "política de la

cultura", "política de la inteligencia", "interpretación de los signos de los tiempos" en pos de una nueva evangelización y de la construcción de una nueva civilización. En nuestros 18 números se han ido trazando ciertos perfiles de un "ideal histórico concreto", desde diversos ángulos y perspectivas, siempre a partir del análisis de nuestras realidades latinoamericanas. La vocación de NEXO es una "inventiva necesaria", a la que nos desafían la historia y Cristo, centro de toda historia. Por eso nos definimos a la vez como revista "militante y dialogal". Abiertos a todos los vientos y horizontes, desde la confianza de la catolicidad englobante.

Nexo es una nueva perspectiva en gestión. Fue iniciado por un grupo de laicos y clérigos comprometidos años antes en el proceso eclesial que culminó en Puebla. Que fundaron Nexo como una nueva expresión del mismo compromiso, en una dinámica que incluye paulatinamente nuevas personas y nuevos aportes. Somos parte de una convergencia en crecimiento. Así, la novedad que se expresa en Nexo empieza a ser reconocida públicamente. Y justamente por aquellos que más necesidad tienen de percibirla: sus adversarios, algunos adversarios. Porque si un adversario no percibe con claridad los nuevos desafíos que debe enfrentar, y a todos cómodamente reduce a lo que "ya sabía de antes", entonces el desenlace es inevitable: muere. Muere el que no sabe entender y por ende responder a las novedades de la historia. Es saludable sospechar que uno no es la última e insobrepasable novedad. Eso es sólo el Evangelio, sólo Jesucristo. Y bien, ¿quién es —en el nivel eclesial— ese adversario de Nexo, que comienza a reconocerlo? Son aquellos tributarios y sobrevivientes de los años 60 de las "teologías de la secularización" de origen protestante, que impactaron profundamente en el post-concilio y

que compusieron con la otra punta, un "marxismo" como presunta "ciencia social" desgajada del materialismo y del ateísmo. Para simplificar: es la corriente cristiano-marxista que hizo gran furor entre 1965 y 1979, es decir, desde el término del Concilio hasta Puebla. Su apogeo fue el lustro inmediato post-Medellín. Puebla les marcó el comienzo inexorable de su decadencia ideológica, señaló que su fase creativa había concluido. Hoy son una corriente sustancialmente agotada— aunque nunca faltan "desenterados"— que se desplaza hacia las márgenes de la Iglesia.

Estas corrientes cristiano-marxistas no sabían bien a qué atenerse respecto de nosotros. Creían que les bastaba con caricaturizarnos, con tomarnos por una versión tardía, como un "salto atrás" al "desarrollismo" de los años 50 y 60 que Medellín había superado. Era no entendernos absolutamente. Era pereza intelectual y cierta pérdida de sensibilidad para la comprensión auténticamente histórica. No percibían hasta qué punto éramos sólo un síntoma —entre otros— de nuevos movimientos de fondo en la Iglesia y en América Latina. Empezaron a no entender los "signos de los tiempos". Ellos, en cierto sentido, por un momento, vislumbraron ciertos "signos" pero no los habían adquirido en "propiedad" para siempre. Esto se consumó en la animadversión a Juan Pablo II, al que abaratan y tergiversan en el opaco y despiadado slogan de una imaginaria "Restauración". La historia no perdona a los que se equivocan en sus evaluaciones: pronto los tira al costado. Los cristiano-marxistas creían ser "post" todo lo que apareciera en la Iglesia, tuvieron el empaque de sus esquemas, se cegaron y empezaron a convertirse prematuramente en antiguailla. Por eso, para estas corrientes cristiano-marxistas, Puebla fue una sorpresa y una perplejidad. Les tomó desprevenidos, aunque contaban con un aparato de información impresionante. Les tomó desprevenidos no porque no tuvieran "información", sino por algo más grave: porque sus categorías eran insuficientes para comprender esa "información". Salvo unos pocos ámbitos, pasaron a la defensiva y ahora están en sus últimos reductos. Las vanguardias soberbias pasan rápido a retaguardia.

Y ahora, por primera vez, parece que quieren entender a NEXO. Una novedad. Nos referimos a una obra de Ana María Ezcurra *'Iglesia y transición democrática'* (Editorial Punto Sur. Buenos Aires 1988). El libro es fruto del Instituto de Estudios y Acción Social (IDEAS), una de cuyas áreas básicas busca indagar las relaciones entre religión y sociedad en la Argentina y América Latina. En este caso, "la investigación fue dirigida por Ana María Ezcurra, en el seno de un equipo en el que se debatieron hipótesis y líneas de análisis. El grupo incluyó a Carlos Pedro Krotsch, autor del Anexo, y a Luis Fara, quien colaboró en la recolección y procesamiento de datos". (pág 11) Quieren estudiar a la Iglesia Católica en "la transición democrática argentina" actual (período 1983-1987). Pero el libro no se limita a la Argentina. Pretende referirse previamente a su tema central, al marco más amplio de América Latina y es allí donde intenta ubicar y caracterizar las perspectivas que se expresan en NEXO. Nos limitaremos exclusivamente a este aspecto, dejando fuera todo lo referente a la situación argentina.

Digamos, ante todo, que Ana María Ezcurra hace un claro esfuerzo de objetividad en la descripción de las líneas principales de las nuevas perspectivas que se expresan en NEXO. Esto es muy importante, pues el esfuerzo en ubicar al interlocutor tal como es, es premisa de todo diálogo crítico posible. Sin esto, queda sólo la guerra estéril de los motes. Ezcurra nos expone, en conjunto, bastante bien. Es pena en cambio que cuando nos califica, no se desprende de la guerra fácil de los motes. Así, el subtítulo del libro es *"Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina"*. Lo de "neoconservadurismo" es alusión al movimiento de los intelectuales que acompañaron a Reagan, como diciendo que nosotros seríamos el equivalente, como intelectuales que acompañan a Juan Pablo II. Esta analogía asimiladora no tiene ni pies ni cabeza. Es totalmente gratuita, y no trasciende las tonterías que se esgrimen contra este Pontificado y su significación. Claro que luego buscan distinguir, y puntúan que a diferencia del norteamericano, nosotros seríamos por nuestra preocupación social, "reformadores". Con lo que quedaríamos como "neoconservadurismo reformador", o sea en cuanto "reformadores", lo contrario de Reagan. También nos califican, en intento más específico, de "neoculturalismo reformista". No vamos a entrar ahora en la disputa de la pertinencia de estas y otras calificaciones. Podemos adelantar que asombra la endeblez —desde un punto de vista católico— de las críticas básicas de Ezcurra. Prometemos en un próximo NEXO una discusión pormenorizada y en regla, en lo que nos atañe directamente, con esta obra de Ezcurra. Merece un justo y atento tratamiento, a pesar de sus deslices. Nos limitamos aquí a encomiar el esfuerzo descriptivo de nuestras posiciones —aparte de sus calificaciones— y también a señalar el hecho curioso que sobreavalúa nuestra "representatividad" ideológica en la Iglesia.

En efecto, los cristianos marxistas en sus distintas variantes e intensidades, nos habían hecho durante años una política del silencio. Una política de la crítica a media voz, más bien difamatoria. Creían que así nos podrían neutralizar, aislar. Con la difusión de NEXO se fue haciendo claro que la política del silencio se les volvía insostenible. No había más remedio que salir al cruce públicamente, dar razones. Nadie puede eximirse finalmente de dar razón. Y ahora pasan al otro extremo. Así es notable que, en este tránsito, las corrientes que se expresan en NEXO pasen de la noche a la mañana, del "no ser" a una supuesta "hegemonía" eclesial. Lo menospreciado ayer, se hipertrofia hoy. Ni tanto, ni tan poco. Pero que existimos cada vez más, no hay duda. La misma exposición y crítica de Ezcurra implica que se abren nuevas instancias, que se inicia una nueva etapa, que hay "un salto cualitativo". ¿Cuál? Por lo menos, que los cristianos marxistas sienten que han perdido toda iniciativa histórica, que su tiempo empieza a ser meramente pasado. Que otros han tomado la posta.

Y para nosotros, que lo más importante está por hacer, aunque ya en caminos ciertos.

Como balance sintomático de estos cinco años de vida de NEXO, no está tan mal. Pedimos a Dios luz para entender y servir en los nuevos caminos; generosidad y objetividad para con los enemigos; y aliento solidario y crítico de los amigos. □

18

NEXO

CUARTO TRIMESTRE
1988

EDITOR RESPONSABLE
Alberto Methol Ferré

COMITE DE DIRECCION

Hernán Alessandri, Joaquín Allende, 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, Carlos Galli, Vicente Espeche Gil, Gerardo Farrell, Juan Carlos Ferrari, Aníbal Fornari, Lucio Gera, Arturo Gutiérrez Carbó, Ignacio Palacios Videla, Arturo Ponsati, Ana María Santorun, Juan Carlos Scannone. **Brasil:** Helio Jaguaribe, Enrique Lima Vaz, Joao E. Martins Terra, Juan Carlos Petrini. **Colombia:** Carlos Corsi, David Kapkin, Germán Marquínez Argote, Roberto Salazar Ramos. **Chile:** Hernán Alessandri, Joaquín Allende, Carlos Cousiño, Vivianne Dattwyler, Carlos Martínez, Pedro Morandé. **Ecuador:** Julio Terán Dutari. **España:** José Luis Illanes, Javier Restán. **Francia:** Georges Cottier. **Italia:** Paolo Boni, Rocco Buttiglione, Alver Metalli, Francisco Ricci, Angelo Scola. **Méjico:** Carlos Castillo, Jesús De La Torre Rangel, 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 Carrquiry, Daniel Castagnin, Guido Castillo, Alberto Methol Ferré, Elbio López, Galo Pochelú, Bernardo Quagliotti, Washington Reyes Abadie, Antonio Silva, Daniel Vidart, Luis H. Vignolo, José Claudio Williman. **Venezuela:** Emilio Máspero, Nazario Vivero.

SUMARIO NEXO N° 18, Cuarto trimestre, diciembre de 1988

EDITORIAL

NUEVAS PERSPECTIVAS _____ 3

SIGNOS

500 AÑOS CONTRA LA IGNOMINIA

La intelectualidad latinoamericana y buena parte de la Iglesia ha sido ganada por "leyenda negra" anticatólica, antihispanica y antilatinoamericana. En vastos sectores se ha borrado la identidad del continente. Un pensamiento alegremente cipayo difunde la calumnia de los enemigos históricos. Lo que pasa en Brasil.

por FILIPPO SANTORO _____ 7

ECUMENISMO Y DIFAMACION

NEXO ha sido blanco de diferentes ataques en los últimos meses (en Argentina, Francia y Uruguay). Un artículo de desmesurada malignidad que se publicó an el periódico "Brecha" de Montevideo, es replicado en estas páginas. _____ 11

BUSH EN EL TIMON YANQUI

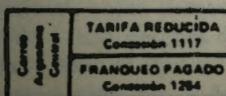
Desde México y el Río de la Plata, Carlos Castillo y Alberto Methol, respectivamente, hacen una lectura del significado del ascenso de Bush, un puritano y aristócrata, a la Casa Blanca. Qué significado asumirá, en el centro mayor de poder mundial, América latina. _____ 14

HORIZONTES

REFLEXIONES SOBRE ETHOS Y CULTURA

Un imprescindible análisis semántico sobre el origen de la palabra ethos, como morada, ámbito humano y talante o carácter, posteriormente, y el reduccionismo que experimentó a lo largo de la historia (al igual que el concepto de la ética) la cultura como el conjunto del quehacer humano y en particular, el pleno descubrimiento de "el otro".

por ANTONIO MIFSUD _____ 16



NEXO

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

DISTRIBUCION

Gustavo A. Cantero

IMPRESION

Artes Gráficas - Corín Luna

Morelos 670 - Tel. 631 - 1560

SUSCRIPCIONES

(por cuatro números, correo aéreo)

Argentina: \$ 80. Estudiantes: \$ 60.

Brasil: Cr 2000,00

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

MARECHAL: EL ADAN-ULISES DE BUENOS AIRES

En 1948, cuando el movimiento popular nacional y católico ascendía al primer plano en la vida política argentina con la presidencia del general Perón, apareció la primera gran novela de Leopoldo Marechal, una reflexión teológica y platónica de la historia concreta de la gente de pueblo a la búsqueda de su destino.

por GRACIELA MATURO

26

EL MISTERIO DE "EL OTRO" EN MACHADO

Antonio Machado fue, tal vez, la cabeza más profundamente metafísica con la que contó España en los primeros cuarenta años de este siglo. Fue poeta y por eso fue esencialmente filósofo. Aquí se hace una lectura en clave filosófica de la obra de Machado, desde una iluminación teresiana. Tal vez una de las tareas de América sea rescatar lo mejor de España. Vaya este trabajo como comienzo.

por ROXANA QUIROGA

37

ESCAPARATE

BANDEIRA, Moniz. O Eixo Argentina-Brasil.

WUTHNOW, HUNTER, BERGENSEN, KURZWEIL.

Analisis cultural.

44

INFORME

El acontecimiento de Puebla marcó nítidamente la tierra firme americana. Pero el aporte decisivo de ese documento no ha sido aún asimilado en profundidad por las dirigencias latinoamericanas. Es como si la inercia de los anteriores "sociologismos" (hijos putativos del panamericanismo que puso en boga la hegemonía norteamericana), todavía siguiese enturbiando las entendederas de muchos. Por añadidura, ese sociologismo pronorteamericano, hizo un salto acrobático y se marxistizó hacia la década del 60 al 70. Ahora, en los tiempos de la "glasnost" y la "perestroika" eso sería imposible. Pero ¿qué significó Puebla? Ante todo una relectura de la historia y la cultura de América latina, lo que significó retomar el pensamiento fundador de José Enrique Rodó, enunciado hacia el 1900. También es cierto que sólo se puede comprender a Rodó en toda su dimensión en una interpretación que sólo se hace posible desde el documento de Puebla. Es lo que se intenta aquí.

LOS RUMBOS NUEVOS DE RODO

por ALBERTO METHOL FERRE

48

SAN FRANCISCO

por JOSE VASCONCELOS

70

500 AÑOS CONTRA LA IGNOMINIA

FILIPPO SANTORO

En América Latina hierve el debate en vistas de 1992, quinto centenario del descubrimiento del Nuevo continente, y por lo tanto, también aniversario del comienzo de su evangelización. La presencia de dos factores (por un lado la conquista colonial, por el otro el anuncio del Evangelio) es objeto de vasta discusión historiográfica, teológica y pastoral. La confrontación es muy viva también en Brasil pero las orientaciones que surgen aparecen algunas veces desconcertantes. Ejemplo de esto son algunas contribuciones de un texto que recoge las reflexiones desarrolladas en un congreso teológico misionero que tuvo lugar en San Pablo y que lleva el título "Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização", editorial Vozes, Petrópolis, 1988.

El título de la obra, organizada por Paulo Suess, es ya elocuente: tierra quemada y siembra. En el proceso iniciado hace quinientos años en América Latina, la conquista, la destrucción de las culturas preexistentes, la colonización, según este texto han sido un hecho primario en relación a la misma evangelización: también ella de hecho se ha realizado como conquista espiritual, como siembra del Evangelio de Cristo después de haber quemado todo el elemento humano preexistente. No todas las



Colón toma posesión de la isla que bautizó con el nombre de "La Hispaniola". Pese a lo que indica el grabado, no iban ni sacerdotes ni frailes en la primera expedición. Fue suficiente el misticismo franciscano de Colón para suplir la carencia.

contribuciones del libro son exactamente del mismo parecer, pero ésta es la orientación dominante.

Es necesario observar que el documento de la tercera conferencia general de los obispos latinoamericanos en Puebla en 1979 frente a la complejidad del juicio histórico te-

nía otra orientación. El número 10 de las conclusiones del texto final decía: "Es cierto que la Iglesia, en su trabajo apostólico, ha debido sostener el peso de los desgarramientos, de las alianzas con los poderes de la Tierra, de una visión pastoral incompleta y de la fuerza destructiva del pecado: pero también es cier-

to — ¡y debemos reconocerlo! — que la evangelización que transforma a América Latina en un ‘continente de la esperanza’ ha sido mucho más potente que las sombras que desafortunadamente la han acompañado en el proceso histórico en el cual le ha tocado vivir”.

Además, el documento de Puebla retomaba y profundizaba la tesis de la presencia misionera como “Evangelización constitutiva”. Sin negar concesiones y contradicciones del proceso comenzado hace 500 años, la evangelización según Puebla

ha sido un factor determinante de la identidad del pueblo latinoamericano, dando forma a una originalidad histórico-cultural. La dependencia y la dominación han sido los factores externos que han inhibido el desarrollo de tal originalidad. “Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha signado el alma de América Latina, caracterizando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, desde donde han nacido los nuevos pueblos” (Puebla Nro. 445).

Este juicio histórico-cultural superaba las interpretaciones que giraban por entonces sobre las categorías de dependencia y dominación, elaboradas durante siglos por los enemigos políticos de las coronas ibéricas, es decir Francia, Holanda e Inglaterra, y que determinaron en una parte de los intelectuales católicos, en particular españoles, un sentido de culpa y de autodestrucción. El texto en cuestión, “Queimada e Semeadura”, “Quema y Siembra” obviamente refiriéndose a Puebla, se coloca en el surco de una interpretación en la cual el juicio negativo sobre la evangelización es dominante sobre el juicio positivo sobre ella. El anuncio de Cristo, según nuestro texto, habría sucumbido ante el proyecto europeo de conquista y puesto en cambio al servicio de la estructura colonial. Las grandísimas figuras de misioneros que han luchado en primera línea por la causa de los indios (Antonio Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Antonio Ruiz de Montoya, etc.) habrían también estado —de hecho— al servicio de la estructura colonial y no habrían puesto en discusión los presupuestos ideológicos y el poder de las coronas que los regían.

Esta contradicción entre método misionero al servicio de la conquista colonial y contenidos evangélicos se demostró no sólo en el hacer tierra quemada (queimada) sino en la misma semilla (semeadura) cuando se realizó una incoherencia entre el discurso evangélico y la praxis de quien lo comunicaba. La ideología del “orbis christianus” habría unido a mercaderes, conquistadores y misioneros. El misionero destruía la cultura, el conquistador, esclavizaba. Los misioneros en particular habrían tenido la tarea de destruir al indio primero y al negro después en cuanto portadores de una cultura diferente; habrían destruido a lo otro en cuanto otro, sometiéndolo al adoctrinamiento de una fe ya codificada y lista. De hecho, siempre según los autores del libro, la religión y la cultura de los pueblos indígenas eran considerados por los misioneros como elementos idolátricos y engaños del demonio.



Desde la selva tropical los indios pacíficos observan. Cuenta Colón en una memorable carta a la reina que las mujeres recibieron con afecto a los marinos. El mensaje había comenzado sin violencia.

El Padre Ancheta S.J., misionero incansable en toda América del Sur y particularmente en Brasil. A la derecha, los trabajos en una reducción guaranítica de Paraguay.



Junto a este juicio sin apelación, algunas colaboraciones de nuestro texto hacen un rescate de la evangelización colonizadora, distinguiendo el contenido "liberador" del anuncio de la práctica político-colonial. Según tal juicio, la presencia del cristianismo es un hecho en profunda contradicción con el proyecto colonizador y sus instituciones, en cuanto transmite un mensaje de liberación, que sin embargo ha permanecido latente, puramente potencial.

La semilla de la liberación sepultada en la práctica colonial podrá tal vez un día florecer. Así afirma, de hecho, en su colaboración Leonardo Boff: "Se ha hecho la evangelización, pero acompañada de la sumisión, por ello el cristianismo colonizado es profundamente contradictorio: conserva y transmite un discurso liberador, intrínseco a la Buena Noticia, pero desvinculado de una práctica política y cultural liberadora; ésta se somete al cuadro colonizador y reproduce sus instituciones sociales y religiosas. Pero es necesario no perder de vista este hecho: en la evangelización colonizadora se conserva una semilla liberadora que un día podrá crecer y entonces podrá hacer su curso en la historia".

El fermento evangélico, que permaneció enterrado a lo largo de siglos a causa de contradicciones sociales, económicas y políticas resurgiría en estos últimos decenios a partir de las lecciones de Medellín y de Puebla, interpretada por una

corriente de la teología de la liberación. El anuncio, desde esta perspectiva, tiene como presupuesto metodológico la conversión a los usos, a las costumbres, al modo de ser de los pueblos que se encuentran: la conversión al "otro" es el presupuesto de la conversión a Cristo. "La correcta estrategia misionera sería ésta: el misionero se convierte al indio y al negro y éstos se convierten a Cristo" (L. Boff).

Y la conversión al otro, sea él indio o negro, es inseparable de la opción por los pobres, entendidos como los socioeconómicamente explotados. "Se dará la 'ruptura' evangélica en donde sabremos ir más allá de la justicia distributiva abrazando la opción por los pobres y por los otros" (Suess). En esta visión se ha llegado a no refutar el programa del Papa de "una nueva evangelización", también aunque se la continúa viendo con sospecha, como un momento de la restauración de una "nueva cristiandad".

Se asume el término "nueva evangelización" y se determina su contenido identificándolo sobre todo con la opción por los económicamente pobres, por los indios, los negros y las etnias marginadas; para esta opción se utiliza la fuerza del Evangelio y la energía de la espiritualidad cristiana. Simplemente es de destacar la diferencia de acento con el magisterio del Papa y con la misma conferencia de Puebla, allí donde el orden es bien diferente. En primer lugar, se afirma la evan-

gelización en el presente y en el futuro de América Latina; a continuación del corazón de este anuncio surgen las opciones por los pobres y los jóvenes. El anuncio de Cristo es en sí mismo un evento liberador y un hecho de libertad; no existen pre-condiciones en confrontación al anuncio. Es la presencia del acontecimiento que, cuando es asumido en la carne de los hombres como lo fue en la carne de los apóstoles y de los santos, crea nuevas condiciones histórico-materiales. Cuando algún elemento cultural, étnico o socioeconómico se antepone al acontecimiento de Cristo es entonces que la obra de evangelización es postergada en la confrontación del proyecto humano. De hecho, los momentos más críticos de la primera evangelización tuvieron lugar cuando prevaleció el proyecto político de conquista respecto a la energía propia del anuncio. Anteponer algo a la fuerza del anuncio significa repetir hoy un error análogo al cometido en el pasado.

Pero en la discusión sobre el método de la nueva evangelización aparece otro elemento con un peso decisivo. Se trata de la reconsideración de la doctrina patrística de las "semina verbi" (semillas del verbo) presentes en todas las cosas. Ya antes del anuncio explícito de Cristo, verbo encarnado, la salvación está presente en todos los pueblos, en todas las culturas y en todos los hombres (así dice Boff). Tal afirmación, en sí legítima, merece una atenta profundización porque puede conducir a un vaciamiento de la

necesidad del anuncio explícito del evangelio y sobre todo de la presencia de la Iglesia.

No hay ninguna duda de que existe el bien en el corazón del hombre y de que sea buena la vía de las religiones como dramática búsqueda del infinito y del significado, pero el acontecimiento de Cristo constituye una novedad también respecto a todo esto. Sólo El es el redentor del hombre, El es la respuesta completa al afán de la búsqueda humana. Por esto, la valorización de la búsqueda auténtica de los pueblos es tanto más verdadera y más grande cuanto más se proclama la extraordinaria novedad del evento. Esta discusión sobre las "semina verbi" echa luz sobre una problemática mucho más vasta que no se refiere apenas a América Latina, sino a la cristiandad entera: se trata de la relación entre salvación e historia. Algunos sectores de la teología de la liberación y algunos exponentes de la teología secularizada europea y norteamericana afirman que la historia es portadora de la salvación: la acción revolucionaria y la lucha por la justicia son en sí un hecho salvífico. Si eso fuese verdadero y si la historia en su desarrollo fuese por sí sola capaz de salvar, el acontecimiento de la encarnación, y por tanto la realidad de la Iglesia, no constituirían una novedad efectiva. La Iglesia, en esta visión, a lo sumo tendría la función de revelar los aspectos salvíficos ya contenidos en la historia y, una vez descubiertos, haría de ellos también su campo de batalla. De aquí la exaltación de toda una serie de valores comunes como la justicia social, los últimos, la paz, la ecología, el bienestar: valores que constituyen el objetivo declarado también de las democracias avanzadas de occidente y de oriente.

Con esto no se quiere decir que tales valores sean despreciables, el problema consiste en el hecho de que ellos sirven como plataforma de un acuerdo en el cual permanece cada vez más intencionalmente ocultada la identidad cristiana. Y mientras sí usamos selectivamente estos valores (por ejemplo, se defiende a los animales y se practica el aborto), se trata de marginar la



La primera gramática de la lengua guaraní, compuesta en Paraguay por el P. Antonio Ruiz S.J. La ilustración muestra la imagen de María, que hoy es el centro de la devoción mariana en Uruguay, bajo el nombre de "Virgen misionera de los 33 orientales".

afirmación explícita del acontecimiento cristiano como acontecimiento de vida. La problemática de la "nueva evangelización" promueve e invita a profundizar la razón del ser mismo de la Iglesia: o reducirse a un centro humanitario de concentración de los errores del pasado, preocupado por educar en el hemisferio norte los valores individuales comunes, y en el hemisferio sur los valores sociales, o bien advertir al mundo de un he-

cho: que Dios se ha hecho hombre, que existe en el mundo esta presencia que salva, que puede ser encontrada y que puede ser experimentada. El Vº Centenario de la evangelización de América Latina es para todos y para la Iglesia entera una gran posibilidad de verdad y de misión. Para ninguno, con certeza para los autores del libro analizado, tal ocasión puede constituir un hecho puramente conmemorativo. □

ECUMENISMO Y DIFAMACION

El 30 de setiembre pasado, en el semanario montevideano "Brecha" (de Uruguay) se publicó un artículo titulado "El brazo teológico de los Ejércitos", del jesuít Pérez Aguirre, activo militante del ecuménico SERPAJ.

Allí son envueltos en una interpretación calumniosa desde la Santa Sede hasta el CELAM, desde Ratzinger a López Trujillo, desde Monseñor Castrillón y Oscar Rodríguez Madariaga a Veckemans, incluso un laico como Methol Ferré, que se convierten en cómplices de la Doctrina de la Seguridad Nacional de los Ejércitos latinoamericanos, expresamente repudiada por Puebla. Y por si fuera poco, se les engloba con los neoconservadores norteamericanos de Reagan. Esto motivó la contestación de Methol Ferré, en el mismo semanario:

Martes 4 de octubre de 1988

Sr. Director
De mi mayor consideración:

En el semanario "Brecha" del viernes pasado se publicó un artículo del P. Luis Pérez Aguirre donde integra a mi persona dentro de una interpretación calumniosa. Fui el lunes 3 a "Brecha" con esta carta que adjunto, al Sr. Director González Bermejo, quien me contestó que no tenía espacio en el número siguiente, que sería la otra semana. Dos semanas es demasiado. Por consiguiente, aunque espero que "Brecha" cumpla con su deber, le ruego adelante la publicación de mi carta.

Le saluda a Ud. cordialmente.

Alberto Methol Ferré

Precisiones

Sr. Director de Brecha
Don Guillermo Chifflet
De mi consideración:

La semana pasada se publicó una extensa nota que hacía alusiones a mi persona, en el contexto de una fantástica interpretación de los acontecimientos de la Iglesia Católica en América Latina y bajo el Pontificado de Juan Pablo II. Un artículo cuya tesis es que el Celam (órgano electo e integrado por todas las Conferencias Episcopales de América Latina) y la Santa Sede (que obviamente incluye a Juan Pablo II) son "El brazo teológico de las Fuerzas Armadas" en América Latina. Tesis delirante. Dada la relevancia que Brecha ha dado a tal no-

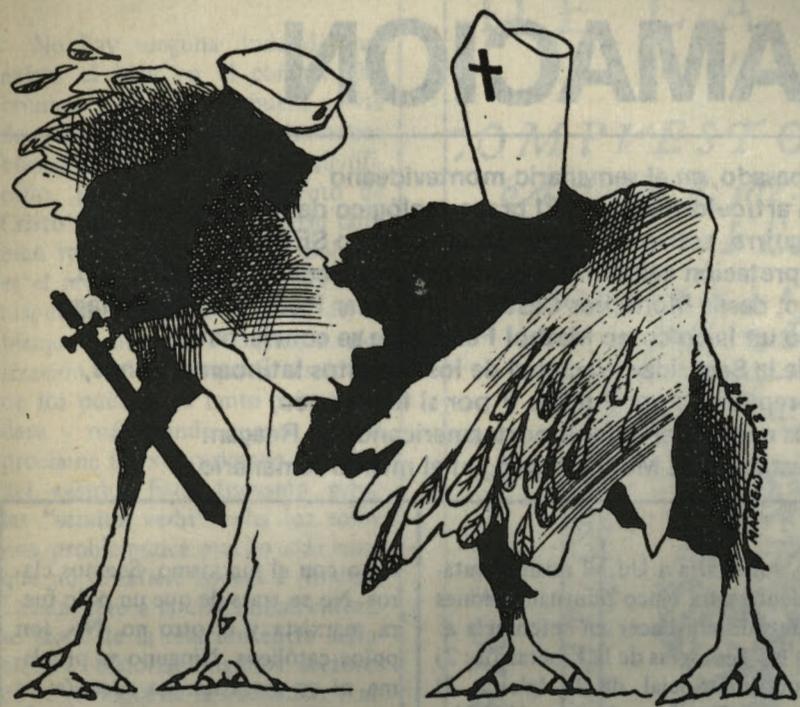
ta, solicitaría a Ud. el mismo tratamiento para cinco puntualizaciones que quisiera hacer en referencia a: 1) las Teologías de la Liberación; 2) Doctrina Social de la Iglesia; 3) Tercera Posición; 4) Seguridad Nacional y 5) Razón del ataque.

1. Teologías de la Liberación

Por la prensa uruguaya tengo noticia de la referencia que hace a mí un documento de la XVII Conferencia de la Inteligencia de los Ejércitos Americanos (CIEA). Parece que se refieren a mi opinión sobre la teología de la liberación y el marxismo en la Iglesia. Como sólo aludí a tal asunto en un Editorial de NEXO 8 (segundo semestre de 1986) en ocasión a la discusión y el significado de las dos instrucciones del Cardenal Ratzinger, que todos recordarán por el eco que tuvieron, sólo voy a repetir aquí, para conocimiento de todos, la posición que entonces sostuve y que hoy sostengo. Es la única referencia y por ende forzosa. Hacemos un compendio de lo esencial para no invadir el espacio de Brecha. Un compendio, pero con textos literalmente reproducidos. Respecto de la Teología de la Liberación, abarca una gama de distintas posiciones, y entonces decimos: Esa gama puede ordenarse en dos polos (dentro del género) que pueden ser significados el uno por Gustavo Gutiérrez y el otro por Lucio Gera. El criterio con que se discernía esa bipolaridad era la actitud ante el marxismo. Si "componía"

o no con el marxismo. Seamos claros. No se trata de que un polo fuera marxista y el otro no. No, son polos católicos. Ninguno se proclama ni es marxista. La cuestión es otra. Es que un polo pretende "componer" con el marxismo y el otro no. ¿Qué significa esa "composición" con el marxismo? No por cierto, con el ateísmo y el materialismo de la filosofía marxista. Esta se pretende separar del "método" marxista de análisis social. Se trata del uso de una supuesta "ciencia social" marxista, distinta y separada del ateísmo y el materialismo. La discusión es entonces, si es posible o no esa separación entre filosofía y ciencia marxista, entre método y forma y contenido. El polo Gutiérrez pretende "componer" con el marxismo en el sentido preciso y restringido antes señalado. El polo Gera no, y pretende además que esa composición no es posible hacerla con congruencia. Tal, en el fondo, la manzana de la discordia.

Que la "ciencia" marxista pueda "componer" con la teología de modo coherente, es algo que descartan de raíz desde Marx, Engels, Lenin, Gramsci, etc., hasta el más diminuto marxista. Ni imaginan que eso pueda ser posible. En esto Marx y Lenin compartirían la opinión del Magisterio de la Iglesia: no es posible dividir la filosofía y la ciencia marxista, el método del contenido. Por lo menos de algunos contenidos fundamentales. Por lógica,



Caricatura que acompaña al artículo en "Brecha".

Marx y Ratzinger coinciden, desde ángulos opuestos, en el mismo enfoque. Pero como es una coincidencia de opuestos, las reacciones son totalmente diferentes... Los marxistas no creen factible la "composición" de teología y "método marxista". Sin embargo aplauden a los que hacen o proclaman factible esa "composición". ¿Por qué esa aparente incongruencia de los marxistas? Muy sencillo. Para ellos la "composición" es indicio de una "descomposición" en la teología católica. Es indicio de la penetración del marxismo en la Iglesia. Es indicio que creen que en la "composición" el elemento hegemónico es la "ciencia marxista". De tal modo, toda crítica a la "composición" se vuelve para los marxistas "reacionaria". Y como ellos se autodefinen como lo que discierne lo "reacionario" de lo "progresivo", entonces son evidentemente congruentes en elogiar la "composición" incongruente de algunos teólogos. Esta teología de la liberación que compone con el marxismo es abiertamente ponderada por la prensa soviética. Y de ahí la campa-

ña mundial contra Ratzinger. Los marxistas congruentes quieren a los católicos incongruentes. Es perfectamente congruente. Tal es el fondo de la polvareda levantada por la primera Instrucción. Aunque no todo el fondo, que tiene también su reverso.

Es un hecho que los sectores conservadores de la Iglesia tienden también a desplazar el problema. Tienden a confundir la composición con el marxismo, con toda la teología de la liberación. Quieren así descalificar a toda teología de la liberación. Tienden a descalificar todo el pensamiento teológico de aquellos que intentan "componer" con la "ciencia marxista". El intento de la "composición" les sirve para descalificar toda la temática teológica de la teología de la liberación, el anudamiento de la historia de la salvación en Cristo liberador y su preferencia por los pobres. Aquí la operación es la inversa de los marxistas. Usan la "composición" para descalificar la novedad teológica de la teología de la liberación...

Pues está claro que la Iglesia asume el "núcleo" de la teología de la liberación, su extraordinario aporte a la autoconciencia global de la Iglesia contemporánea. Un aporte básicamente latinoamericano. El primer gran aporte intelectual de América Latina a la Iglesia.

En este nuevo jalón de la historia de la Iglesia, vale también recordar a hermanos cristianos protagonistas. A nuestro criterio, los primeros son Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera. Gutiérrez es el más notorio, y con justicia. Lucio Gera, tan importante en Medellín, fue el mayor teólogo que incidió en Puebla, desde su preparación hasta su consumación. Al natural recato de Gera, se le suma que, como no "componía" con el marxismo, las luces del escándalo no le tocaban. A Gutiérrez le hemos criticado desde el comienzo por su "composición" con el marxismo. Pero jamás le hemos reducido a esa "composición". Ya en 1973, en aquellos diálogos en el Celam sobre la Liberación, todo nuestro esfuerzo se orientaba tanto a señalar la importancia excepcional de la teología de la liberación, como a separar el "núcleo" de la "composición". Hemos sido firmes en la distinción. Y nos congratula así reconocer el mérito fundador de Gustavo Gutiérrez. En el último tramo el protagonismo mayor fue de Leonardo Boff. Tiene algo de espectacular, al modo de Küng, lo que no es para nosotros un elogio. Pero también tiene su gran mérito. Si no el más profundo, quizás sí el más poeta. Con esa exuberancia tan brasileña, también es el que más y mejor escribe. Quizás la mayor distancia sea con Gera. Pero éste, en la medida que la Segunda Instrucción ha separado "núcleo" y "composición" es el más presente en el espíritu y despliegue de "Libertad Cristiana y Liberación".

Esto es lo que escribí sobre las teologías de la liberación. Que lo mencionen, lo usen o lo tergiversen Reagan, Gorbachov, los Ejércitos, o cualquiera, no cambia nada. No toca la esencia de lo que pensé y sigo pensando. Juzgue cada lector libremente por sí mismo.

2. Doctrina Social de la Iglesia

El gran impulso renovador de la Enseñanza Social de la Iglesia han sido Juan Pablo II y Puebla. El papel del suscrito, en tal renovación es menos que ínfimo. Se trata de un vasto movimiento colectivo eclesiástico en plena ebullición y replanteamientos. Nunca se pensó como alternativa a ninguna teología de la liberación. La segunda Instrucción de Ratzinger va en el camino de sintetizarlas. Nosotros, por ejemplo, en el último NEXO publicamos un artículo del P. Ricardo Antoncich "Teología de la Liberación y Doctrina Social. Condiciones para un mutuo enriquecimiento".

Nuestras perspectivas se orientan a la fundación de un socialismo nacional latinoamericano, de inspiración cristiana, unificando como punto de partida a Buchez y Manuel Ugarte. Creemos que la hegemonía del marxismo en la historia de los socialismos ha terminado sustancialmente. Con Gorbachov en plena danza de los siete velos, se abre en la tradición de los socialismos una situación post-marxista. No una situación post-socialista. El futuro está abierto.

3. Tercera Posición

"Ni Washington ni Moscú". Somos uno de los terceros ante la "diarquía mundial" de USA y URSS. Desde nosotros mismos, lo primero es la gran nación inconclusa de América Latina. Desde allí puede comprenderse toda nuestra línea política internacional. Desde nuestra iniciación contra la doctrina de la intervención multilateral de Rodríguez Larreta en 1945, el repudio del tratado militar con Estados Unidos en 1952, pasando por el rechazo a toda intervención norteamericana, antes en Cuba y hoy en Nicaragua, a pesar de no compartir en absoluto en estos dos casos el régimen marxista imperante. Como repudiamos la intervención anglo-norteamericana en las Malvinas y ahora la agresión de Estados Unidos a Panamá. Tuvimos gran alegría con la última encíclica "Sollicitudo rei socialis", cuando el Papa se refiere a los "dos imperialismos" para furor de los neoconservadores norteamericanos.



En forma inequívoca el ataque contra la revista NEXO, apunta directamente contra el magisterio de Juan Pablo II.

4. Seguridad Nacional

Hace más de diez años, el Celam me había encomendado la responsabilidad de organizar una reunión sobre la cuestión de la "seguridad nacional" en América Latina. Dada la situación represiva, el encuentro se hizo en forma reservada en mayo de 1977, en el mismo Celam, con personalidades y expertos de distintas tendencias y especialidades. Recuerdo por ejemplo la participación de Gustavo Gutiérrez, de Veckemans, de Comblin, del obispo brasiler que planteó el problema ya en 1968 —y cuyo nombre no me viene ahora a la mente—, etc. Se redactó un documento, sobre el que hubo total consenso y se repartió confidencialmente a todos los episcopados. Este informe está en la base de lo que los obispos dijeron en Puebla, como crítica a la doctrina de la Seguridad Nacional. Los textos de Puebla fueron aprobados por unanimidad del episcopado (allí votaron el actual Presidente del Celam Mons. Darío Castellón y el actual secretario general Mons. Oscar Rodríguez Madariaga). Es lo que Brecha publicó en recuadro. Recuérdese que Puebla fue en

enero de 1979. El suscrito tuvo el honor de participar en muchos aspectos de Puebla, por haber estado allí designado como experto por el Vaticano. El documento antes mencionado del Celam se publicó en la Revista Medellín N 15-16, setiembre-diciembre de 1978. Puede leerlo cualquiera.

5. Razón del ataque

Las Iglesias de América Latina se prestan a la IV^o Conferencia Episcopal de 1992, en Santo Domingo, en ocasión al V^o Centenario de la Evangelización de América Latina. Ahora se inician los preparativos, las consultas, los temarios, y por ende las discusiones. El órgano encargado de organizar tal conferencia en la escala gigantesca de América Latina es el Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano). Es el órgano central de una vasta movilización de todas las Iglesias latinoamericanas. Por eso ahora, también, se inicia el ataque concentrado sobre el Celam. Se trata nada menos que desarticular a la Iglesia a escala de América Latina. Se pone el grito en el cielo, porque el Celam en Bogotá está instalando un banco de datos. En la era de la informática, hay quienes quieren que el Celam ande con chasques y lapiceras de plumas. Es ridículo. Quieren que el Celam no exista. Por supuesto, los sedicentes "ecuménicos" tienen sus bancos de datos. Y aquí terminamos. Ya en la preparación de la Conferencia Episcopal de Puebla, "centros ecuménicos" ligados al Consejo Mundial de Iglesias hicieron una extraña y sorprendente ofensiva difamatoria y confusionista contra el Celam y Puebla. Ahora quieren repetir el asunto en el proceso a Santo Domingo. Es un ataque general contra la conducción de la Iglesia por Juan Pablo II. Tal es el fondo de la cuestión. Y estos curiosos y desleales "seudocuménicos" usan para estos menesteres "la cuña del mismo palo".

Como comprenderá Sr. Director, no volveremos más sobre este asunto de tan baja calaña. Atentamente.

Alberto Methol Ferre

Blanco, anglosajón y protestante (WASP)

BUSH EN EL TIMON YANQUI

**DOS INTERPRETACIONES, DESDE MEXICO Y URUGUAY,
SOBRE EL SIGNIFICADO DEL TRIUNFO DE GEORGE BUSH
EN LAS ELECCIONES NORTEAMERICANAS DEL 4 DE NOVIEMBRE PASADO.
UN PURITANO DEL "MAYFLOWER" EN LA CASA BLANCA.
¿QUE SIGNIFICADO TIENE TODO ESTO PARA AMERICA LATINA?**

El juego terminó. George Bush —blanco, anglosajón, protestante, texano, petrolero, suegro de mexicana, ex embajador en la ONU y ex director de la Cía— será el cuadragésimo primer presidente de los Estados Unidos de América. Michael Dukakis volverá a la casa provinciana de la que nunca debió salir para realizar una campaña de de-nuestos. Ningún insulto convencería a nadie de que el equipo Reagan-Bush era malo: éstos podían aducir en su favor al menos un dato: la creación de 13 millones de nuevos empleos.

Dukakis debió haber salido a la palestra a decir cosas distintas, serias e inobjetables, que quizás de todos modos lo hubieran llevado a la derrota, pero habrían puesto las cosas en claro. Tendría que haberles dicho a sus conciudadanos que es ficticia esa salud económica basada en los mismos errores de cualquier país tercero mundista: deuda externa, balanza comercial deficitaria, presupuesto también deficitario y también desfavorables saldos en las

balanzas de cuenta corriente y de capitales. Debió decir que todo esto se ha convertido en riqueza nacional a costa del mundo entero, atrayendo al gran estómago financiero yanqui, dinero de todas partes con el sueño de las tasas de interés altas, lo que, cuando sólo se trata de un punto, aumenta en 4 mil millones de dólares anuales la deuda de los países que vamos desarrollándonos a trompicones.

Es curioso que un régimen que impone cinturones apretados a los gobiernos foráneos en nombre de la ortodoxia, elude la receta para sí mismo desangrando a aquellos. Reagan convirtió a la economía norteamericana en una sociedad mundial de riesgo, con obvios beneficios para los norteamericanos. Estos, beneficiados, votaron con el bolsillo, lo que no es criticable de por sí. Lo intolerable es que, nadie, durante la campaña, lo haya dicho. Ni Bush ni Dukakis. Por eso bajaron a los niveles que bajaron. Y por eso, como alguien ha escrito, el verdadero triunfador es "Bushkakis".

Ninguno de los aspirantes ignora la complicada herencia que deja Ronald Reagan. Los electores norteamericanos parecen sospecharlo, pues —acordes con la tendencia democrática de no entregar a poder ni a grupo alguno cheques políticos en blanco— llenó el legislativo estadounidense de candidatos demócratas. Detalle nada pequeño, por cierto, en un organismo que se ha vuelto sobre él poco más o menos, el Parlamento del mundo: allí tienen, a través de costosos mecanismos de lobbying, sus representantes los gobiernos de aquí, de allí y de acullá, tanto como los intereses económicos orientales y occidentales, los sandinistas, los farabundos y cuanta agrupación puede ser afectada por una decisión que, a veces, sólo es de política doméstica yanqui. En esa casona de Washington se deciden muchas más cosas efectivas que en el palacio de vidrio de Nueva York donde tantas veces se sienta inútilmente la Organización de Las Naciones Unidas.

No sería raro que George Bush

emprendiera una reforma del reaganismo a partir de los principios del propio reaganismo. Es decir, dentro de la política obligadamente gradualista de un país que tiene un amplísimo consenso, que haga lo que hubiese hecho un gobierno democrática. En los Estados Unidos no se dan saltos. Se avanza por correcciones que, si se ve el índice de abstencionismo en las elecciones presidenciales, poco importa quién los dé. En todo caso, los republicanos resultan, más allá de la retórica, más abiertos económicamente a las exportaciones lo que puede favorecer a América latina—, pues no tienen compromisos con los poderes sindicales preocupadamente demócratas cuando se trata de proteger el empleo de sus clientelas.

George Bush es un hombre de la información. Su secretario de Estado será nada menos que James Baker, el autor de aquel plan para el pago de la deuda externa del Tercer Mundo, que tantas escozores produjo. Además, el presidente electo ha dicho que continuará con lo que se ha hecho en los últimos años. Habrá que ver si ese riesgo mundial compartido aguanta el paso. Y si la gran aspiradora de capitales no se indigesta y produce una anemia perniciosa universal. □

Carlos Castillo Peraza

Más que de Bush, la victoria es del sucesor de Reagan. Si las décadas de los '30 y '40 pueden caracterizarse en Estados Unidos por la "Era Roosevelt", los '50 por la "Era Eisenhower", los '60 hasta cierto punto como la "Era Kennedy", los años '70 habían sido 'os de un "gran desconcierto", rematado por la presidencia de Carter. La mayor potencia mundial fue presa de vacilaciones, internas y externas. Nada más alarmante para todos que un gran poder sin rumbos claros. Y es así, que pronto se produjo la reacción y en los '80 vino la "Era Reagan", en que el águila norteamericana volvió a cobrar altura.

Lo de Reagan fe un "populismo conservador", una reacción con gran capacidad de comunicación masiva. Apeló a las reservas del país, a sus valores tradicionales más característicos, a su acervo patriótico,

co, a las energías que habían estado en la base de su poderío, para enfrentar la amenaza de la decadencia. Estos valores habían sido conmovidos profundamente desde los años '60, con la irrupción de la sociedad opulenta y de consumo, cuyas delicias se apoderaron principalmente del liberalismo democrática. La misma familia Kennedy fue el espejo trágico de este proceso. Del talento de John pasó a la tontería de Edwards, para decir lo menos. Las reivindicaciones populares, la lucha por la igualdad racial, la protesta contra Vietnam, se entreveraron fatídicamente y fueron desplazadas por un "hippismo" que derivó a la droga, y todas las formas del permisionismo, desde el aborto a la pornografía. El Partido Demócrata fue el que sufrió más las desviaciones de este pseudo progresismo falaz e inconsistente, que en realidad escamoteaba toda profundidad en las reformas sociales que exigía el capitalismo. Este liberalismo invertebrado hizo que muchos intelectuales pasaran a un "neoconservadurismo". Las salidas liberales eran capitulaciones y desembocaban en nada. Este "impasse" de fondo, se expresó en la superficie histórica con grandes retrocesos y vacilaciones políticas en todos los frentes. Tanta esterilidad se hizo insopportable. Y fue lo que permitió a Reagan la operación inversa, que tenía al menos más realidad: la reivindicación abierta del sistema capitalista, del individualismo, de los valores de la competencia, y a la vez la afirmación privada de la vida familiar en sus valores tradicionales, una apelación a la base religiosa y puritana de la cultura norteamericana. Esa apelación a valores religiosos le atrajo incluso gran parte del electorado católico, que votaba siempre demócrata. Y en el aspecto exterior una reafirmación de la potencia norteamericana ante la Unión Soviética. Hoy, el poder y la prosperidad, los acuerdos con la URSS, parecen haber refrendado la política de Reagan.

Así, Bush es el apogeo de Reagan, pero a la vez puede ser su decadencia. Puede ser el pasaje de lo "neoconservador" a lo sencillamente "conservador", lo que sería fatal para los republicanos en la próxima década del '90.

Y es que con Bush parece haber terminado el "populismo conservador" de Reagan, para quedarse sin lo popular y sólo con lo conservador. Por eso decimos, es el fin de los "neoconservadores". En una sociedad democrática, Bush no tiene la virtud de ser un actor de segunda como Reagan. Por el contrario, es un "sangre azul", venido con los puritanos en 1631. Es un puro "wasp": blanco, anglosajón y protestante. Lo idealizado por el reaganiano, tomó realidad. Por eso, Dukakis, a pesar de su campaña inepta, donde no termina de desprenderse de los lastres delincuentes anteriores, recoge el voto del 80 % de los negros, los 2/3 de los hispanos, el 71 % de los judíos, el 56 % de los católicos, que inician su "regreso" a los demócratas, la mayoría del voto joven de 18 a 24 años, las mujeres, etc. Es que los Estados Unidos no son hace tiempo "wasp", ni pueden volver a serlo nunca más. De ahí que a las aplastantes victorias de Reagan con el 59 % contra el 41 % se pase a la de Bush con el 54 % al 46 %. El reaganismo ya pasó su cúspide, y sus soluciones conservadoras empiezan a mostrar sus límites. Si los demócratas saben sacudirse los lastres delincuentes, si toman las vías que el episcopado católico —siguiendo a Juan Pablo II— ha señalado, es posible que Bush sea el testigo final de una restauración finalmente no duradera, más coyuntural que esencial.

De todos modos, siempre son mejores las políticas claras y decididas. Es posible que Bush sea el primer presidente de Estados Unidos más experto en política exterior que en la interior. Su propia experiencia en la dirección de la CIA (como Andropov, el maestro de Gorbachov), su estadía en Pekín, su relación con la Otan, su interminable andar por el mundo, le dan una competencia internacional, que contrasta con sus bases populares endebles en su propio país. Es con Bush y con su secretario Baker que América latina tendrá que enfrentarse ante todo por la deuda externa. Es bueno que lo haga sin falsas ilusiones y de una vez con valentía realista. □

Alberto Methol Ferre

Meditaciones desde el misterio de la Encarnación

REFLEXIONES SOBRE ETHOS Y CULTURA

ANTONIO MIFSUD

DESDE PABLO VI (EVANGELII NUNTIANDI), LA TAREA DE LA IGLESIA HA ENCONTRADO SU QUICIO EN LA EVANGELIZACION DE LAS CULTURAS. TODO EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II, ES UN DESARROLLO SISTEMATICO DE SUS CONTENIDOS Y UNA EXPLICACION DE LA TAREA MISIONERA ACTUAL. EN ESTE ENSAYO, LA CUESTION ES ASUMIDA DESDE EL DISCERNIMIENTO DE ETHOS Y CULTURA. EL DESCUBRIMIENTO "DEL OTRO", LA SOLIDARIDAD VERSUS EL MORALISMO DESCARNADO.

1 ETHOS: UNA ACLARACION ETIMOLOGICA

El recurso a la etimología no es un ejercicio formal de búsqueda de sinónimos, sino el ahondar en las raíces del pasado para descubrir el sentido originario de la palabra, un medio de comunicación sobre una realidad asumida socialmente por el grupo humano.

"La etimología nos devuelve la fuerza elemental, gastada con el largo uso, de las palabras originarias, a las que es menester regresar para recuperar su sentido auténtico, la *arkhé*, que es, como diría Zubiri, no lo *árcaico* por el mero hecho de serlo, sino por lo que tiene de *árquico*".

La búsqueda etimológica recupera la fuente de significación (*arkhé*) en el tiempo (árcaico) para entender su relevancia en el presente (árquico) cuando su múltiple empleo oscurece su auténtico sentido y dificulta la comunicación social por la introducción de distintos sentidos aplicados a la misma palabra.

Por tanto, el tema del ethos y cultura precisa de una primera aclaración sobre el significado de "ethos" y de

"cultura" para lograr un discurso coherente (tener como referente el mismo "objeto") y para plantear correctamente cualquier relación entre ambos términos (partir de los mismos referentes).

La palabra *ethos* proviene del griego y tiene dos significados: éthos, escrito con épsilon, significa "costumbre", mientras que éthos con eta significa "carácter".

Es interesante notar que el significado de *ethos* pasó por una evolución semántica, porque en un primer momento aludía a la "morada" de los animales y posteriormente al de los pueblos en el sentido de país. Sin embargo, según toda la tradición filosófica a partir de Aristóteles, llegó a significar "modo de ser" o "carácter". Esta evolución de *ethos* es comprensible, especialmente después de la reflexión heideggeriana, porque señala el paso del lugar exterior o país en que se vive (su morada) al "lugar" interior del ser humano, a la referencia a sí mismo y al mundo, al "desde donde" del ser humano (su carácter).

1) J. L. ARANGUREN, *Etica*, (Madrid: Alianza Editorial 1985, cuarta edición), p. 19.

Por "carácter" no se entiende la estructura bio-psicológica (lo dado) sino la estructuración en el modo de ser que se va apropiando e incorporando a lo largo de la vida (lo adquirido).

Otra vez, resulta evidente la relación entre el ethos-costumbre y el ethos-carácter, porque el carácter se va formando mediante la vivencia de las costumbres (los hábitos).²

Esta riqueza griega se fue perdiendo con la traducción latina que asumió la doble forma lingüística de ethos-costumbre y de ethos-carácter con la única palabra "mos-moris", inclinando el significado excesivamente hacia la idea de "costumbre", significado directo de "mos".³

Lamentablemente, con el pasar del tiempo, la palabra "ética" se redujo al significado de costumbre, limitando el concepto de "ethos" a los hábitos de la persona o del grupo humano. Sin embargo, desde la misma literatura ética, se está reivindicando el significado primario de "carácter", "talante", "modo de ser" que justamente posibilita y da sentido a las costumbres.

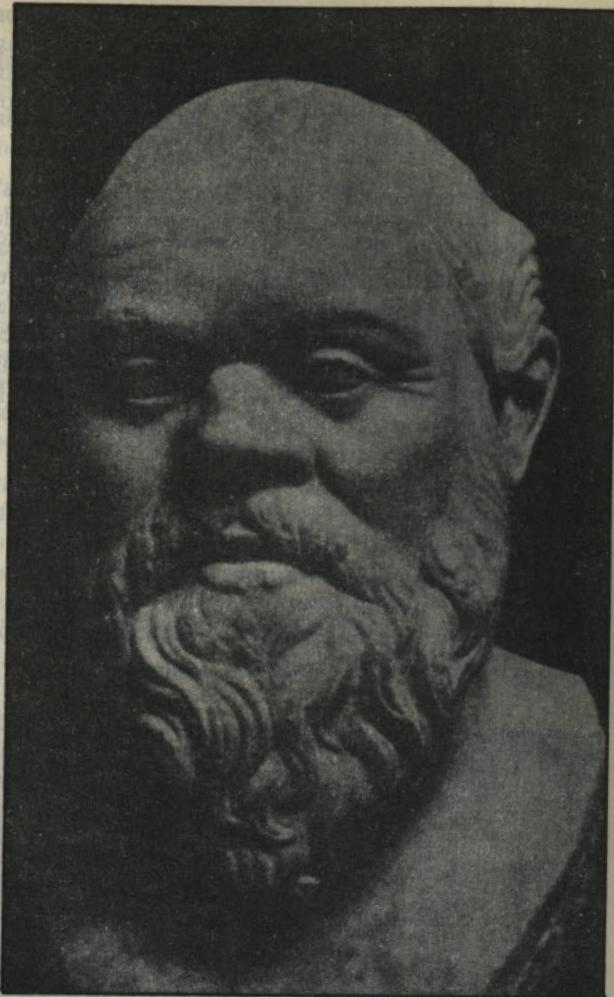
Por tanto, el ethos personal o el ethos grupal dice relación a lo característico que distingue un individuo o una sociedad de otra con rasgos diferentes.

Ahora bien, la ciencia de la ética trata de la conducta humana⁴, desde la perspectiva valorativa del bien y del mal. Es decir, pretende orientar al ser humano hacia su auténtica y plena realización conforme a un discurso racional (filosofía) y atendiendo a las afirmaciones písticas (teología). En otras palabras, la ciencia de la ética es un discurso prescriptivo (no descriptivo) que orienta la conducta humana hacia su propia humanización, asumiendo la "humanidad" como tarea de realización y no como un simple sustantivo descriptivo.

El marco de la ética cristiana se define por la condición humana de la persona (la realización auténtica de lo humano pasa por la aceptación de esa humanidad en contra de cualquier idolatría) que se encuentra en una situación constante de relacionalidad (en contacto con otros seres humanos) dentro de un espacio histórico (la relacionalidad se ubica dentro de un mundo concreto). Aceptar la vocación de filiación divina ("hijos de Dios"), reconociendo en el otro esa misma dignidad ("hermano"), y construir una historia solidaria ("señores de la creación") constituyen los tres ejes fundamentales de la ética cristiana.⁵ Este triple eje define la conducta humana del cristiano.

Sin embargo, la ética cristiana se fue identificando en el tiempo con las normas; el discurso normativo se redujo a la elaboración y a la aplicación de las normas a las situaciones concretas de la vida.⁶ Una mentalidad "legalista" corre el peligro de normar los actos pero debilitar la motivación inspiradora. "Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida" (2 Cor. 3,6).⁷

Por tanto, encontramos un parecido en la evolución semántica de las palabras "ethos" y "ética": (a) el significado de ethos se limitó a costumbre, olvidando la raíz



Redescubrir las palabras y sus vínculos esenciales con las significaciones, es una actividad fundamental y fundante de la condición humana. Ese fue, exactamente, el objetivo de la mayéutica de Sócrates.

2) Ver J. L. ARANGUREN, *Etica*, (Madrid: Alianza Editorial, 1985, cuarta edición), pp. 21-22.

3) Ver M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (I), (Madrid: Editorial P.S., 1981, quinta edición), pp. 19-20; R. RINCON ORDUÑA, *Teología Moral: introducción a la crítica*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1980), pp. 9-10. Sin embargo, es interesante observar que el mismo Santo Tomás de Aquino reconoce el doble significado de "mos" a partir del original griego. "Mos" puede significar dos cosas: unas veces tiene el significado de costumbre; otras significa una inclinación natural o casi natural a hacer algo, y en este sentido se dice que los animales tienen costumbres (...). Para esta doble significación, en latín hay una sola palabra, pero en griego tiene dos vocablos, pues ethos, que traducimos por costumbre, unas veces tiene su primera letra griega larga y se escribe con eta, y otras la tiene breve y se escribe con epsilon" (*Suma Teológica*, I-II, q. 58, a. 1).

4) Ver Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 6.

5) El Documento de Puebla plantea los tres inseparables desafíos que definen la realización humana en términos de "la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano y con Dios como hijo" (Nro. 322).

6) Sobre este punto se puede consultar: A. MOSER y B. LEERS, *Teología Moral: conflictos y alternativas*, (Madrid: Editorial Paulinas, 1987), pp. 33-39; M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (I), (Madrid: Editorial P.S., 1981, quinta edición), pp. 105-113.

de carácter o modo de ser, del cual las costumbres son expresión; y (b) la ética se confundió con las normas, relegando peligrosamente en un segundo plano el sentido de estilo de vida (opciones) que se traduce en gestos concretos (actitudes y actos).

Además, recuperando el sentido originario de "ethos" y "ética", encontramos una convergencia de significado entre ambos conceptos, porque el ethos designa lo característico y la ética define el universo valórico. Es decir, ¿no constituye lo valórico aquello que caracteriza el ethos? El valor define el horizonte de significado ético de los actos y el ethos define la escala de valores asumida por una persona o un grupo humano que explica la presencia y la legitimación social de las costumbres.

Concluyendo, podemos entender por "ethos" el marco valorativo que identifica, juzga y explica la conducta de una persona o de un grupo humano. El "ethos grupal" dice relación a un universo de valores que da unidad a un grupo humano, proporcionando una referencia utópica a la actuación, y asegurando una significación ética al comportamiento humano.

"Los valores éticos tienen un papel verdaderamente central en el sistema de valores de una cultura, porque son los que prescriben las normas de acción y, por tanto, determinan en definitiva los modelos de comportamiento, los principios de elección, los criterios de apreciación y las motivaciones a partir de las cuales se fijan los objetivos concretos a corto o largo plazo".⁷

2. CULTURA: UNA APROXIMACION SEMANTICA

La palabra cultura, sea a nivel de lenguaje corriente como a nivel de lenguaje científico, ha adquirido múltiples y distintos significados. Se han detectado por lo menos doscientas cincuenta definiciones serias y competentes de esta palabra.⁸ Además, el concepto de cultura constituye un complejo desafío interdisciplinario ya que desde las distintas ciencias se ha intentado una explicación: la estructuralista (Lévi-Strauss), la funcionalista (Parsons), la sociología del conocimiento (Mannheim), la socio-genética (Berger y Luckmann), la teoría crítica de la sociedad (Escuela de Frankfurt), la psicoanalítica (Kaufmann), y otras. En el clásico estudio de A. L. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, (New York, Vintge Books, 1952), se recogen unas trescientas definiciones del concepto de cultura.

En el año 1972, los miembros de la Academia Francesa sistematizaron los distintos significados de cultura en tres planos:

- Cultura, relacionada con la naturaleza, dice relación al ingenio humano que mediante el trabajo y la técnica hace fructificar los productos naturales (agricultura, ganadería, etc.).
- Cultura, relacionada con el ser humano, indica la aplicación metódica al desarrollo de las facultades innatas, mediante el estudio de las letras, las ciencias, la observación y la reflexión.

- Cultura, relacionada con lo social, destaca el conjunto de los elementos intelectuales, morales, materiales y costumbres que caracterizan una civilización (por ejemplo, la cultura greco-latina, la cultura occidental, etc.).⁹

En la actualidad existe la tendencia convergente de comprender la cultura como una fuente de construcción humana de la realidad mediante su capacidad de significar la realidad social.

"A aquella dimensión de la realidad que da cuenta de las prácticas e instituciones que, de una u otra manera, contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales. El concepto intenta aprehender el conjunto de procesos mediante los cuales los hombres se representan el mundo, lo interpretan y lo construyen haciendo así comunicable e inteligible su experiencia para los demás"¹⁰

La cultura dice relación a la dimensión comunicativa del grupo humano donde el orden social emerge como un mundo de sentidos. Por tanto, la cultura no es el conjunto indiscriminado de todas las obras del ser humano, sino aquella dimensión de las obras humanas que otorga significación.

La cultura es un proceso de significación de la realidad, producto y necesidad de la condición social del ser humano. La dimensión social del ser humano encuentra en la instancia de la cultura una producción de significación para organizar y dar sentido a la convivencia socialmente organizada.

-
- 7) Santo Tomás de Aquino escribe: "Dice el filósofo que 'cada cosa se denomina por aquello en que ella es principal'. Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud, es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo. (...) Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente la ley infusa; secundariamente es la ley escrita" (*Suma Teológica*, I-II, q. 106, a. 1). Ver también Gál. 3,24-25 y Juan Crisóstomo, *Preámbulo al Comentario del Evangelio de San Mateo*.
 - 8) J. LADRIERE, *El Reto de la Racionalidad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978), p. 123.
 - 9) Ver J. M. CASTELLET, *La Cultura y las Culturas*, (Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1985), p. 15. Para una aproximación a la evolución del concepto de cultura, se puede consultar M. SINGER, "Cultura", en D. Sills (Ed.), *Encyclopedie Internationale de las Ciencias Sociales*, (Madrid: Aguilar, 1974), pp. 298-310.
 - 10) Ver E. QUARELLO, *Moral Cristiana e Culture*, (Roma: Librería Ateneo Salesiano, 1979), pp. 11-12.
 - 11) J. E. GARCIA HUIDOBRO y S. MARTINIC, *Cultura Popular: proposiciones para una discusión*, (Santiago: CIDE, 1983), p. 2. Ver también J. J. BRUNNER y G. CATALAN, *Cinco Estudios sobre Cultura y Sociedad*, (Santiago: FLACSO, 1985), pp. 9-11; C. DI GIROLAMO (Ed.), *La Cultura Chilena*, (Santiago: CED, 1984), pp. 48-60.

La cultura, como proceso de síntesis social, es un proceso dialéctico del fenómeno social, en el cual la sociedad es un producto del ser humano pero, a la vez, el ser humano es configurado por la sociedad. Este proceso dialéctico consta de tres momentos incluyentes:

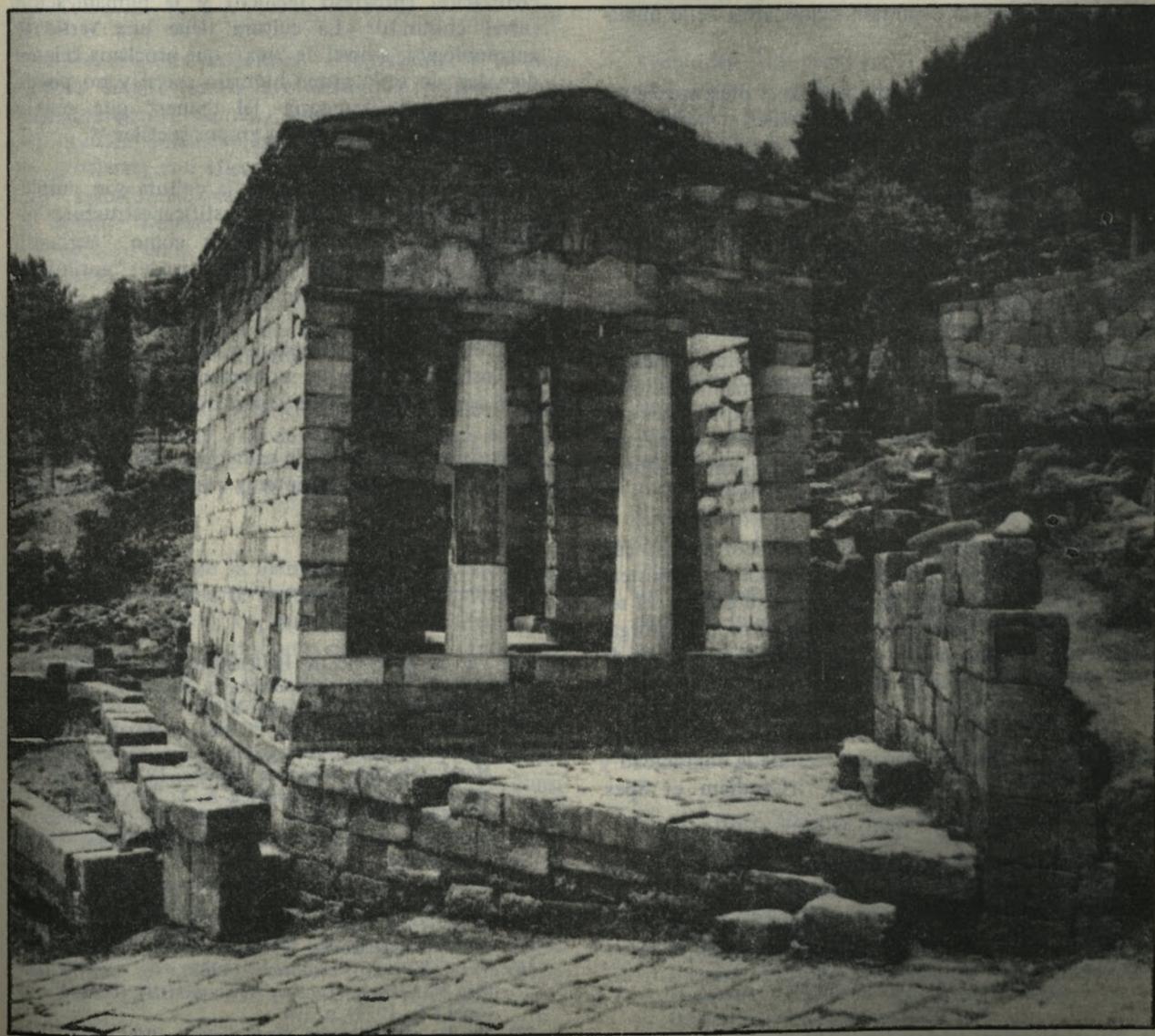
- La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, ya sea a través de las actividades físicas o bien de las mentales.
- La objetivación es la consecución a través de esta actividad (física y mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales, como si fuera una facticidad que les es exterior y, a la vez, distinta de ellos.
- La interiorización es la re-apropiación por los seres humanos de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo, en estructuras de la conciencia subjetiva.

"La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad 'sui generis' a través de la objetivación, y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización"¹².

Entonces, la cultura es la construcción significativa de la relación del ser humano con la naturaleza (dimensión técnico-económica), con los otros seres humanos (dimensión socio-política), y con la totalidad de sentido humano (dimensión religiosa).

Esta comprensión del concepto de cultura permite hablar con toda propiedad de la cultura, en sentido genérico (significación de la realidad social), y en sentido particular de las culturas (distintas significaciones de la realidad social). Así, también es posible hablar de la cultura popular en cuanto "corresponde al conjunto de prácticas y procesos a través de las cuales los sectores populares se representan a sí mismos y contribuyen a producir y renovar el sentido de sus percepciones, orientaciones y

12) P. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, (Barcelona: Editorial Kairós, 1971), p. 15; ver páginas 13-50. Se puede consultar también P. BERGER y Th. LUCKMANN, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972, segunda edición), pp. 74-91.



En el griego antiguo, ethos significó el medio ambiente del hombre ("la circunstancia", como diría Ortega). Esa circunstancia, ese ambiente, fue marcado por el quehacer humano y la religión constituyó su expresión superior. En la ilustración, el templo de Delfos, donde las palabras recuperaban su más hondo misterio.

acciones sociales" dentro de una condición de marginación social y de dominación económico-política¹³

La cultura, como significación social de la realidad, admite, por razones antropológicas y de historicidad, el concepto inevitable de **pluralidad de culturas** en la medida en que los distintos y variados grupos humanos están condicionados por configuraciones diferentes. Así, por ejemplo, dentro de una colectividad humana delimitada geográfica y políticamente en términos de un país puede haber una pluralidad de culturas condicionada por la distinta y variada significación que se va otorgando a la misma realidad social que es percibida y vivida de una manera diferente por los distintos grupos que conforman la colectividad humana.

3. EL MARCO ETICO DE LA CULTURA

La cultura precisa de la ética como instancia de humanización de sentido (el horizonte humanizante de significación de la realidad social), pero también la ética necesita de la cultura como momento de expresión colectiva de humanización (la expresión significativa de lo humanizante en la sociedad).

"Cualquier tipo de cultura debe tener presente ciertas exigencias fundamentales, sin las cuales el hombre no puede llegar a realizarse como persona, ni es viable una vida en sociedad. (...) Pero, por otra parte, una moral que no tuviese en cuenta la cultura en la que se hace presente, sería algo abstracto e infecundo, sin efectividad ninguna para la praxis de los hombres"¹⁴.

Sin embargo, es preciso no confundir el relativismo sociológico con el relativismo ético. La existencia de distintas jerarquizaciones de valores es la expresión variada de los valores universales (las distintas manifestaciones de lo humano) que encuentran distintas expresiones culturales. Una cosa es el valor (lo humanizante) y otra cosa es la expresión valórica (manifestación concreto-cultural de lo humanizante).

La relación entre cultura y ética encuentra su síntesis en la necesidad de una **cultura crítica**, porque la existencia de la cultura precisa de la capacidad crítica del ser humano para no traicionar su finalidad propia: otorgar significado humano a la realidad social. La ausencia de criticidad humana vaciaría sentido a la cultura.

"La cultura debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera" (*Gaudium et Spes*, Nro. 59).

Desde luego, es esencial **descartar las aproximaciones parciales e incorrectas** del concepto de cultura, porque surgen de una visión **discriminatoria del ser humano** y conducen a una opresión cultural de un grupo social sobre otro.

- **Discriminación aristocrática:** distingue entre el hombre "culto" y el hombre "ignorante" a partir de un código del saber y de la conducta asociados con —y

construido por— un grupo social reducido y poderoso. Este concepto de cultura nace de la división entre los hombres y perpetúa esta división en función de un grupo dominante en la sociedad.

- **Discriminación occidentalista:** distingue entre el mundo "culto" como privilegio exclusivo de Occidente (descendencia greco-romano) y el mundo "primitivo" constituido por el resto de los pueblos. Este concepto de cultura plantea las relaciones entre Occidente y lo restante en términos de dominación cultural de Occidente sobre los otros pueblos buscando una universalidad (es decir, occidentalización) uniformante (es decir, sin el menor respeto por las tradiciones autóctonas).
- **Discriminación técnica:** distingue entre el mundo "industrializado" y el mundo "pobre" a partir de la categoría de capacidad técnica y saber científico. El progreso de la humanidad se entiende unilateralmente en clave del "tener", llegando a la conclusión de que al "tener más" un grupo social o un pueblo es automáticamente "más culto" que otro. Esta reducción materialista de cultura no distingue entre la civilización (progreso técnico) y la humanización (nivel cultural)¹⁵. La cultura tiene una vertiente antropológica, a nivel de "ser", que proclama la igual dignidad de todo grupo humano social y no puede reducirse a la categoría del "tener" que genera división y rivalidad entre los grupos sociales.¹⁶

Estas formas de comprender la cultura son simplemente **alienantes**, porque llegan a justificar estructuras sociales opresoras haciendo aparecer como "normal", "correcto" y "justo" lo que, en definitiva, es "antihumano", "equivocado" e "injusto".¹⁷

La cultura, sin la interpelación de la ética —es decir, de esa instancia crítica del ser humano—, tiende a reproducir el sistema en que nace y en el que sobrevive.

"Las formas culturales de cada época tienden a reflejar los diversos centros de interés que la van configuran-

13) Ver J. E. GARCIA HUIDOBRO y S. MARTINIC, *Cultura Popular: proposiciones para una discusión*, (Santiago: CIDE, 1983), pp. 10-12.

14) E. LOPEZ AZPITARTE, "Cultura y Moral", en Rossi-Valsecchi (Eds.), *Diccionario Encyclopédico de Teología Moral*, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1978, tercera edición), p. 1288. Ver también A. L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, (New York: Vintage Books, 1952), pp. 338-344.

15) Sobre la diferencia entre civilización y cultura, se puede consultar A. L. KROEBER y C. KLUCKHOHN, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, (New York: Vintage Books, 1952), pp. 20-30.

16) Ver *Solicitude Rei Socialis* (1987), Nro. 28. Ver también M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (III), (Madrid: Editorial P.S., 1979), p. 394.

17) Ver las observaciones atinadas de E. CHIAVACCHI en "Cultura", en VV.AA., *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (II), (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982), pp. 239-240.



La técnica, esa liberadora de la fatiga humana, puede ser manipulada desde las ideologías y transformarse en instrumento de poder y desorden social. Tal vez por eso, el gran desafío de nuestro tiempo sea evangelizar a la ciencia y a la técnica. En la foto, una planta de montaje robotizada.

do. Frente a esta propensión ‘manipuladora’ e ‘ideologizadora’ de la cultura a favor del poder (político, económico, religioso, etcétera) surge la necesidad de una cultura crítica. Solamente con esta forma de cultura se puede proclamar con eficacia que la sociedad precisa radicales transformaciones y que se necesita un nuevo tipo de hombre. De este modo, el frente cultural aparece como decisivo en la transformación estructural de la sociedad. Unida con otros frentes, sobre todo con el económico y el político, la cultura es uno de los medios privilegiados para alcanzar cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana”¹⁸.

En la actualidad, el marco ético de la cultura destaca una doble prioridad –sin descartar otras– que se puede formular en una doble tonalidad de lo negativo (que hay que desenmascarar) y de lo positivo (que es preciso construir y fortalecer).

- **La superación de la identidad entre el plano de los valores y el plano de la funcionalidad.** Es decir, en la sociedad moderna lo pragmático y lo eficiente se han erigido en valores absolutos sin ulterior referencia. Se ha introducido en la cultura una “ética funcional” que tiende a justificar cualquier medio (sea político, sea económico, sea técnico-biológico) en la consecución de un fin planificado y programado con anterioridad. En este contexto, el “costo humano” es considerado como un simple dato objetivo entre los otros datos sociales. Esta racionalidad funcional asume aquellos medios correspondientes que conducen mejor (= eficiente) a un fin previamente definido. Por tanto, asumiendo el discurso del valor sólo en el plano del fin, lo descartan en el plano de los medios dando ocasión a una ética puramente funcional en el contexto de los medios. Así, por ejemplo, nos encontramos con la razón “armada” que en nombre de la “paz” y de la “seguridad” (fines) no duda en emprender una carrera armamentista (medios) que involucra la utilización de grandes sumas de dinero, sin tomar en

cuenta las otras necesidades prioritarias de la humanidad, como alimentación, vivienda, salud, equilibrio ecológico, y otras.¹⁹ Esta ética funcional deshumaniza y opprime al ser humano. Es preciso someter el plano de la funcionalidad al plano de los valores para una construcción humana de la realidad social.²⁰

- **El fortalecimiento de “una cultura de los derechos humanos”** como expresión colectiva de su reconocimiento efectivo y estructural. La cultura, como construcción significativa de la realidad, es capaz de legitimar estructuras e instituciones; por tanto, la humanización de la sociedad implica una transformación cultural capaz de descubrir las expresiones sociales operadoras y quitarles su legitimidad social. Al respecto, la solidaridad (como exigencia cultural de la convivencia), la justicia (como reconocimiento cultural de la igual dignidad), y la libertad (como participación cultural en la construcción social) constituyen, tres pilares de una cultura humanizante que buscan crear una conciencia colectiva, basada en el respeto por los derechos humanos y, por ende, la mayor humanización de la sociedad.²¹

18) M. VIDAL, *Moral de Actitudes* (III), (Madrid: Editorial P.S., 1979), p. 412.

19) Esta crítica está contenida en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Nro. 10.

20) Ver las interesantes observaciones de P. MORANDE en *Cultura y Modernización en América Latina*, (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica, 1984), pp. 107-127; P. BERGER, *Piramides de Sacrificio: ética política y cambio social*, (Madrid: Editorial Sal Terrae, 1979).

21) El Documento de Puebla enumera una serie de derechos –individuales, sociales, emergentes– que bien podrían expresar el contenido cultural de una sociedad (ver números 1271-1282).

Por otra parte, el contexto cultural de la formulación ética advierte sobre la necesidad de una instancia de auto-crítica de la misma formulación ética para evitar un discurso "ideologizado" (asumir un lenguaje valórico que tan sólo responde a los intereses "interesados" de algunos) y para abrirse a la búsqueda de distintas o nuevas expresiones valóricas (creer en la posibilidad de la presencia valórica en las distintas expresiones culturales).

4. ETHOS, CULTURA Y EVANGELIO

Dentro del contexto de una "Evangelización de la Cultura", nos queda todavía delimitar el concepto de evangelización para poder relacionarlo correctamente con el concepto de cultura.

Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), explica que "evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad". De manera que "la finalidad de la evangelización es por consiguiente este cambio interior y, si hubiera que resumirlo en una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos" (Nro. 18).

Por tanto, la evangelización trata de "alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradores, y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación" (Nro. 19).

Así, "lo que importa es evangelizar –no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces– la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et, Spes*²²; tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (Nro. 20).

Es de suma importancia observar que la relación entre Evangelio y Cultura no se plantea en términos paradigmáticos de "modelo" (algo extrínseco a la peculiaridad cultural al que hay que copiar o reproducir) sino se acude a expresiones que traen a la mente la imagen de "semilla" que "desde dentro" de la peculiaridad cultural y con su propia "fuerza" germina y crece para transformar "de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces" la cultura y las culturas.

La imagen de la semilla muestra el profundo respeto por lo cultural como también la fuerza del Evangelio, asumido como una experiencia vital por el individuo y la colectividad humana. Por tanto, el Evangelio hace germinar desde la peculiaridad cultural un estilo de vida correspondiente al "designio de salvación".

Por consiguiente, la evangelización no se identifica con una cultura ni con la cultura. Sin embargo, y a la

vez, "el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede menos que tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna" (Nro. 20).

En este contexto, se entiende la opción pastoral de la Iglesia latinoamericana por la evangelización de la cultura: "la penetración por el Evangelio de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan" (*Documento de Puebla*, Nro. 395). ·



Con Pablo VI surgió con toda su fuerza el tema de la evangelización de las culturas, como el desafío fundamental de la misión católica en el mundo.

Si la cultura es la significación compartida de la realidad social y el ethos dice relación a los valores que inspiran esta significación, la evangelización proporciona el horizonte de significado primario que da coherencia al ethos cultural, pero también se erige como una instancia crítica hacia la validez de este ethos en cuanto se configura como una meta humanizante de mayores cotas de auténtica realización humana. De esta manera, la evangelización es la semilla sembrada que conlleva al mismo tiempo una meta ethos cultural, un paradigma desafiante a la sociedad que de veras quiere ser humana en su contenido y no tan sólo como simple sustantivo.

22) "Con la palabra 'cultura' se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo, expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano" (Nro. 53).

Ahora bien, el problema primordial que se presenta a la Iglesia es la comprensión de esta misión evangelizadora, porque su comprensión incide directamente en el contenido del ethos cultural que proclama. En el fondo es un problema de auto-comprensión eclesiológica.

Al respecto, existen dos peligros claros: el verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios o el horizontalismo socioeconómico-político²³. Es decir, un "espiritualismo" de trascendencia irrelevante o un "temporalismo" de inmanencia excluyente.

Juan Pablo II, en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), presenta la misión de la Iglesia en relación con la historia en los siguientes términos: "La Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquella" (Nro. 48).

El don del Reino se transforma en una tarea histórica; la evangelización se presenta como un llamado concreto a la configuración humana de la sociedad. Sin identificación pero con incidencia histórica, la experiencia del Evangelio²⁴ se erige como el referente decisivo de significación de la conducta humana.

La Iglesia, en cuanto depositaria de la experiencia del Evangelio, trasciende la historia en la medida que la asume porque "la Palabra se hizo carne" (Jn. 1,14) y esa experiencia del amor gratuito de Dios que proclama el Evangelio busca inevitablemente su traducción histórica en el tiempo y en el espacio.

De esa manera, la conversión del hombre y la transformación de la sociedad configuran una totalidad inseparable en la tarea evangelizadora de la Iglesia. La experiencia del amor gratuito busca su traducción eficiente porque "¿de qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: 'Tengo fe', si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de ustedes les dice: 'Váyanse en paz, caliéntense y hártense', pero no les dan lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta" (Sant. 2,14-17).²⁵

Por tanto, la experiencia de la fe se expresa de manera original en cada situación cultural, porque toda cultura ofrece el horizonte de significado propio de expresar esta experiencia del Evangelio. La experiencia de filiación, la tarea de hermandad y el compromiso de señorío constituye una tarea creativa a partir de las exigencias de cada y toda realidad cultural.

La misión evangelizadora de la Iglesia es el desafío de hacer una lectura significativa de la revelación en los distintos y variados contextos culturales.

Así, al hablar de la relación entre Fe y Cultura, es preciso puntualizar:

Juan Pablo II

La preocupación social

Carta encíclica

al cumplirse
el vigésimo aniversario

de la

"Populorum Progressio"

Suplemento

ESPIRITU

Sollicitudo Rei Socialis: El Reino de Dios no es de esta tierra pero ello no es excusa para desentenderse del sufrimiento humano.

- La importancia de dejar espacio para plantear la pregunta por Dios desde la cultura y no dar la respuesta sobre Dios a partir de una cultura. El misterio de la Encarnación anuncia una divinidad que se revela en la cultura. El respeto profundo por este "espacio" evita el peligro de un dios creado por una cultura determinada e impuesto sobre las demás culturas como la única expresión cultural posible porque en este caso se traicionaría la originalidad de la experiencia fundante del "encuentro" en la pluralidad cultural.
- La experiencia del Evangelio es el centro de la evangelización. Por tanto, la Iglesia está al servicio del Evangelio, enviada a ser "semilla" en y desde cada cultura para formar la comunidad de creyentes, que desde la originalidad y la pluralidad de cada cultura anuncia la

23) Ver Documento de Puebla, Nro. 329.

24) "El cristianismo no es tanto un mensaje que hay que creer, cuanto una experiencia de fe que se transforma en mensaje y que, como mensaje anunciado, quiere ofrecer nuevos horizontes de vida a quienes se abren a él en su experiencia vital", E. SCHILLEBEECKX, *En torno al Problema de Jesús*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), p. 75.

25) "Nosotros amemos, porque El nos amó primero. Si alguien dice: 'Año a Dios', y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de El este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano" (1 Jn. 4, 19-21).

universalidad de la experiencia gratuita del amor de Dios hacia la humanidad. Unicidad de experiencia (Evangelio) pero pluralidad de encuentro (culturas) constituyen la universalidad de la Iglesia en la historia.²⁶

5. ETHOS Y CULTURA: UNAS PROPOSICIONES

La experiencia del Evangelio se presenta al ethos cultural como un auténtico desafío en la medida en que esta experiencia fundante requiere una expresión significativa en el tiempo y en el espacio de la historia. Al respecto, se pueden destacar unos ejes fundamentales que deberían encontrar su expresión cultural en la sociedad latinoamericana.

- **La significación del "otro".** La configuración de un ethos y de una cultura supone la condición social del ser humano. La existencia del "otro" y la necesaria convivencia con el "otro" es fuente de cultura y razón de ser del ethos. Por tanto, la tarea fundamental de cualquier ethos cultural es definir la "alteridad" en términos significativos. El "otro" no es un objeto del "yo" sino un "otro-sujeto" que está en relación con un "yo-sujeto". Esta premisa antropológica tan evidente es negada en la realidad social.
- **La valoración del "otro".** Consecuentemente, una tarea primordial del ethos cultural es la reivindicación de esta condición de "sujeto" del "otro". Por tanto, el "otro" y todo "otro" es sujeto de derechos inalienables en la sociedad. En el fondo, este reconocimiento asegura la condición de sujeto del "yo" que es a la vez un "otro" frente a la alteridad humana.
- **La dignificación del "otro".** A la luz de la fe cristiana, el "otro" es más que un "sujeto de derechos" porque la relationalidad se plantea en términos de "hermandad" (filiación compartida en la presencia del Padre Dios). La "hermandad" constituye una tarea desafiante porque no corresponde a la actual configuración de la convivencia social.
- **La verificación del "otro".** La única manera de verificar (hacer verdad) el respeto efectivo por el "otro" es la respuesta a las necesidades reales del "otro". Es decir, son las necesidades del otro que indican el camino que hay que emprender para verificar concretamente el respeto por el "otro".²⁷
- **La solidaridad con el "otro".** Al asumir al "otro" como sujeto, su dignificación se configura a partir de las soluciones que se plantean frente a sus necesidades. Por tanto, la solidaridad interhumana constituye la dimensión estructural que busca una organización de la convivencia social que más asegura la igualdad de oportunidades para la realización personal del "otro".

Estas premisas de la antropología cristiana deberían estar ampliamente compartidas si se acepta que el continente latinoamericano tiene un "real sustrato católico".²⁸ Pero, lamentablemente, la situación del continente contradice la puesta en práctica de estas premisas.

"Sin duda, las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia" (*Documento de Puebla*, Nro. 437).

Es evidente que las situaciones de injusticia están presentes en todos los continentes, pero no es tan evidente que en un continente con mayoría católica y con una larga tradición cristiana predomine una situación de injusticia.

Por tanto, es legítimo plantear una serie de interrogantes éticos al respecto.

- **La presencia de un "sustrato católico" en sentido cultural,** más extenso que el teológico, ya que la presencia de cristianos no ha dado lugar a una configuración cristiana de la sociedad. Sin embargo, es preciso aclarar que en sentido estricto la "cultura cristiana" no existe porque ésta es una realidad escatológica configurada en el Reinado de Dios; lo cual no niega la presencia de una cultura que busca su fuente de inspiración significativa en la fe cristiana, pero lo "cristiano" tiene el papel dinámico del "ya" y "todavía no". En otras palabras, es un sustantivo tensionante y dinámico, pero no de facticidad de presencia.

-
- 26) "La Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino" (*Lumen Gentium*, Nro. 5).
 - 27) El Buen Samaritano se hizo prójimo del necesitado al asumir sus dolencias y hacerse responsable de su estado (ver Lc. 10, 29-37).
 - 28) Ver *Documento de Puebla*, Nro. 412.



El marco ético de la cultura supone un descubrimiento del "otro" en su totalidad, desdeflando todos los elementos alienantes que le quieran restar significado. En el grabado, cursos acelerados técnicos, en los que estudiantes y alumnos se ligan electrónicamente.

- Ciertos tipos de “evangelización desencamada”, repercusión de la interpretación desencarnada del cristianismo a que tienden los grandes centros de poder (económico, político, ideológico).
- El encuentro “inadecuado” entre Evangelio y Cultura, las veces que la expresión cultural de la fe se confundió con una mediación ideológica de la fe. Es decir, la presencia de la mediación ideológica de la fe ha perjudicado una auténtica expresión cultural de la fe cuando las exigencias éticas han sido identificadas con posturas ideológicas sin lograr una adecuada expresión cultural que respete la mentalidad, el modo de ser, la idiosincrasia de los pueblos del continente. En el fondo, surge la interrogante: ¿dentro de qué contexto se realiza la evangelización? ¿de profundo respeto hacia la expresión cultural existente o de una dominación cultural desconociendo cualquier validez a lo existente?
- La aplicación de una relación de “modelo” más que una comprensión en términos de “semilla” que sabe respetar el “encuentro” dentro de la pluralidad cultural. Es decir, se presume la unicidad cultural del continente y se exige una adaptación a este modelo pensado. Sin embargo, más allá del común lenguaje cristiano existe una pluralidad de expresión que resiste cualquier simplificación o reducción. Se trata de una unidad en la diversidad pero no en la uniformidad. Por tanto, la unidad en la experiencia del Evangelio (semilla) permite la pluralidad de expresión (respeto por la variedad cultural) asegurando un auténtico encuentro entre Dios y el hombre concreto.

Estos interrogantes éticos reflejan lo afirmado en el mismo Documento de Puebla, cuando con toda humildad se reconoce que “la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, alianzas con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado” (Nro. 10). Por cierto, esta afirmación no desconoce tampoco los logros de una auténtica evangélización en el continente realizada por hombres y mujeres que “superando las debilidades y cobardías de los hombres que los rodeaban y a veces los perseguían, el Evangelio, en su plenitud de gracia y amor, se vivió y se puede vivir en América Latina como signo de grandeza espiritual y de verdad divina” (Nro. 7).

Sin embargo, desde la ética también se puede presentar una propuesta de ethos cultural como semilla de conducta creativa que respete la pluralidad cultural de la única experiencia de “encuentro” con el Evangelio. Asumiendo el triple referente constitutivo de la ética cristiana, se puede formular esta propuesta en los siguientes términos:

- La experiencia de “filiasiación” dice relación a nuestra experiencia de fe, un “encuentro” con Dios desde la realidad concreta de cada uno y de cada pueblo (el Evangelio como Buena Nueva). Esta “semilla” se expresa en el lenguaje propio de cada cultura que intenta traducir de una manera significativa esta experiencia personal y comunitaria.

• La tarea de “hermandad”, marcada por la experiencia de fe, asume al “otro” como una realidad sacramental de comunión. El reconocimiento de la dignidad del “otro” (sea individuo, sea grupo) crea comunidad y lucha por un respeto efectivo de sus derechos en nombre de la misma fe que se profesa (la solidaridad como ethos cultural).

- La misión de señorío asume la historia como un acontecimiento de salvación donde el hombre acepta su responsabilidad en la creación como hijo agradecido y hermano solícito del “otro”. En este protagonismo histórico, el cristiano se rige por los criterios de Dios como dice San Pablo a la comunidad de los Corintios: “Fíjense en su asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; todo lo contrario: lo necio del mundo lo ha escogido Dios para confundir a los sabios. Y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar al poder. Aun más: ha escogido la gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta; de modo que nadie pueda gloriarse en presencia del Señor. Por él ustedes son en Cristo Jesús, en este Cristo que Dios ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Cor. 1,26-30). Esta opción divina, por el débil asegura la humanidad del proceso histórico por encima de intereses parciales y caminos que generan marginación.

La experiencia gratuita del amor de Dios (Evangelio) busca inevitablemente significar la realidad social de una manera coherente (cultura) y emprende una praxis de compromiso por la auténtica realización del hombre y de todo hombre (ética) en creatividad (pluralidad cultural) y en fidelidad (Buena Nueva). □

NEXO

EN LIBRERIAS

- AGAPE
José Cubas 3750 - T.E.: 772-1606
- EDITORIAL CLARETIANA
Lima 1360 - T.E.: 26-9510
- LIBRERIA ENCUENTRO
Rodríguez Peña 778
- LIBRERIA DEL SALVADOR
Viamonte 1703
- LIBRERIA MARIANA
F. D. Roosevelt 2118
- LIBRERIA SAN PABLO
Callao 525 - T.E.: 40-8100
- LIBRERIA LA CRUJIA
Tucumán 1993
- AMADIS DE GAULA
Av. Federico Lacroze 2307 - T.E.: 772-2364

Un navegante a la búsqueda de Dios

MARECHAL: EL ADAN-ULISES DE BUENOS AIRES

GRACIELA MATURO

DESDE HOMERO Y DANTE, DESDE PLATON Y PLOTINO, EL NOVELISTA LEOPOLDO MARECHAL INTENTO UNA LECTURA GLOBAL DE LA HISTORIA CONTEMPORANEA (CON SUS SORDIDECES Y MISERIAS DE SIEMPRE, CON SUS ESPERANZAS Y PROMESAS DE ETERNIDAD, TAMBIEÑ) ENTENDIDA EN CLAVE DE TRASCENDENCIA. LAS "ANECDOTAS" TRAGICAS DE LAS TRANSFORMACIONES SOCIALES DE PRINCIPIO DE SIGLO, SE ILUMINAN COMO UN CAMINO HACIA LA CRUZ, SIMBOLO DE MUERTE INFAMANTE Y DE LA GLORIA DE LA RESURRECCION A LA VEZ.

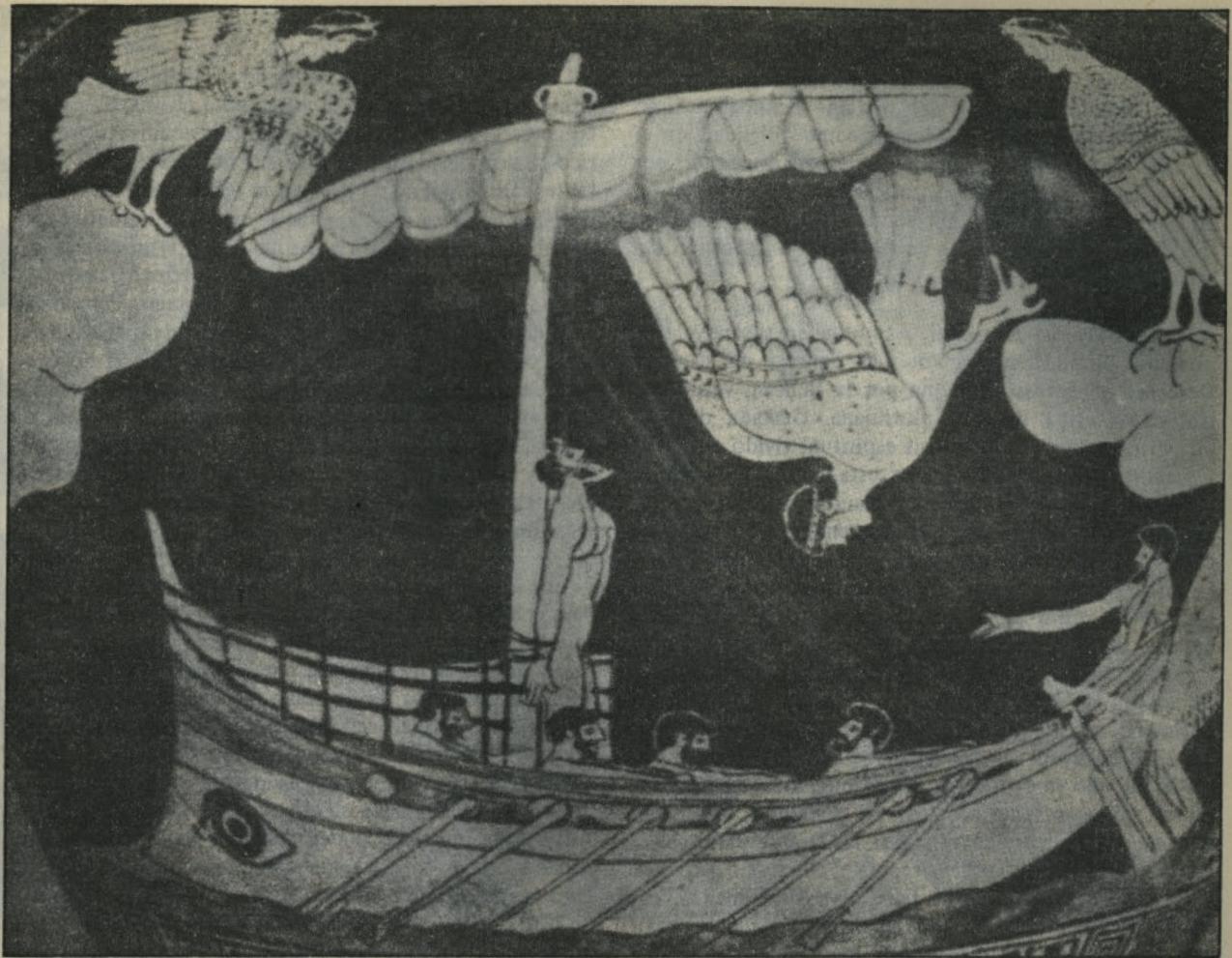
• MARECHAL, VOZ PROFETICA DE LA ARGENTINA

La obra poética y filosófica de Leopoldo Marechal muestra la admirable conjunción de un espíritu profético, una vocación histórica y social, y un destino de artista. No me parece legítimo discriminar estos aspectos, tan profundamente imbricados en su vida y su creación.

Creo que la fe es el módulo íntimo de la vida y la obra marechaliana; como el Adán-Ulises de su novela, supo amarrarse al mástil de una religión viviente para obtener sapiencia e iluminación en los "tiempos revueltos". Hombre evangélico, místico por inclinación, fue un metafísico no ceñido únicamente a la escolástica sino abierto a la convergencia de la filosofía y las ciencias modernas, y especialmente a los aportes de su experiencia vital.

Su compenetración con el pueblo nace de esa zona mística, inaccesible al intelectual ironista, en que se revela el pacto de religación con el origen que han mantenido los humildes a lo largo de la historia. Como sus grandes maestros Homero y Dante, Leopoldo supo devolver a su pueblo, en escalas más amplias de elaboración, la infinita sabiduría aprendida en su seno.

Convocado como maestro a aquella gran encuesta que cimentó, en la década del 20, la recopilación del folklore nacional, el autodidacta descubrió la íntima relación existente entre las tradiciones populares y las más hondas intuiciones de los poetas. Sin embargo, no sería justo dar de Marechal la imagen de un hombre puramente tradicional. Como otros grandes creadores hispanoamericanos, se movió en el preciso equilibrio que enlaza la tradición y la aventura, la sedimentación cultural y la invocación poética o científica.



Ulises amarrado al palo central de su nave, evita la tentación de las sirenas, según la imagen de un vaso antiguo. En Marechal, la memoria de Ulises es obsesiva y su Adán Buenosayres es también un hombre a la búsqueda de su destino, en medio de una trama histórica que se desenvuelve en los suburbios sórdidos de migradores (gauchos venidos del interior y extranjeros que llegaron desde lejos) para compartir las mismas adversidades y esperanzas.

Practicó Marechal un nacionalismo cultural legítimo, de apertura y aliento universal, ajeno a la regresión y a la xenofobia. Su "Cacodelphia", visión infernal y crítica del país en extinción, se halla poblada de intelectuales ególatras y ciegos, de parlamentarios vacíos, de escritores triviales que dan la espalda a su propia comunidad. Ello le valió a su hora silencios y condenas de sus coetáneos, agravadas por la intolerancia política que confinó al escritor —un justicialista doctrinario y militante— a un ostracismo de largos años.

Hace ya un par de décadas se ha incentivado en los ámbitos universitarios de la Argentina y América el interés crítico y estimativo de la obra de Marechal, que algunos de nosotros estudiábamos con fervor desde los años cincuenta. Se descubre su audacia y su rigor, su flexibilidad y maestría; la novedad formal, estructural, filosófica y literaria que ha aportado a las letras americanas.

La densidad metafísica y religiosa de sus obras se funde en ellas con un impulso historicante, y se expresa en muy diversos cauces y tonos expresivos, que abarcan los modos versiculares, el soneto, la copla, el verso libre, las nuevas estructuras de sus novelas, la mezcla del sainete, el auto sacramental, la farsa, el esperpento y la rapsodia que otorga a sus dramas el sello del barroco hispánico.

A ello se agregan sus ensayos escritos en forma epistolar, que agregan a la creación una ponderable cuota de reflexión estética, cultural y epistemológica.

Marechal ha sido un hombre tocado por la gracia. Su corazón místico se expresa en el vitalismo dionisiaco de sus poemas juveniles, o en la apolínea medida de sus sonetos. Se descubre "vanguardista", innovador, alegre, como corresponde a quien sabe abrevar en las fuentes del ser. Bucea —intranauta— en el universo interior, para convertirse en un hermeneuta de la historia, y en un anunciador de los tiempos por venir. Esa ampliación de sus horizontes le exige abordar la novela, esa "escritura desatada" en el decir de Cervantes, legitimando la visión cotidiana, el humorismo, la conjunción de lo cómico y lo sublime.

Como todo auténtico creador, alcanzó Marechal una lúcida conciencia de la dimensión humana del arte, anunciando una nueva epistemología fundada en la palabra del poeta.

● **UNA ESTETICA FUNDADA EN LA ETICA Y LA MISTICA**

En sus "Claves de Adán Buenosayres", que publicamos por expresa indicación del poeta, afirma claramente

Marechal su concepción del lenguaje como Verbo, y su condena de la literatura como mera "letra". En ésta como en otras de sus páginas, se halla explícita o en germen la honda refutación del cristiano al inmanentismo signico, al nominalismo, al arte como finalidad en sí mismo. Marechal nos transmite un respeto profundo por el lenguaje, sin adherir a su cosificación o engolamiento. Su estética reposa en la noción de sentido, y en la convicción de que ese sentido se revela en la expresión del artista.

La poética de Marechal, expuesta en sus novelas y poemas, adquiere su versión más rigurosa en su obra *Descenso y ascenso del alma por la Belleza*, verdadero tratado estético de raíz plotiniana. Gestada durante un período de profunda crisis espiritual vivido en París, y madurada durante varios años, esta meditación sobre el sentido del arte se desplaza del plano formal al plano religioso, del efecto a su causa trascendente. Llega Marechal en su ensayo —que parte de una sentencia de San Isidoro de Sevilla— a las siguientes conclusiones: 1) La Belleza no entra como un componente de las formas creadas sino que se sitúa por encima de ellas. 2) Entre la particularidad de las formas creadas y la universalidad de su principio creador, la Belleza actúa como puente que religa a la criatura con su origen. 3) Por lo tanto posee la Belleza un valor anagógico: conduce hacia lo alto. 4) De ello se deduce su virtud iniciática, que los antiguos supieron reconocer. 4) Es la Belleza, por ende, uno de los Trascendentales. Así las formas bellas, que pueden constituirse en desvío para el alma, se convierten en camino que reconduce a Dios. Es esta la línea del orfismo griego, preservada por las diversas escuelas poéticas, los trovadores medievales, los "Fieles de Amor" y sus descendientes renacentistas, barrocos, románticos, simbolistas. El Arte, vía espiritual, queda claramente propuesto en el pensamiento de Marechal como mediador entre las esencias ideales y el mundo material. El conocimiento de las formas, lejos de ser una mera técnica, se convierte en la "ciencia del artista", sabiduría mística que se comunica sensiblemente a todos. Por su parte la visión intuitiva revela su potencia de conocimiento y su posibilidad transformadora: amar es convertirse en aquello que se ama. Juega Marechal con la imagen de la lira fabricada por Hermes con la caparazón de la razón-tortuga. La lira, intelecto de amor, es una escala a Dios. Estamos frente a una estética cristiana, que valoriza a la encarnación, la unidad de espíritu y materia, es decir la posibilidad de hallar las huellas del Creador en las formas del mundo; tal la vía de San Francisco, Dante, San Juan de la Cruz, por oposición a una mística negativa. Para Marechal el hombre debe asumir su rol de pontífice de la naturaleza con su Principio.

• LA OBRA POÉTICA DE MARECHAL

La poesía de Marechal, desplegada en sucesivos momentos estéticos, guarda sin embargo una gran unidad de estilo y una apreciable continuidad lírico filosófica. Se afirman en ella progresivamente su inclinación simbólica y una concentración didáctica que hace de muchos poemas suyos verdaderas lecciones de clásico sabor.

A los veintidós años publicó su primer libro, *Los aguichos*, que luego relegó un tanto por sus formas pasatistas. Aparecía este libro más ligado al simbolismo romántico y modernista que a la vanguardia coetánea; sin embargo es sumamente revelador del temperamento romántico-clásico de Marechal, y de sus intuiciones más constantes. Estos poemas anticipan la visión cósmica del autor, que tiende a producir frisos épicos o dramáticos sobre el mundo y la historia. Asoma en ellos un ímpetu celebrante de la naturaleza, a la que ve Marechal como un verdadero texto en el sentido baudelairiano. Tempranas preocupaciones filosófica lo llevan a plantear el tema del mal como constitutivo de la existencia y de la historia. Marechal postula la salvación de Lucifer, luego desarrollada en otras obras suyas. Es esta una actitud que lo relaciona con la tradición griega, con el mensaje de los trágicos y rapsodas a los cuales frecuentó desde muy joven. Su vitalismo, de matices iniciáticos, aparecerá justificado teóricamente más tarde.

Sus dos libros siguientes, *Días como flechas y Odas para el hombre y la mujer*, configuran una etapa "ultraísta", ligada a la estética de la vanguardia hispanoamericana, y en alguna medida a la vanguardia europea. Sin embargo, cabe hablar de un sesgo romántico-ultraísta, que nos permite enlazar estos dos libros con el anterior. Marechal ha poetizado en estas páginas los días y lugares amados, la relación con sus alumnos y amigos, descubriendo la esencialidad significativa de la vida cotidiana. Advierte asimismo el poder y el goce de la palabra, y se lanza a una metaforización que tiene aspectos lúdicos. Pero no se produce en su poesía el imaginismo absurdo de otros poetas, sino una figuración que acusa la matriz arquetípica, fuertemente grabada en el autor. *Odas para el hombre y la mujer* es en este sentido un claro avance hacia el orden simbólico que ha de caracterizar la etapa siguiente. Marechal lo llamaría "un movimiento de concentración siguiendo a un movimiento de expansión." El poema "Niña de encabritado corazón", que abre las Odas, reúne en una síntesis simbólica la imagen de la mujer-guía, primer esbozo de la Solveig Terrestre trasmutada en Solveig Celeste, con la figuración de la patria-niña.

La segunda etapa a la que aludímos se abre con el *Laberinto de amor*, y comprende *Cinco poemas australes*, *El Centauro*, *Sonetos a Sophia*. La consciente asunción del símbolo distancia a Marechal de la aventura vanguardista —en él de características especiales— señalando el paso a la esfera filosófica y didáctica, que expresa su compromiso cristiano. La vuelta al clasicismo, la frequentación de Dante y San Juan de la Cruz, acompañan este período. La derivación de Marechal hacia un rumbo abiertamente espiritual y religioso no entra en pugna con su vanguardismo, si se tiene en cuenta que hubo en la vanguardia europea y americana una ambición de conjugar ciencia y metafísica. Fueron espirituales Emerson, Reverdy, Apollinaire, Huidobro, Larrea. La audacia artística venía a amoldarse, en esta etapa, dentro de los cánones del clasicismo español. Pero Marechal no pierde su originalidad y espíritu renovador, que más tarde se hace presente con fuerza en sus obras novelísticas y dramáticas.

Laberinto de amor, 1936, marca esa voluntaria pauperización del estilo, ese acto de humildad del poeta que



Hacia 1916, Hipólito Irigoyen asumió la presidencia de la Argentina y con él las clases medias adquirieron un papel protagónico. En medio de la lucha en la que pierden su vigencia los estamentos aristocráticos, estallaron también las duras luchas sociales. Marechal intentará interpretar esta historia desde una obstinada visión neoplatónica que apunta, en definitiva, a Dios.

ha empezado a sentirse guiado e interpretado por una doctrina: el Evangelio. Sus poemas tienen ecos de Berceo, de San Juan de la Cruz. Evoca el peregrinaje del alma por las criaturas del mundo, y la salida del laberinto por el llamado divino: de todo Laberinto se sale por arriba. Se advierte claramente en esta obra y las que siguen el sometimiento del ímpetu dionisíaco a la forma estética, la subordinación de lo artístico a lo religioso. "Mi canción, ya perdida, ya en bienaventuranza será un idioma puesto sobre justa balanza."

Los Cinco poemas australes muestran analogo afán de orden y rigor arquitectónico. El tema de la Patria es elaborado a través de un conjunto de imágenes simbólicas: el viento, la tierra, el cielo, los caballos, el sur. El domador visto en su niñez en el campo de Maipú aparece como figura paradigmática que encarna al hombre argentino. La patria vuelve a ser la figura adolescente, libre y salvaje.

El año 1940 es auspicioso para Marechal, quien obtiene el Premio Nacional de Literatura, muy estimado por esos años, y publica dos obras: *El Centauro* y *los Poemas a Sophia*. Compuesto como un diálogo alegórico y filosófico, *El Centauro* presenta el triunfo de la nueva edad, personificada en Cristo, sobre la era antigua expuesta por el viejo Centauro. *El Centauro* se halla entre las mejores expresiones de la lírica de lengua castellana, y ha sido elogiada por numerosos críticos.

Los Sonetos a Sophia y otros poemas muestran igualmente la plenitud poética de Marechal. En los doce sonetos magistrales el poeta canta a la mujer elevada a su dimensión arquetípica de guía e inteligencia, puente de plata que conduce a Dios. Como Sophia, como María, ella es eje del mundo en la visión católica marechaliana. La poesía va de la mano de la teología en busca de definiciones, de asertos, de símbolos. No es por imitación formal que Marechal se asimila a la poética renacentista y barroca europea y americana, sino por una íntima afinidad espiritual que conduce su poetizar desde lo vivencial hacia lo cósmico, desde lo descriptivo a lo axiológico. Su celebración de Sophia se convierte pues en trato del alma y visión abarcadora del universo.

En 1944 publicó Marechal un volumen que reunía dos de sus libros en más amplia edición: eran sus obras *Odas para el hombre y la mujer* y *Laberinto de amor*, y su título, *La rosa en la balanza*; poemas de sus libros posteriores y otros inéditos dieron lugar el año siguiente a una antología: *El viaje de la Primavera*.

Por esos años ya trabajaba Marechal en la gestación de su primera novela, pero la poesía lo acompañó siempre. Varios cantos luego reunidos en su obra *Heptámerón*, 1966, aparecieron en breves ediciones.

Heptámerón es síntesis y recapitulación de toda la obra de Marechal. Todos sus temas han sido tratados con

anterioridad, y el poeta los aborda con la mirada de la madurez, en explícita autorreferencia. Ya en los "Sones a Sophia" el pasado aparecía como itinerario que se entrevé desde el puerto finalmente alcanzado. **Heptamerón** despliega esa actitud, y la profundiza al hacer una crítica del pasado. Superados los tramos de la búsqueda y los consejos pedidos a distintas sabidurías, el poeta se apoya en la Ciencia adquirida por la intermediación de Sophia. Su destinatario más visible es Elbiamor —nombra así a su esposa Elbia— vista como ser en peregrinaje; de ahí el tono didáctico, eminentemente clásico, de los cantos. El modelo septimanal ha servido de módulo estructural en la final ordenación de los poemas, que sobrepasan las formas demasiado fijas para abordar el versículo de ritmo amplio. De los siete cantos el cuarto reserva el lugar central a Cristo. Una vez más se nos presenta el peregrinaje por la vida, y el horizonte sagrado como brújula, en una suma que contiene una poética, una lección sobre la historia, y una autobiografía.

En el primer canto, la Alegropeya, el poeta medita sobre la Elegía, personificación poética de su obra primera; una elegía todavía ausente del simbolismo de la cruz, ausente del llanto. En una representación alegórica muy del estilo del autor evoca el momento en que dio muerte a la Elegía; es la instancia del nacimiento en Cristo. Dejando atrás las viejas peladuras el alma del poeta nació a la vida de la gracia. Comprender esta instancia hará posible a todo lector de Marechal la interpretación de su postura histórica y artística. La segunda parte de este "primer día" encierra la Didáctica de la Alegría: "Según mi ciencia es un alegre puro/ quien se atrevió a refr/ des-

pués de haber mirado en equidad/ el semblante primero de la Rosa". Marechal desgrana la alegría del hombre que ha alcanzado la salvación, y nos previene contra los "gastados monstruos de la literatura". El **Heptamerón** encierra una visión de la historia, de la patria, del alma, del amor, de la muerte. En esa suma espiritual se dibuja la figura del poeta como maestro y buscador de la luz.

A los poemas de la madurez, de corte filosófico y didáctico, pertenece el **Poema de Robot**. Adopta la forma de una parábola; el pecado original de Robot —su personaje— es haber sido engendrado por el tecnócrata, que pretendiendo ser Dios quiso crear un ser a semejanza del hombre. El tecnócrata y Robot son dos figuras específicas de la Edad de Hierro. Sólo un Robot, no un hombre, pudo crear otro Robot. El poema será la historia de Robot, finalmente asesinado por el Poeta. Muy rica es la sustancia filosófica del poema, y muy oportunamente aplicable a nuestros días. Carente de misterio, de intelecto superior, el Robot hace gala de honestidad mecánica; habrá que destruirlo para recuperar la verdadera ciencia.

Sus poemas **De la Física** y **De Psiquis** —que tuve la responsabilidad de editar bajo el título abarcador de **Poemas de la creación**, en 1978— son asimismo poemas filosófico-didácticos de gran riqueza. El **Poema de la física** expone una cosmología y una antropología religiosa. El universo es mostrado como la continuidad de los reinos, el más periférico de ellos el de la Física, el intermedio de Psiquis y el central el mundo espiritual, al cual pertenecemos y estamos destinados a acceder en un movimiento centrípeto que se opone al deterioro y entro-



En 1919 las luchas sociales llegan a su apogeo y se produce la semana trágica en Buenos Aires. En la foto, la detención de obreros anarquistas. La represión fue una de las más violentas de la historia del país.

pía de las cosas. La poesía de Marechal adquiere tonos proféticos y admonitorios característicos de toda su última etapa, y enfatiza la misión del poeta como anunciador y adelantado del tiempo por venir. Se hace presente el conocimiento de la ciencia contemporánea que Marechal frecuentó con interés, y su enlace con la filosofía antigua. Deja un legado: restaurar el Libro, el Templo que ha sido destruido. *El Poema de Psiquis* es más personal y autobiográfico pero alcanza también una proyección universal al referirse a los avatares del alma en su itinerario por la vida; Psiquis se identifica con la mujer, y con la poesía que guía al hombre peregrino.

La poesía de Marechal gira alrededor de los símbolos cristianos. Cristo es designado en ella como el Admirable Pescador, el Tafíedor Celeste, el Arquero; es centro de la vida y de la historia. La Virgen es a su vez el arquetipo femenino, la única posibilidad de conjunción de los opuestos por la caridad y el amor.

• LA TRIADA NOVELÍSTICA

Marechal ha producido tres novelas que conforman una auténtica trilogía. En ellas se reiteran temas y motivos, a la manera sinfónica, aunque cada una de ellas es un mundo autónomo, con su estructura y leyes propias. *Adán Buenosayres* tiene su centro en el despertar interior, el momento decisivo que religa al hombre con el Creador otorgando sentido a la vida individual y al devenir histórico. *El Banquete de Severo Arcángelo*, de fuerte configuración alegórico-simbólica, es una interpretación de la historia como combate, que tiene una disimulada aplicación a la historia argentina. Finalmente, *Megafón o la guerra* se constituye en suma filosófica y poética que adquiere matices proféticos.

Gestada en largos años y publicada en 1948, *Adán Buenosayres* mereció un general silencio y algunas respuestas reticentes de parte de la crítica en esos años. Como excepción, Julio Cortázar saludó el advenimiento de esta novela reconociendo su originalidad y llamándola "lluvia de setecientos espejos". Años más tarde muchos verían en esta obra a una de las iniciadoras de la llamada "nueva novela latinoamericana". En su estructura triártita se combinan un esbozo autobiográfico, un tratado poético-religioso, y una visión satírica, a la manera dantesca, de la vida argentina. La relación con la *Vita Nova* y la *Comedia* de Dante se hace evidente a todo lector, pero no se trata de influencias parciales, sino de inserción en una tradición cultural y literaria que es en definitiva la tradición cristiana.

Esta novela integra asimismo una serie de obras del despertar interior, tanto europeas como americanas. También en las novelas de Rulfo, Fuentes, Yáñez, hallamos hondamente planteado el despertar de la conciencia a su religación trascendente, como momento en que se abre la comprensión del mundo y por lo tanto la visión del pasado y del futuro. Es esta conmoción interior la que genera nuevos escorzos temporales, superposiciones, desplazamientos en la perspectiva narrativa, en fin, una suma de formas y técnicas que resultan novedosas y originales. La mirada del narrador vuelve a ser omnisciente, se abre a la recapitulación abarcadora, enlaza momentos y aconteceres distintos buscando sus nexos, y centra



*Leopoldo
Marechal
diez años
antes de
su muerte.*

*En su
novelística
desfiló, como
en un friso
barroco, lo
más ilustre de
su generación.*

su relato en la decisiva jornada y media de la vida de Adán en que se produce su "muerte" y su "renacimiento". Símbolos y glosas de los poemas de Marechal expanden el sentido de su itinerario vital. Esos símbolos actúan paradigmáticamente, guiando al lector: el pez en el anzuelo, la nave, la Virgen guía. El poeta Marechal, visible protagonista de la obra, es asimismo un ejemplo existencial y un modelo humano universal. Son compañeros de Adán en sus andanzas juveniles conocidos personajes de las letras argentinas que quedan retratados o aludidos: Jorge Luis Borges, el poeta Jacobo Fijman que se convirtió al catolicismo y vivió en un clima de delirio místico, el artista esotérico Xul Solar, Norah Lange, Oliverio Girondo, Scalabrini Ortiz, autor años después del célebre ensayo *El hombre que está solo y espera*.

La obra se abre en círculos concéntricos para abarcar la vida personal, el grupo, la nación, dando lugar a una lectura religiosa de la historia. La segunda parte del libro titulada "Cuaderno de tapas azules" contiene la sustancia doctrinaria, la reflexión estético-religiosa que explica

todo el libro y se constituye en su clave. La Sophia de su poesía lleva aquí el nombre de Solveig, la mujer que debe ser ascendida de su condición terrestre a su condición celeste y ajena ya a los avatares del tiempo: será la Niña-que-ya-no-puede-suceder. Mujer-guía, es a su vez una encarnación de la poesía; tal como la Beatriz de Dante y Laura de Petrarca, encarna también la figura arquetípica de la Virgen.

El "Cuaderno", que reconstruye novelísticamente el tratado estético *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, se adscribe a la línea filosófica plotiniana, de raíz mística, que Marechal frecuenta. La poesía no es sino recuerdo de un estado anterior y más profundo, en esencia inefable; búsqueda, a través de las formas del mundo, de la forma increada, del Origen. Las criaturas del arte son también un intento de salvar del deterioro y la muerte a las cosas y los seres de este mundo. No obstante, en esta obra se distingue el orden de la creación del orden de la salvación, que será abordado en obras posteriores.

En la tercera parte, "Viaje a Cacodelphia", Marechal figura un símil dantesco que le permite mostrarnos diversos círculos infernales en los cuales ubica a personajes tipificados que representan un mundo en decadencia, y también algunos personajes de su vida contemporánea, lo cual le valió enojos y rechazos. Aparece el tema de la Argentina vieja, estereotipada, susceptible de profunda renovación, que será desplegado también en otras obras. Marechal hace gala de un humor a ratos benigno y a ratos un tanto mordaz, que encubre su crítica de intencionalidad social y política.

Rica en simbologías y alusiones, Adán nos remite a la mitología griega —una de las fuentes constantes del autor— así como a los textos bíblicos y a una vasta tradición. Quedan señaladas, si no desplegadas, las peripecias del héroe clásico, sus aventuras con Polifemo, Circe, las Sirenas, su descenso al infierno, conocidos en las letras occidentales por su procedencia homérico-virgiliana. También ha leído Marechal a Hesíodo, asimilando su noción de las Edades. A este fondo le superpone su impregnación evangélica, la presencia de Cristo y de María en su creación. Marechal reinterpreta cristianamente, como lo hicieron los humanistas, el mito antiguo; su Adán es Odiseo atado al mástil para no ceder a la tentación de las sirenas, pero es a la vez Cristo atado a la cruz. La propuesta de Marechal es resistir al desgaste de los tiempos, iniciando una aventura heroica, el retorno a las fuentes espirituales.

Es notable la vivacidad y variedad estilística de Marechal. Su prosa se hace altamente comunicativa, alternando el lirismo, la comicidad, el diálogo incisivo, la hondura doctrinaria. Su registro expresivo recorre una amplia gama que va desde el tratado teológico hasta el sainete, pasando por la farsa, el poema, y el diálogo filosófico.

La segunda novela de Marechal, *El Banquete de Severo Arcángelo*, es formalmente más homogénea y estructurada dentro de lo narrativo que la anterior; también más hermética y cargada de simbolismos. El prólogo anuncia una "novela de aventuras o de suspense", dirigida no a los niños sino a los hombres "en tránsito hacia

el niño", con clara intención evangélica. Recurriendo a la técnica de enmarcar su historia por la presentación de un autor-editor, Marechal nos ha dado la "historia" de Líandro Farías, escrita en primera persona y contada como relato alegórico en que se insertan figuras-símbolos de estirpe teológica. Ya en *Adán Buenosayres* se había referido el autor a la teoría hesiódica de las edades que se aplica a los tiempos actuales como peldaño inferior de una escala descendente. Desde la Edad de Oro hasta la Edad de Hierro, ya llorada por los rapsodas griegos, se extiende según Marechal un tiempo de catábasis; el hombre cristiano tiene el mandato de revertir esa caída por un esfuerzo heroico, colocando el incentivo mítico en el final de la historia. Es el "Hombre de Sangre" el que per-



Jorge Luis Borges (en la foto) junto al historiador Scalabrini Ortiz, el pintor Zul Solar, y el poeta judío Jacobo Fijman, que se convirtió al cristianismo, fueron algunas de las figuras protagónicas de su obra.

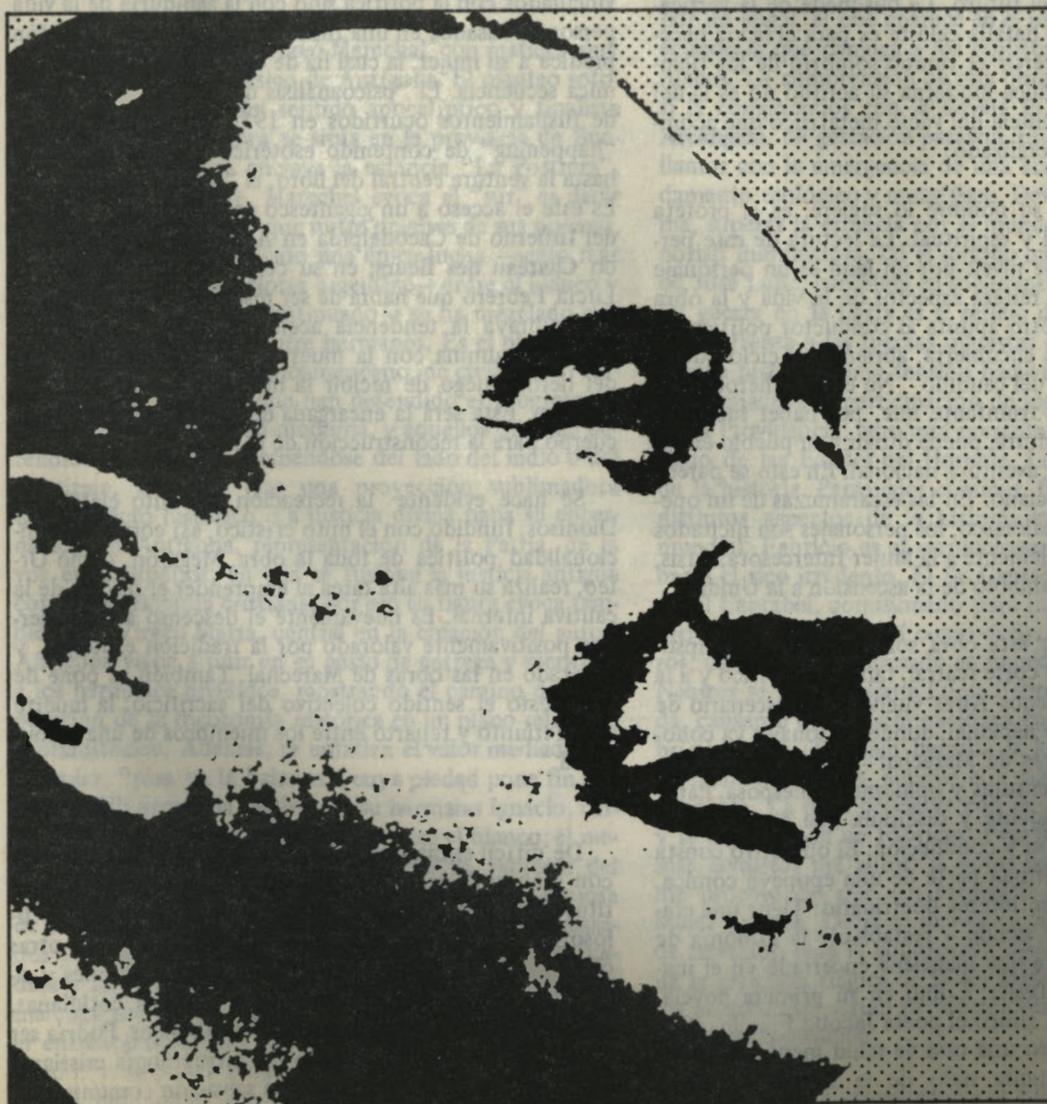
mite, con su sacrificio, tal reversión de los tiempos. Líandro Farías, hipóstasis de Marechal, entrega a Marechal-autor el relato de su aventura, que lo ha conectado con un operativo histórico y teológico: la preparación del Banquete. Severo Arcángelo, personaje de naturaleza demoníaca como lo señala su condición de fundidor y su carácter temible, se redime al convocar a esta magna tare a un grupo de iniciados —grupo que recuerda otra gran novela anterior, *Los siete locos* de Roberto Arlt, si bien en una dirección distinta—. Se inserta en la obra una mecánica de llamados sucesivos, que nos lleva de Severo Arcángelo a Pablo Inaudi, el Hermano Jonás y el Salmodiante de la Ventana, y detrás de ellos, en forma implícita, a Cristo, el gran Llamador. A su turno el autor se

asume también como vocero de ese llamado en su propio tiempo y su historia.

La condición previa para la participación en esta empresa es la ruptura con la Vida ordinaria, a través de diversas peripecias. En el caso de Lisandro Farías es la muerte de su esposa, y un fallido intento de suicidio, lo que lo prepara para prestarse al juego. Otros convocados son el doctor Frobenius, científico loco, el profesor Bermúdez, etc. Ellos afrontan sucesivas etapas de purificación tendientes a la realización de un siempre postergado Banquete. La novela, como la Historia misma, deberá quedar abierta. Entre las complejas alegorías que se entrelaza en el texto hallamos la transmutación del "Hombre de Hierro" en "Hombre de Oro" a través del sacrificio (Hombre de Sangre); la experiencia del Embudo de la Síntesis; los Concilios; la Cuesta del Agua, ubicada en una remota provincia indefinida. "El teorema debe quedar en pie y abierto a las inquisiciones del alma", dice el autor en el prólogo. Es indudable que la obra se mueve sobre el correlato bíblico que otorga a la Historia el sentido de una realización providencial, lograda con el concurso y oposición de los hombres. Ese fondo mítico no impide la evidente asunción de la historia concreta, con ciertas claves políticas. El autor ha situado el comienzo de la obra en una fecha puntual, el 14 de abril de 1963;

su revisión del pasado reciente y de su propio compromiso político se conectan con una posición de fe que ha sido reafirmada en otras obras. El tema se relaciona con la antigua simbolización del "gran teatro del mundo" en el que somos a la vez actores y observadores y por lo tanto sale de la inmanencia ficcional para hacer de las figuras narrativas símbolos que apuntan incisivamente hacia el mundo real. En tal sentido son empleados los múltiples recursos autorreferenciales del libro: la relación entre Lisandro y Marechal-autor y su conversación sobre temas de íntimo dominio del novelista; las referencias a las obras anteriores; las contraseñas al lector. Hay una referencia a la escritura ejercida como acto salvífico —el narrador de la "historia" se salvará al darla a conocer— que reconocemos fácilmente como justificación del propio Marechal. Si el centro de la anterior novela lo hemos propuesto como el tema de la Creación, no vacilamos en señalar en ésta el tema de la Redención.

Subrayamos la importancia del plano lúdico que confiere una dimensión humorística a la aventura teológico-policial; el interés de la narración llevada como sucesión de enigmas; la presencia de diálogos vivaces en los cuales Marechal es maestro; la veta satírica que entraña una amplia crítica de la sociedad; la tendencia hiperbólica y metafórica; el realismo concreto en que se encar-



Dos años después del ascenso al poder del general Perón en la Argentina y la emergencia al protagonismo histórico de la clase obrera, católica y con honda conciencia de su identidad nacional, apareció Adán Buenosayres, la primera gran obra de Marechal. Fue como una filosofía de la historia en clave mística.

nan planteos trascendentales. Todo ello concurre a una estética de la encarnación, ya justificada por Marechal en su poética.

Megafón o la guerra viene a integrarse en la trilogía novelística de Marechal como la nota más alta y más audaz de la sinfonía. Esta novela rehace, más unitariamente que las anteriores, y con un lenguaje más atípico, la épica social y el viaje interior tenido en ellas, agregando una nota estremecedora: la actualidad palpitante de una crónica del presente, que asume matices proféticos. Marechal vuelve a seguir a su maestro Homero en el simbolismo de la guerra, que se proyecta en una doble batalla: celeste y terrestre. Ve así la historia humana como reflejo y parte de un duelo mayor entre las fuerzas del Bien y el Mal. La batalla terrestre apunta a la proposición de una Neoargentina "abierta a lo posible", despojada —como la vibora— de su vieja piel y afirmada en su propia identidad cultural. Marechal da por muerto un estilo de vida y anticipa otro conducente a un mayor equilibrio social. Se encarna satíricamente con el militar burócrata, el ejecutivo poderoso, el "homo economicus" que es ejemplo de la sociedad mercantil moderna. Tal como otros escritores latinoamericanos, Marechal se asume como un hombre post-moderno, aunque no reaccionario. Afirma la vuelta al origen como instancia necesaria para afrontar el futuro. La búsqueda de la verticalidad inherente a la batalla celeste es para él la vía necesaria que podrá revertir el rumbo sombrío de los tiempos. Frente a la técnica moderna su actitud no es la del rechazo sino la denuncia del vacío metafísico que acompaña al mundo desacralizado.

Megafón, como su nombre lo sugiere, es el profeta de un cambio social y espiritual. La lectura de este personaje abre un doble nivel: por un lado es un personaje autobiográfico, que reitera aspectos de la vida y la obra marechaliana; por otro apunta al conductor político en forma más o menos encubierta, abriendo el ciclo que se ha llamado "novela del caudillo". No es ya el héroe peregrino sino el héroe triunfante que, por haber superado ya el error y la aventura, puede dirigir a su pueblo en las escaramuzas de una aventura nacional. En esto se parece a Edipo, sabio y anciano. En las escaramuzas de un operativo policíaco-caballeresco, los personajes son incitados a perseguir incansablemente a la Mujer Intercesora, —Isis, Venus, la Virgen— símbolo de la ascensión a la Unidad.

Los capítulos de esta obra son denominados rapsodias, y presentan un corte teatral, farsesco, satírico y a la vez doctrinario. Buenos Aires vuelve a ser escenario de una gesta de alcance nacional, donde personajes ya conocidos por los lectores de Marechal —como Samuel Tesler— reiteran sus aventuras y opiniones. Su esposa, Patricia Bell, es la confidente y discípula que acompaña al maestro en su lección y conducción. El operativo consta de episodios que forman parte de una epopeya cómica, sin perder por ello su interés doctrinario. Tiene una etapa preparatoria que tiende a restablecer la armonía de una situación injusta que mantiene encerrado en el manicomio a Samuel Tesler. Como en su primera novela, Marechal alude a su amigo el poeta Jacobo Fijman, efectivamente recluido en una casa de salud mental, a quien considera "un militante nato de la Batalla Celeste".

El viaje a barrios olvidados de antaño permite el reencuentro de figuras y tipos porteños, algunos de ellos tomados del folklore urbano, del tango, de anteriores reminiscencias. Megafón expone ante la gente del club barrial "Provincias Unidas" su teoría de la Patria viviente centralizada en Buenos Aires, donde convergen hombres de todas las provincias. El Operativo Aguja interpreta a la letra el Evangelio mostrando que el rico no puede pasar por el ojo de la aguja; ello confirma la necesidad de la guerra. Las "batallas" combinan la apariencia de operativos propios de una novela de aventuras con el contenido filosófico y doctrinario que va desplegando el autor.

El "Asedio al Intendente" da lugar a una crítica profunda de la ciudad que según Marechal ha traicionado su destino al convertirse en ámbito mercantilista, empobrecido de valores. La combinatoria de tiempos y personajes diversos permite a Marechal una configuración de gran libertad poética, comparable a la que años más tarde abordaría Carpentier en *El arpa y la Sombra*. El autor tipifica las situaciones, relaciona la teología con las circunstancias inmediatas, y hace actuar a personajes reconocibles de la historia argentina pasada y contemporánea. Otra de las aventuras es la Invasión al Gran Oligarca, que se propone demostrar la decadencia del patriado argentino. También se insertan episodios no vinculados con la política sino con la sabiduría de la vida personal, basados en una filosofía del amor que Megafón predica a su mujer, la cual ha de derrotar al diablo en cómica secuencia. El "psicoanálisis del General", denuncia de fusilamientos ocurridos en 1956, es seguido por un "happening" de contenido esotérico y otros episodios, hasta la ventura central del libro, el "Operativo Caracol". Es este el acceso a un gigantesco prostíbulo, equivalente del Infierno de Cacodelphia en *Adán Buenosayres*, llamado Chateau des fleurs; en su centro se halla escondida Lucía Febrero que habrá de ser rescatada. Esta aventura, que subraya la tendencia acentuadamente barroca del escritor, culmina con la muerte y el descuartizamiento del héroe, luego de recibir la mirada y la voz de Lucía Febrero. Esta será la encargada de reunir las partes de su cuerpo para la reconstrucción de la nación.

Se hace evidente la recreación del mito clásico de Dionisos, fundido con el mito cristiano, así como la intencionalidad política de toda la obra. Megafón, como Orfeo, realiza su más alta tarea al emprender el rescate de la cautiva infernal. Es nuevamente el descenso a los infiernos positivamente valorado por la tradición esotérica, y reiterado en las obras de Marechal. También se pone de manifiesto el sentido colectivo del sacrificio; la muerte como triunfo y reparto entre los miembros de una comunidad.

De difícil encasillamiento genérico, esta obra sintetiza con gran audacia una multiplicidad de elementos constituyendo una verdadera suma de sentido teológico filosófico y político. Más acentuadamente que en otras obras vuelven a conjugarse en ella tonos sublimes y ridículos, contenidos doctrinarios y escenas cotidianas, aspectos vitales y amplios planteos simbólicos. Podría ser considerada como un tratado de antropología cristiana, que abarca la ética individual y la salvación comunitaria.

• LA OBRA DRAMATICA

El teatro de Marechal ocupa un lugar cualitativamente importante dentro del conjunto de su obra. La visión dramática tuvo creciente valor en su creación; algunos de sus poemas tienen una estructura dramática; en sus novelas hay capítulos de corte netamente escénico. La concepción que Marechal tiene del teatro lo acerca al drama litúrgico clásico o medieval, al auto sacramental hispánico, y en otros casos a la farsa o el "sainete".

Podemos incluir en su producción dramática el oratorio poético *Canto de San Martín*, representado y cantado en Mendoza por los coros de la Universidad de Cuyo, con música de Julio Perceval, en 1950, con motivo del centenario de la muerte del General San Martín. La obra puso en evidencia la calidad del autor para abordar un estilo épico operístico de difícil realización, que combina acertadamente el tema histórico con ciertos toques humorísticos muy modernos.

Tres dramas, una comedia y algunos actos breves componen la producción teatral de Marechal, además de varias obras que quedaron incompletas, o apenas fueron esbozadas. Los dramas son: *Antígona Vélez*, *La batalla de José Luna y Don Juan*, obras cuyos temas y personajes se ligan en cierta medida a las novelas.

En *Antígona Vélez* recreó Marechal, con matices muy argentinos, el mito clásico de Antígona. El planteo sofocleano se impregna del sentido apocalíptico y finalista judeocristiano. La obra se sitúa en la provincia de Buenos Aires, donde se enclava la estancia "La Postrera", de simbólico nombre. Marechal evoca el "sur" es decir esa llanura bonaerense que nutre muchos de sus poemas, y donde se ha desarrollado una épica lucha —acaso más enfrentada que en el Norte argentino— entre el blanco y el indio. Esa lucha ha continuado o se ha mezclado con otros enfrentamientos entre hermanos. Es el planteo, ya clásico en la cultura latinoamericano, de civilización versus barbarie: aquellos que han defendido el progreso, el avance de la mentalidad moderna, y aquellos que han defendido la tradición, poniéndose del lado del indio o del mestizaje. El mito trae una proyección sublimadora del conflicto histórico. La justicia divina halla su encarnación en Antígona, representación de la Patria, de la voz ética superior; en ella se fusiona la justicia antigua con la misericordia cristiana, por eso su figura evoca también a la Virgen María, central en la creación del autor. Antígona viene a unir en su gesto de entrega y sacrificio a los hermanos divididos, mostrando el camino de la superación de la dicotomía histórica en un plano religioso, suprahistórico. Además, se enfatiza el valor mediador de la mujer, "rosa en la balanza", cuya piedad pone fin a la guerra. Ella recoge el cadáver de su hermano Ignacio, caído junto a los indios en su lucha contra el blanco; él merece honras fúnebres tanto como Martín, represor del malón. Detrás de ellos se entreve la historia tumultuosa de la Argentina que puede ser extendida a tiempos pasados y presentes. La obra está estructurada en cinco cuadros y un cuadro final, sin divisiones escénicas, con una marcada unidad de acción. El tema central, que marca el enfrentamiento del poder político encarnado en Facundo, y el poder religioso representado en Antígona, admite también el tema secundario del amor entre Antí-

gona y Lisandro. El coro es doble, integrado por hombres y mujeres, y su utilización resulta oportuna subrayando poética y dramáticamente la escena. Marechal ha creado una Antígona profundamente trágica, que vive la voluntad heroica característica de sus personajes. También pesa en la obra el tema del destino, tan clásico y a la vez presente en el teatro hispánico, la prosa es rica en matices poéticos y aun retóricos, sin tornar artificial el habla un tanto arcaizante de los personajes. El monólogo lírico ilumina la conciencia personal, y el diálogo muestra fluidez y buen manejo dramático, así como lo prueban las transiciones escénicas, el movimiento y el aparato total. Estrenada en 1951, la obra ha sido representada muy pocas veces.

El segundo drama es *La batalla de José Luna*, representada en 1967. Su autor la denomina "sainete angélico" o "sainete a lo divino", por su humor farsesco y su inspiración teológica, que trae a la escena la batalla eterna entre la Luz y las Tinieblas. Los cinco cuadros que componen la obra son precedidos de un prólogo doble, dividido en prólogo angélico y demoníaco, y seguidos de un epílogo. El ámbito en que se desarrolla la pieza es esta vez el ámbito urbano, la pieza del conventillo del "Gato Rabón" en el barrio de Villa Crespo. Allí José Luna, ex boxeador y vendedor de biblias, deberá cumplir una misión evangélica. Su "batalla" le ha sido indicada por un ángel, el que aparece en el prólogo dentro de una economía que conjuga a los espíritus angélicos y demoníacos. La comprensión de esta obra se abre e intensifica si la comparamos con la novela *El banquete de Severo Arcángelo*, de gestación paralela. En ambas obras nos llamamos con la emergencia de una acción política de fundamento teológico y metafísico. Desvelar a la Mujer Enigma, superar la errancia por el mundo a través de la anagnórisis iluminadora, tal el sentido individual de la batalla de José Luna, cumplida en sucesivos combates terrestres. La guerra en la tierra es el reflejo de una guerra mayor que enfrenta a las fuerzas opuestas de la Creación. Aparece la historia como tensión hacia su síntesis final y como llamado a la participación de los hombres en el plan de la Providencia, pero está presente también el tema antiguo de las Edades del Hombre. Los distintos aspectos de la historia. Personajes cómicos, falibles, encarnan los distintos aspectos de la historia tanto nacional como mundial: Fabricio es el revolucionario ateo, el Sr. Lombardi el rico irredento. El Sr. Cantabelli es en realidad el ángel Cantabel, comisionado para intervenir en favor del proyecto benéfico, así como el Sr. Nebirovsky es Nebiros, un demonio interesado en impedirlo. Convocada por Nebiros se hace presente Lucía Febrero, la Novia Olvidada, causante de transformaciones en José Luna y en Fabricio. Lucía, también llamada la Mujer sin Cabeza, es ofrecida en subasta, aunque ella espera a su Novio trascendente. La obra concluye con el triunfo de José Luna y la expectación de Fabricio. Vemos en esta obra los temas favoritos del autor: la doble batalla, la historia como proceso del que van surgiendo sucesivas síntesis, la Mujer Enigma. Lucía se identifica con la Virgen, brújula de salvación para la concepción católica. La obra no tiene la grandeza trágica de la Antígona, pero ostenta valores propios que serían perfectamente rescatables en una actual escenificación.

Don Juan, no representado ni editado en vida del au-

tor, se ha publicado en 1978. Es otra muestra de las preocupaciones teológicas y salvíficas de Marechal. Retoma la figura del Don Juan español, de larga tradición occidental y oriental, en quien sobreviven Dionisos y Satán, con sus valores positivos y negativos: conocimiento, vitalidad, telurismo, progresismo, pero también exceso e infracción. El Don Juan de Marechal, de estirpe cristiana, se halla más próximo del personaje de Zorrilla que del de Tirso; en él se hace presente la redención por el amor y la gracia. Don Juan sintetiza en la imagen arquetípica clásica las características del poeta —el buscador de la belleza en las formas sensibles— y el conductor político, el caudillo. El héroe sombrío, rodeado de legendaria aureola, regresa y es esperado por Aymée, la mujer que lo conduce al infierno. Vive así la experiencia riesgosa, de la que triunfa por su fe, guiado por otra figura femenina: Inés. Después de muerta, Inés sigue guiando al héroe con su canción. Marechal ha rescatado motivos folklóricos interesantes, en una concepción escénica audaz, de matices surrealistas.

Su comedia *Las tres caras de Venus* traslada a un plano farsesco los temas del amor y la salvación, con una innegable vena satírica, que ataca a la deshumanización social. El científico Ambrosio, empeñado en dominar a la mujer por considerarla vacía, debe rendirse fi-

nalmente al misterio que ella representa y a los caminos que señala. Otra obra breve, titulada *Athanor*, es denominada por el autor "sainete alquímico", y plantea la confrontación de la sabiduría tradicional con la ciencia moderna; si bien ésta ha acrecentado el poder del hombre, no ha conseguido superar el saber antiguo en cuanto al desarrollo espiritual, tema fundamental que Marechal plantea.

Algunos bocetos de dramas que han quedado incompletos, cuentos, ensayos, epístolas, textos de conferencias, completan la obra de Marechal. En su libro *Cuaderno de navegación* reunió varios textos de tipo filosófico y crítico que echan luz sobre su obra literaria.

La obra de Marechal, que hoy desperta la atención de críticos argentinos y de otros países, es en su conjunto una lección del humanismo religioso cristiano, y una incitación a construir una etapa nueva sobre las ruinas de la civilización suicida de nuestro tiempo.

Es inagotable la lección que encierran sus poemas, novelas, dramas y epístolas para la ineludible gesta de transformación espiritual y social que los americanos deben asumir en nuestros días. □



JOSÉ CUBAS 3750 — 1419 - Buenos Aires

552 - 8297

Encuentro
Ediciones

OBRAS DEL P. LUIGI GIUSSANI

1. **HUELLAS DE EXPERIENCIA CRISTIANA.** Meditación sobre el ser cristiano.
2. **EL COMPROMISO DEL CRISTIANO EN EL MUNDO.** En colaboración con H. U. Von Balthasar.
3. **EL SENTIDO RELIGIOSO.** La razón última de la vida.
4. **MORALIDAD, MEMORIA Y DESEO.** Una moral verdaderamente liberadora.
5. **EDUCAR ES UN RIESGO.** Propuestas para un cambio trascendente de la educación.
6. **DECISION PARA LA EXISTENCIA.** La búsqueda del fundamento de nuestro actuar.
7. **EN BUSCA DEL ROSTRO HUMANO.** Contribución a una antropología.
8. **LA CONCIENCIA RELIGIOSA EN EL HOMBRE MODERNO.** Charlas sobre la vocación del hombre.
9. **CURSO BASICO DE CRISTIANISMO I.** El sentido Religioso.
10. **COMUNION Y LIBERACION.** Una entrevista en dos tiempos

Adquiéralos también en Av. Belgrano 1548. CAPITAL.

Para la autoconciencia histórica de España

EL MISTERIO DE "EL OTRO" EN MACHADO

ROXANA QUIROGA

TRAS UNA AGONIA DE MAS DE DOS SIGLOS, EN QUE SOLO HUBO ESCASOS SIGNOS LUMINOSOS DE VIDA (GOYA), ESPAÑA VOLVIO A LA EXISTENCIA Y A LA HISTORIA CON LA GENERACION DEL 98. EN ELLA FIGURAN, EN FORMA PRIMORDIAL, MIGUEL DE UNAMUNO Y ANTONIO MACHADO, HIJOS ESPIRITUALES, AMBOS, DEL GRAN JUAN QUINTO COSTA. ESTE ENSAYO, QUE BIEN PODRIA TITULARSE EL "VERDADERO SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA", INTENTA PROBARLO DESDE UNA INSPIRACION EN EL FONDO, TERESIANA.

Somos seres históricos. Por eso comprender a un hombre comienza por alcanzar sus coordenadas.

Antonio Machado. España que cabalga (con esa vocación tan andariega) entre los siglos XIX y XX. Un pueblo de grandes contrastes, en medio de una Europa agotada. Un mundo que descubre la asfixia del sí mismo y sospecha el respiro en la afirmación de la realidad del otro. Una contemplación "umbilical" que exige una salida ..

Dice Machado:

(Llegamos) "al fin de aquella corriente subjetivista, y a la fe metafísica más o menos conciente o confesada, en el solus ipse, que tuvo todo hombre del ochocientos. (...) A través de todo el siglo romántico resuena un tema negativo: el de la irreabilidad de cuanto trasciende del su-

jeto individual. Nunca se insistirá demasiado sobre el escepticismo —o fe agnóstica, puesto que en el fondo el alma humana sólo contiene creencias— y el solipsismo del ochocientos. (...) Su pensamiento parte siempre del yo para tornar a él. Ninguna de sus metafísicas implica la realidad irreductible y absoluta del tú. (...) El hombre del ochocientos no creía seriamente en su vecino."¹

Contra el escepticismo encontramos en la obra de este autor numerosas referencias². Algunas lindan con la iro-

- 1) MACHADO, A. "Un discurso" en *Los Complementarios*, Losada, Bs. As., 1957, p. 126 (en adelante LC) / Los subrayados son propios.
- 2) MACHADO, A., *Juan de Mairena*, Bs. As., Losada, 1949, pp. 11, 84, 85 por citar algunas (en adelante JM).

nía: "Os aconsejo una posición escéptica frente al escepticismo"³. Otras alcanzan una dureza contundente: "Nada más ruin que un escepticismo inconciente o una sofística inconfesada que, sobre una negación metafísica, que es una fe agnóstica, pretende edificar una filosofía positiva. ¡Bah! Cuando el hombre deja de creer en lo absoluto, ya no cree en nada".⁴

Sin embargo, la gran batalla se libra contra el solipsismo. En ella está comprometida su existencia.

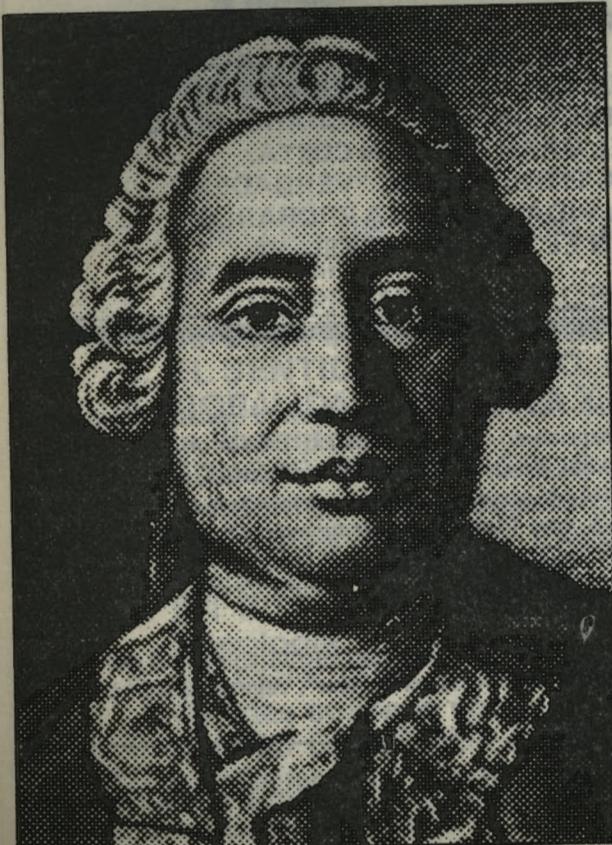
"Lo otro no existe: *tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes.*"⁵

Atacará, consecuentemente, toda teoría representacionista, que conduce a una desintegración del mundo real:

"La palabra representación, que ha viciado toda la teoría del conocimiento, envuelve muchos equívocos. (...) Las cosas están presentes a la conciencia o ausentes de ella."⁶

Y anuncia los nuevos vientos:

"Comienza el hombre nuevo a desconfiar de aquella soledad que fue causa de su desesperanza y motivo de



David Hume en un retrato de época, fantasmal y empolvado, fue el filósofo del solipsismo, que concluyó la tarea de aislar a la conciencia del mundo.

ANTONIO MACHADO

LOS COMPLEMENTARIOS



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Antonio Machado, la expresión máxima de la recuperación del ethos histórico de España (junto a su amigo y maestro Unamuno) plantea su filosofía como la "recuperación del otro".

su orgullo. Ya no es el mundo mi representación, como era en lo más popular, la única verdad metafísica del ochocientos. Se tornó a creer en lo otro y en el otro, en la esencial heterogeneidad del ser. El yo egolátrico de ayer aparece hoy más humilde ante las cosas. Ellas están ahí y nadie ha probado que las engendre yo cuando las veo, enfrente de mí hay ojos que me miran y que, probablemente, me ven, y no serían ojos si no me vieran."⁷

Y dice "se tornó a creer" porque no se trata del triunfo de una serie argumental sobre otra. La mera razón es el campo de las antinomias⁸. Con ella puedo afirmar

3) Ibid., p. 82

4) Ibid., p. 65

5) JM., p. 15

Pragmatismo y positivismo, corrientes también del momento, son consideradas como formas de escepticismo y solipsismo y, por ende, rechazados de plano. Dice el respecto:

"(Los pragmatistas) son, en el fondo, filósofos escépticos que no creen en una verdad absoluta. Creen, con Protágoras, que el hombre es la medida de todas las cosas, y con los nominalistas, en la irreabilidad de los universales." (JM., p. 63)

"El positivismo es una consecuencia agnóstica de la eliminación del objeto absoluto y del descrédito inevitable de la metafísica." (Un discurso. L.C. p. 110). "...una tendencia a la cobardía y a la inmunidad filosófica" (L.C. p. 57).

6) JM., p. 13

7) JM., p. 127

8) También gustaba hablar Machado de "la natural aporética de nuestra razón" y de "su profunda irracionalidad". (JM., p. 107)

tanto una posición como su contraria. Se trata más bien de una decisión, una opción en función de una creencia. "Porque debajo de lo que se piensa está lo que se cree, como si dijéramos, en una capa más honda de nuestro espíritu"⁹. "Porque es en el campo de las creencias donde se plantean las cuestiones esenciales del espíritu"¹⁰. Así en las discusiones filosóficas no se oponen argumentos sino creencias, tanto al afirmar como al negar algo.¹¹

* * *

*"Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro."¹²*

Recapitulando, preguntémonos; ¿qué es lo que Machado afirma?

Ante todo, la esencial heterogeneidad del ser. La realidad del otro, absoluta, irreductible. La conciencia como luz que avanza iluminando lo otro, siempre lo otro¹³. La objetividad. La universalidad.

Dicho por él mismo, se trata de retomar los dos temas esenciales de la cultura occidental:

—La dialéctica socrática, que inventa la comunión mental de una pluralidad de sujetos en las Ideas;

—la dialéctica de Cristo, que revela el objeto "cordial" y funda la fraternidad humana.

Utiliza aquí la palabra "dialéctica" en su sentido original de "diálogo". "Sólo Platón y el Cristo supieron dialogar, porque ellos más que nadie, creyeron en la realidad de su prójimo."¹⁴

Detengámonos un momento en esto:

Hay una universalidad del pensamiento abstracto. Esta se descubre y se afirma en el mundo griego por el hábito de pensar en común. Contrastando su pensamiento con el de otros, "dialogando", el hombre llega a admitir que hay normas y categorías, verdades que valen para todos. En síntesis, que existe una objetividad.

Pero no basta la comunión de las ideas. Es necesaria la comunión cordial, la convergencia de corazones en un mismo objeto de amor. Cristo, revelándonos al Padre, manifiesta cuál es ese objeto y hace posible, así, la fraternidad. Nos encontramos, entonces, con la universalidad del amor.¹⁵

* * *

*"Los ojos por que suspiras
sábelo bien,
los ojos en que te miras
son ojos porque te ven."¹⁶*

Pero, más allá del elemento histórico, ¿cuál es la experiencia que —para Machado— funda esta afirmación de



Los campos de Soria, a los que tanto cantó Machado, vistos en las inmediaciones de la iglesia de Santo Domingo de Soria.

lo otro? Y la respuesta es inmediata: "El amor es precisamente la autorrevelación de lo esencial heterogeneidad de la sustancia".

En su poema "Guerra de Amor" se habla de "aquella ausencia de una cita". Sin embargo, —nos explica el mismo Machado— no se trata de una afirmación literal (su ausencia física). Es que el amor mismo es un sentimiento de ausencia, sentimiento inesperado en la cita que concretamente se dio. Es un sentimiento de soledad. La amada no acompaña; lejos de fundirse con él, es siempre lo otro, lo inconfundible, lo impenetrable, realmente.

9) JM., p. 159

10) "Un discurso" en LC., p. 127

11) Cf. JM., pp. 69-71

Machado siempre se refiere a las distintas filosofías como formas de Fe. Por ello es que hemos leído en citas anteriores, términos (que pueden resultarnos extraños) tales como "fe metafísica", y su contrario "fe agnóstica", "fe racional". Demás está aclarar que aquí "fe" y "creencia" están usados en el sentido amplio del término y no referidos al ámbito específicamente religioso.

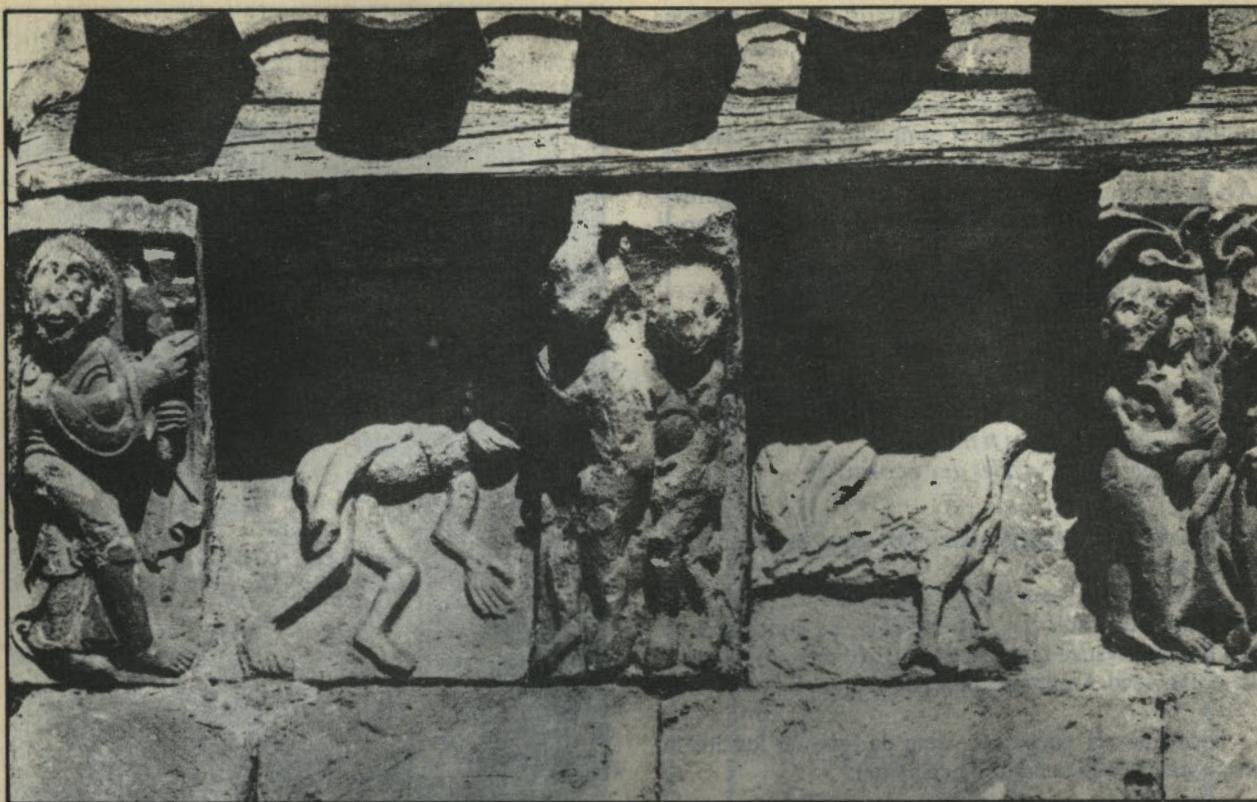
12) MACHADO, A., *Antología poética*, Biblioteca Básica Salvat, Navarra, 1970, p. 172 (en adelante AP)

13) Cf. JM., p. 112

14) "Un discurso" en LC., p. 126

15) Ibid., p. 140.

16) AP., p. 172



Dios, Adán y Eva en la creación y en la expulsión, tras el pecado original. Es como un recordatorio de la condición limitada de lo humano, que incluye la incapacidad del varón y la mujer de "asistir a la cita de amor". Lo difícil, dirá Machado es encontrar el "tú esencial". Foto de San Quirce de Burgos.

Pero es justamente esta sed metafísica de lo esencialmente otro, el gran incentivo del amor.¹⁷

Y esta sed de lo otro no es vana. Aunque el otro no acompañe y patentice nuestra radical soledad, hay presencias privilegiadas que, lejos de confundirnos con ellas, nos hacen devenir más hondamente nosotros mismos.

Así describe Julián Marías esta experiencia en la vida personal del poeta:

*"En Soria acontece la experiencia radical de su vida, la que lo hace ser propiamente quien fue, la que llevará siempre adentro: su amor tierno, vacilante, tímido, feliz, amenazado, desgarrado finalmente por la muerte, a Leonor. (...) Pienso que Machado, cuando descubrió a Leonor, tuvo esa impresión que a veces nos sobrecoge: la de encontrar algo que nos parece haber elegido, algo que nos es enviado de acuerdo todavía con lo que es más radical que nuestros deseos, como si lo hubiera creado la raíz más profunda de nuestro ser. Cuando esto ocurre, eso es para siempre —pase lo que pase— nuestro, porque en ello, en su presencia, llegarnos a ser el que más verdaderamente somos."*¹⁸

Es que en el amor se afirma la existencia del otro y entonces no hace homogéneo. Quien es amado es afirmado en el ser, en su esencial alteridad.

* * *

*"No es el yo fundamental
eso que busca el poeta
sino el tú esencial"*¹⁹

Para Machado, el poeta se caracteriza por una capacidad de penetración en las realidades más hondas y a la vez por un insaciable espíritu de búsqueda, justamente por el carácter inagotable de su objeto:

*"El alma del poeta
se orienta hacia el misterio.
Sólo el poeta puede
mirar lo que está lejos
dentro del alma, en turbio
y mago sol envuelto."*²⁰

Es, entonces, por esto que el poeta es capaz de emprender esa ineludible tarea de buscar el tú esencial, ese Otro que exige el corazón.²¹

17) Cf. MACHADO, A., *Abel Martín. Cancionero de Juan de Mairena y Prosas varias (AM)*, Losada, Bs. As., 1953., pp. 17-18.

18) AP., p. 12, Prólogo de Julián Marías.

19) AP., p. 171

20) AP., p. 56

21) Usamos la palabra "corazón" en su sentido bíblico, como el lugar de las preguntas últimas y fundamentales del hombre.

Machado es la imagen de la fe peregrina. Hijo de la España de Santa Teresa y San Juan, caminó la vida "preguntando a las creaturas; ¿dónde está el Señor?". También sabía que "no hay camino". Porque en esta circunstancia, paradigmática de lo que es toda la vida, no hay recetas. Habrá sí claves. Pero la tarea es personal, nadie puede hacerla por nosotros ni podemos copiar a otros. "Se hace camino al andar."²²

Esto exige virilidad (virtud que exigía también Santa Teresa), valentía y por sobre todo una radical sinceridad.

Es que lo que más atenta contra la búsqueda del Otro, son las respuestas simplistas, los dioses construidos a medida y conveniencia de los hombres que "tienen ojos y no ven", o peor: la hipocresía.

"*Mucha hipocresía hay y una falta absoluta de virilidad espiritual. Las señoras declaran que aquí todos somos católicos, es decir, que todos somos señoras (...). Empiezo a creer que la cuestión religiosa sólo preocupa en España a Ud. y a los pocos que sentimos con Ud. (...) El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano. Todo lo demás es política y sectarismo, juego de izquierdas y derechas. La cuestión central es la religiosa y ésa es la que tenemos que plantear de una vez por todas.*"²³

De aquí que sea más aceptable la blasfemia que la falsa religiosidad.

"*La blasfemia forma parte de la religión. Desconfiad de un pueblo donde no se blasfema: lo popular allí es el ateísmo. (...) Dios que lee en los corazones, ¿se dejará engañar? Antes perdona El –no lo dudéis– la blasfemia proferida, que aquella otra hipócritamente guardada en el fondo del alma, o más hipócrita todavía, trocada en oración.*"²⁴

Dicho en versos:

"*Hay blasfemia que se calla
o se trueca en oración;
hay otra que escupe al cielo
y es la que perdona Dios*"²⁵

Ese que buscamos tiene que tener una relación real con la vida del hombre. Es lo que reclama la famosa Saeta:

"*¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero
sino al que anduvo en el mar!*"²⁶

No se trata del rechazo del misterio de la Cruz de Cristo sino de la integral percepción de su significado. Si Dios ha asumido la condición humana, toda forma de piedad que lo aliene, que lo distraiga de ella, no es verdadera. Es la exigencia de una fe encarnada, de un Cristo que camina hoy en la historia como ayer en el mar.

Sabemos que desde siempre se ha conectado a Dios con la vida del hombre, en la forma de dador de bienes y males por lo cual se lo ama y se lo teme. Así lo refleja

su poema *El Dios Ibero*:

"*Igual que el ballestero
tahur de la cantiga,
tuviera una saeta el hombre ibero
para el Señor que apedreó la espiga
y malogró los frutos otoñales,
y un "gloria a ti" para el Señor que grana
centenos y trigales
que el pan bendito le darán mañana.*"²⁷

Sin embargo, la exigencia del poeta es más honda. Este Otro absoluto tiene que conectarse con esa realidad más mía, con ese sitio mío en donde se encuentran las preguntas fundamentales y últimas. No se trata tanto de ver si Dios existe sino si responde a las exigencias de mi corazón.

La peregrinación entonces adquiere un sentido vertical, de altura y profundidad. ¡Que el Dios altísimo sacie lo profundo de mi anhelo! Es que existe un ansia no satisfecha, una angustia que reclama continuar la búsqueda, que pone constantemente en marcha.

"*Es una tarde cenicienta y mustia,
destartalada, como el alma mía;
y es esta vieja angustia
que habita mi usual hipocondría.*

*La causa de esta angustia no consigo
ni vagamente comprender siquiera;
pero recuerdo, y recordando digo:
–Sí, yo era niño, y tú mi compañera.*

*Y no es verdad, dolor: yo te conozco,
tú eres nostalgia de la vida buena
y soledad de corazón sombrío,
de barco sin naufragio y sin estrella.*

*Como perro olvidado que no tiene
huella ni olfato y erra
por los caminos, sin camino, como
el niño que en la noche de una fiesta*

*se pierde entre el gentío
y el aire polvoriento y las candelas
chispeantes, atónito, y asombra
su corazón de música y de pena,*

*así voy yo, borracho melancólico.
guitarrista lunático, poeta,
y pobre hombre en sueños,
siempre buscando a Dios entre la niebla*²⁸

22) Cf., AP., p. 138

23) Carta a Miguel de Unamuno, en LC., pp. 166-7

24) JM., p. 9

25) JM., p. 106

26) AP., p. 128

27) AP., p. 78

28) AP., p. 62

La imagen de una angustia que ya es vieja como nosotros y que nos ha acompañado desde siempre, marca su esencialidad. Es inherente a nosotros. Y aunque queramos fingir que desconocemos su causa, lo sabemos muy bien. Nuestra vida exige un sentido total. Que la oriente, que le dé, significación plena. Sin él andamos como "borrachos melancólicos"; somos "niños perdidos", "barco sin estrella".

Para Machado esta angustia tiene dos nombres: tiempo y nada.

*"¡Cantaría el poeta sin la angustia del tiempo, sin la fatalidad de que las cosas no sean para nosotros, como para Dios, todas a la par, sino dispuestas en serie y encarturcadas como balas de rifle, para dispararlas unas tras otras. Que hayamos de esperar a que se fría un huevo, a que se abra una puerta o a que madure un pepino, es algo, señores, que merece nuestra reflexión. En cuanto nuestra vida coincide con nuestra conciencia, es el tiempo la realidad última, rebelde al conjuro de la lógica, irreducible, inevitable, fatal. Vivir es devorar tiempo: esperar."*²⁹

Es, entonces, una realidad temporal la que nos define. Y sin embargo el poeta pretende eternizar el diálogo del hombre con su tiempo, sacándolo fuera del tiempo. Porque la eternidad no es un tiempo infinito sino una dimensión ex-temporal. Al menos, así lo explica a través de su "Juan de Mairena", que se llamaba a sí mismo "el poeta del tiempo".³⁰

Pero, por lo pronto, el imperativo de nuestra vida es la espera.

*"Yo amo a Jesús, que nos dijo:
Cielo y tierra pasarán.
Cuando cielo y tierra pasen
mi palabra quedará.
¡Cuál fue, Jesús, tu palabra?
¿Amor? ¿Perdón? ¿Caridad?
Todas tus palabras fueron
una palabra: Velad."³¹*

En el fondo, la angustia del tiempo y de la espera no son sino la angustia de lo finito, de lo que se acaba; en suma, de la muerte.

*"Al borde del sendero un día nos sentamos.
Ya nuestra vida es tiempo y nuestra sola cuita
son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar... Mas Ella no faltará a la cita."*³²

El otro nombre de la angustia, dijimos, es "nada". Esta "angustia esencialmente poética del ser junto a la nada".

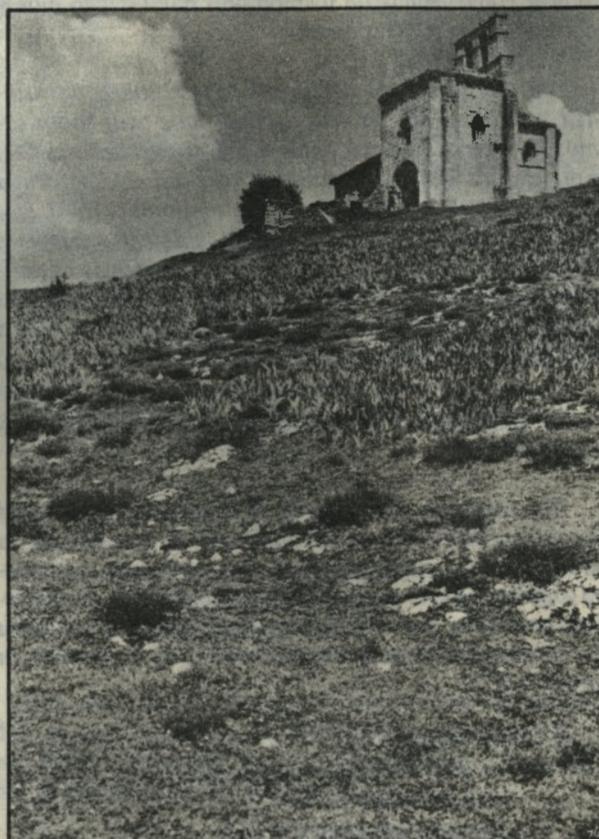
Para el poeta, el ser no plantea problema alguno: se revela o se vela; pero allí donde aparece, es. El problema real es la nada. Sobre ella surgen un sin fin de preguntas que proceden del intelecto pero, sobre todo, del corazón. La nada es motivo de angustia pero también de asombro, de admiración y extrañeza.³³

La nada es la creación divina.

Y, así como al ser asocia constantemente las imágenes de la luz y la visión, a la nada corresponde la imagen de la sombra y el no-ver. *Fiat umbra!* es el grito creador; la nada brota cuando Dios oculta su mirada:

*"Borraste el ser; quedó la pura nada
Muéstrame, joh, Dios! la portentosa mano
que hizo la sombra: la pizarra oscura
donde se escribe el pensamiento humano."*³⁴

*"Dijo Dios: Brote la Nada.
Y alzó la mano derecha
hasta ocultar la mirada
Y quedó la Nada hecha."*³⁵



Campos yermos, pedregosos, encinares oscuros. Así es la tierra cerca de Burgos. Arriba, siempre la cruz, en este caso, en San Pantaleón de Losa.

Jugando con la palabra, decía que la nada antes nos a-sombra que nos en-sombrece, puesto que gozamos de la mano de Dios antes de adormirnos en ella.³⁶

Nada: sombra y no visión. Morir: cerrar los ojos en la sombra.

29) JM., p. 38

30) Cf. JM., p. 48 y AM., p. 39

32) AP., p. 139

33) Cf. JM., p. 150

34) AM., p. 50

35) JM., p. 148

36) Cf. AM., p. 140

Nuevamente, la presencia de la muerte. Y ese temor de ser borrado de la luz definitivamente se hace patético en el último momento de "Abel Martín":

"Ciego, pidió la luz que no veía.
Luego llevó, sereno,
el limpio vaso, hasta su boca fría,
de pura sombra - ¡oh pura sombra! - lleno."³⁷

Como vemos, esos dos nombres de la angustia, finalmente expresan una única realidad: la de la Muerte.

"La muerte de mi mujer dejó mi espíritu desgarrado. (...) Yo hubiera preferido mil veces morirme a verla morir, hubiera dado mil vidas por la suya. No creo que haya nada de extraordinario en este sentimiento mío. Algo inmortal hay en nosotros que quisiera morir con lo que muere. Tal vez por esto viniera Dios al mundo. Pensando en esto, me consuelo algo. Tengo a veces esperanza. Sin embargo el golpe fue terrible y no creo haberme repuesto. (...) En fin, hoy vive en mí más que nunca y algunas veces creo firmemente que la he de recobrar."³⁸

"Dice la esperanza: un día
la verás, si bien esperas.
Dice la desesperanza:
Sólo tu amargura es ella.
Late, corazón... No todo
se lo ha tragado la tierra."³⁹

Frente a la muerte, el hombre se debate entre la esperanza y la desesperanza. Y en ello apuesta su vida. Porque el hombre —hemos dicho— busca un sentido total. Si hay una respuesta, un significado de la muerte, lo hay también para la vida. Es un combate difícil. Porque no es fácil creer.

"Y más, razón y locura
y amargura
de querer y no poder
creer, creer y creer."⁴⁰

La experiencia de lo otro —digamos para concluir—, pero fundamentalmente de lo Otro, tiene en Machado el carácter de búsqueda y de afirmación dolorosa. Es un grito. Una súplica por poder esperar confiadamente aquello que exige el corazón humano: que la vida tenga un sentido pleno, que se sacie este deseo de infinito y de eternidad que nos acompaña permanentemente. "Que se nos quite la caretta, que sepamos a qué vino esta caravalada que juega el universo en nosotros, o nosotros en él, y esta inquietud del corazón para qué y por qué y qué es."⁴¹ □

37) AM., p. 86

38) Carta a Miguel de Unamuno, en LC., p. 168

39) AP., p. 117

40) AP., p. 124

41) LC., p. 126



Licenciado Pedro Morandé

CURSOS DE NEXO



Profesores Alberto Methol Ferré y Fermín Chávez

Durante 1988 Nexo organizó y auspició varios cursos sobre temas de historia (básicamente la celebración de los 500 años del descubrimiento y evangelización de América latina) y la Doctrina Social de la Iglesia, en particular, Sollicitudo Rei Socialis.

En Buenos Aires y Santa Fe (Argentina) pronunció seis conferencias sobre el último de los puntos señalados el Dr. Pedro Morandé.

En Montevideo, a lo largo de un cuatrimestre disertó sobre Historia de América latina en el siglo XX el profesor Alberto Methol Ferré y por último, en la capital de Argentina, se organizó un ciclo de conferencias bajo el tema "América latina, origen y sentido de su historia", ordenado en dos bloques que estuvieron a cargo de los profesores Luis Vignolo y Fermín Chávez respectivamente. En esta oportunidad se contó con la invaluable participación, en un simposio, del historiador Washington Reyes Abadie.

En nuestra próxima edición publicaremos la continuidad del plan a cumplirse en 1989, que comprenderá la extensión de estas actividades al interior argentino, Paraguay, Chile y sur de Brasil.



Profesores Luis Vignolo y Washington Reyes Abadie

ESCAPARATE

MONIZ BANDEIRA

O EIXO
ARGENTINA-BRASIL

O PROCESO DE
INTEGRACAO DA
AMERICA LATINA

Ed. Universidad de
Brasilia. 1987.

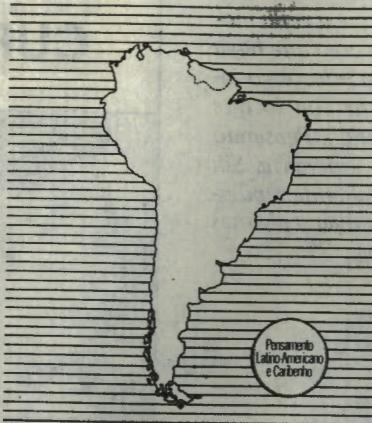
Para Nexo, la comprensión de Brasil es fundamental. Pero no desde cualquier ángulo, sino desde América Latina. Y desde lo más importante de América Latina, que es América del Sur. No nos resignábamos a publicar artículos sueltos sobre Brasil, sobre tales o cuales aspectos inconexos. Siempre que podemos, nos introducimos en las distintas problemáticas desde perspectivas globalizadoras, que permitan a nuestros lectores no perderse en particularidades. Nexo no es una miscelánea

Así, más allá de muchos problemas abordados, entrando en lo más específico, podríamos decir que, en relación a Brasil, Nexo hizo una introducción a la que siguieron básicamente tres pasos.

En el primer Nexo, en encuentro con Mons. Cheuiche, actual presidente del Depto. del Celam para la Cultura, hicimos la "introducción" con "Obispo Gaúcho para Latinoamerica". Luego vinieron los tres pasos. En Nexo 3 se hizo un informe para formular un primer marco abarcador "Patria Grande y Geopolíticas", donde se intentaba ubicar el "eje determinante" brasilerio desde las visiones de Mario Travassos hasta Golbery de Couto e Silva y Meira Mattos. (Esto puede

Moniz Bandeira

O EIXO ARGENTINA-BRASIL
O Processo de Integração da América Latina



Ed. Universidad de Brasilia

completarse con el análisis que hace Castagnin en Nexo 7 sobre el Ejército brasileño). Luego, en las turbulencias de la primera instrucción Ratzinger sobre las teologías de la liberación que "componían" con el marxismo, en Nexo 5 publicamos dos grandes perspectivas totalizadora de dos integrantes de nuestra redacción: "Cristianismo y pensamiento utópico" de Lima Vaz y "Boff y el neogalicismo brasileño" de Martins Terra. Cuestiones tan brasileñas como latinoamericanas, que tocaban muy esencialmente a la dinámica de la Iglesia. Y ahora en el reciente Nexo 17 hacímos que el gran proyecto bolivariano en búsqueda de un "poder intrínseco" para América Latina, desembocara con Helio Jaguaribe en la "Integración entre Brasil y Argentina". Lo habíamos anticipado en Nexo 9. Los puntos de unidad se vuelven más intensos y sustantivos que nunca.

Es la dinámica misma de la realidad latinoamericana la que lleva a Nexo, de más en más, a hacer de Brasil motivo de reflexión, información e interpretación permanentes. Brasil será en adelante, para Nexo, presencia consustancial. En esta lí-

nea nos parece oportuno comentar y recomendar la obra de Moniz Bandeira.

Moniz Bandeira, de la Universidad de Brasilia, tiene ya una vasta obra publicada: *Presença dos Estados Unidos no Brasil (Dois séculos de Historia)* (1973); *Cartéis e Desnacionalização — A experiência brasileira — 1964-1974* (1975) *O Governo Joao Goulart — As lutas sociais no Brasil: 1961-1964* (1977). Pero lo más importante se orienta hacia la Cuenca del Plata. Allí está su obra de síntesis: *El Expansionismo Brasilero. El Papel de Brasil en la Cuenca del Plata. De la Colonización al Imperio*. (1985) Esta obra abarca desde los comienzos en el siglo XVI hasta la Guerra de la Triple Alianza, o sea hasta 1870. Es decir, todo el período anterior a la consolidación de las "naciones", tanto en Brasil como en los países de la Cuenca del Plata. Pues para Moniz Bandeira las "naciones" brasileña y argentina empiezan a nacer como tales desde las décadas finales del siglo XIX. Y la "revolución industrial" en América Latina despegó, en rigor, entre 1930 y 1955, tanto en Brasil como en Argentina. Sus dos símbolos máximos serán Vargas y Perón. Sólo que la revolución industrial argentina queda como yugulada desde la caída de Perón, en tanto que Brasil se adelanta decisivamente en los años 70. Sin embargo, las necesidades tanto argentinas como brasileñas llevan a los grandes acuerdos de 1986, a la necesidad de su integración, base de toda unidad en América del Sur. Esta es la perspectiva esencial de Moniz Bandeira, y desde ella articula la comprensión de las relaciones argentino-brasileñas en este siglo XX.

La visión sinóptica de la dialéctica argentino-brasileña, tan decisiva para el destino latinoamericano, es justamente el tema de Moniz Bandeira en "O Eixo Argentina-Brasil". O sea, el de una dinámica

totalmente distinta a la que se planteaba en la época anterior a que se refería "El expansionismo". La naturaleza de las relaciones, de los problemas y de las estructuras es esencialmente diferente.

Todo comenzó con el ABC, Río Branco y Saenz Peña. Pero todavía ambos países eran esencialmente agrarios, el uno más tributario de Estados Unidos, el otro de Gran Bretaña. El apogeo llegó en 1915 en el Tratado de Cordial Inteligencia Política y Arbitraje, que incluía a Chile. Pero sus alcances no podían ser más que muy limitados. Sólo después con el proceso de industrialización argentino-brasileño, las dificultades en alcanzar separados los objetivos, lleva a retomar a otro nivel, a Perón, el intento de un nuevo ABC en 1953. Busca la unión aduanera y la integración con Chile y la alianza con Vargas. Se abriría una nueva época, la nuestra. Esta primera fase terminó en una tragedia: el suicidio de Vargas y la caída de Perón. En medio de una atmósfera de difamación e incomprendición. Sin embargo, Vargas y Perón habían ya marcado el rumbo del porvenir latinoamericano. Algunos de nosotros podemos decir que nuestro entendimiento real de América Latina nació allí. Era el tiempo en que los imperialistas asustaban con el cuento del "imperialismo argentino". Las orejas largas son frondosas en América Latina.

Moniz Bandeira ha señalado bien esos tres momentos capitales del acuerdo argentino-brasileño. No sobra subrayarlos nuevamente. El precursor ABC de las dos primeras décadas del siglo. El segundo ABC con Perón y Vargas (e Ibañez), iniciando el planteo más integral de las necesidades para un impulso de nuestra sociedad industrial. Y hoy, lo que Moniz Bandeira llama nueva "Triple Alianza", cuyo contenido por cierto es inverso del funesto recuerdo de la guerra del Paraguay del siglo pasado. Estos tres momentos están muy bien hilados en la exposición, en sus distintas condiciones y evoluciones. Lo principal es el camino entre el segundo y el tercer momento, o sea Kubitscheck, Frondizi - Quadros, Castello Branco - Onganía, la nueva situación del 70, con

Geisel y otra vez Perón, Videla - Figueiredo (y la criminal política de desmantelamiento industrial de Martínez de Hoz), hasta la actualidad de Sarney, Alfonsín y Sanguinetti. Podríamos acotar que la ausencia de Chile (presente en los dos momentos anteriores) no puede ser más que provisoria, pues al "eje" argentino-brasileño de este proceso, le será fundamental, apenas avance seriamente, para ser "bioceánico".

La obra de Moniz Bandeira cumple con ser una excelente sinopsis, de gran utilidad inmediata: pone un nuevo nivel de discusión y facilita elementos básicos para un gran replanteo. Y eso, aunque no nos faltan reparos.

Cada nuevo giro histórico, exige la gestación de una gran revisión histórica, de una nueva síntesis que reajuste nuestros horizontes de comprensión. La Cuenca del Plata empieza a no ser rioplatense. El Plata empieza a ser cuestión latinoamericana. Hay que pensar desde la fraternidad histórica argentino-brasileña. Lo que significa remontar a las raíces, a la unidad originaria de Castilla y Portugal. Percibir la historia de España y Portugal como una "dialéctica interna" a la civilización ibérica —como diría Oliveira Martínez. Así, el revisionismo histórico ya tradicional ha muerto. Viva el nuevo revisionismo histórico.

AMF

WUTHNOW, HUNTER,
BERGENSEN, KURZWEIL

ANALISIS CULTURAL

Paidós. Bs. As. 1988.

"La principal teorización, así como la mayor parte del trabajo

empírico realizados en el campo de las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial, ha tendido a prestar poca atención al factor cultural. La tradición marxista, desde luego, ha sido notoria por el descuido del ámbito cultural. Incluso en las variantes más interesantes del neomarxismo norteamericano y británico, a menudo la cultura sigue siendo dejada de lado como poco más que un subterfugio ideológico. La perspectiva estructural —funcionalista, tal como la formuló principalmente Parsons—, identifica a la cultura como un sistema autónomo de acción, pero fracasó en gran medida en sus esfuerzos tendientes a promover las investigaciones acerca de este sistema." (pág. 9) Los ejemplos de tal postergación de lo cultural se multiplican en diversas corrientes de las ciencias sociales. Y en los campos esenciales de estudio, acaece lo mismo. "Todo esto tiene poca importancia en la medida en que los enfoques y teorías alternativas puedan salir del paso sin recurrir a la idea de cultura. Pero la negación de la cultura ha sido difícil de sustentar en la práctica real". (pág. 10) Y los ejemplos aquí son infinitos. Así, "el estudio de los movimientos sociales ha pasado cada vez más a consistir en el examen de la base de recursos de la cual puede emergir la conciencia colectiva, más bien que otorgar peso a las metas, las frustraciones o los símbolos legitimantes de los grupos cuestionadores". Pero "los movimientos sociales hacen uso del simbolismo y del ritual, y ellos mismos se convierten en fragmentos del mundo cultural en cuanto se les da definición pública y significado histórico". (pág. 10) De lo que se infiere, fácilmente, que ningún análisis social puede llegar a una auténtica comprensión social, sin incorporar también al análisis cultural. No hay concepto social posible, que no tenga dimensión cultural. Esto hace que la expulsión de lo cultural, empobreza radicalmente al mismo análisis social, tanto que es pensable incluso que lo hace imposible.

Esta singular situación llevó a que un seminario de la Universidad de Princeton sobre teorías de la cultura, al estudiar analistas contemporáneos de la cultura —Eliade, Geertz,

Berger, Habermas, Ricoeur, Foucault, Douglas, Levi Strauss, etc., —y compararlos con los textos usuales de la ciencia social, llegara a la conclusión que se estaban presentando algunas reorientaciones fundamentales. (pág. 7) Entonces surgió la idea de este libro, como intento “tendiente a clarificar las contribuciones de cuatro de esos autores— Berger, Douglas, Foucault y Habermas—. Así, la obra se centra en la cultura, concepto que sigue sometido a ambigüedades, pero que conserva su valor como sensibilizador para las investigaciones de las dimensiones simbólico-expresivas de la vida social. Definen provisoriamente cultura como “el aspecto simbólico-expresivo de la conducta humana”. Definición suficientemente amplia como “para tomar en cuenta las manifestaciones verbales, los gestos, la conducta ceremonial, las ideologías, las religiones y los sistemas filosóficos que por lo general se asocian con el término de cultura” (pág. 11).

De tal modo, este libro colectivo, plantea sus objetivos en una **Introducción**, haciendo la crítica de los supuestos de los “científicos sociales” que han impedido avanzar en el estudio de la cultura (el suponer que la cultura es como un ámbito “residual” que queda luego de apartar todas las formas observables de la conducta humana: ámbito de la vida interior, invisible, mental. Es decir, una supervivencia platónica de la separación de “mente” y “cuerpo”). “Tales supuestos han relegado la cultura al reino de los pensamientos y sentimientos sustentados por individuos, antes que identificar pautas sistemáticas entre los elementos de la cultura misma. Así definida, no cabe sorprenderse de que la cultura haya seguido siendo pobremente entendida, si no entendida de modo auténticamente erróneo. Para que resulte probable que el análisis cultural avance, lo que se necesita es una nueva especificación de las premisas concernientes a la cultura. Por así decir, hay que repensar desde los cimientos su definición, lo que son sus principales elementos e indicadores, su relación con la estructura social, y el modo en que cambia. En realidad, esta tarea ya ha comenzado y en

ella se han realizado grandes progresos de comprensión, pero hasta ahora el momento el trabajo se ha hecho primordialmente en las márgenes de la ciencia social establecida”. (pág. 16)

A la **Introducción** le sigue el estudio de cuatro perspectivas sobre la cultura, en cuatro capítulos sucesivos: **Capítulo 2. La fenomenología de Peter Berger.** **Capítulo 3. Antropología cultural, de Mary Douglas.** **Capítulo 4. El neoestructuralismo, de Michel Foucault.** **Capítulo 5. La teoría crítica de Jürgen Habermas.** Todo esto culmina en una reflexión comparativa y unificadora, que intenta señalar un nuevo abordaje a la cuestión: **Capítulo 6. Un Marco Emergente.**

Peter Berger es un austro-norteamericano. El más original y abierto de los “neoconservadores” norteamericanos de hoy. Como es obvio, proviene de Max Weber, pero dentro de la tradición de la “fenomenología”, por mediación de su maestro Alfred Schutz. Lo que le emparenta con otra gran reflexión sobre la cultura, la de Paul Ricoeur. Habría que señalar en ambos el sello religioso protestante. Mary Douglas se inserta en la tradición inglesa de la antropología cultural, discípula de Edward Evans-Pritchard. Michel Foucault es bien conocido en el ámbito de América Latina. Y finalmente, Jürgen Habermas el último vástago de la Escuela de Francfort, tiene una influencia creciente entre nosotros.

El libro que comentamos es así excelente introducción a las cuestiones esenciales de la “cultura” en su identidad y diferencia con lo “social”. En América Latina la reafirmación cultural fue replanteada, paradójicamente, por la Conferencia Episcopal de Puebla (1979) quebrando al “sociologismo” imperante. Pero no es fácil remontar la pendiente. La obra más estimulante, en este orden, sigue siendo **“Religión y Cultura”**, publicada en 1981 por el Celam y que se comentara en NEXO I (allí no sólo se reflexiona sobre la “cultura” en Puebla, sino también con referencia a Alfred Weber, Erich Przywara, el tomismo Mc Luhan, Ladrière y Paul Ricoeur). Esta magna cuestión sería tarea interdisciplinaria, donde las Universidades Católicas latinoamericanas deberían tener una importante participación. Pero hasta ahora no parece haber producido grandes frutos. Sigue incluso en estado virtual un análisis del pensamiento católico explícito sobre la cultura, en este siglo XX, y que abarcaría desde Guillermo Schmidt y José Leo Seifert a Dawson, Maritain, Sturzo, Dempf... hasta nuestro José Vasconcelos. Todo esto sigue por hacerse, a pesar del pulular de académicos.

Aquellos que quieran ahondar los caminos de Puebla y ayudar a salir de su empantanamiento a los “ciencias sociales” latinoamericanas, tienen en esta obra **“Análisis Cultural”** un buen trampolín, convergente con muchos esfuerzos latinoamericanos en el mismo sentido.

L.T.

NEXO

LIBRERIA

EL MAGISTERIO ANTE EL MUNDO ACTUAL

SOLICITUDO REI SOCIALIS

- LA SOLIDARIDAD COMO EJE DE LA ENCICLICA
- MODERNIDAD Y CULTURA LATINOAMERICANA
- DESAFIOS PARA LA IGLESIA

por el Lic. PEDRO MORAÑDE

Aparece en dos fascículos.

Solicitar en los distribuidores NEXO de todo el país.

NEXO: Avda. Belgrano 1548 (1093) C.F. -
Tel. 37-2619 y distribuidoras

NEXO

LIBRERIA

CHARLES PEGUY EL MISTERIO DE LA CARIDAD DE JUANA DE ARCO

Prólogo de José Luis Martín Descalzo
traducción del francés de Manuel Pecellín
160 págs.

La primera versión completa en castellano de una obra del genial escritor francés. Péguy es radicalmente contemporáneo nuestro.

u\$s 11

BALDOMERO JIMENEZ DUQUE LLAMADA Y EXISTENCIA

160 págs.

Una invitación al diálogo en silencio con los lectores. Un texto de madurez. El instrumento de trabajo actual de un viejo padre en la fe de muchos sacerdotes y seglares.

u\$s 9

ADRIENNE VON SPEYR EL HOMBRE ANTE DIOS

Traducción de Emilio Saura
144 págs.

La autora es una mística suiza a la que, en pleno siglo XX, el Espíritu le ha concedido el don de tener experiencia directa de El.

u\$s 9



PIERRE PASCAL LAS GRANDES CORRIENTES DEL PENSAMIENTO RUSO

Traducción de René Palacios
144 págs.

El decano de los eslavistas franceses traza un completo panorama de la cultura rusa del último siglo, trasfondo del florecimiento actual en la disidencia y el exilio.

u\$s 8

STANISLAW GRYGIEL LA VOZ EN EL DESIERTO

Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II
traducción de Alberto Villalba
184 págs.

Doctorado en filosofía bajo la dirección del profesor Karol Wojtyla, el autor es hoy uno de los más íntimos colaboradores del Papa. Una magistral introducción al pensamiento de Juan Pablo II de la mano de un discípulo, seguidor y amigo personal.

u\$s 9

ALEXANDER ZINOVIEV CUMBRES ABISMALES. I y II

Traducción del ruso de Luis Gorrachategui
408 págs. y 376 págs.

Un texto sorprendente, traducido a 16 idiomas y calificado por la crítica mundial como la más original y penetrante descripción de la sociedad soviética.

u\$s 19 c/u

LOS PRECIOS EN DOLARES SON PARA EL RESTO DE AMERICA - INCLUYE CORREO AEREO.
POR PRECIOS EN ARGENTINA CONSULTAR.
CHEQUES A LA ORDEN DE: "NEXO"

DESDE PUEBLA

LOS RUMBOS NUEVOS DE RODO

ALBERTO METHOL FERRE



En Puebla —desde el ángulo de la Iglesia— se retomó una perspectiva “histórico-cultural” de América Latina. Esta retoma fue novedad tan profunda y hasta inesperada, que todavía no se ha aquilatado colectivamente la importancia de su significación. Esta recuperación “histórico-cultural”, grávida de potencialidades formidables, es un rumbo nuevo.

Todavía Puebla está más adelante que la conciencia media eclesial y latinoamericana. Todavía las élites intelectuales sobrenadan los restos del naufragio del “sociologismo” de los años 50 al 75, y no divisan costa adonde dirigirse. Pero eso, la ya tierra firme de Puebla requiere ampliar y ahondar sus señales en Santo Domingo, cuando en 1992 se reúna la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana, en el V Centenario de la Evangelización de América Latina, con la perspectiva de la “Evangelización de la Cultura”. Fuegos del Evangelio, para brújula solidaria de inquietos y ahogados.

¿Qué dejó atrás Puebla? ¿Qué recuperó Puebla? ¿Cómo proseguir en Santo Domingo?

Puebla dejó atrás el “sociologismo” como forma principal de comprensión de la realidad latinoamericana. Ese sociologismo impregnaba la atmósfera y las vigencias intelectuales de los años 50 a los 70. El sociologismo tenía una marca de nacimiento: el Panamericanismo. Era expresión de la hegemonía norteamericana en nuestras élites intelectuales. Nos llegó con el sello de “funcionalismo” y los manidos esquemas de “sociedad tradicional” y “sociedad moderna”. Pero ese sociologismo luego dio una vuelta campana y se “marxistizó”. Pasó naturalmente del funcionalismo al estructuralismo, perdiendo siempre en ambas puntas a la historia de América Latina, salvo algunas atroces u obvias generalidades. No es extraño, los coloniales son “sincrónicos”, nunca verdaderamente “diacrónicos”. En resumen, y exagerando, diríase que las élites pensantes pasaron de órbita, en los años 60 de USA a URSS, sin penetrar demasiado la realidad latinoamericana. Ese desarraigo se objetivaba en su ignorancia o despreocupación histórica. Quizá esto suene caricaturesco, pero la caricatura puede ser relieve de la verdad. Finalmente el sociologismo ecléctico de esa común “neoilustración” terminó en el holocausto y/o el aburrimiento repetitivo. Desde mitad de los 70 quedó un vacío patético. De esta historia hemos dado cuenta en NEXO 4, en el Informe crítico “La sociología latinoamericana en proceso”, que es aquí antecedente forzoso. Pero en medio del silencio, Puebla fue una nueva voz. Esta vez, una voz mucho más latinoamericana.

El sociologismo, en sus dos fases, había eclipsado la gran tradición nacional, histórica, que dos generaciones latinoamericanas habían acuñado entre el 900 y la Segunda Guerra Mundial. El panamericanismo de los “sociólogos científicos” dijo enterrar a los anteriores “pensadores”, acusados entre otras cosas de “culturalistas”. Pero aquellos menospreciados “pensadores” fueron la primera forma de una “conciencia histórica latinoamericana” y de una autoconsciencia cultural nuestra en el siglo XX. Esas dos generaciones se iniciaron con Rodó, Ugarte, García Calderón, Oliveira Lima... el mismo Unamuno, y se prosiguieron con José Vasconcelos, Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaúnde, Henríquez Ureña, Picón Salas, López de Mesa, Natalicio González, etc. Y justamente Puebla es la recuperación de esa gran tradición intelectual latinoamericana (en buena parte no católica), desde la dinámica de la Iglesia. Curiosa resurrección. Extraordinario acontecimiento, por eso tan difícil de aquilar.

Más allá de la neoilustración sociologista, lo que Puebla retoma son aquellos rumbos nuevos, nacionales latinoamericanos, que se abrieron con José Enrique Rodó en el 900. Aunque da otra vuelta de tuerca. Por eso, NEXO se propone ahora recuperar una a una las figuras de esas dos grandes generaciones latinoamericanas, con amor y objetividad, es decir católicamente. Así, comenzamos por el comienzo: José Enrique Rodó y el sentido de sus rumbos nuevos. Haremos aquí una antología y una evaluación de Rodó, para que sirva de punto de partida y marco de referencia de las figuras que le siguen, sean o no críticos suyos. Ningún latinoamericanismo puede esquivar a Rodó. En cierto sentido, anticipación para este Informe fue “Claves para América Latina” de NEXO 13.

Es Puebla la que posibilita una nueva lectura, más fiel, de Rodó. Atravesando distancias, Puebla y Rodó se iluminan recíprocamente. El lector podrá comprobarlo. Avanzar hacia las raíces históricas del gran giro de Puebla, será avanzar hacia Santo Domingo y hacia el porvenir de América Latina.

Tuvo José Enrique Rodó una gran sensibilidad histórica para su tiempo. Para su tiempo americano. Así, el *Ariel*, publicado en 1900, fue una condensación épocal sin parangón, su inmediata repercusión fue portentosa en nuestra disgregada América Latina. Y aún más allá, como en España. El *Ariel* interpreta un nuevo momento y un nuevo rumbo de la conciencia latinoamericana. Nuestro 900 —y hasta literalmente, pues el libro se editó en febrero de ese año— toma su figura en el *Ariel*, que tuvo la más vasta progenie entre nosotros. Bajo múltiples rostros, bajo diferentes semánticas, olvidado y recogido en otros vocabularios, pervive soterrado en nuestros días. Poderoso aún en el tiempo de su menoscabo. Pero las apariencias no siempre confiesan la verdad. No en vano el “hispanoamericanismo” (o “latinoamericanismo”, que para Rodó eran términos intercambiables), como señalara Gabriela Mistral, “nace con Rodó”. Ese nacimiento nos acompaña para siempre.

La vasta descendencia de Rodó es polivalente, equívoca, abigarrada, apologética y detractora, inteligente y obtusa, tergiversadora y reivindicativa, lapidaria y matizada, y una montaña de propósitos y despropósitos cubre hoy la figura melancólica y desgarbada de Rodó. Su prosa, que antes cautivaba, ahora nos rechaza y oculta los perfiles de su pensamiento. Precuremos entonces una lectura directa y despejada, que interprete lo más posible a Rodó por el mismo Rodó, por su contexto, sin apresurarnos a interrumpirle y quitarle la palabra, como es común. Quizá porque hoy el “estilo” magisterial de Rodó nos impacienta, por demasiadas buenas razones. Pero es necesario tener bien en claro cuál fue y qué características tuvo el latinoamericanismo en su primera formulación del siglo XX. Porque esa formulación condicionará, para bien o para mal, todo el proceso de autoconciencia latinoamericana que le sigue, y del que somos parte. Tomaremos la lógica arquitectónica del *Ariel*, para articular las líneas básicas de todo el pensamiento histórico de Rodó. Lo esencial, sin ornamentos.

• NUEVO PROGRAMA GENERACIONAL

El *Ariel* es un discurso a la “juventud americana”, a la juventud estudiantil, universitaria, latinoamericana. Un discurso desde el Río de la Plata, que en el 900 bullía con el nacimiento de potentes clases medias urbanas, con el imperio de “m’ijo el doctor”, con el sello del aluvión inmigratorio, el mayor entonces de América Latina. Las juventudes son un fenómeno propio de clases medias y altas, no de las clases más populares, salvo el caso de sociedades opulentas industriales de nuestros días. La juventud es más un fenómeno social que biológico: es un momento social de preparación para la vida, en que se está exento de ganarse el pan de cada día. Cuando al joven, el pan se lo dan otros, ya por sacrificio o sobreabundancia. Cuando todavía no se está inmerso en la “particularidad” de un trabajo, y es preocupación inmediata el “universal”, las directrices generales o “sentido” del vivir personal y societario: joven es el primer aparecer con la sociedad en su conjunto, con la conciencia de participar en un pueblo, y dentro de él en un grupo o clase social. Este es el público del *Ariel*, el renovado portador de su mensaje por varias décadas. En realidad Rodó está en el nacimiento de los movimientos estudiantiles latinoamericanos. Incluso el *Ariel* precipita esa diná-



El joven Rodó hacia los veinte años. Ya se perfila en él el gesto de solitario que se acentuó en su madurez. Desde siempre tuvo (como Antonio Machado), un aire de “viejo maestro”, poco preocupado por el alijo indumentario.

mica. No es un azar que su espíritu convoque y esté presente en el Primer Congreso Latinoamericano de Estudiantes realizado en Montevideo en 1908. Enseguida en Buenos Aires y Santiago de Chile. Cunde el “arielismo”. Penetra incluso en sociedades donde las clases medias son más incipientes, como Paraguay, Ecuador, Cuba, etc. Prende en el denso Ateneo de la Juventud mexicano, con Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Antonio Caso, Henríquez Ureña, etc. y hasta se prolonga directamente en Velasco Ibarra, el caudillo populista ecuatoriano, que quiso ir más allá de “conservadores” y “liberales”.

Rodó es un joven que ya toma el papel de Próspero, “viejo maestro”. Ese papel le acompañará el resto de sus días, hasta su muerte a los 46 años en 1917. Y quiere colaborar en el “programa propio” que esa nueva generación tiene que forjar en su intimidad, para “ceñir su personalidad moral y su esfuerzo” en la acción que se le exige y aguarda. “Este programa propio —que algunas veces se formula y escribe; que se reserva otras para ser revelado en el transcurso de la acción— no falta nunca en el espíritu de las agrupaciones y los pueblos, que son algo más que muchedumbres”. (203)

Rodó tiene esa inquietud porque cada “generación” es un renacer de las esperanzas humanas, juventud. Juventud es luz, amor, alegría, pero esa fuerza puede malograrse y desvanecerse, como un impulso sin objeto. Solo se puede renacer con un ideal. Y hay épocas en que termina un “ideal” y es necesario renovarse, de lo con-

trario son generaciones destinadas a personificar "la vacilación, el desaliento". Sólo por las ideas es que esa fuerza vital juvenil puede ser fecunda. "Nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge y no esquivando su interrogación formidable". Lo que importa salvar contra la negación pesimista es "no tanto la idea de la relativa bondad del presente, sino de la posibilidad de llegar a un término mejor... La fe en el porvenir, la confianza del esfuerzo humano son el antecedente necesario de toda acción energética y de todo propósito fecundo" (207). La impresión de Rodó es que en América Latina, en cuanto pueda tener "un carácter general a pesar del doloroso aislamiento en que viven los pueblos que la componen", la acción y la influencia de la juventud son en la marcha de las sociedades humanas hoy, menos efectivas e intensas de lo que debieran ser. "Y sin embargo, yo creo ver expresada en todas partes la necesidad de una activa revelación de fuerzas nuevas; yo creo que América necesita grandemente de su juventud. He aquí por qué os hablo. He aquí por qué me interesa la orientación de vuestro espíritu". (208). ¿Y para qué? ¿Qué nueva tarea? ¿Cuál su nudo? ¿Cuáles son los problemas modernos que debemos responder? ¿Qué antinomias amenazan la vocación de vida integral que tiene la juventud? ¿Qué programa o proyecto levantar? Primero veremos las oposiciones básicas de la civilización moderna según Rodó; sus caracteres y orígenes, su fundamento, las exigencias que debe resolver y su dirección histórica deseable. Luego pasaremos a la actualidad novecentista latinoamericana; a qué modelo de sociedad se nos propone imitar, su crítica, y qué "rumbo nuevo" en cambio nos es vital replantear, acorde a la historia de nuestros pueblos de América Latina.

● DESAFIOS DE LA CIVILIZACION MODERNA

Para Rodó el Ideal es lo valioso, el Valor que da sentido a la totalidad, lo que opera de unificador de la vida humana, lo que impide la mutilación de la vida, y por eso es virtud comunicativa, universal, que salva la *integralidad* del hombre, abocado siempre a la disgregación. Y esto afecta a las personas y a los pueblos y culturas. Más aun, por la ley de evolución (Spencer) que se manifiesta tanto en la naturaleza como en la sociedad por una creciente tendencia a la heterogeneidad, acaece que, a medida que la cultura general de las sociedades avanza, se limite correlativamente la extensión de las aptitudes individuales y haya de ceñirse el campo de acción de cada uno a una especialidad más restringida. La división del trabajo y el especialismo son crecientes en las "civilizaciones avanzadas" (así designa Rodó a las sociedades industriales) (209).

La paradoja es que cuanto más avanzada la civilización, la limitación de los espíritus tiene una importancia más real y conduce a resultados más temibles. Es la primera oposición moderna. Así, de nada vale, para Rodó, evocar perdidas "armonías" de sociedades más sencillas. "En nuestros tiempos, la creciente complejidad de nuestra civilización privaría de toda seriedad al pensamiento de restaurar esa armonía, sólo posible entre elementos de una graciosa sencillez". ¿Entonces no se puede "sintetizar con sentido"? ¿La sociedad se aboca a una creciente atomización? ¿La integración sería violencia acatada? Rodó responde: "Pero dentro de la misma complejidad

de nuestra cultura; dentro de la diferenciación progresiva de caracteres, de aptitudes, de méritos, que es la ineludible consecuencia del progreso en el desenvolvimiento social, cabe salvar una razonable participación de todos en ciertas ideas y sentimientos fundamentales que mantengan la unidad y el concierto de la vida –en ciertos estados de alma, ante los cuales la dignidad del ser racional no consiente la indiferencia de ninguno de nosotros" (210). Esta es, sin duda, la tarea principal para Rodó. Que en las condiciones latinoamericanas, requeriría además modalidades específicas.

Cuando Rodó intenta fijar las notas más universales del Ideal, éstas son las que la filosofía clásica denomina los "trascendentales": el bien, la verdad y la belleza. Aunque seamos exactos, Rodó es significativamente más limitado, pues se refiere sólo al bien y la belleza, y silencia suavemente la verdad. "Considera al educado sentido de lo bello, el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia". "El que ha aprendido a distinguir de lo delicado, lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno". "Dar a sentir lo hermoso es obra de misericordia". (214) "La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentido moral es, pues, exactamente lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades". (215).

Ahora bien, si belleza y bien son los trascendentales de Rodó, los ideales que permiten la integralidad, el objeto de la razón y el sentimiento, es decir, la vida contemplativa y artística de la belleza y la vida activa del bien, en intrínseca unidad, a ésta "se opone –como norma de la conducta humana– la concepción utilitaria, por la cual nuestra actividad toda entera se orienta en relación a la inmediata finalidad del interés". (218) Se opone a lo que la escuela de Frankfurt llamaría luego el imperio de la "razón instrumental". Tal el equivalente del "utilitarismo" rodoniano. Este significa, en su primacía, que en última instancia todo vale sólo en cuanto medio de un sujeto: que no hay fines, ideales, valiosos por sí mismos. Sin embargo, en lo fáctico no es una oposición meramente excluyente, la historia es más compleja.

En efecto, y esto es también esencial para comprender a Rodó: "La inculpación de utilitarismo estrecho que suele dirigirse al espíritu de nuestro siglo, en nombre del ideal, y con rigores de anatema, se funda, en parte, sobre el desconocimiento de que sus titánicos esfuerzos por la subordinación de las fuerzas de la naturaleza a la voluntad humana y por la extensión del bienestar material, son un trabajo necesario que preparará, como el laborioso enriquecimiento de una tierra agotada, la floración de idealismos futuros. La transitoria predominancia de esa función de utilidad ha absorbido a la vida agitada y febril de estos cien años sus más potentes energías, explica –ya que no las justifica– muchas nostalgias dolorosas, muchos descontentos y agravios de la inteligencia, que se traducen, bien por una melancólica y exaltada idealización del pasado, bien por una desesperanza cruel del porvenir". Y agrega "hay por ello un fecundísimo, un bienaventurado (en el manuscrito original dice "casi santo") pensamiento, en el propósito de cierto grupo de pensadores de las últimas generaciones –entre los cuales sólo quiero citar a Guyau– que han intentado

sellarse la reconciliación definitiva de las conquistas del siglo con la renovación de muchas viejas devociones humanas" (218). Esta nueva síntesis, esta reconciliación, es el camino de Rodó, la meta principal a que apunta, la forma de su rescate de la integralidad, la salvación de una razonable participación de todos en la integración. Esa nueva síntesis la siente como la necesidad más urgente para su tiempo. Pero no adelantemos.

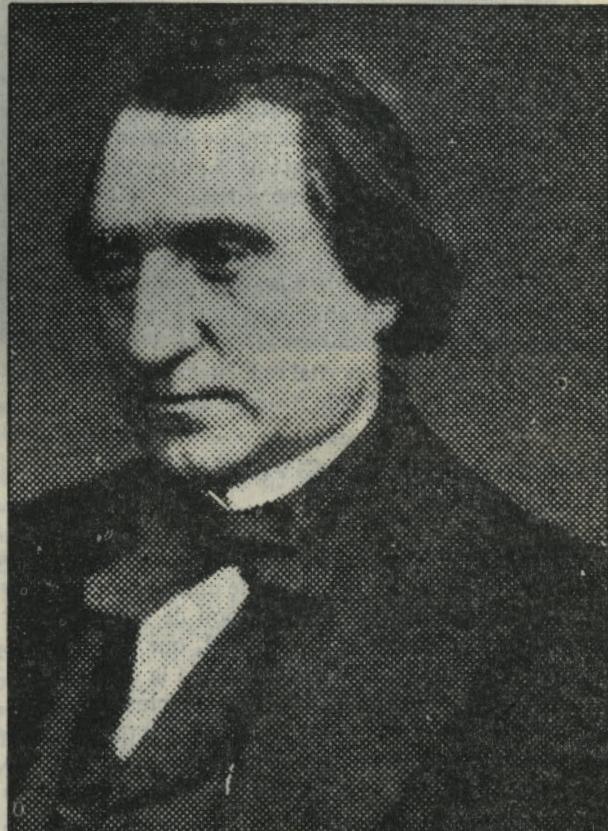
Rodó se detiene en dos supuestas causas del "desborde del espíritu de utilidad", con menoscabo de la integración sintética, ideal, de la consideración estética y desinteresada de la vida, en la fisonomía moral del presente siglo. Esas supuestas causas serían la ciencia de la naturaleza y la democracia. Desecha ambas acusaciones, pero sólo se detiene en la discusión de la democracia. Allí refuta a su maestro Renán, a Taine, a Nietzsche; califica de "monstruosa" la concepción nietzschiana de que "la sociedad no existe para sí, sino para sus elegidos". Rodó es rotundo e inequívoco: "Desconocer la obra de la democracia, en lo esencial, porque, aún no terminada, no ha llegado a conciliar definitivamente su empresa de igualdad con una fuerte garantía social de selección, equivale a desconocer la obra, paralela y concorde, de la ciencia, porque interpretada con el criterio estrecho de una escuela, ha podido dañar alguna vez al espíritu de religiosidad o al espíritu de poesía. La democracia y la ciencia son, en efecto, los dos insustituibles soportes sobre los cuales nuestra civilización descansa; o, expresándolo con una frase de Bourget, las 'dos obreras' de nuestros destinos futuros. En ellos somos, vivimos, nos movemos". (223)

Aquí es necesario señalar el silencio de Rodó sobre la ciencia, en cuanto problema a discutir.

No analiza las cuestiones epistemológicas de la ciencia positiva, para ver si tienen alguna implicación posible con "el desborde utilitarista". Y justamente en ese tiempo hay en Europa y en Estados Unidos un gran florecimiento de estudios y polémicas epistemológicas respecto de la naturaleza, de los límites y los métodos de la ciencia. Hay muchos que niegan el valor teórico a la ciencia, para reconocerle sólo un carácter práctico. La ciencia tendría un valor económico, pero no teórico. La ciencia verificaría "controles", pero no "conocería" lo real como tal. Todas estas cuestiones son ignoradas por Rodó. Es que, en el Río de la Plata, en el Uruguay, con una base productiva rural, apenas industrial, había pocas condiciones para vivir efectivamente la práctica y la teoría —y sus problemas— del conocimiento científico. Entre nosotros había más literatura "cientificista", que práctica científica. De ahí la omisión de Rodó. Todo lo contrario acaecía con el otro "soporte de nuestra civilización", la democracia, pues ésta irrumpía en el ámbito rioplatense, sostenida por crecientes clases medias urbanas, alimentadas sin cesar por la prosperidad agropecuaria y el flujo inmigratorio. En realidad, fue en Argentina y Uruguay donde se pusieron primero, en relación con toda América Latina, las condiciones para una democratización. Ese "clima democrático" era recogido por Rodó, y eso aparecía como más avanzado en el resto de América Latina.

Rodó toma a la ciencia positiva desde el ángulo democrático: "Las afirmaciones de la ciencia contribuyen a

fortalecer en la sociedad el espíritu de la democracia, revelando cuánto es el valor natural del esfuerzo colectivo; cuál la grandeza de los pequeños; cuán inmensa la parte de acción reservada al colaborador anónimo y oscuro en cualquier manifestación del desenvolvimiento universal. Realza, no menos que la revelación cristiana, la dignidad de los humildes, esta nueva revelación, que atribuye, en la naturaleza, a la obra de los infinitamente pequeños... y que, llegando a la sociología y la historia, restituye al heroísmo, a menudo abnegado de las muchedumbres, la parte que le negaba el silencio en la gloria del héroe individual, y hace patente la lenta acumulación de las investigaciones que, a través de los siglos, en la sombra, en el taller o el laboratorio de obreros olvidados, preparan los hallazgos del genio". Así, Rodó pone de relieve "la inmortal eficacia del esfuerzo colectivo y dignifica la participación de los colaboradores ignorados en la obra universal". (225)



Ernesto Renán, uno de los grandes pensadores franceses que dominó el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX, influyó poderosamente en Rodó, especialmente a través de sus concepciones de la historia de la Iglesia y la filosofía de la historia.

Las ideas de Rodó respecto de la democracia y el papel necesario de las "élites" son claras. "El verdadero, el digno concepto de la igualdad reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, donde quiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad".

tad. Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente providencial de la cultura. La favorecerá todo lo que favorezca el predominio de la energía inteligente. No en distinto sentido pudo afirmar Tocqueville que la poesía, la elocuencia, las gracias del espíritu, los fulgores de la imaginación, la profundidad del pensamiento, ‘‘todos dones del alma, repartidos por el cielo al ocaso’’, fueron colaboradores de la democracia, y la sirvieron, aun cuando se encontraron de parte de sus adversarios, porque convergieron todos a poner de relieve la natural, la no heredada grandeza, de que nuestro espíritu es capaz’’. (224) Así, agrega sobre el papel de las élites: ‘‘Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados. Ella consagra, como las aristocracias, la distinción de calidad; pero la resuelve a favor de las calidades realmente superiores –las de la virtud, el carácter, el espíritu– y sin pretender inmovilizarlas en clases constituidas aparte de las otras, que mantengan a su favor el privilegio execrable de la casta, renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuentes vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor’’. (224)

‘‘La gran ley de la selección natural, ha dicho lúnicamente Fouillé, continuará realizándose en el seno de las sociedades humanas, sólo que ella se realizará de más en más por vía de libertad’’. ‘‘El carácter odioso de las aristocracias tradicionales se originaba en que ellas eran injustas en su fundamento, y opresoras, por cuanto su autoridad era una imposición’’. ‘‘Hoy sabemos que no existe otro límite legítimo para la igualdad humana que el que consiste en el dominio de la inteligencia y la virtud, consentido por la libertad de todos.’’ (224) Es decir, para Rodó, todo se liga a la doble exigencia de una civilización del ‘‘trabajo’’ y la ‘‘contemplación’’, en el sentido antiguo del ‘‘ocio’’ –cuya negación es el ‘‘negocio’’– ‘‘como el más elevado empleo de una existencia verdaderamente racional’’. Rodó señala: ‘‘El ocio noble era la inversión del tiempo que oponían, como expresión de la vida superior, a la actividad económica. Vinculando exclusivamente a esa alta y aristocrática idea del reposo su concepción de la dignidad de la vida, el espíritu clásico encuentra su corrección y su complemento en nuestra moderna creencia en la dignidad del trabajo útil; y entradas atenciones del alma pueden componer en la existencia individual, un ritmo, sobre cuyo mantenimiento necesario nunca será inoportuno insistir’’. (212) Esta reivindicación del ocio contemplativo, en rigor para Rodó ‘‘estético’’, en su dimensión más profunda, se enlaza con la dignidad del trabajo, tal como lo expresa en el libro complementario del Ariel, como lo indica su mismo título, que es *El Mirador de Próspero*: ‘‘Cuando todos los títulos aristocráticos fundados en superioridades ficticias y caducas hayan volado en polvo vano, sólo quedará entre los hombres un título de superioridad, o de igualdad aristocrática, y ese título será el de obrero. Esta es una aristocracia imprescriptible, porque el obrero es, por definición, ‘‘el hombre que trabaja’’ es decir, la única especie de hombre que merece vivir. Quien de algún modo no es obrero debe eliminarse, o ser eliminado, de la mesa del mundo; debe dejar la luz del sol y el aliento del aire

y el jugo de la tierra, para que gocen de ellos los que trabajan y producen: ya los que desenvuelven los dones del vellón, de la espiga o la veta; ya los que cuecen, con el fuego tenaz del pensamiento, el pan que nutre y fortifica las almas’’. (631-632) La crítica al ‘‘utilitarismo’’ (que va más allá de la escuela de Bentham y James Mill) conjugada con la apología de Rodó al trabajo, apunta implícitamente hacia la crítica al régimen capitalista, a su lógica social. Aunque Rodó fue ‘‘reformista’’ y no se abocó a tal crítica directamente.

De tal modo, para Rodó, la democracia y la ciencia, el trabajo y la contemplación, provienen de la ‘‘armonía de dos impulsos históricos que han comunicado a nuestra civilización sus caracteres esenciales, los principios reguladores de su vida. Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad viciado por cierto ascético menoscenso de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas, nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciado por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado, en una fórmula inmortal. La democracia, entonces, habrá triunfado, definitivamente’’.(226)

No hay duda, para Rodó el fundamento histórico de la democratización y la democracia es el cristianismo. Esa es la raíz más radical de nuestra cultura. En efecto, Rodó lo reafirma explícitamente contra Nietzsche y su voluntad de poder, y establece una oposición de exclusión total: ‘‘Nuestra concepción cristiana de la vida nos enseña que las superioridades morales, que son motivo de derechos, son principalmente un motivo de deberes, y que todo espíritu superior se debe a los demás en igual proporción que los excede en capacidad de realizar el bien. El anti-igualitario Nietzsche, –que tan profundo surco señala en la que podríamos llamar nuestra moderna literatura de ideas– ha llevado a su poderosa reivindicación de los derechos que él considera implícitos en las superioridades humanas, un abominable, un reaccionario espíritu; puesto que, negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del superhombre a quien endiosa, un menoscenso para los desheredados y los débiles; legítima en los privilegiados de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que ‘‘la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos’’. No es ciertamente, esta concepción monstruosa la que puede oponerse, como lábaro, al falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad. Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz, –es decir: siempre,– la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar.’’(225)

Se comprende así que Rodó reaccionara cuando el anticlericalismo quita la Cruz de los hospitales, en el Uruguay de 1906. Es la única polémica importante de la vida intelectual de Rodó, tan propenso a la conciliación. Es su célebre folleto ‘‘Liberalismo y Jacobinismo’’, en controversia histórico-religiosa con el Dr. Pedro Díaz, ferviente positivista anti-cristiano. Luego fue común que Ariel se reeditara junto con ‘‘Liberalismo y Jacobinismo’’.

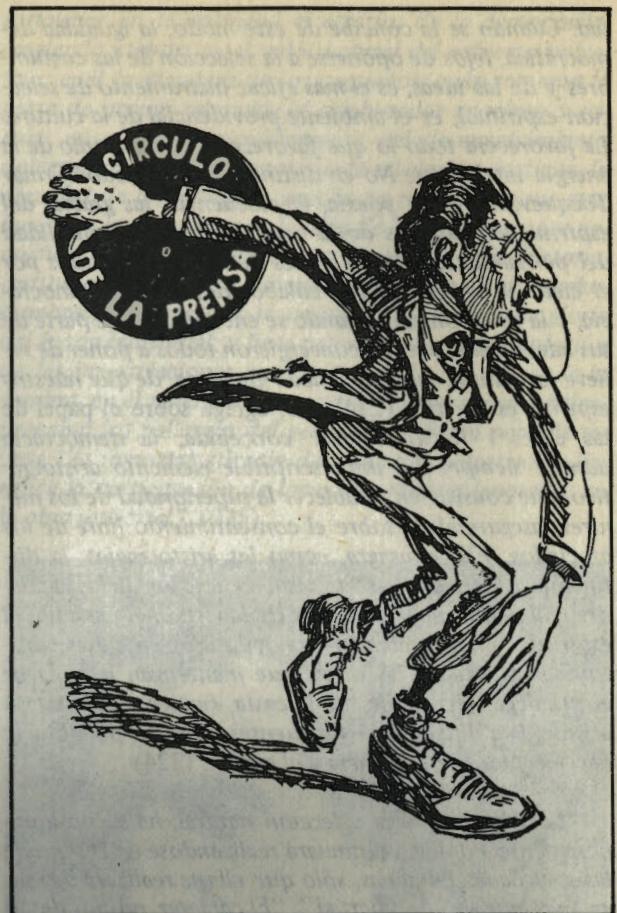
mo". Y es lógico, por cuanto se refiere a la idea que Rodó se hacía de Cristo. Asunto crucial para comprender la lógica de su pensamiento.

● JESUCRISTO

Jesucristo está en el centro de la interpretación de la historia de Rodó, muestra el sentido mismo de la dinámica histórica, funda universalmente la nueva civilización democrática en gestación.

Respecto de la génesis del amor cristiano, es decir, universal, católico, Rodó niega que existan otras civilizaciones o religiones que tuvieran antes esa misma originalidad. A lo sumo fueron preparaciones. No cree que en las civilizaciones del Oriente "se haya encendido, para la nuestra, el fuego de la caridad". Y hasta sostiene que, por el contrario, la flecha de la aceleración evolutiva, histórica, pasa por el ámbito de la cultura cristiana y no de las otras, en su esencia sobrepasadas. Todo esto se manifiesta claramente en la discusión histórica con Pedro Díaz, en "Liberalismo y Jacobinismo". Así Rodó piensa que el árbol se juzga por sus frutos, y resume: "mostrar a la China de Confucio momificada en el culto inerte de las tradiciones; al Tibet y la Indochina de Buda durmiendo, bajo el manzanillo de Nirvana, el sueño de la servidumbre; a la Persia de Zoroastro olvidada de su originalidad y su grandeza, para echarse a los pies del islamismo; y a la Europa y la América de la civilización cristiana, manteniendo en alto la enseña capitana del mundo sobre quinientos millones de hombres, fortalecidos por la filosofía de la acción, de la esperanza y de la libertad". (261) Analiza también al helenismo y al judaísmo. Por un lado, la cultura helenista, con su más alta moralidad, la del estoicismo, pero señalando que aquella suprema forma de moral pagana, con "su virtud apática, su deber de abstención y resistencia" era incapaz de remover la conciencia común del pueblo, y arrancar de ella el ímpetu de una reforma ante el espectáculo de un mundo qué se disolvía; y por otro lado, busca en el Antiguo Testamento y reafirma la originalidad de Jesús, que trasciende radicalmente a su nación, para abarcar la humanidad entera, a todos los pueblos: "rebosaba sobre la prole de Abraham y llenaba los ámbitos del mundo". Para Rodó, Jesús es el mayor genio humano. Rodó tiene "admiración puramente humana, aunque altísima, y la adhesión racional a los fundamentos de una doctrina que tengo por la más excelsa concepción del espíritu del hombre". (261)

El Cristo de Rodó, es el Cristo de Renán. "Lo que sobrepupa en el genio todo lo precedente, lo que se resiste en el genio a todo examen, lo que desafía en el genio toda explicación, es la fuerza de la síntesis que, reuniendo y compenetrando por un golpe intuitivo esos elementos preexistentes, infunde al conjunto vida y sentidos inesperados, y obtiene de ello una unidad ideal, una creación absolutamente única, que perseverará en el patrimonio de los siglos". (264) Y cuando se trata de revoluciones morales, como la de Cristo, Rodó las caracteriza así: "no se satisfacen con revelar una idea y propagarla, sino que tienen como condición esencialísima suscitar un entusiasmo, una pasión, una fe, que cundiendo en el contagio psíquico por la simpatía y, manteniéndose triunfalmente en el tiempo, concluya por fijarse y consolidar-



Rodó fue motivo frecuente de inspiración para los caricaturistas de su tiempo. Aquí en un dibujo de "Carolus" (Hermenegildo Sabat).

se en hábitos, y renueva así la fisonomía moral de las generaciones". "Los grandes reformadores morales son creadores de sentimientos y no divulgadores de ideas". (269)

Hacemos aquí una cita algo extensa, pues se trata para Rodó de la revolución moral que es el corazón de la civilización moderna. ¿Cuál es entonces la condición necesaria para la revolución moral? "Ante todo, que el reformador empiece por transformar en sí mismo la idea en sentimiento: que se apasione y exalte por la idea, con la pasión que arrostra las persecuciones y el martirio; y además, que demuestre constancia en ese amor por medio de sus actos, haciendo de su vida la imagen animada, el arquetipo viviente, de su palabra y su doctrina. El verdadero inventor de una idea en el mundo moral es, pues, el primero que la transforma en sentimiento propio y la realiza en su conducta". (269) Pero hay más: la palabra y los actos del reformador han de tener "virtud comunicativa, el irresistible poder de sugestión, el don simpático que solemos llamar prestigio y que hace que, dejando de ser aquellos actos una excepción individual, se difundan por la imitación y el ejemplo: de donde concluiremos definitivamente que el verdadero inventor de una idea, con relación al mundo moral, es el que la transforma en sentimiento, la realiza en conducta y la propaga en el ejemplo". Concretando: "lo que importa en el origen de las revoluciones morales es, ante todo, la personalidad real y viva del reformador; su personalidad; y no, abstractamente, su doctrina". (270)

"Considerada a esta luz, la personalidad del fundador del cristianismo asume, con preeminencia incontestable, la representación del ideal moral que selló su martirio. Es por él por quien la caridad desciende de la región de las ideas y se convierte en sentimiento universal y perdurable". "No se explican los impulsos energicos de innovación que responden a una norma ideal orgánica, sin la conciencia de un grande hombre; no se explica el origen de la caridad cristiana sin el corazón y la voluntad de Jesús. Por eso, los que se empeñan en desconocer la realidad histórica de esta sublime figura, los que niegan la existencia personal de Jesús no reparan en que su tesis, huyendo de aceptar lo que llaman un milagro de una personalidad tan grande, incide en la suposición de un milagro mayor: el de una obra tan grande realizada por personalidades relativamente tan pequeñas como las que quedan en el medio desde el cual se propaga el cristianismo, si se elimina la personalidad del fundador". (271)

• EL FUNDAMENTO

Pero ¿cómo sostener la universalidad valedera de Jesucristo? ¿Por qué Jesucristo y no Nietzsche? ¿Por qué el amor como medida, y no la guerra, la dominación?. ¿Qué sostiene al ideal: la ilusión, el deseo o el fundamento de la realidad misma? Con buenas razones, Rodó desecha "la caridad científica" como mero sofisma. La ciencia positiva no funda ninguna moral. Entonces, ¿cómo se accede al fundamento? ¿Jesucristo tiene alguna relación esencial con el fundamento? ¿Y si no?...

En *Motivos de Proteo* está la célebre y terrible parábola de "La Pampa de Granito". Y Rodó la comenta así: "Un puñado de polvo, suspendido, por un soplo efímero, sobre el haz de la tierra, para volver, cuando el soplo acaba, a caer y disiparse en ella; un puñado de polvo: una débil y transitoria criatura, lleva dentro de sí la potencia original, la potencia emancipada y realenga, que no está presente ni en los encrespamientos del mar, ni en la gravitación de la montaña, ni en el girar de los orbes; un puñado de polvo puede mirar a lo alto, y dirigiéndose al misterio so principio de las cosas, decirle: "Si existes como fuerza libre y consciente de tus obras, eres como yo una voluntad: soy de tu raza, soy tu semejante; y si sólo existes como fuerza ciega y fatal, si el universo es una patrulla de esclavos que rondan en el espacio infinito teniendo por amo una sombra que se ignora a sí misma, entonces yo valgo mucho más que tú; y el nombre que te puse, devuélvemelo, porque no hay en la tierra ni en el cielo nada más grande que yo". (476) Tal es el dilema radical: el hombre como imagen de Dios o el hombre solo. ¿Y si lo último? ¿Entonces, cómo dirigir entre Jesucristo y Nietzsche, entre San Francisco y Sade?.

Es el dilema decisivo de la vida misma. Es el dilema de la razón, de la filosofía en cuanto reflexión sobre el fundamento. Dejemos a Rodó la palabra, sin interrumpirle, pues es inequívoco. En "Liberalismo y Jacobinismo" remata así: "La preocupación del Misterio infinito es inmortal en la conciencia humana. Nuestra imposibilidad de esclarecerlo no es eficaz más que para avivar la tentación irresistible con que nos atrae, y aún cuando esta tentación pudiera extinguirse, no sería sin sacrificio

de las más hondas fuentes de idealidad para la vida y de elevación para el pensamiento. Nos inquietarán siempre la oculta razón de lo que nos rodea, el origen de donde venimos, el fin adonde vamos, y nada será capaz de sustituir al sentimiento religioso para satisfacer esa necesidad de nuestra naturaleza moral porque lo absoluto del Enigma hace que cualquiera explicación positiva de las cosas, quede fatalmente, respecto de él, en una desproporción infinita, que sólo podrá llenarse por la absoluta iluminación de una fe. De este punto de vista, la legitimidad de las religiones es evidente. Flaquean en lo que tienen de circumscripicio y negativo: flaquean cuando pretenden convertir lo que es de una raza, de una civilización o de una era: el dogma concreto y las fórmulas plásticas del culto, en esencia eterna e inmodificable levantada sobre la evolución de las ideas, los sentimientos y las costumbres. Y flaquean aun más y justifican la protesta violenta y la resistencia implacable, cuando, descendiendo de la excelsa esfera que les es propia, invaden el campo de los intereses y pasiones del mundo, convertidas en instrumentos de predominio material, que hieren con los filos de la intolerancia y aspiran a imponerse por la represión de las conciencias. (240).

Resumen de la tesis anterior - Tarea mitropolitana de

"Si tuvieran la noción clara de sus límites, nada faltaría para sellar por siempre su convivencia amistosa con el espíritu de la investigación positiva y con los fueros de la libertad humana" "La posición central de las religiones es inexpugnable" ha dicho Herbert Spencer en aquel maravilloso capítulo de *Los Primeros Principios* que se intitula *Reconciliación*," (290) y entonces, Rodó finaliza: "Yo, que soy tan profundamente latino en mi concepción de la belleza y la vida, y en mis veneraciones históricas, encuentro en el libre pensamiento latino una tendencia a la declamación forense, eterna delicadeza y penetración intuitiva para llegar al espíritu de las religiones y comprender y sentir su eterno fondo inefable" (290). "El libre pensamiento, tal como yo lo concibo y lo profeso, es, en su más íntima esencia, la tolerancia" (291). "Y más que cualesquiera otras, son las cuestiones religiosas las que requieren este alto género de tolerancia, porque son aquellas en que por más parte entre el fondo inconsciente e inefable de cada espíritu, y en que más se ha de menester de esa segunda vista de la sensibilidad que llega adonde no alcanza la perspicuidad del puro conocimiento". (291)

Para Rodó, la razón no puede vislumbrar el ser del fundamento. Se comprende que no considere la trascendentalidad de la verdad, junto con el bien y la belleza. ¿Pero no se imbrican mutuamente? ¿Qué es del Ideal desconectado de su fuente? ¿Y para qué la fuente religiosa del Ideal, si no puede revertir en la historia, si invade campos que no le son propios? ¿No era que la historia sólo puede adquirir sentido por el Ideal? ¿De qué modo? ¿Puede separarse tanto la esfera religiosa de la historia, para salvar a la una y la otra de ambigüedades, contradicciones, desgarramientos? No parece tan sencillo. Y la tolerancia ¿es sólo por la indeterminación abismal, oscura, del fundamento? ¿No puede ser exigencia de la índole misma del fundamento, lo único que puede dar firmeza a la tolerancia?

A la hora decisiva, el pensamiento de Rodó se desfonda en el agnosticismo. ¿Qué puede quedar de solidez en su filosofía de la historia? Dejemos todo esto en suspen-

so, y volvamos con Rodó a los signos de su tiempo del 900.

● LA SITUACION HISTORICA EN EL 900

Ya vimos que para Rodó, la civilización moderna, de los últimos cien años (o sea, desde la irrupción de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa), desplegando las potencialidades del cristianismo y el helenismo, se expande en civilización democrática y científica. En este proceso se ha desbordado la "función de utilidad", con gran eficacia en la dominación de la naturaleza, pero en desmedro de actividades superiores del espíritu. Esta tensión provisoria y temporal, Rodó espera que se supe-

interpretación más fiel a Rodó, lo que surge de la totalidad de su pensamiento, no de alguna frase suelta, aislada. Por eso Rodó, en las sociedades con la primacía de lo "útil" ve una disminución de la humanidad, un descomponerse del pueblo en masa. En muchas de sus páginas hay una crítica a la vulgaridad, en ese sentido de "masa", que penetra en todos los grupos y clases sociales, que anticipa la de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*. Aunque con una humildad más cristiana en Rodó, y un señoritismo de tono más nietzscheano en Ortega. "*La alta cultura de las sociedades debe precaverse contra la obra mansa y disolvente de esas otras hordas pacíficas, acaso acicaladas*". (221) Pueblo es más que masa o vulgo, es fuente de toda superioridad.

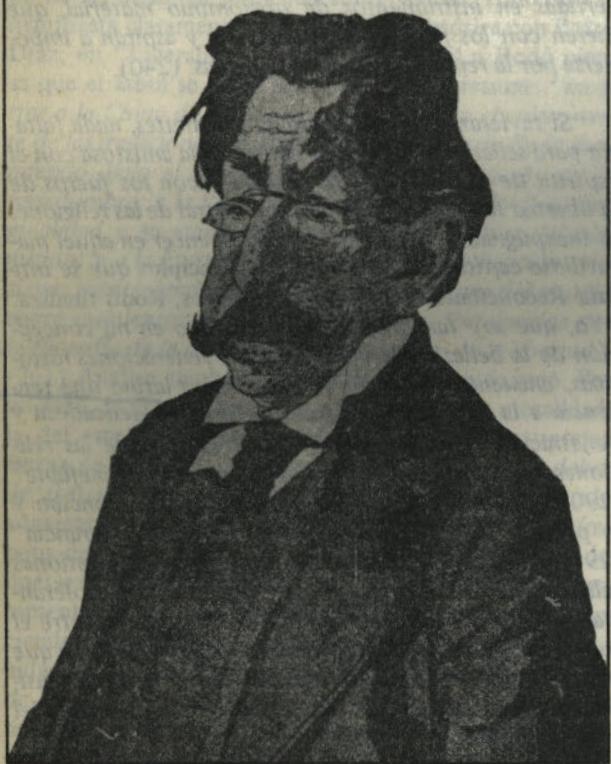
"*Sin este resultado duradero, humano, levantado sobre la finalidad transitoria de lo útil, el poder y la grandeza de los imperios no son más que una noche de sueño en la existencia de la humanidad; porque, como las visiones personales del sueño, no merecen contarse en el encadenamiento de los hechos que forman la trama activa de la vida.*

"*Gran civilización, gran pueblo, —en la acepción que tiene valor para la historia— son aquellas que, al desaparecer materialmente en el tiempo, dejan vibrante para siempre la melodía surgida de su espíritu y hacen persistir en la posteridad su legado imperecedero —según dijo Carlyle del alma de sus 'héroes'—, como nueva y divina proporción de la suma de las cosas*". (238)

Queda así recuperado el hilo de la interpretación histórica de Rodó y sus criterios de juicio. Ahora podemos pasar a su específica comprensión de su actualidad. ¿Qué discierne Rodó en los signos de los tiempos del 900? No olvidemos que nuestro hilo conductor es el *Ariel*. En primer lugar, la relevancia de Estados Unidos, que aparece a muchos latinoamericanos como el modelo a seguir. Entonces hace su crítica. En segundo lugar, la nueva propuesta rodoniana para América Latina.

● ESTADOS UNIDOS. MODELO Y CRÍTICA

La última década del siglo XIX, antesala del *Ariel*, asiste a la irrupción de Estados Unidos como potencia mundial. Ya es la sociedad industrial más productiva de la tierra. Había consumado la expulsión de España de sus últimos enclaves americanos, Cuba y Puerto Rico. América Latina presenciaba con asombro, admiración, reticencia, alarma, el gigantesco despliegue del Norte, se esbozaban los augurios de una nueva hegemonía "panamericana". ¿Qué era esa nueva sociedad portentosa? Ya no podemos ser extraños a Estados Unidos. Hay que tomar posición y juzgar. Se precipita sobre nosotros. Rodó constata: "*La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aun más quizás, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla, se pasa, por una transición facilísima, a imitarla. Es así como la visión de una América "deslatinizada" por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo*



Así lo vio otro dibujante ("Cao") en una ilustración de *Caras y Caretas* de 1909.

re sin romanticismos pasatistas o escépticos, sino con una nueva síntesis superior, de la que ya percibe anticipaciones, y que entiende es la tarea fundamental. En última instancia, para Rodó "*La civilización de un pueblo adquiere su carácter no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ella son posibles*". (220) Las minorías selectas y los genios, en la concepción de Rodó, no sólo deben orientar al pueblo, sino que ellos mismos son fruto del pueblo, posibilitados al menos por la índole misma de ese pueblo. Por eso, en las mismas superiores maneras de pensar y sentir está la presencia de la original identidad de un pueblo. Porque el pueblo, repite Rodó, es más que muchedumbre. Pero puede justamente disgregarse en muchedumbre, con la primacía de los valores de utilidad. Pienso que ésta es la

del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados en nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos, y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y reforma. Tenemos nuestra nordomanía". (226-227). Bajo esta forma se plantea a Rodó el problema del proyecto de vida latinoamericano. ¿Debemos adoptar el modelo norteamericano? ¿Qué razones a favor y en contra?

Rodó hace un balance conciso, que quizá sea lo más conocido del *Ariel*. En el fondo, es como una condensación resumida de la opinión existente en muchos círculos intelectuales europeos y latinoamericanos (desde el inevitable Tocqueville, Michel Chevalier, Oscar Wilde, Spencer, Bourget, hasta el último Alberdi, Paul Groussac, etc.) En este aspecto, Real de Azúa, ha escrito incluso "Ariel, libro porteño". El balance crítico de Estados Unidos fue lo más popular de Rodó. Es una perspectiva atañadora y congruente.

Alcanza con un rápido repaso. Han sido los primeros en hacer surgir nuestro moderno concepto de libertad, de las inseguridades del ensayo y de las imaginaciones de la utopía; han demostrado la posibilidad de extender a un inmenso organismo nacional la incombustible autoridad de una república; porque, con su organización federativa, han revelado la manera de cómo se pueden conciliar con el brillo y poder de los estados grandes la felicidad y la paz de los pequeños. Suya es la gloria de haber revelado plenamente —acentuando la más firme nota de belleza moral de nuestra civilización— la grandeza y el poder del trabajo; esa fuerza bendita que la antigüedad abandonaba a la abyección de la esclavitud, y que hoy identificamos con la más alta expresión de la dignidad humana, fundada en la conciencia y la actividad del propio mérito. Perseverantes devotos de la energía individual, ellos han modelado su sociabilidad en un conjunto imaginario de Robinson, pero han sabido hacer al mismo tiempo, del espíritu de asociación, el más admirable instrumento de grandeza, y han obtenido de la suma de las fuerzas humanas, subordinada a los propósitos de la investigación, de la filantropía, de la industria, resultados maravillosos. Y profesando el amor a la instrucción del pueblo con la obsesión de una monomanía gloriosa y fecunda, han hecho de la escuela el quicio más seguro de su prosperidad y del alma del niño la más cuidada de las cosas leves y preciosas. Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad inmediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio, pero la han hecho maga por las maravillas de sus aplicaciones, la han agigantado en los dominios de la utilidad, y han dado al mundo, en la caldera de vapor y en el dínamo eléctrico, billones de esclavos invisibles. La libertad puritana, que les envía su luz desde el pasado, unió a esa luz una piedad que es aún más dura. Han sabido salvar, en el naufragio de todas las idealidades, "*la idealidad más alta*", guardando viva la tradición de un sentimiento religioso que, si no levanta sus vuelos en alas de un espiritualismo delicado y profundo, sostiene, en parte, entre las asperezas del tumulto utilitario, la rienda firme del sentido moral. Han sabido, también guardar, en medio de los refinamientos de la vida civilizada, el sello de cierta primitividad robusta. Tienen el culto pagano de

la salud, de la destreza, de la fuerza. Y del concierto de su civilización, del acordado movimiento de su cultura, surge una dominante nota de optimismo, de confianza, de fe bajo la sugerencia de una esperanza terca y arrogante. (Ver Ariel págs. 228-230)

Y concluye Rodó: "*'En el principio la acción era' Con estas célebres palabras del Fausto podría empezar un futuro historiador de la poderosa república, el Génesis, aún no concluido, de su existencia nacional. Su genio podría definirse, como el universo de los dinamistas, la fuerza en movimiento. Tiene, ante todo y sobre todo, la capacidad, el entusiasmo, la vocación religiosa de la acción*". "*Si algo le salva colectivamente de la vulgaridad, es ese extraordinario alarde de energía que lleva a todas partes y con el que imprime cierto carácter de épica grandeza aún a las huchas del interés y la vida material*". (230)

Entonces vienen las preguntas, la puesta a prueba de Rodó. "*¿Realiza aquella sociedad, o tiende a realizar, por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de nuestra civilización? ¿Es en ella donde hemos de señalar la más aproximada imagen de nuestra 'ciudad perfecta'? Esta febricitante inquietud que parece centuplicar en su seno el movimiento y la intensidad de la vida ¿tiene un objeto capaz de merecerla y un estímulo bastante para justificarla?*" (231)

El balance pasa a la cuenta negativa. Como es lógica, la crítica de Rodó se mueve desde los presupuestos de su ya expuesta "filosofía de la historia". La anterior crítica al "desborde utilitarista" del último siglo de nuestra civilización, alcanza en Estados Unidos a una realización casi en "estado puro". Vayamos a lo esencial.

Dice Rodó: "*La vida norteamericana describe efectivamente ese círculo vicioso que Pascal señalaba en la anhelante persecución del bienestar cuando él no tiene su fin fuera de sí mismo. Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano. Produce en su conjunto una singular impresión de insuficiencia y de vacío. Y es que si, con el derecho que da la historia de treinta siglos de evolución presididos por la dignidad del espíritu clásico y del espíritu cristiano, se pregunta cuál es en ella el principio dirigente, cuál su substratum ideal, cuál el propósito ulterior a la inmediata preocupación de los intereses positivos que estremecen aquella masa formidable, sólo se encontrará, como fórmula del ideal definitivo, la misma absoluta preocupación del triunfo material. Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido substituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo*". (231)

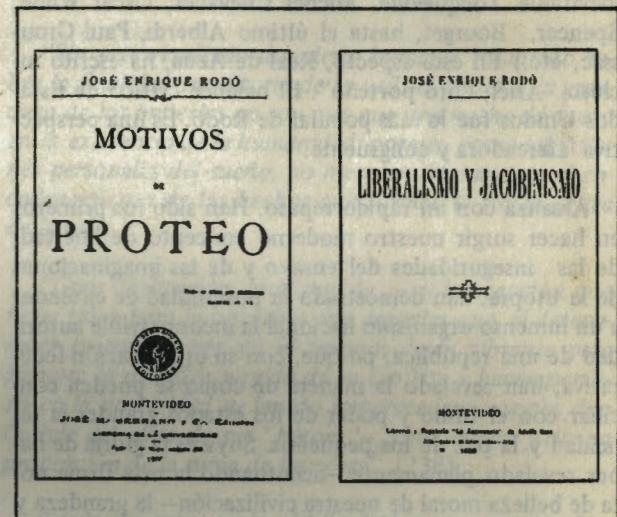
"*Diríase que el positivismo genial de la Metrópoli ha sufrido, al trasmisitarse a sus emancipados hijos de América, una destilación que le priva de todos los elementos de idealidad que le templaban, reduciéndole, en realidad, a la crudeza que, en las exageraciones de la pasión o de la sátira, ha podido atribuirse al positivismo de Inglaterra*.

El espíritu inglés, bajo la áspera corteza del utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil, bajo la severidad puritana, esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida, y un profundo venero de sensibilidad, el cual revela, en sentir de Taine, que el fondo primitivo, el fondo germánico de aquella raza, modificada luego por la presión de la conquista y por el hábito de la actividad comercial, fue una extraordinaria exaltación del sentimiento. El espíritu americano no ha recibido en herencia ese instinto poético ancestral, que brota, como surgente limpia, del seno de la roca británica, cuando es el Moisés de un arte delicado quien la toca. El pueblo inglés tiene, en la institución de su aristocracia –por anacrónica e injusta que ella sea bajo el aspecto del derecho político– un alto e inexpugnable baluarte que oponer al mercantilismo ambiente y a la prosa invasora". (232) "Pródigo de sus riquezas, el norteamericano ha logrado adquirir con ella plenamente, la satisfacción y la vanidad de la magnificencia suntuaria; pero no ha logrado adquirir la nota escogida del buen gusto. El arte verdadero, sólo ha podido existir, en tal ambiente, a título de rebelión individual. Emerson, Poe, son allí como los ejemplares de una fauna expulsada de su verdadero medio por el rigor de una catástrofe geológica". "La idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad, por vano e infecundo". (233).

"Con relación a los sentimientos morales, el impulso mecánico del utilitarismo ha encontrado el resorte moderador de una fuerte tradición religiosa. Pero no por eso debe creerse que ha cedido la dirección de la conducta a un verdadero principio de desinterés. La religiosidad de los americanos, como derivación extremada de la inglesa, no es más que una fuerza auxiliatoria de la legislación penal, que evacuaría su puesto el día que fuera posible dar a la moral utilitaria la autoridad religiosa que ambicionaba darle Stuart Mill. La más elevada cúspide de su moral es la moral de Franklin: Una filosofía de la conducta, que halla su término en lo mediocre de la honestidad, en la utilidad de la prudencia; de cuyo seno no surgirán jamás ni la santidad, ni el heroísmo; y que, sólo apta para prestar a la conciencia, en los caminos normales de la vida, el apoyo del bastón de manzano con que marchaba habitualmente su propagador, no es más que un leño fácil cuando se trata de subir las altas pendientes. Tal la suprema cumbre; pero es en los valles donde hay que buscar la realidad. Aun cuando el criterio moral no hubiera de descender más abajo del utilitarismo probó y mesurado de Franklin, el término forzoso –que ya señaló la sagaz observación de Tocqueville– de una sociedad educada en semejante limitación del deber, sería, no por cierto una de esas decadencias soberbias y magníficas que dan la medida de la satánica hermosura del mal en la disolución de los imperios; pero sí una suerte de materialismo pálido y mediocre y, en último resultado, el sueño de una enervación sin brillo, por la silenciosa descomposición de todos los resortes de la vida moral". (233-234)

"La democracia, a la que no han sabido dar el regulador de una alta y educadora noción de las superioridades humanas, tendió siempre entre ellos a esa brutalidad abominable del número que menoscaba los mejores benefi-

cios morales de la libertad y anula en la opinión el respeto de la dignidad ajena. Hoy, además, una formidable fuerza se levanta a contrastar de la peor manera posible el absolutismo del número. La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los trust, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisonomía del gran pueblo. La formación de esta plutocracia ha hecho que se recuerde, con muy probable oportunidad, el advenimiento de la clase enriquecida y soberbia que, en los últimos tiempos de la república romana, es uno de los antecedentes visibles de la ruina de la libertad y de la tiranía de los Césares". (234)



En 1900 apareció la primera edición de *Ariel*, en 1906 estos dos libros, que marcan la madurez del pensador uruguayo.

Para Rodó, "a medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más fracos, más estrechos, aumentan con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y atribuirle la predestinación de un magisterio romano. Hoy ellos aspiran manifiestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismos los forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá". Rodó percibe que quieren desplazar a Europa y convertirse en el "eje del mundo". (235)

Rodó no cree posible que la civilización norteamericana pueda prolongar indefinidamente lo dirección de sus energías y de sus ideas en un único y exclusivo sentido, aunque no vislumbre cambio en la perspectiva de evoluciones prontas. "Por más que, bajo el acicate de su actividad vivísima, el breve tiempo que lo separa de su aurora haya sido bastante para satisfacer el gasto de vida requerido por una evolución inmensa, su pasado y su actualidad no pueden ser sino un introito con relación al futuro. Todo demuestra que ella está aún muy lejana de su fórmula definitiva".

Así es como Rodó da término a su crítica del modelo norteamericano, que es como la exacerbación de uno de los polos que configuran la tensión, la antinomia principal de la civilización moderna. Ciento que para Rodó, no es una crítica absoluta, pues "sin la conquista de cierto bienestar material, es imposible en las sociedades huma-

nas el reino del espíritu". Así, finaliza Rodó, "cuando en nombre de los derechos del espíritu niego al utilitarismo norteamericano ese carácter típico con que quiere imponérseños como suma y modelo de civilización, no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él, haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar los intereses del alma". "El oro acumulado por el mercantilismo de las repúblicas italiana pagó —según Saint-Victor— los gastos del Renacimiento". "La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término". (236)

Tal la perspectiva crítica de Rodó respecto al modelo norteamericano por sí mismo, ahora corresponde ver su relación respecto de la dinámica histórica de América Latina.

● NUEVA CONCIENCIA HISTORICA PARA AMERICA LATINA

El Ariel dice mucho de Estados Unidos y muy poco de América Latina. Ya hemos visto que muchos sometidos a la "nordomanía", al "americanismo" llegaban a una "visión de una América deslatinizada" por su propia voluntad, la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte". La respuesta de Rodó fue la crítica al modelo por una parte, y por otra desde una reafirmación "nacional" de América Latina, una confianza en las posibilidades propias de América Latina, justamente en razón de su herencia "latina".

"Comprendo bien que se aspire a rectificar, por la educación perseverante, aquellos trozos del carácter de una sociedad humana que necesiten concordar con nuevas exigencias de la civilización y nuevas oportunidades de la vida, equilibrando así, por medio de una influencia innovadora, las fuerzas de la herencia y la costumbre. Pero no veo gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, —su genio personal para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu—, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo." "El engaño de los que piensan haber reproducido en lo esencial el carácter de una colectividad humana, las fuerzas vivas de su espíritu y, con ellos, el secreto de sus triunfos y su prosperidad, reproduciendo exactamente el mecanismo de sus instituciones y las formas exteriores de sus costumbres, hace pensar en la ilusión de principiantes que se imaginan haberse apoderado del genio del maestro cuando han copiado las formas de su estilo o de sus procedimientos de composición. En este esfuerzo vano hay, además, no sé qué cosa de inoble". (227) Por eso Rodó califica a esa dependencia imitativa de "snobismo", afanoso remedio de cuanto hacen los preponentes, abdicación servil.

¿Y entonces? ¿Por qué nos pasa? ¿En qué apoyarnos más? Rodó contesta: "Falta tal vez, en nuestro carác-

ter colectivo, el contorno seguro de la "personalidad". Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no escluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro". (228) El enunciado es claro, pero allí se detiene el Ariel. No hay ningún otro pensamiento al respecto. Hay uno solo más, hacia el final, seguramente bajo el impacto de la prosperidad del 900 y el flujo inmigrante en el Río de la Plata, que alude a las exterioridades fastuosas de algunas ciudades mercantiles, que olvidan a la vez su historia. Y nada más. De tal modo el Ariel desemboca en propósitos vagos, demasiado solemnes en su liviandad. Sin embargo, la "afirmación nacional" tan escueta, fue un punto de partida. Un rumbo nuevo. Así fue sentido en América Latina, bajo el agobio de la presencia norteamericana. Por supuesto, el enfoque de América Latina de Rodó va más allá del Ariel. Se completa principalmente con El Mirador de Próspero.

La inquietud "latinoamericana" en Rodó, estaba ya en sus primeros escritos en la Revista de Literatura y Ciencias Sociales (1895-1897). Arturo Ardao lo ha mostrado en La inteligencia Latinoamericana (Montevideo 1987 — pág. 19 y 60). En El americanismo literario (aquí americano, alude a hispanoamericano) Rodó está preocupado por la "originalidad del pensamiento americano". Y en su carta a Manuel Ugarte que publicó en 1896 titulada Por la unidad de América (El mismo Ugarte, inspirado por Rodó, había fundado su "Revista Literaria") le dice "lograr que acabe el actual desconocimiento de América por América misma, merced a la concentración de las manifestaciones, hoy dispersas, de su intelectualidad, en un órgano de propagación autorizado; hacer que se fortifiquen y se estrechen los lazos de confraternidad que una incuria culpable ha vuelto débiles, hasta conducirnos a un aislamiento que es un absurdo y un delito". Y termina así "grabemos entre tanto, como lema de nuestra divisa literaria, esta síntesis de nuestra propaganda y nuestra fe: Por la unidad intelectual y moral de hispanoamérica". Y eso para aprontar "el triunfo de la unidad política, vislumbrado por la mente del Libertador, al reunir "las irradiaciones de la inteligencia americana, por la fuerza de la comunidad de ideales y las tradiciones". (810)

Así, la unidad de América Latina está presente desde los inicios juveniles de Rodó. Pero seguramente por reacción del mismo impacto del Ariel, en 1905, en su artículo "Magna Patria": "Patria es para los hispanoamericanos, la América española. Dentro del sentimiento de la patria cabe el sentimiento de adhesión, no menos natural e indestructible, a la provincia, a la región, a la comarca, y provincias, regiones o comarcas de aquella gran patria nuestra, son las naciones en que ella políticamente se divide. Por mi parte, siempre lo he entendido así, o mejor, siempre lo he sentido así. La unidad política que consagre y encarne esa unidad moral —el sueño de Bolí-

Navar - es aún un sueño, cuya realidad no verán quizá las generaciones hoy vivas. ¡Qué importa! Italia no era sólo la "expresión geográfica" de Metternich, antes de que la constituyeran en expresión política la espada de Garibaldi y el apostolado de Mazzini. Era la idea, el numen de la patria; era la patria misma, consagrada por todos los óleos de la tradición, del derecho y de la gloria. La Italia una y personal existía: menos corpórea, pero no menos real; menos tangible, pero no menos viviente que cuando tomó color y contornos en el mapa de las naciones". (610) Esto se completa, en el mismo año 1905, en su discurso ante los restos de Juan Carlos Gómez:

"en los pueblos de la América Latina en esta viva armonía de naciones vinculadas por todos los lazos de la tradición, de la raza, de las instituciones, del idioma, como nunca las presentó juntas y abarcando tan vasto espacio la historia del mundo, bien podemos decir que hay algo más alto que la idea de la patria, y es la idea de la América concebida como una grande e imperecedera unidad, con sus héroes, sus educadores, sus tribunos; desde el golfo de México hasta los hielos semipermanentes del Sur". (497) Así, para Rodó había una "Patria Grande", una unidad cultural latinoamericana, una cuestión de la unidad nacional irresuelta.

Por supuesto, en su enfoque incluye a Brasil. Lo formulará expresamente así: "no necesitamos llamarnos latinoamericanos para levantarnos a un nombre general que nos comprenda a todos: podemos llamarnos 'iberoamericanos' nietos de la heroica y civilizadora raza que sólo políticamente se ha fragmentado en dos naciones europeas; y aun podríamos ir más allá y decir que el mismo nombre de hispanoamericanos conviene también a Brasil". (671) Y lo confirmaba con la autoridad del poeta por excelencia del sentimiento nacional lusitano, Almeida Garret.

Y todo esta perspectiva de la unidad nacional de América Latina, culminará en su célebre "Bolívar". Rodó evoca la disgregación política de América Latina, el fracaso de Bolívar y expresa: "¿Qué importa? La visión genial no dejaba de anticipar por ello la convergencia necesaria, aunque haya de ser difícil y morosa, de los destinos de estos pueblos: la realidad triunfal e ineluctable de un porvenir que, cuanto más remoto se imagine, tanto más acreitará la intuición profética de la mirada que llegó hasta él. En lo formal y orgánico, la unidad intentada por Bolívar no será nunca más que un recuerdo histórico: pero debajo de esta corteza temporal está la virtud perenne de la idea. Cuando se glorifica en Mazzini, en D'Azelegio o en Gioberti, la fe anunciadora y propagadora de la Italia una, no se repara en las maneras de unión que propusieron, sino en el fervor eficaz con que aspiraron a lo esencial del magno objetivo. Con más o menos dilación, en una u otra forma, un logro político unirá un día a los pueblos de la América nuestra, y ese día será el pensamiento del Libertador el que merecerá, antes que otro alguno, cifrar la gloria de tan alta ocasión". (538) Por eso, Rodó había dicho en la sesión solemne celebrada por el Congreso chileno durante las fiestas del Centenario: "Toda política internacional americana que no se oriente en la dirección a ese porvenir y no se ajuste a la preparación de esa armonía, será una política vana o descarrilada". (554).

¿Cuál ha sido la dinámica cultural y política de Amé-

rica Latina que condiciona nuestra situación, en la apertura del siglo XX?. En esta dirección se orientaron las inquietudes de Rodó para su comprensión histórica de la problemática de América Latina. Tomaremos de guía dos artículos: "La tradición hispanoamericana", que fue recogida póstumamente en *El camino de Paros* (Barcelona. Ed. Cervantes 1928) y el prólogo a la segunda edición de 1910 de *Idola Fori* del colombiano Carlos Arturo Torres, titulado "Rumbos Nuevos". Los dos ensayos han sido reconocidos como de lo más maduro de Rodó, para emplear una expresión de Carlos Real de Azúa.

La perspectiva de Rodó parte del siglo XVIII, de la ilustración, que es lo que da el marco de la emancipación de España y la constitución de las nuevas repúblicas latinoamericanas. "La formación de los pueblos de nuestro continente como naciones libres ha coincidido en el auge universal de esa concepción del progreso indefinido, que, extraña a todo filosofía histórica anterior al siglo XVIII, halló su fórmula en Condorcet y ha atravesado triunfalmente todas las transformaciones de ideas de la última centuria, siendo hoy mismo como una sustitutiva de las creencias religiosas en el espíritu de las muchedumbres y en gran parte de los que se levantan sobre éstas. Más o menos entremezcladas de ilusión y de candor, no puede desconocerse lo que esa idea encierra en sí de estímulo eficaz para las humanas energías y de la inspiración poética y ensouñadora con que aleantar los vuelos de la imaginación". "Es fácil comprender que el vicio a que naturalmente tiende, en medio de sus muchas influencias benéficas, es el injusto menosprecio de la tradición; el del desconocimiento vano y funesto de la continuidad solidaria de las generaciones humanas: el de la concepción del pasado y el presente como dos enemigos en perpetua guerra". (1150)

"Una idea manifiesta por entero lo que contiene de exclusivo y de falso desde el momento que se organiza en partido y se convierte en acción. Es así como en el carácter y el desenvolvimiento de los partidos liberales y progresistas de Europa, durante el siglo XIX, puede observarse bien aquella relativa falsedad implícita en la filosofía del progreso indefinido, falsedad que conduce, en último término, a la obra de escisión, artificial y violenta, de que da ejemplo el jacobinismo francés. Pero en la Europa el pasado es una fuerza real y poderosa la tradición existe con pleno prestigio y plena autoridad. El desatentado impulso que pretende obrar sin ella, encuentra en ella misma la resistencia que lo equilibra y lo sujet a un ritmo. En cambio, en los pueblos jóvenes de América la tradición, enormemente inferior como extensión y como fuerza, apenas si lleva consigo un débil y precario elemento de conservación". (1150).

"No es sólo por su escaso arraigo en el tiempo por lo que la tradición carece de valor dinámico en nuestra América. Es también por el súbito tránsito que importó la obra de su emancipación, determinando un divorcio y oposición casi absoluto entre el espíritu del pasado y las normas del porvenir. Toda revolución humana significa por definición, un camino violento, pero la violencia del cambio no arguye que el orden nuevo que se inicia no puede estar virtualmente contenido en el antiguo y reconocer dentro de ésta los antecedentes que lo hagan fácil arraigar manteniendo la unidad histórica del pueblo. Revolucionario fue el origen de la independencia nortea-

mericana, pero ella fundó un régimen de instituciones que era el natural y espontáneo complemento de la educación colonial, de las disposiciones y costumbres recibidas en herencia. En la América española, la aspiración de libertad, concretándose en ideas y principios de gobierno que importaban una brusca sustitución de todo lo habitual y asimilado, abrió un abismo entre la tradición y el ideal. La decadencia de la metrópoli, su apartamiento de la sociedad, de los pueblos generadores de civilización, hizo que para satisfacer el anhelo de vivir en lo presente y orientarse en dirección del porvenir, hubieran de valerse sus emancipadas colonias de modelos casi exclusivamente extraños, así en lo intelectual como en lo político, en las costumbres como en las instituciones, en las ideas como en las formas de expresión. Esa obra de asimilación violenta y angustiosa fue y continúa siendo aún el problema, el magno problema de la organización hispanoamericana. De ella procede nuestro permanente desasosiego, lo efímero y precario de nuestras funciones políticas, el superficial arraigo de nuestra cultura". (1151)

Pocas veces se ha planteado la problemática radical latinoamericana de modo tan sintético y profundo. Esto se prolonga hasta nuestros días. Rodó prosigue: "¿Fue una fatalidad ineludible esa radical escisión entre las tradiciones de nuestro origen colonial y los principios de nuestro desenvolvimiento liberal y progresista? ¿No pudo evitarse esa escisión sino al precio de renunciar a incorporarse, con firme y decidido paso al movimiento del mundo?... A mi entender, pudo y debió evitarse en gran parte, tendiendo a mantener todo lo que en la herencia del pasado no significara una fuerza indomable de reacción o de inercia, y procurando adaptar, hasta donde fuese posible, lo imitado a lo propio, la innovación a la costumbre. Acaso los resultados aparentes habrían requerido mayor concurso del tiempo: pero, sin duda, habrían ganado en solidez y en carácter de originalidad. Los inspiradores y legisladores de la Revolución, repudiando en conjunto y sin examen la tradición de la metrópoli, olvidaron que no se sustituyen repentinamente con leyes las disposiciones y los hábitos de la conciencia colectiva, y que, si por nuevas leyes puede tenderse a reformarlos, es condición de contar con ellos como con una viva realidad". (1151) A esta perspectiva general, Rodó agrega la problemática especial finisecular, propia sólo de los países latinoamericanos donde hubo el gran aluvión inmigratorio. Rodó lo vivía intensamente como rioplatense. Y era que la inmigración era un nuevo factor de naufragio de la tradición histórica, incluso de la siguiente "tradición de la república". Pero esta cuestión específica no tenía la importancia de la anterior y de suyo era de más fácil y natural solución, en el curso de una o dos generaciones. La disyuntiva, en cambio, de las rupturas internas en la emancipación, era mucho más profunda, más difícil de trascender y curar. Rodó lo sabía bien.

Fue un hecho que a partir de Ariel hubo una gran convergencia generacional latinoamericana, en la nueva perspectiva de una visión unitaria de nuestra historia. Los amigos y discípulos de Rodó proliferaban. Había un nuevo clima "hispanoamericano", inimaginable antes de doblar el codo del siglo. Por eso en 1910, en "Nuevos Rumbos" Rodó escribió: "Quien siga con atención el movimiento de las ideas que orienta y rige, en

el presente, la producción intelectual de la América española, percibirá, en parte de esa producción por lo menos, ciertos rasgos característicos que parecen converger en una obra de conciliación y armonía; de síntesis de enseñanzas adquiridas y adelantos realizados con viejos sentimientos que recobran su imperio, ideas generales que reaparecen, con nueva luz, tras prolongado eclipse. Uno de estos sentimientos e ideas es la idea y el sentimiento de la raza. Aquel género de amor propio colectivo que, como el amor de patria en la comunidad de la tierra, toma su fundamento en la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico, y que, como el mismo amor patrio, es natural instinto y eficaz y noble energía, pasó durante largo tiempo, en los pueblos hispanoamericanos, por un profundo abatimiento... Parecía buscarse una absoluta desvinculación con el pasado y pretenderse que, con la independencia, surgiese de improviso una nueva personalidad colectiva, sin el lazo de continuidad que mantienen, a través de todo el proceso de regeneración o reforma personal, la memoria y el fondo del carácter. En su impaciente y generoso anhelo por agregar el espíritu de estas sociedades al movimiento progresivo del mundo, recuperando el camino que perdieran a la zaga de la retrasada metrópoli, aquellas generaciones creyeron que para emanciparse de los vínculos de la naturaleza y de la historia que estorbaban a la inmediata ejecución de tal anhelo, bastaba con desconocerlos y repudiarlos: ilusión comparable a la del que imaginara evitar al enemigo volviéndole la espalda para no verle. Este fundamental error privó de firmeza a la obra constructiva de aquellas colectividades de héroes, demasiado grandes e inspiradas en la guerra para que sea justo hacerles el cargo de que no fuesen más sabias y cautas en la paz. Convirtieron en escisión violenta, que había de parar en forzosa desorientación y zozobra, lo que pudo ser tránsito ordenado, tenaz adaptación, enlace armonioso" (499) Así para Rodó, la bipolaridad de tradición y progreso se manifestó durante el siglo XIX, luego de la independencia, en la oposición de "conservadores" y "liberales". Rodó formula el esquema esencial que desarrollará posteriormente Leopoldo Zea en su Filosofía de la historia americana. "Los partidos liberales, sucesores directos del espíritu de la independencia en cuanto obra de fundación social y política, persistieron en el yerro original de tomar afuera ideas y modelos sin tener más que olvido o condenación para un pasado del que no era posible prescindir, porque estaba vivo, con la radical vitalidad de la naturaleza heredada y la costumbre. Los partidos conservadores se adhirieron a la tradición y a la herencia española, tomándoles, no como cimiento ni punto de partida, sino como fin y morada; con lo que, confirmándolas en su estrechez, las sustrajeron al progresivo impulso de la vida y cooperaron en su descrédito. (499) "Aquí nos limitamos a acotar que la división de conservadores y liberales es bastante más compleja que la indicada por Rodó. Una conocida antología del "Pensamiento Conservador" (1815-1898) (Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978), realizada por José Luis Romero, es vacilante con las dificultades de la calificación "conservador" en el siglo XIX. Bolívar encabeza la lista, bien heterogénea por cierto. Es que, salvo casos extremos de un integrista como el ecuatoriano García Moreno (impulsor, por otra parte, del progreso científico y tecnológico), la mayor parte de los calificados "conservadores" son republicanos liberales en cuanto a la organización política, de un modo u otro, y muchos de ellos

"proteccionistas" y aun "industrialistas", en tanto los "liberales" eran "librecambistas". Como se ve, el asunto es complejo, desde el ángulo nacional, acerca de quién era el "progresista", por lo menos en varios casos relevantes.

La divisoria entre unos y otros pasa más bien por la distinta actitud ante la Iglesia católica. Se llamó "conservadores" a quienes veían en la Iglesia un elemento esencial de la tradición nacional, incluso "agnósticos" como el colombiano Rafael Núñez; y "liberales" en cambio, los que entendían que la Iglesia católica era un factor negativo, un lastre que debía extirparse (más allá de la libertad de cultos). Esta breve puntualización pareció indispensable, y ubica mejor la perspectiva de Rodó.

Pero las consecuencias de esta dicotomía se fueron agravando, según Rodó: "no hubo sólo desviación relativa a las tradiciones de raza, tomando ésta en su directo y más concreto sentido de nación colonizadora. Momento llegó en que el desapego tendió más, si no en la conciencia del pueblo, en la de las clases directivas y cultas. Por influjo de filosofías históricas que tuvieron universalmente su auge y que convirtieron en desalentado pesimismo de raza la impresión de decaimientos y derrotas que coincidían con el encumbramiento intelectual, económico y político de pueblos a quienes parecía trasmisirse por tal modo la hegemonía de la civilización, la desconfianza hacia lo castizo y heredado de España se extendió a la grande unidad étnica e histórica de los pueblos latinos, cuya capacidad se juzgó herida de irremediable decadencia, y cuyo ejemplo y cuya norma, en todo orden de actividad, se tuvo por necesario desechar y sustituir, para salvar de la fatal condena que virtualmente entrañaban. No creo engañarme si afirmo que éste era, aun no hace muchos años, el criterio que prevalecía entre los hombres de pensamiento y de gobierno, en las naciones de América Latina; el criterio ortodoxo en universidades, parlamentos y ateneos; la superioridad absoluta del modelo anglosajón, así en materia de enseñanza como de instituciones, como de aptitud para cualquier género de obra provechosa y útil, y la necesidad de inspirar la propia vida en la contemplación de ese arquetipo, a fin de aproximárselo, mediante leyes, planes de educación, viajes y lecturas, y otros instrumentos de imitación social. Los Estados Unidos aparecían como viviente encarnación del arquetipo; como la imagen en que tomaba forma sensible la idea soberana... El radical desacuerdo consistía no tanto en la excesiva y candorosa idealización, ni en el culto ciego, más que por sereno y reflexivo examen y prolífica elección, más que en la vanidad de pensar que estas imitaciones absolutas, de pueblo a pueblo, de raza a raza, son cosa que cabe en lo natural y posible; que la estructura de espíritu de cada una de esas colectividades humanas no supone ciertos lineamientos y caracteres esenciales, a los que han de ajustarse las formas orgánicas de su cultura y de su vida política, de modo que lo que es eficaz y oportuno en una parte no lo es acaso en otras; que pueden emularse disposiciones heredadas y costumbres seculares, con planes y leyes; y finalmente, que, aun siendo esto realizable, no habría abdicación ilícita, mortal renunciamiento, en desprenderse de la personalidad original y autónoma; dueña siempre de reformarse pero no de descaracterizarse, para embeber y desvanecer el propio espíritu en lo ajeno.

(500)" Rodó ve la desnacionalización como la gran amenaza para los pueblos latinoamericanos.

Sin embargo, Rodó vislumbra ya los síntomas de un nuevo rumbo, de un nuevo giro de afirmación nacional latinoamericano. "Me he detenido, tal vez con demasiada, a recordar estas tendencias divergentes del sentido de la tradición y la raza, a fin de que aparezca el carácter de reacción que tienen sentimientos e ideas dominantes ya, y que suben con creciente impulso, en la vida intelectual de la América española. Diríase que el misterioso fondo sin conciencia donde se retraen y aguardan las cosas adormecidas que parecen haber pasado para siempre en el alma de los hombres y los pueblos se levantan, a un conjuro, las voces ancestrales, los reclamos de la tradición, los alardes del orgullo de linaje, y preludian y conciernen un canto de alborada. Muchos son los libros latinoamericanos de estos últimos tiempos en que podrían señalarse las huellas de ese despertar de la conciencia de la raza; no vinculada ya a una escuela de estrecha conservación en lo político y de pensar cautivo y receloso, sino abierta a todos los anhelos de libertad y a todas las capacidades de adelanto; henchida de espíritu moderno, de amplitud humana, de simpatía universal; como gallarda manifestación característica de pueblos que aspiran a estampar su personalidad, diferenciada y constante, en la extensión continental cuya mitad ocupan y en el inmenso porvenir donde hallarán plenitud de sus destinos, y que buscan para ello sentar el pie en el pasado histórico, donde están las raíces de su ser y los blasones de su civilización heredada. Ni es sólo en una vaga idealidad como da muestra de sí ese sentimiento. Cuestiones sociales y políticas se consideran por su incentivo y su luz; y así, en reciente y notable libro, La restauración Nacionalista, Ricardo Rojas, argentino, refiere el problema de la educación a la necesidad de mantener los vínculos tradicionales, y lo estudia en la particularidad de la enseñanza de la historia, medio eficacísimo de simpatía y comunión en el culto de la patria". (501)

Rodó siente que los deseos de Ariel, comienzan a tomar forma, que el movimiento hispanoamericano empieza a tomar carnadura histórica. Tiene una gran esperanza y optimismo, encumbrándose sobre los "fanatismos de la tradición y los fanatismos de la revolución"; que en el lenguaje de la época sería contra "jacobinos" e (aquí la palabra la ponemos nosotros) "integristas". Piensa en "un movimiento de restauración, si usamos la palabra del autor argentino" que debe manifestarse "en el espíritu y la obra de los partidos liberales". La terminología de Rodó (que usa la de Rojas) no parece adecuada, preferiríamos hablar de Resurgimiento (y entender la Restauración como un "tradicionalismo"). El sentido de Rodó es bien claro, inequívoco. Se trataría de superar, por primera vez, la dicotomía de tradición y progreso, de conservadores y liberales. Ir más allá de las viejas antinomias. Sería el camino de una nueva síntesis latinoamericana, con un sentido muy distinto a la acaecida en el siglo XIX. La nueva síntesis sería la vocación de este siglo XX, que entonces se inauguraba. Desde nuestra perspectiva, es la síntesis que la Iglesia pone en marcha desde Puebla (1979).

El mayor obstáculo interno a la síntesis sería entonces

para Rodó la vieja bipolaridad de jacobinos y tradicionistas, la sobrevivencia de la lucha "sectárea" de los "libres pensadores" anticlericales contra la Iglesia católica. Este conflicto prosigue sustentado hasta nuestros días, bajo distintas formas.

● CATOLICISMO Y JACOBINISMO

¿Qué es para Rodó la oposición de jacobinismo e integrismo? En principio tendrían en común el dogmatismo, la intransigencia, la inflexibilidad, una tendencia a la exclusión total del otro. Serían dos absolutismos como anverso y reverso. Hoy se diría dos gémenes totalitarios. Vale la pena una extensa transcripción de Rodó respecto a la génesis histórica de esa dicotomía, acudiendo a "Liberalismo y Jacobinismo".

"El antecedente teórico de la tendencia jacobina es la filosofía de la Enciclopedia: la ideología de Condillac, de Helvétio, de Rousseau, expresión del mismo espíritu de lógica y dogmatismo que había engendrado, alrededor de ideas aparentemente opuestas, la filosofía católica y monárquica del siglo de Luis XIV, con la argumentación oratoria de Bossuet y la 'razón razonante' de Descartes. Y el jacobinismo, como doctrina y escuela, persiste y retoña hasta nuestros días, en este género de pseudo-liberalismo, cuya psicología se identifica en absoluto con la psicología de las sectas: el mismo fondo dogmático; la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad; el mismo apego a la fórmula y la disciplina; el mismo menoscabo a la tolerancia, confundida con la indiferencia o con la apostasía; la misma mezcla de compasión y odio para el creyente o para el no creyente.

"No cabe duda de que la filiación directa de esta escuela pseudo liberal se remonta a la filosofía revolucionaria del siglo XVIII, a la filosofía que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de fundación social del jacobinismo, y que, por lo que respecta al problema religioso, culminó en el criterio que privaba en las vísperas de la reacción neocatólica de Chateaubriand y Bonald: cuando escribían y divulgaban "Las ruinas de Palmira"; cuando se admiraba a Holbach y a La Mettrie; cuando las religiones aparecían como embrollonas monstruosas, urdidas calculadamente por unos cuantos impostores solapados y astutos, para asentar su predominio sobre un hato de imbéciles, soporte despreciable de las futuras creencias de la humanidad" (282-283)

La dialéctica de las extremosidades está planteada. Aunque no sea tan sencilla. Habría que examinar las grandes diferencias que existían dentro de los polos que indica Rodó. Por ejemplo, los girondinos eran incrédulos, en tanto Robespierre no solo creía en Dios, sino que decía "el ateísmo es aristocrático" (refiriéndose a La Mettrie, Holbach, Sade, etc.). El "cientificismo positivista" y anticristiano en la interpretación de la historia se afirma con el girondino Condorcet. Por el otro lado, Chateaubriand era un católico bajo muchos aspectos liberal, fue un apasionado defensor, por ejemplo, de la "libertad de prensa", todo lo contrario del tradicionalismo "geométrico" de Bonald. Y podríamos seguir. Lo dicho, alcanza para, por lo menos, matizar. El peligro

de Rodó es ir a oposiciones demasiado simplificadas, para llegar a superaciones simples, que terminan entonces en conciliaciones verbales. Ciento que la realidad misma tiende a los opuestos, que dan direcciones para el mismo entendimiento, pero nunca es conveniente facilitarse la reducción apresurada de las complejidades polivalentes de lo real.

Rodó sigue su enjuiciamiento a esos aspectos de la ilustración: "El criterio histórico era, en aquella filosofía, como lo es hoy en las escuelas que la han recibido en patrimonio, la aplicación rígida e inexorable de unos mismos principios al juicio de todas las épocas y todas las instituciones del pasado, sin tener en cuenta la relatividad de las ideas de los sentimientos y de las costumbres; por donde fases enteras de la historia: la Edad Media, la España del siglo XVI, el catolicismo, el feudalismo, eran condenadas de plano, sin la piadosa excepción de un hecho o un nombre, como estériles, perversas, afrentosas y estúpidas. Si renunciando a la implacabilidad de sus odios, aquella filosofía se levantaba alguna vez a la esfera de la tolerancia, jamás pasaba de la tolerancia intelectualista y displicente de Voltaire o de Bayle, que no se funda en intuición de simpatía, en penetrante poder de comprensión, como la de un Renán o Sainte Beuve, si no sólo en una fría lenidad intelectual. Y todos estos rasgos característicos se mantienen en las escuelas que representan, más o menos adaptado a las condiciones del pensamiento contemporáneo, el mismo espíritu; con la diferencia —no favorable, ciertamente, para éstas— de que la filosofía de la Enciclopedia tenía para sus apasionamientos y jactancias, la disculpa de la grande obra de demolición y allanamiento que había de cumplir para cooperar en los destinos del mundo.

Todo el sentido filosófico e histórico del siglo XIX —si se le busca en sus manifestaciones más altas, en las cumbres que son puntos persistentes de orientación— concurre a rectificar aquel estrecho concepto del pensamiento libre, y aquella triste idea de las cosas pasadas". (283)

Por eso, en su comentario a la obra de Carlos Arturo Torres, Rodó aludía a que los más funestos "ídolos del foro", son aquellos que se refieren "a ideas y objetivos que alguna vez tuvieron real fundamento y oportunidad imperiosa, y que los conservan hoy mismo en ciertas partes, pero que en otras, donde se les mantiene, han perdido, por ya resueltos y logrados o por desviados del sentido que lleva el desenvolvimiento de la vida, toda razón de ser, lo que no es obstáculo para que una maquinaria inercia o una galvanización artificiosa los represente con el carácter de actual, y motiven proselitismos, y susciten pasiones, y defrauden de esta manera energías que se sustraen a la aplicación eficiente y fecunda de los problemas de la realidad." (506) Aquí, sin nombrarlo, a título de ejemplo, Rodó pone al anticlericalismo grosero de Batlle y Ordoñez. Si además éste se liga con el "panamericanismo", entonces se comprende la enemiga de Rodó. Esta doble dimensión del batllismo— jacobismo y panamericanismo— iba contra el núcleo mismo de la perspectiva histórica de Rodó. Pero es sólo un ejemplo: para Rodó está incluido, no en mero episodio local, sino por su misma filosofía de la historia latinoamericana, como de significación general. Acotemos simplemente, que el batllismo fue en el Uruguay esa fi-

gura de dos dimensiones, con un "más", que es el más conocido, y que no viene al caso ahora hablar.

Uno de los ensayos más famosos de Rodó fue también entonces, su "Montalvo" (1913). Montalvo fue, para Rodó, "en la faz civil y militante de su historia, el enemigo de García Moreno. Como Sarmiento para Rosas, para García Moreno, Montalvo". (586) Allí, en vez, estudia la lucha de un liberal contra el más grande integrista latinoamericano, García Moreno. Ahora Rodó ataca al otro frente. En el mundo andino, muy distinto al rioplatense. Tanto, dice Rodó, que para el lector rioplatense no será fácil empeño formar idea completa de él: "En los pueblos del Plata, la intolerancia religiosa no ha sido, en ningún caso, fuerza de gobierno ni bandera de facción. Aquí la tiranía no usó nunca la máscara de la fe, y las discordias civiles se movieron siempre por impulso de otras pasiones, otros intereses, otras ideas. Cuando en oportunidad de alguna reforma de la legislación, o cosa análoga que se cruzase la trama de la vida real, la controversia religiosa ha trascendido de la tribuna académica a las luchas del Foro, la agitación proveniente de ello ha pasado sin determinar en lo político deslindes ni organizaciones capaces de prevalecer. Sea por caracteres de nuestro organismo social que tienen ya su antecedente en cierta genialidad liberal y democrática que nos diferenció desde la dominación española; sea por esta exposición continua y franca a los vientos del mundo, que debemos a la situación geográfica y la asiduidad de la inmigración cosmopolita con los moderadores influjos de la convivencia de tantas disimilitudes y tantas contradicciones, ello es que el hábito de la libertad de pensamiento arraigó sin dificultoso cultivo en el alma de estas sociedades. Aun dentro del campo ortodoxo, y tomando por punto de comparación el temple del fanatismo clerical en otros pueblos de América, se ha respirado aquí siempre una relativa tolerancia, un cierto latitudinariismo, que, por lo menos en la esfera de las aplicaciones a la realidad política y social, han mitigado prudentemente la lógica del dogma. Compruébese esto poniendo en parangón la calidad de espíritu de un Estrada, un Zorrilla de San Martín o un Goyena; con la de alguno de los cléricales significativos y famosos del otro lado de los Andes". (587-588)

Es muy elocuente lo que Rodó hace de Montalvo, pues se aprecia allí la estima de un casi "autorretrato": "No fue Montalvo, en el sentido que lo fue Bilbao, un revolucionario de las ideas (o sea un "jacobino"), venido a remover en sus mismos fundamentos la conciencia de una generación, franqueando el paso a filosofías de abierta independencia. Montalvo, más que en la doctrina, más que en el dogma, que nunca combatió de frente, se encarnizó en el hecho de la degeneración de la piedad, como sustentáculos de la tiranía y como máscara social de vicios y de bajas pasiones; y no sólo dejó a salvo, en su tradicional integridad, la fe religiosa, sino que, en mucha parte, desenvolvió su propaganda en son de vindicta y desagravio a la pureza de esa Fe. Porque, con cierta vaguedad y libre arranque que le tuvieron siempre fuera de confesión determinada, era creyente y cristiano; nunca ultrapasó los límites de aquel inocente liberalismo que se compadecía, en nuestros padres, con la propia calificación de católico, y sentía con intenso fervor la religiosidad y la moral evangélica, que

más de una vez fijó su pluma en rasgos de indeleble unción" (602)

Y a la verdad, la Iglesia católica es omnipresente en Rodó, y sin embargo Rodó jamás habla de la Iglesia católica. Es algo verdaderamente extraordinario, esta cuidadosa, sistemática omisión. La idea que Rodó tiene de la cultura y la historia de América Latina le exigía abordar necesariamente el papel de la Iglesia católica. La tradición latinoamericana implica la Iglesia, un punto crucial para su pensamiento, para su perspectiva. Aquí Rodó prefiere "volver la espalda para no verle". Rodó habla siempre de la Iglesia indirectamente.

Hay dos pensamientos de Rodó que pueden ser indicadores. Uno respecto al tipo de cristianismo (en su tiempo hegemónico) que le rechazaba: El ascético, pesimista, antimundano. Dice en anotaciones personales cuando preparaba su Proteo: "La preocupación del pecado, esa pasión por el misterio, esa tendencia al rebajamiento, a la humillación, que es lo íntimo del cristianismo, quizás quedemos en un Pascal o en un Lutero, me parece casi incomprensible, no siento su interés ni su belleza. No aguento a Pascal". (113) Una Iglesia de talante teológico y moral jansenista no le era soportable. El otro es en ocasión a un artículo de Alberto Nin y Frías, que a comienzo de siglo integraba el grupo protestante más inquieto en el Uruguay. En una carta Rodó le decía: "ni me place la vinculación con el carácter protestante, que creo no se adapta jamás por razones étnicas invencibles al ambiente de nuestro pueblo y que históricamente representa una tradición contraria a las raíces de su espíritu, al genio de la raza, a las voces que gritan desde cada gota de la sangre de nuestras venas. Mucho más me agradaría un cristianismo puramente humanitario, a lo Channing o lo Tolstoi". (1325) Con vehemencia extraña en Rodó, éste plantea las opciones: católico o humanista racional cristiano, pero no protestante. Son opciones acordes a su filosofía de la historia latinoamericana. A título de anécdota, digamos que Nin y Frías terminó católico.

● RECAPITULACIÓN

¿Qué fue el Ariel para América Latina? "De la misma manera, en los discursos de Fichte, halló la Alemania anarquizada las firmes líneas del renacimiento, el evangelio de la unidad y del patriotismo". Esta equivalencia de Francisco García Calderón: Rodó es a la unidad de América Latina, lo que Fichte fue a la unidad de Alemania, se planteó ya en 1913. (La creación de un Continente. París). Rodó concentró en sí —junto con el poeta Rubén Darío— las interrogantes, aspiraciones e inquietudes que palpitaban en América Latina. Napoleón fue para Fichte, lo que Estados Unidos o Teodoro Roosevelt para Rodó y Rubén. Así, ellos irradiaron la primera gran oleada hispanoamericana, el primer gran movimiento continental de regreso a sí misma, a su unidad nacional, a su historia y cultura común, de América Latina.

El uruguayo Rodó, el argentino Ugarte, el venezolano Blanco Fombona, el peruano García Calderón —y puede incluirse al brasileño Oliveira Lima— son la más alta expresión de esta primera fase de la autoconsciencia latinoamericana del siglo XX. El primero, será para siempre

Rodó. Integran una constelación más vasta. Cada uno de ellos tiene su itinerario y originalidad propias. Aunque intercomunican entre sí, hay diferencias, significan en tales o cuales dimensiones avances, retrocesos o rectificaciones (y oposiciones) respecto de Rodó. Todo esto exige ser visto en otra oportunidad. Esta primera gran generación latinoamericanista se compenetró hondamente con hombres de la generación del 98 española, en especial con Miguel de Unamuno, que tuvo auténtica participación en esa toma de conciencia hispanoamericana de las dos primeras décadas del siglo. Esto merece también un capítulo aparte, convergente, que enlaza con el IV Centenario del descubrimiento de América (1892) y abarca desde Castelar, Menéndez y Pelayo y Juan Valera hasta Leopoldo Alas, Altamira y Maeztu. El oleaje de esta primera gran generación latinoamericana llega hasta su relevo en los años 20, con José Vasconcelos en el norte mexicano y Haya de la Torre en el sur peruano, para mencionar sólo a los más decisivos en toda otra nueva constelación nacional. Aquí la herencia de Rodó se fue haciendo más crítica de Rodó (aunque no siempre la crítica diera en el blanco y padeciera a veces de sorprendentes ignorancias). Y todavía en lo más caliente de los veinte y treinta, portavoz de Sandino sería la revista titulada simbólicamente "Ariel".

El Ariel fue ante todo una crítica al "modelo" norTEAMERICANO y la afirmación de la necesidad latinoamericana de partir desde sus propias raíces e historia. Tal negación y afirmación la hace Rodó desde una cierta filosofía de la historia. Esta filosofía de la historia del Ariel tiene dos vertientes: se amplía en dirección a los fundamentos en "Liberalismo y Jacobinismo" y se concreta en sus perspectivas latinoamericanas con *El Mirador de Próspero*. Y poco más. En estos tres libros se concentra el pensamiento histórico de Rodó. Es bueno retomarlo otra vez, para completar algunas perspectivas.

Volvamos a la historia de América Latina, tal como la percibe Rodó. Lo principal de la lucha por la emancipación de España fue en América del Sur. ¿Cómo sintetizar ese proceso? En su "Bolívar", nos dice Rodó: "La revolución de la independencia sudamericana, en los dos centros donde estalla y de donde se difunde: el Orinoco y el Plata, manifiesta la misma dualidad de carácter y de formas. Comprende, en ambos centros, la iniciativa de las ciudades, que es una revolución de ideas, y el levantamiento de los campos, que es una rebelión de los instintos. En el espíritu de las ciudades, la madurez del desenvolvimiento propio y las influencias reflejadas del mundo, trajeron la idea de patria como asociación política, y el concepto de la libertad practicable dentro de las instituciones regulares. Deliberación de asambleas, propaganda oratoria, milicias organizadas, fueron los medios de acción. Pero en los dilatados llanos que se abren cerca del valle de Caracas hasta las márgenes del Orinoco, y en las anchuras pampas interpuestas entre los Andes argentinos y las orillas del Paraná y el Uruguay, así como en las cuchillas que ondulan, al oriente del Uruguay, hacia el Océano, la civilización colonial, esforzándose en calar la entraña del desierto, el cual le oponía por escudo su extensión infinita, sólo había alcanzado a infundir una población rala y casi nómade, que vivía en la semibarbarie pastoril, no muy diferentemente del árabe beduino o del hebreo de los tiempos de Abraham y

Jacob; asentándose más que sobre la tierra, sobre el lomo de sus caballos, con los que señoreaba las vastas soledades tendidas entre uno y otro de los hatos del Norte y una y otra de las estancias del Sur. El varón de esta sociedad, apenas solidaria ni coherente, es el llanero de Venezuela, el gaucho del Plata, el centauro indómito esculpido por los vientos y los soles del desierto en la arcilla amasada con sangre del conquistador y del indígena; hermosísimo tipo de desnuda entereza humana, de heroísmo natural y espontáneo, cuya genialidad bravía estaba destinada a dar una fuerza de acción avasalladora, y de carácter plástico y color, a la epopeya de cuyo seno se alzarian triunfales los destinos de América. En realidad, esta fuerza era extraña, originariamente, a toda aspiración de patria constituida y noción de derechos políticos, con que pudiera adelantarse, de manera consciente, a tomar su puesto en la lucha provocada por los hombres de las ciudades. Artigas, al Sur, la vinculó desde un principio a las banderas de la Revolución: Boves y Yáñez, al Norte, la desataron a favor de la resistencia española, y luego Paez, allí mismo, la ganó definitivamente para la causa americana... Conducida por la autoridad de los caudillos, aquella democracia bárbara vino a engrosar el torrente de la Revolución; adquirió el sentimiento y la conciencia de ella, y arrojó en su seno el áspero fermento popular que contrastase las propensiones oligárquicas de la aristocracia de las ciudades, al mismo tiempo que imprimía en las formas de la guerra el sello de la originalidad y pintoresco americanismo que las determinase y diferenciara en la historia... Bolívar subordinó a su autoridad y su prestigio esta fuerza, que completaba la que él traía originariamente en ideas, en espíritu de ciudad, en ejército organizado. Abarcó dentro de su representación heroica la de esa mitad original e instintiva de la Revolución Americana, porque se envolvió en su ambiente y tuvo por vasallos a sus inmediatas personificaciones... Artigas más San Martín: eso es Bolívar. Y aún faltaría añadir los rasgos de Moreno, para la parte de escritor y tribuno." (534-536)

Respecto del mundo andino, la visión de Rodó en su Montalvo, se expresa así: "El movimiento de emancipación respecto de España.. en la adhesión al impulso triunfal de las huestes de Bolívar, fue la obra de la fracción de criollos arraigados y cultos, en quienes la aspiración a ser libres era el sentimiento alto de la calidad y como del fuero. De la rivalidad tradicional, en los hidalgos de las ciudades, entre chapetones y criollos, se alimentaron la idea y pasión de la patria. La muchedumbre indígena quedó por debajo de la idea y de la pasión, aunque se la llevara a pagar, en asonadas y en ejércitos, su inamortizable cuota de sangre. La libertad plebeya no tuvo allí la encarnación heroica y genial que tomó esculpturales lineamientos en el gaucho del Plata y en el llanero de otras partes de Colombia.. La Revolución no se hizo por el indio, aun menos se hizo para él: poquísimo modificó su suerte. En la república, el indio continuó formando la casta conquistada: el barro vil sobre el que se asienta el edificio social. El mestizo tiende a negar su mitad de sangre indígena, y se esfuerza como en testimoniar con su impiedad filial la pureza de su alcurnia. Los clérigos aindados difícilmente llegan a los beneficios; la Universidad, para el de raza humilde, es madrasa. El indio de la plebe, como una bestia que ha mudado dueño, ve confirmada su condición de ilota". "Sobre es-

te misero fundamento de democracia, la clase directora, escasa, dividida..." (576)

Rodó concluye sobre las repúblicas liberales nacidas de la lucha por la independencia: "Si hay expresiva imagen de aquella minoría liberal y culta, con que se compuso allí, como más o menos en los demás de la América española, la figura de una civilización republicana, es la capa falaz del objeto ahuecado por el termite". (577) Fachadas huecas de repúblicas, así vio Rodó a nuestras "Polis Oligárquicas", establecidas por la independencia y la disgregación. Con diferencias de grado, pero no de esencia.

La contraposición "ciudad-campo" no es lo mero positivo y negativo. Rodó valora la ciudad como lugar que posibilita la plenitud humana racional, en la tradición clásica de Aristóteles y Santo Tomás y de la misma colonización española en América, del "animal político", de la polis, de la ciudad. Así, afirma en el Ariel: "La gran ciudad es, sin duda, un organismo necesario de la alta cultura. Es el ambiente natural de las más altas manifestaciones del espíritu. No sin razón ha dicho Quinet que el alma que acude a beber fuerzas y energías en la íntima comunicación con el linaje humano, esa alma que constituye el grande hombre, no puede formarse y dilatarse en medio de los pequeños partidos de una ciudad pequeña". (238) Hay ciudades y ciudades. Hay ciudades pura factoría, sólo mercantiles, con sólo grandeza cuantitativa, pueden ser Cartago y Babilonia: pueden ser más hostiles al pensamiento que la soledad del desierto. Rodó tiene a la vista la eclosión finisecular de Buenos Aires como gigantesco emporio de todas las mercaderías e inmigraciones. Pero no es una visión elitista, porque las personalidades son en tanto asumen la experiencia de un pueblo. Rodó teme a las ciudades destructoras del espíritu, en tanto vuelven al pueblo mera muchedumbre, en la pura lucha de los "medios" de vida, que oscurece la "fuente" de la vida, los "ideales".

La visión del pueblo que tiene Rodó, le viene sin duda desde Herder. En un artículo en "El Fogón", de julio de 1910, Rodó expresa: "La superioridad de la imaginación popular para descubrir las fuentes secretas de donde brota el sentido poético profundo e inmortal, velado en las formas de la leyenda y de la tradición, se manifiesta por el hecho de que las más grandes creaciones de la poesía, en lo épico como en lo dramático, se inspiran en un asunto recogido de los labios del pueblo, y son el desenvolvimiento magnífico del germen de poesía, humilde y menudo, pero prodigiosamente eficaz... La inspiración personal y culta encuentra la forma definitiva, perfecta, hecha para que dure y se propague de siglo en siglo y de nación en nación; pero sólo la inspiración del pueblo crea: sólo ella es capaz de dar de sí el germen de vida ideal, que no se obtiene por meditación ni por ciencia". (1413)

El conjunto de perspectivas de Rodó nos lleva a valorar el período de tres siglos de "formación de América Latina", anterior a la emancipación. Nuestra historia no comenzó en la emancipación del siglo XIX, nuestros pueblos y cultura están en formación antes de nuestras repúblicas liberales. Y en la lucha con España, en los conflictos para separar la Iglesia del Estado, se llegó a una desvalorización histórica de ese ciclo inaugural decisivo

en el nacimiento de nuestros pueblos, estableciéndose una ruptura con nuestro pasado. Esto, para Rodó, pudo tener su explicación política transitoria, pero no es sostenible como política perdurable, por volverse negadora de la misma América Latina, inhibidora de un futuro propio para América Latina, por destrucción de las propias raíces. Rodó enfrenta así la pertinaz "leyenda negra" sobre nuestros orígenes, tan en boga en los círculos positivistas y anticlericales finiseculares: "¿Todo en la conquista fue oprobio y ferocidad; todo en ella fue abominación y exterminio; y cuanto en ella hubo positivamente de condenable a la luz de la razón serena, ha de imputarse a la sugerión maldita de la cruz? ¿Por qué recordar, si se aspira a la severa equidad del juicio histórico, que la cruz representó en Cajamarca la sanguinaria brutalidad de la conquista, y olvidar que representó, en Guanahantí, el nacimiento de la América a la vida de la civilización, la primera luz de nuestro espíritu, el pórtico de nuestra historia? ¿Por qué recordar que estuvo en manos de Valverde para excitar al sacrificio de los indios, y olvidar que estuvo en manos de Las Casas para interponer ante el pecho de los indios un escudo de misericordia? ¿Por qué recordar que fue, con Torquemada, el signo oprobioso de las iniquidades inquisitoriales, y olvidar que fue en la mente de Isabel la Católica el estímulo para ganar y redimir un mundo? ¿Por qué recordar al verdugo tonsurado y olvidar al evangelizador capaz del martirio? ¿Por qué recordar al fraile que mata y olvidar al fraile que muere?" (280) Para Rodó el sectarismo de la "leyenda negra" hiere los fundamentos mismos del nuevo pueblo latinoamericano, nacido en aquellos tres primeros siglos. Es lo que nos lleva lógicamente a la capitulación ante los modelos extraños: si se parte de la negación de sí, ¿qué otra alternativa que la desnacionalización, que la mera copia? Por eso Rodó afirma: "La integridad de la conciencia americana; la integridad que comprende el sentimiento profético de la cabal grandeza de nuestros destinos, y por tanto, de la cabal grandeza de nuestro pasado" (591)

Sin embargo, Rodó no penetra a fondo en esos tres siglos de la primera formación de América Latina. Percibe su importancia, pero no penetra. Sin duda, no tuvo tiempo. No obstante, marca una dirección. Aquí nos volvemos a encontrar con la Iglesia Católica, el gran silencio de Rodó. Se pueden espigar algunas referencias en toda su obra a este respecto, pero son pocas. De aquellos tiempos originarios escribe de la vida popular: "Pero la diversión suprema, como la suprema meditación, como el arte sumo, se identifican y confunden con la devoción religiosa. El espectáculo por excelencia es el culto" (574) Una valoración positiva de la religiosidad popular. Aunque, a la verdad, la cuestión es más vasta.

Como liberal consecuente, Rodó tiene repugnancia a todas las formas de sectarismo, y en esto se incluye al integrismo católico. No hay duda que Rodó va más lejos. Rodó se siente moralmente cristiano, pero no tiene fe, como don de Dios. Rodó es religioso: como hombre se siente participar del Misterio. Pero no cree que ese Misterio haya penetrado en la historia de los hombres, que se haya revelado, que se haya encarnado en Jesucristo, por eso centro de la historia. La religión es ascenso del hombre a Dios, la fe descenso de Dios al hombre. La fe supone la religión, pero ésta no supone la fe. Aquí Rodó es profundamente afín a su Renán: "es Renán, obtenien-

do de la explicación puramente humana del cristianismo el más sólido fundamento de su glorificación, y manteniendo vivo, a pesar de su prescindencia de lo sobrenatural trascendente, un profundo sentido de religiosidad" (283). Su sentido del Misterio, hace que Rodó a la vez no pueda descalificar definitivamente a la misma revelación religiosa, y a las iglesias que toman ese fundamento. Se le impone la tolerancia. Pero su juicio sobre la actualidad o inactualidad del cristianismo es más profundo.

Ya hemos visto cómo para Rodó la esencia de la crítica a las "civilizaciones avanzadas", a la sociedad industrial, al modelo norteamericano, es ser, en rigor, "unidimensionales". Esta expresión de Marcuse se ajusta adecuadamente a la perspectiva rodoniana respecto a la primacía del "utilitarismo". Para Rodó justamente Estados Unidos lleva a sus límites casi puros la "sociedad unidimensional", y este pensamiento enlaza fácilmente con las críticas posteriores del modelo norteamericano de un Waldo Frank o un Hebert Marcuse. En todos ellos la cuestión "estética" es de primera magnitud. En los tres está presente Schiller. Veamos más de cerca el sentido de la "estética" en Rodó, porque es también una de las bases de su crítica a las formas pesimistas del cristianismo, al puritanismo y al jansenismo, antimundanos y depreciadores del cuerpo, de todo lo sensible. El integristismo tradicional católico tiene asimismo estos signos.

En su Ariel, Rodó evoca expresamente *La educación estética del hombre* de Schiller. Este, en la línea abierta por el Kant de la Crítica del Juicio, está en la raíz de una dilatada progenie de poéticas y tratados de estética. Es imposible aquí trazar los caminos que proliferaron, a través de los más diversos sistemas intelectuales. A Rodó le llegó por Renán, Taine y Spencer. Lo bello "desinteresado", de que tanto habla Rodó, en primera instancia es lo no inmediatamente útil. Pero, por supuesto, es más. Schiller también busca la integración más allá de la fragmentación de la división del trabajo y las especialidades: la belleza es una condición integradora necesaria de la humanidad. Y la belleza es la coincidente energía de las fuerzas sensibles con las espirituales, unifica y trasciende la idea y lo sensible, lo espiritual y material. Rodó participa de esta dirección: en la belleza se conjugan libertad, naturaleza y misterio. De ahí que la belleza se oponga a toda división entre sensible e inteligible, naturaleza y libertad. Belleza es gloria del ser. Belleza es gloria corpórea del espíritu, que deja a la vera todo maniqueísmo. En el límite verdad, bien y belleza no se pueden separar.

Desde el punto de vista histórico, para Rodó la belleza alcanzó su ápice en el helenismo. Esta es su juventud perenne. Y es una de las dos bases perennes de la civilización moderna. Sin embargo, Rodó señala su insuficiencia por sí sola a tal herencia. En efecto, en Grecia "nacieron al arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos los estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo." (205) "La obra de Grecia era el cultivo de la perfección plástica y serena: la formación de la criatura noble, fuerte, armoniosa, rica de facultades y potencias para expandirse, con la alegría de vivir, en el ambiente luminoso del mundo; y en la prosecución de esta obra, el débil quedaba olvidado, el triste quedaba excluido, la caridad no tenía sentido atendible ni parte

que desempeñar. Donde la libertad, no acompañada por un vivo sentimiento de la solidaridad humana, es la norma suprema, el egoísmo será siempre la sombra inevitable del cuadro... tocaba su límite en la sombra donde habitaban el esclavo y el bárbaro" (268) Por esta fisura del mundo antiguo penetraría, para Rodó —que en esto sigue fielmente a Renán—, el mensaje cristiano: la fraternidad de los hijos de Dios. Es lo que Ballanche llamó la teología plebeya, en oposición a la tradicionalista patria. Es el ideal cristiano del amor, medida de toda historia posible. Es el otro polo, la otra base perenne de la civilización moderna. Son los dos ideales supremos de Rodó: belleza y amor. (Rodó menciona la verdad; la filosofía y la ciencia, pero siempre quedan en un discreto segundo plano). Son las dos bases esenciales de nuestra tradición: helenismo y cristianismo. El grado de unidad o separación de esos dos ideales, es el criterio de toda crítica a cualquier régimen o civilización. De estas dos bases, y su especial conjugación por mediación de España y Portugal, de la Iglesia Católica, viene América Latina. Es la herencia del "mundo latino" al que pertenecemos, con nuestra propia originalidad a desarrollar. Tal nos parece la esencia de la visión rodoniana.

Amor y belleza, unidad y sentido frágil de la historia, estuvieron unidos íntimamente en el nacimiento mismo del cristianismo. En Jesucristo. Es la nueva juventud del mundo que propaga San Pablo. Pero luego, para Rodó, el cristianismo separa, en distintos grados, amor y belleza. Se vuelve pesimista, antimundano, adversario del cuerpo, se contamina de un ascetismo maniqueo. En su esencia, el cristianismo es integrativo, pero un gran drama histórico de la civilización nuestra son las formas de disociación de esas dos grandes y más altas idealidades. Rodó no hace un itinerario pormenorizado, sino que traza coordenadas muy simplificadas, de la dinámica de esa separación. En el Ariel, Rodó postula: "Esta suave armonía ha tenido en el mundo una pasajera realización. Cuando la palabra del cristianismo naciente llegaba con San Pablo al seno de las colonias griegas de Macedonia, a Tesalónica y Filipos, y el Evangelio, aún puro, se difundía en el alma de aquellas sociedades finas y espirituales... pudo creerse que los dos ideales más altos de la historia iban a enlazarse para siempre. En el estilo epistolar de San Pablo queda la huella de aquel momento en que la caridad se heleniza. Este dulce consorcio duró poco" (215) "La idea cristiana, sobre la que aun se hace pesar la acusación de haber entrustecido la tierra proscriptiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna. El cristianismo naciente es, en la interpretación —que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética— de Renán, un cuadro de juventud inmarcesible". (205)

Pero hubo el cisma de los dos ideales. "Pálida gloria la de las épocas y las comuniones que menosprecien esa relación estética de su vida o de su propaganda. El ascetismo cristiano, que no supo encarar más que una sola faz del ideal, excluyó de su concepto de la perfección todo lo que hace a la vida amable, delicada, hermosa; y su espíritu estrecho sirvió para que el instinto indomable de la libertad, volviendo en una de sus arrebatadas reacciones del espíritu humano, engendrase, en la Italia del Renacimiento, un tipo de civilización que consideró vanidad el bien moral y sólo creyó en la virtud de la apariencia fuerte y graciosa. El puritanismo, que persiguió toda

belleza y toda selección intelectual; que veló indignado la casta desnudez de las estatuas; que profesó la afectación de la fealdad, en las maneras, en el traje, en los discursos; la secta triste que, imponiendo su espíritu desde el Parlamento inglés, mandó extinguir las fiestas que manifestasen alegría y segar los árboles que diesen flores, tendió junto a la virtud, al divorciarla del sentimiento de lo bello, una sombra de muerte que aún no ha conjurado Inglaterra (215).

En la historia, sin embargo, así como hay separaciones, también hay reencuentros. Rodó no los señala, quizás no los haya percibido, como por ejemplo el siglo XIII con San Francisco y Santo Tomás, y quizás en el Renacimiento católico italiano, español... Rodó afirma: "Pero para concebir la manera como podría señalarse al perfeccionamiento moral de la humanidad un paso adelante, sería necesario soñar que el ideal cristiano se reconcilia de nuevo con la serena y luminosa alegría de la antigüedad; imaginarse que el Evangelio se propaga otra vez en Tesalónica y Filipos" (415).

Estas perspectivas de Rodó sobre los ideales de Belleza y Amor, sobre sus compenetraciones y separaciones, nos autorizan a ir más allá de la letra del mismo Rodó, para entenderlo mejor. Creemos que es tácito en Rodó el siguiente juicio: La Iglesia Católica, a pesar de sus contaminaciones, es más cercana a los dos ideales, reúne más íntimamente "cristianismo y helenismo", que el protestantismo clásico y pesimista de Lutero y Calvin. Recuérdese la enemiga de Rodó contra Pascal. Todas las formas de puritanismo repugnan a Rodó. Podría señalarse que un contemporáneo de Rodó, Charles Péguy —que amaba a Pascal, pero que le superaba— reconciliaba en su visión católica, belleza y amor. Y que esto ha culminado en nuestros días, en gran estilo, en la estética teológica de Hans Urs Von Balthasar, *La Gloria y la Cruz*. Es que el movimiento espiritual e intelectual católico, que culmina en el Vaticano II marca el perfil de una Iglesia que trasciende antiguos lastres maniqueos, antimundanos, que revaloriza el cosmos y el cuerpo en la luz del Misterio de la Encarnación, la Cruz y la Resurrección. Y más aun, este movimiento "conciliar", en América Latina, en Puebla, puso desde el ángulo eclesial, las condiciones de otra nueva síntesis, que era la gran preocupación latinoamericana de Rodó: trascender definitivamente, las antinomias del siglo XIX de liberales y conservadores. Sin esto, Rodó no veía caminos viables para el desarrollo de América Latina. Lo que un Leopoldo Zea plantea en su *Filosofía de la historia americana* para superar las antítesis latinoamericanas, ya lo hemos visto enunciado claramente en Rodó desde la tradición liberal, y está puesto en marcha desde la tradición católica en Medellín-Puebla. En el fondo, el papel integrativo en Rodó de Belleza y Amor, de cristianismo y helenismo, de democracia y ciencia, de valorizar la historia de América Latina, tienen conexiones internas mayores que lo que salta a primera vista.

La génesis intelectual de Rodó, en cuanto a sus grandes marcos de inteligibilidad histórica, se concentra en dos nombres: Renán y Tocqueville. Con Tocqueville, rectifica a Renán; con Renán amplía el panorama histórico de Tocqueville. La Revolución norteamericana y la Revolución Francesa, que abren el mundo contemporáneo, tienen para Rodó su mayor comprensión en Toc-

queville, de quien es, por otra parte, la primera indagación sistemática de Estados Unidos, en su magistral *La Democracia en América* (1835). Esto no lo dice Rodó, sino que surge de las perspectivas interpretativas democráticas contemporáneas del mismo Rodó, contra Renán y Taine, refugiados en un elitismo reaccionario. Alexis de Tocqueville es un católico liberal, un descendiente de Montesquieu, pasado por la teología plebeya de Ballanche, el primer pensador católico que a principios del siglo XIX hace una interpretación positiva, cristiana, de la Revolución Francesa, en divergencia con el tradicionalismo patrício de los De Maistre y De Bonald. En el siglo XIX Tocqueville tuvo gran influencia en los ámbitos liberales democráticos —y aun en el federalismo de Proudhon—, y uno de sus herederos últimos en esa línea es el agnóstico Raymond Aron. Pero la verdad es qué la filosofía de la historia de Tocqueville sólo puede entenderse desde sus supuestos cristianos, católicos. Así, a Rodó le es fácil enlazar esa visión democrática con las interpretaciones de Renán en su magna obra *Los Orígenes del Cristianismo*, donde procura saber cómo el espíritu humano pudo pasar de la antigüedad al mundo moderno y operar una revolución tan profunda. Los *Orígenes del Cristianismo* es la gran obra histórica de Renán, en varios libros *Vida de Jesús* (1863), *Los Apóstoles* (1866), *San Pablo* (1869) *El Anticristo* (1873) *Los Evangelios* y la segunda generación cristiana (1877) *La Iglesia cristiana* (1879) *Marco Aurelio* (1881), completados por la *Historia de Israel* (cinco tomos, en 1887, 1889, 1891). Aquí formó Rodó su idea de la historia universal, religiosa y cultural. *La Vida de Jesús* de Renán acuñó la imagen de Jesucristo dominante en nuestros patriciados finiseculares, y la que existe aún hoy difusamente en los ámbitos "humanistas" y "agnósticos", o vagamente cristianos. Tuvo en Montevideo, en el Uruguay, la primera traducción al castellano, el mismo año de su publicación. El *Jesús* de Renán, a través de innumerables ediciones, ha formado una "imagen" de Jesucristo aún vigente en amplios sectores. En América Latina, aparte de la católica, es la que ha calado más, aunque ya no se sepa su origen. En Rodó es la imagen decisiva, arquitectónica. Un Emile Faguet dice que de toda esta obra de Renán, se desbroza "y se eleva una gran idea general que es que el cristianismo, desde sus orígenes en la predicación de los profetas hasta su organización sacerdotal es, de una parte, un prodigioso despertar de la idea de justicia, de otra parte una sed de moralidad y santidad, es decir, a estos dos títulos, el advenimiento largo tiempo preparado, largo tiempo retardado del plebeyismo" (*Políticos y Moralistas del siglo XIX*. Paris, 1900. Tomo III, pág 347). Y ese plebeyismo era el que, después el mismo Renán, temeroso, quería exhortar con "elegancia griega" en la Francia de su época. En esto, Rodó no siguió a su maestro, sino a Tocqueville, como ya dijimos. Eso sí, su sensibilidad estética, religiosa y filosófica conservó siempre el sello de Renán. Esta inteligencia histórica general de Rodó, que es un Renán reajustado por Tocqueville, y un Tocqueville ampliado por Renán, dio a Rodó sus categorías para elucidar su propia experiencia latinoamericana.

Desde sus comienzos, Rodó mostró un gran arraigo nacional y rioplatense. Por su mismo padre, nació en conexión con la primera gran generación intelectual rioplatense, la del romanticismo que tuviera su eclosión en *El Iniciador* de Andrés Lamas, y que congregara a Eche-

verría, Alberdi, Sarmiento, Mitre, etc. Rodó fue muy consciente de la herencia intelectual rioplatense (uruguaya y argentina de consuno) y no por azar tuvo preferencia por "el americanismo literario" de Juan María Gutiérrez, uno de los portadores de la unidad poética de América Latina, cuando ya se había consumado la disgregación latinoamericana. Rodó se formó bajo la hegemonía intelectual rioplatense de los Sarmiento y los Mitre. Quizá el último Alberdi, en su crítica contra aque-lllos, preparara la independencia de Rodó de aquellas vigencias. No tenemos certeza. Lo que sí es muy claro, aunque quedara implícito: la filosofía de la historia latinoamericana de Rodó está en las antípodas de la antinomia "Civilización y Barbarie" de Sarmiento. Con su Ariel, Rodó inicia una verdadera "revolución copernicana" en relación a Sarmiento. Aunque no lo dice jamás abiertamente. Y en su propio país, cuando uno entiende a fondo la filosofía histórica latinoamericana de Rodó y sus implicaciones, es visible que no tenía lugar auténtico en ningún partido de entonces: estaba condenado a la soledad. Pienso que pocos, acaso nadie, lo comprendieron en su totalidad. Nada más lógico que su muerte en el abandono más total.

Rodó murió en soledad política y religiosa. Para Rodó el hombre se constituye como tal por su participación en el Misterio infinito, que constituye a su misma racionalidad. Sin esto no habría humanidad. La primacía de lo útil, que de suyo no trasciende lo animal, daría la medida de una sociedad inhumana. De ahí el afán de integralidad rodoniano, que es de "humanidad", y que sólo puede cumplirse como estético y religioso. Ya hemos señalado el tembladeral de los fundamentos de la filosofía de Rodó, sus asientos deleznables y ambiguos. Rodó supone "*la acción de un 'nisus' secreto que empuja la conciencia de la humanidad a la realización de un orden, al cumplimiento de una norma de verdad y belleza*" (283). Es lo mismo de Renán. ¿Qué sería ese "nisus"? ¿Una Providencia naturalizada? Puede interpretarse como un panteísmo naturalista, evolucionista. También, Rodó se abría en 1910 "*al poderoso aliento de reconstrucción metafísica*" (504) de Boutroux y Bergson. El "nisus" podría derivar en "elan vital". Pero Rodó no es filósofo. Aquí sólo podríamos acotar que, en la variante de esta posibilidad metafísica, el mayor heredero de Rodó será en la generación siguiente, José Vasconcelos, el gran pensador de la revolución mexicana. Pienso que es en Vasconcelos donde la herencia de Rodó se ahondó tanto en la visión histórica como en la exigencia del fundamento. En esa lógica, estaba que Vasconcelos se reconociera católico. Entre tanto, aunque refiriéndose sólo al Ariel y no a todo el conjunto de la obra rodoniana, decía Pedro Henríquez Ureña en sus conferencias del Ateneo de la Juventud en México, en 1910: "*No define cuáles sean ni cuáles deban ser nuestros ideales: pero el error habría estado en querer definirlos. Ni la vida independiente de la América española permite aún descu-*

brir la síntesis espiritual, la idea-fuerza directora de sus manifestaciones, ni menos autoriza a construir, sobre tales inseguras bases, las normas a que haya de ajustarse su desarrollo futuro... pese a toda incomprendición Ariel es la más poderosa voz de verdad, de ideal, de fe, dirigida a la América en los últimos años." Ya hemos visto cómo Rodó llegó, en la línea del Ariel, más lejos en su perspectiva histórica de América Latina. No alcanzó una síntesis, pero abrió nuevos rumbos para ello en las primicias de nuestro siglo XX.

En 1906, ante los atropellos norteamericanos a Colombia por el canal de Panamá, Rodó escribía en "Caras y Caretas" de Buenos Aires: "*La América Latina será grande, fuerte y gloriosa si, a pesar del cosmopolitismo que es condición necesaria de su crecimiento, logra mantener la continuidad de su historia y la originalidad fundamental de la raza, y si, por encima de las fronteras convencionales que la dividen en naciones, levanta su unidad superior de excelsa y máxima patria, cuyo espíritu haya de fructificar un día en la realidad del sueño del libertador: la magna confederación que, según él la anhelaba, aruñaría sus indestructibles lazos sobre este istmo de Panamá que una política internacional de usurpación y de despojo ha arrancado de las despedazadas entrañas del pueblo de Caldas y Arboleda*" (1128). Y Rodó convocaba en el Ariel a la juventud: "*el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada... No seréis sus fundadores, quizás; seréis los precursores que inmediatamente la precedan... Edgar Quinet, que tan profundamente ha penetrado en las armonías de la historia y la naturaleza, observa que para preparar el advenimiento de un nuevo tipo humano, de una nueva civilización, de una personificación nueva de la civilización, suele precederles de lejos un grupo disperso y prematuro, cuyo papel es análogo en la vida de las sociedades al de las "especies proféticas" de que a propósito de la evolución biológica habla Heer. El nuevo tipo empieza a significar, apenas, diferencias individuales y aisladas; los individualismos se organizan más tarde en "variedad"; y por último, la variedad encuentra para propagarse un medio que la favorece, y entonces ella asciende quizás al rango específico: entonces -dígámoslo con palabras de Quinet- el grupo se hace muchedumbre, y reina*". (240)

La "especie profética" que plantó Rodó en la apertura del siglo XX ha debido atravesar muchas vicisitudes y obstáculos. Pero ya es muchedumbre. A las nuevas generaciones les compete hacerla reinar. Lo más difícil. □

NOTA: Las citas de Rodó están siempre acompañadas por el número de página, entre paréntesis, que les corresponde en la edición de sus Obras Completas. Aguilar. Madrid. 1957.

La belleza y la verdad en el cristianismo

SAN FRANCISCO

JOSE VASCONCELOS

El Informe termina con estas reflexiones del mexicano José Vasconcelos, que prolonga y ahonda el sentido de la Estética de Rodó, y queda en el umbral de las dos grandes "estéticas teológicas" de Vladimir Soloviev y de Hans Urs Von Balthasar. También Vasconcelos prolonga y amplía la perspectiva histórica latinoamericana de Rodó. De esto nos ocuparemos próximamente en el camino de Puebla.

Genio latino, la más pura claridad que se haya dado en un alma, el más próximo discípulo que jamás tuviera Jesucristo, no hay cumbre que San Francisco no alcancara, como pensador, como poeta y artista, y como santo.

Sin la aparición de renovadores como San Francisco, la filosofía cristiana, convertida en escolástica tomista, o en ockamismo o escotismo, se habría visto reducida a rompe-cabezas lógico, estéril.

En el alma de San Francisco la revelación vuelve a sus formas primitivas, retorna al himno. Desde los Vedas no se había cantado a la naturaleza con la inocencia y la profundidad de San Francisco. Y por encima de los Vedas, "las alabanzas" del Santo, ya no se pierden orientándose a lo secundario, las cosas, las sensaciones y los elementos. Organizado por los Teólogos, el orden jerárquico de cuanto mira la conciencia, ya no ocurrirán estas equivocaciones de los primitivos, cuya inspiración grandiosa de pronto se pone en ridículo, invocando al sol, en serio, como Divinidad. Iluminado además desde el corazón, más bien que de la mente, San Francisco será el primer caso acabado en la historia del pensamiento, de una actividad espiritual estética, por encima del raciocinio y de la misma Ética.

Estética, ya se supone quiere decir en San Francisco, amor, y eso es fundamentalmente la estética, la manera amorosa del alma. Y como es natural, el amor sublime que anima a San Francisco abarca aun a las cosas más humildes, pero sólo porque se asienta en el Ser más alto.

En ciertos ascetas adustos, amor de Dios podrá parecer o llegar a ser desdén, frialdad respecto del prójimo, indiferencia respecto de la naturaleza. En el mismo Plotino, filósofo místico alto, pero no cristiano, ni propiamente esteta, domina el desdén de lo inferior y hasta a su propio yo, lo odia, un poco por orgullo. En San Francisco el amor desborda y aunque distingue, no reniega de nada; no rechaza; el cuerpo despreciable se le convierte en el hermano cuerpo, las bestias y los elementos hallan parentescos en su corazón, la hermana agua y el hermano lobo. Nunca hubo un artista más completo, pues eso es el arte, facultad de comunicación de amor con todo lo creado. No "amor intelectualis" espinosista, amor abstracto de recluso egoísta, sino amor de simpatía y connaturalidad, de sustancia y sustancia. Y la corrupción se



San Francisco de Asís, luego de oír al "crucifijo parlante", asume al pie de la letra su mandato y "reconstruye la Iglesia". Luego lo haría plenamente an cuerpo y alma.

evita, porque no se trata de una simple confusión de las sustancias, sino de su ordenamiento, musical diremos, en las voces del coro que la creación levanta, en el himno que la liga con su Creador.

Se deriva de San Francisco aun cuando no haya escrito teologías, ni tratados de Metafísica, un concepto "sui generis" de las cosas, una comq alucinación que nadie había sospechado antes, y que resulta ser visión exacta y directa del Universo para uno que está empapado de la esencia de la doctrina evangélica.

Orígenes adaptó el neoplatonismo a la tesis de la Trinidad hebrea y el Verbo; Santo Tomás reconcilió el Evangelio con Aristóteles, pero el que vivió la fe y al vivirla reconstruyó mental y pasionalmente, artísticamente el mundo, fue San Francisco. En arte, el paganismo no queda abolido sino hasta que aparece en San Francisco la estética informulada de su obra piadosa, y la estética formulada de sus Laudi.

A partir de San Francisco y pese al Renacimiento, ya no habrá más arte que el arte cristiano puro.

Insensiblemente el mensaje franciscano influye primero en la pintura con el Giotto, después en la poesía con el Dante y sólo más tarde en la mística de alemanes y españoles y franceses. Pero han tenido que pasar varios siglos para que el influjo franciscano se manifieste en filosofía.

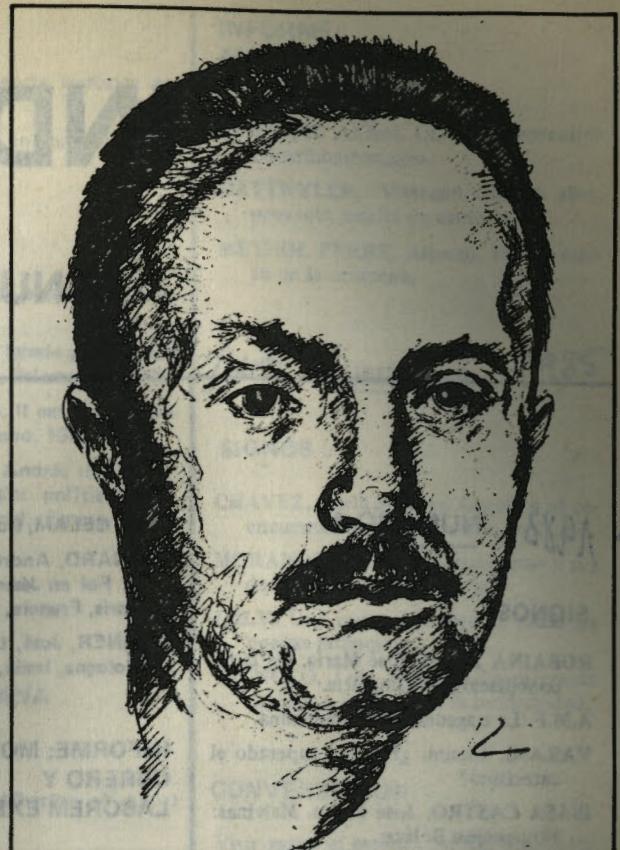
En la generalidad de los casos, el nuevo tipo de pensador que aparece con Baumgarten, en el siglo diecinueve, el pensador esteta, ni siquiera reconoce la fuente de su inspiración. Cree seguir a los griegos, como si todo lo que es arte pagano no hubiese muerto con Atenas, siendo todo lo demás réplica empobrecida, a lo romano, o bien arqueología como en el Renacimiento. El verdadero germen del pensamiento como función estética, función amorosa, función de belleza, aplicada al destino, pero no a ciegas como en Platón, sino de acuerdo a una doctrina teológica congruente, se da en San Francisco. El es el padre de todas las filosofías estéticas y como todo iniciador filosófico ha comenzado con el himno y la poesía.

Delante del mundo racionalizado por la escolástica, en consecuencia entumecido, San Francisco levanta un canto, lleno de frescura como el de los vates primitivos, pero sabio y profundo como el mejor de los teólogos. Rico de sugerencias que habían de revivir las artes, ardido de gracia sobrenatural eficaz para la salvación de las almas.

La doctrina de San Francisco en su esencia es sencillísima, como lo es siempre la de los grandes inspirados originales, y sobre todo en el caso de un cristiano que hereda un mensaje ya de por sí completo.

San Francisco parece decir no hace falta pensar, raciocinar el mundo, lo que sólo conduce a enredos y contradicciones y frialdad del corazón. Abrid, despertad todos los sentidos y contemplad el mundo con inocencia; en seguida se os revela como la obra de Dios que es preciso amar porque es hermosa. La contemplación así verificada es motivo de alegría. Pues no hay regocijo comparable al de la criatura que en sus triunfos y en sus debilidades reconoce la voluntad misteriosa, siempre maravillosa de su Creador. Y donde otros se empeñaron en hallar creación racional, lo que sería bien pobre cosa... San Francisco advirtió: Creación milagrosa. Y donde otros quisieron hacer de bien, la virtud y la conducta, una obra de la mente, la reflexión y la regla estricta universal (lo que da un moralismo mecanizado); San Francisco predicó la alegría del vivir santo, en la cual se consuma la síntesis que en vano buscara Platón, la síntesis del bien con la belleza. Y la belleza como la forma de un devenir nuevo que tampoco sospecharon los griegos, el devenir de amor y salvación que se desprende de la doctrina evangélica, cuyas profundidades, aún no agotan dos mil años de exégesis, contradicción y fervor.

Una doctrina como la acabada de expresar no es un sistema filosófico, es algo más, es una semilla de sistemas, de escuelas de arte, de prácticas virtuosas y de mística. En los textos usuales de filosofía se nombra apenas a San Francisco. Su mensaje es ajeno a la jerga de las escuelas. Pero cuando no juzga un técnico, sino otro gran espíritu, un gran filósofo, entonces ocurre lo que le ocurrió a Nietzsche, que toda su vida se la pasó preocupado con lo poco que dijo San Francisco, y todos los escritos de Nietzsche



José Vasconcelos, de toda la amplia descendencia que dejó Rodó, fue el más fiel a su esencia y el más profundo. Lo rectificó en aspectos esenciales, como en el reconocimiento de la Iglesia como lugar de la belleza y la alegría.

son como letanía contradictoria, eco de un póstumo lamento de la carne que, a la postre, se rinde a la alegría falsa de una fuerza enferma y que no es otra cosa que caricatura de la fuerza alegre y victoriosa, fuerza sobrenatural de San Francisco.

Y si filósofos graves os dicen, que nada de eso franciscano es filosofía, compadeced a los filósofos.

CANTICO DEL SOL

Señor alto, poderoso y bueno, tuyas son las alabanzas, la gloria y bendición toda. A ti sólo se deben y hombre alguno es digno de nombrarte.

Loado seas, Señor mío, con todas tus criaturas, especialmente mi Señor hermano el Sol, que nos da la luz y el día, y es bello, esplendoroso y radiante, y da testimonio de Ti.

Loado seas, Señor mío, por la hermana luna y las estrellas. Claras, bellas y preciosas las formaste en los cielos.

Loado seas, Señor mío, por mi hermano el viento; por el aire, por las nubes, la calma y los tiempos todos: con ellos sustentas tus criaturas.

Loado seas, Señor mío, por la hermana agua, que es utilísima, preciosa, casta y humilde.

Loado seas, Señor mío, por el hermano fuego; con él alumbras la noche, y es hermoso, alegre, fuerte y robustísimo.

Loado seas, Señor mío, por nuestra hermana la madre tierra, que nos nutre y sostiene, y produce frutos diversos, hierba y pintadas flores.

Loado seas, Señor mío, por aquellos que por tu amor perdonan y sufren tribulaciones y enfermedades. Bienaventurados los que en paz las sufren, porque Tú los coronarás.

Loado seas, Señor mío, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual no se libra hombre alguno. Ay de aquellos que en pecado mortal fallecen; bienaventurados los que acatan tu santa voluntad, pues nada podrá contra ellos la muerte segunda.

Loado y bendecid a mi Señor, dadle gracias y con gran humildad servidle.

INDICE

18 NUMEROS

Sek. 1983 NUMERO 1

SIGNOS

ROBAINA ANSO, José María. De la reconciliación a la amnistía.

A.M.F. La tragedia centroamericana.

VARANI, Gianni. ¿Ha sido superado el catecismo?

ISASA CASTRO, José Pedro. Malvinas: Homenaje a Bolívar.

ANTELO, Adolfo. Abrid las puertas a Cristo.

A.M.F. Bolívar y la Iglesia.

PEREZ, Romeo. Superpotencias: Declinación armada.

OBARRIO, Franklin. Reconciliación: Voluntad de un pueblo desgarrado.

CONVERSACION

Obispo gaúcho para Latinoamérica.
(Mons. Antonio Do Carmo Cheuiche)

D.II HORIZONTES

BUTTIGLIONE, Rocco. Balance del Vaticano II en Europa.

CARRIQUIRY, Guzmán. El Concilio en Latinoamérica.

IDIGORAS, José. Los Jueces: Liberadores bíblicos.

ESCAPARATE

ECHAURI, Raúl. El pensamiento de Etienne Gilson, Eunsa, Pamplona, España, 1980.

GILSON, Etienne. El ser y los filósofos, Eunsa, Pamplona, España, 1980.

DRUCKER, Peter. Mi vida y mi tiempo, El Ateneo, Bs. As., Argentina, 1981.

RAMOS, Jorge Abelardo. Adiós al Coronel, Mar Dulce, Bs. As., Argentina, 1982.

OBRA COLECTIVA: Religión y Cultu-

re, CELAM, Bogotá, Colombia, 1981.

LEONARD, André. Pensée des Hommes et foi en Jésus-Christ, P. Lethilleux, París, Francia, 1980.

TISHNER, José. La svolta storica, Caco, Bologna, Italia, 1980.

INFORME: MOVIMIENTO OBRERO Y LABOREM EXERCENS

METHOL FERRE, Alberto. Las Cuatro Revoluciones.

RICCI, Francisco. Tesis sobre la Revolución Polaca.

MASPERO, Emilio. Movimiento de trabajadores y la Encíclica.

TISCHNER, Josef. La Encíclica sobre el trabajo humano.

GERA, Lucio. Elementos para una espiritualidad del trabajo.

ENCUENTRO:

Conversando con Taccone.

Marzo
1984 NUMERO 2

SIGNOS

WILLIMAN, José Claudio. Deuda Externa de A.L. No al sacrificio del pueblo.

MASPERO, Emilio. Sandino: General de hombres libres.

A.M.F. Cambio en Argentina: Ante la caída del peronismo.

VIGNOLO, Luis Horacio. Cambio en la Argentina: Los desafíos de Alfonsín.

A.M.F. Mecanismo de renovación: Ley histórica de Maquiavelo.

ALLIENDE, Joaquín. La poesía de la fe.

CONVERSACION

Cardenal de la Solidaridad. (Card. Raúl Silva Henríquez).

HORIZONTES

de LAUBIER, Patrick. La idea liberal.

MORANDE, Pedro. Romanticismo y desarrollismo.

METHOL FERRE, Alberto. La revolución de la ruptura.

ESCAPARATE

PAVON PEREYRA, Enrique. Conversaciones con Juan Domingo Perón, Colihue, Hachette, 1978.

BIELER, André. Chrétiens et Socialistes avant Marx, Labor et Fides, Ginebra, 1981.

MELENDO GRANADOS, Tomás. Ontología de los Opuestos, Eunsa, Pamplona, 1982.

LAUBIER, Patrick de. Le Phénomène Syndical. Syndicalisme et Movements ouvriers, Albatros, París, 1979.

BUTTIGLIONE, Rocco. Il pensiero di Karol Wojtyla, Jeca Book, Milán, 1982.

INFORME: PONTIFICADO DE FRONTERAS

CARRIQUIRY, Guzmán. Venido de un país lejano.

SCOLA, Angelo. Wojtyla, obispo conciliar.

METHOL FERRE, Alberto. Significación de Juan Pablo II.

ENCUENTRO:

KULAKOWSKY. Los trabajadores hacia la autogestión.

Junio 84

NUMERO 3

SIGNOS

WILLIMAN, José Claudio. América Latina empeora su situación.

A.M.F. Teología de la liberación. Génesis histórica y problema actual. El informe Kissinger y la CLAT.

ISASA, José Pedro. Reto al nacionalismo.

CONVERSACION

Hacia un laicado adulto. (Card. Raúl Primatesta).

HORIZONTES

INTERDONATO, Francisco. La religiosidad de Canudos.

REYES ABADIE, Washington. El proyecto bolivariano.

ESCAPARATE

OBRA COLECTIVA, Iglesia y cultura latinoamericana, CELAM, Bogotá, 1984.

MANNUCCI, V., Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alle Sacra Scrittura, Queriniana, Brescia, 1981.

COMBLIN, José, O Tempo da Ação. Ensaio sobre o Espírito e a História, Petrópolis, Ed. Voces, 1982.

INFORME: PATRIA GRANDE Y GEOPOLITICAS

Cronología

A.M.F. Una sinopsis.

Antología

QUAGLIOTTI de BELLIS, Bernardo. Dinámicas en el Cono Sur.

VIGNOLO, Luis Horacio. Geopolíticas de la Solidaridad.

SIGNOS

LOPEZ, Elbio. La unión latinoamericana de trabajadores.

G.A. El movimiento obrero en Chile. Hacia el medio milenio.

QUARRACINO, Antonio. Ecumenismo y América Latina.

HORIZONTES

GERA, Lucio. Conciencia histórica nacional.

SEDAC. Juan Pablo II en Centroamérica.

ESCAPARATE

ALLIENDE, Joequin, Longino Traspasado.

OBRA COLECTIVA: Iglesia y Seguridad Nacional, Sigueme, Salamanca, 1980.

DEL NOCE, Augusto, Il catolico comunista, Rusconi, Milano, 1981.

BLAS GUERRERO, Andrés de, Nacionnalismo e ideologías políticas contemporáneas, Madrid, Espasa Calpe, 1984.

INFORME:

LA SOCIOLOGIA LATINOAMERICANA EN PROCESO

METHOL FERRE, Alberto. ¿Y ahora qué?

MORANDE, Pedro. La crisis del paradigma modernizante.

NUMERO 5 1985

SIGNOS

RICCI, Francisco. Horizonte de nueva evangelización.

VEGA, Pablo. La Iglesia en Nicaragua.

ANQUEZ, Pedro. San Bruno en Santa María.

LOPEZ, Elbio. Santuarios del Cono Sur.

CONVERSACION

Alguien me deletrea (Octavio Paz)

HORIZONTES

LIMA VAZ, Enrique. Cristianismo y pensamiento utópico.

MARTINS TERRA, Joao. Fray Boff y el neogalicantismo brasileño.

ESCAPARATE

HINKELAMMERT, Franz. Crítica a la razón utópica. DEI, Costa Rica, San José, 1984.

GUITTON, Jean. La crisis en la Iglesia, EMECE, Bs. As., 1984.

LOTZ, Johannes. La experiencia trascendental, BAC, Madrid, 1982.

INFORME: AMERICA LATINA EN LA ECUMENE

FORNARI, Aníbal. Ubicación geocultural latinoamericana.

DATTWYLER, Vivianne. En el alba, proyecto jesuítico de ecumene.

METHOL FERRE, Alberto. Pueblo nuevo en la ecumene.

NUMERO 6 1985

SIGNOS

CHAVEZ, Fermín. Alan García y el reencuentro de APRA con su tradición.

MORANDE, Pedro. El secularismo y sus demonios contra la Iglesia.

L.H.V. Una economía libre de todas las buenas intenciones.

VIGNOLO, Luis Horacio. La respuesta católica a los retos de la modernidad.

CONVERSACION

Vivir según el modelo de María para expandir la Iglesia (P. Francisco Javier Errázuriz).

HORIZONTES

RICCI, Francisco. Colón y Lutero.

CASTAGNIN, Daniel. Estado y ejército.

COUSÍÑO, Carlos. Símbolo y Nación.

METHOL FERRE, Alberto. Novedad de Schoenstatt en América.

ESCAPARATE

CELAM, Desafíos a la doctrina social de la Iglesia, Volumen colectivo, Ed. Celam, Bogotá, 1985.

SEGUNDO, Juan Luis. Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger, Ed. Cristiandad, Madrid, 1985

DAWSON, Christopher. Religione e cristianesimo nella storia della Civiltà. Ed. Paoline, Roma, 1984.

MARIAS, Julián. España Inteligible. Razón histórica de las Españas, Alianza Universidad, AU 442, Madrid, 1985.

INFORME: TRABAJO, CULTURA Y LIBERACION

VIVERO, Nazario. Mundo del trabajo y cultura social.

SCANNONE, Juan Carlos. Laborem Exercens en la Doctrina Social. Clase obrera, política y religión.

NUMERO 7

SIGNOS

CASTAGNIN, Daniel. Política y ejército en el desarrollo del Brasil moderno.

Convocatoria de Monseñor Pironio a los laicos.

VIGNOLO, Luis Horacio. Haití: Cinco siglos entre la gloria y la infamia.

HORIZONTES

DEL NOCE, Augusto. Racionalidad de la historia contemporánea.

ANTONCICH, Ricardo. Evolución del Magisterio en la Doctrina Social.

REYES ABADIE, Washington. El proyecto bolivariano (II).

ESCAPARATE

CRUZ CRUZ, Juan. Hombre e historia en Vico. Eunsa, Pamplona, 1982.

FERM, Deane William. Las religiones contemporáneas en América. Estudio Crítico. Modernos conceptos acerca de Dios. Edamex, México, 1983.

CESPEDES DEL CASTILLO. América Hispánica (1492-1898). Labor, Barcelona, 1983.

INFORME: RELIGIOSIDAD POPULAR

MORANDE, Pedro. Contracultura de la ilustración.

ALLIENDE, Joaquín. Significación del Santuario.

NUMERO 8

SIGNOS

METHOL FERRE, Alberto. Libertad y liberación.

CONVERSACION

El CELAM de Puebla a hoy. (Mons. Antonio Quarracino).

HORIZONTES

BOASSO, Fernando. Significado y celebración.

REYES ABADIE, Washington. El proyecto bolivariano (III).

ESCAPARATE

FERNANDEZ, Manuel. Religión y revolución en Cuba. Siete Ediciones, Miami-Caracas, 1984.

MILHOU, Alain. Colón y su mentalidad mesiánica. Cuadernos Colombinos. Universidad de Valladolid, 1983.

CHIARAMONTE, José. Formas de Sociedad y Economía en Hispanoamérica. Ed. Grijalbo, México, 1983.

BELL, Daniel. Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial. Alianza Editorial Nro. 406, Madrid, 1984.

INFORME:

IGLESIA Y LAICADO MILITANTE

METHOL FERRE, Alberto. Medellín y los laicos.

CORDES, Paul. Nuevos Movimientos.

NUMERO 9

SIGNOS

L.H.V. Don Giussani en Córdoba.

SCOLA, Angelo. Cultura y libertad.

SANTORUN, Ana María. La mujer en la historia.

A.M.F. La integración argentino-brasileña.

RATZINGER, Joseph. El desorden económico mundial.

HORIZONTES

TALAVERA, Carlos. Paraguay no es un enigma.

CELAM. El laicado en América Latina.

Von BALTHASAR, Hans Urs. Acerca de los movimientos laicos.

ESCAPARATE

ARDAO, Arturo. Nuestra América Latina. Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1986.

PEREZ BRIGNOLI, Héctor. Breve Historia de Centroamérica. Alianza Americana, Madrid, 1985.

DURAN, Juan Guillermo. Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVII. Tomo I) Con prólogos de Mons. Quarracino y Lucio Gera. Ed. Facultad de Teología de la UCA, 1984.

DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. La expansión hispanoamericana en Asia. Siglos XVI y XVII. México, FCE, 1980.

FOLEY, Gerald. Nassim, Charlotte. La cuestión energética y el poder. Ed. De Serbal, España, 1981.

INFORME: LOREMUS RELIGIÓN Y CULTURA

GERA, Lucio. Religión y Cultura.

NUMERO 10

SIGNOS

ESPECHE GIL, Vicente. Dos dialécticas de la paz.

R.G.G. GATT: Los grandes nudos: agro y servicios.

DEL NOCE, Augusto. Una relectura de Maritain.

HORIZONTES

CARRIQUIRY, Guzmán. Síntesis del proceso laical en la Iglesia.

PONSATI, Arturo. Maritain y su propuesta hoy.

ESCAPARATE

UGARTE, Manuel. La Nación Latinoamericana. Ed. Ayacucho. Caracas.

MARIAS, Julián. ORTEGA. I. Circunstancias y vocación. II. Las trayectorias. Alianza Editorial. Madrid, 1983.

WELTE, Bernhard. Filosofía de la religión. Ed. Herder. Barcelona, 1982.

BALLESTEROS GAIBROIS, M. Cultura y religión de la América prehispánica. Ed. BAC. Madrid, 1985.

INFORME: LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

METHOL FERRE, Alberto. La Iglesia en América Latina (1945-1986).

NUMERO 11

SIGNOS

Cristo, centro del Cosmos y de la Historia. (Antología de mensajes del Papa).

Los países que esperan al Papa.

LOPEZ, Elbio. Uruguay y el eterno retorno de la nada.

MORANDE, Pedro. Chile, a la búsqueda del sujeto histórico.

PALACIOS VIDELA, Ignacio. Argentina: donde se disipa la niebla.

HORIZONTES

METHOL FERRE, Alberto. Karol Wojtyla en la comprensión de nuestro tiempo.

MORANDE, Pedro. Desde la óptica de la Ciudad de Dios.

FORNARI, Aníbal. Argentina una crisis de identidad cultural.

ESCAPARATE

VALADIER, Paul. Nietzsche y la crítica del cristianismo. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.

DIAZ PLAJA, Guillermo. El combate por la luz. La hazaña intelectual de Eugenio D'Ors. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1981.

MALDONADO, Luis. Introducción a la religiosidad popular. Ed. Sal Terrae, Santander, 1985.

INFORME: AMERICA LATINA Y SUS DOS OCEANOS

QUAGLIOTTI de BELLIS, Bernardo. El Atlántico Sur en la historia.

CASTAGNIN, Daniel. El Pacífico, Mediterráneo mundial.

NUMERO 12

SIGNOS

VIGNOLO, Luis Horacio. El año mariano y la plenitud de los tiempos.

CLAT. Democracia, desarrollo, integración.

CELAM. La prioridad de evangelizar la cultura.

HORIZONTES

CARRIQUERY, Guzmán. El mensaje de Juan Pablo II para América Latina.

BONI, Paolo. Teología de la liberación y condición humana.

ESCAPARATE

PRZYWARA, Erich. San Agustín. Tráctica de su genio. Contextura de su espíritu. Ed. Cristiandad. Madrid. 1984.

GRACIA, Diego. Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri. Ed. Labor. Madrid. 1986.

SANGUINETTI MONTERO, Alberto. Gratuidad y respuesta del hombre a Dios. Instituto Teológico del Uruguay, Monseñor Mariano Soler. Montevideo. 1983.

INFORME: LA CUESTION INDIGENA EN AMERICA LATINA

VIDART, Daniel. La población aborigen a lo largo de la historia.

GUTIERREZ CARBO, Arturo. La vasta complejidad social y cultural precolombina.

MARZAL, Manuel. Perú; el crisol incompleto. La segregación racial hoy.

MORANDE, Pedro. El acontecimiento de la evangelización americana.

NUMERO 13

SIGNOS

Centroamérica busca la paz y el honor.

Violencia en Colombia.

Vocaciones sacerdotiales.

La religión en la URSS.

HORIZONTES

BUTTIGLIONE, Rocco. La misión actual del laicado.

FARIÑA VIDELA, Alberto. Latinoamérica, desde la crisis a la esperanza.

DAWSON, Christopher. Las seis grandes épocas de la Iglesia.

ESCAPARATE

UNESCO. Coordinación e introducción por Leopoldo Zea. América Latina en sus ideas. Ed. Siglo XXI, México, 1986.

MARZAL, Manuel. El sincretismo iberoamericano. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985.

INFORME: CLAVES PARA AMERICA LATINA

METHOL FERRE, Alberto. Memoria tardía de Carlos Real de Azúa.

REAL DE AZUA, Carlos. Filosofía de la historia e imperialismo.

A la búsqueda de la autoconciencia histórica.

José Vasconcelos entre la revolución y la Iglesia.

NUMERO 14

SIGNOS

MORANDE, Pedro. El Sínodo sobre los laicos.

CONVERSACION

La Iglesia, el Minotauro y el Socialismo. (Alberto Methol Ferre).

HORIZONTES

SCANNONE, Juan Carlos. Doctrina Social: Mediaciones y Fundamentos.

TERAN DUTARI, Julio. El dinamismo evangelizador de las culturas.

ESCAPARATE

ORRINGER, Nelson R., Unamuno y los protestantes liberales, Ed. Gredos, Madrid, 1985.

VON BALTHASAR, Hans Urs, Puntos Centrales, BAC, Madrid, 1985.

DIAZ PLAJA, Guillermo, El espíritu del Barroco, Crítica, Barcelona, 1983.

INFORME: EL PROBLEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA EL GRUPO DE BOGOTA

MARQUINEZ ARGOTE, Germán. Itinerario del desafío latinoamericano.

SALAZAR RAMOS, Roberto. Nuevas perspectivas desde Colombia.

NUMERO 15

SIGNOS

VIGNOLO, Luis Horacio. Panamá: Radiografía de la derrota.

METHOL FERRE, Alberto. Marco para leer a Juan Pablo II.

BUTTIGLIONE, Rocco. Laicos: prenda de Dios al mundo.

FRASSIA, Rubén. Los Santuarios y la Liturgia.

POCHELU, Galo. Cristianismo y trabajadores en América Latina.

HORIZONTES

FARRELL, Gerardo. Modernización y Liberación.

LIMA VAZ, Enrique. Cultura y Religión.

ALLIENDE, Joaquín. La promesa de una primavera mariana.

MARQUINEZ ARGOTE, Germán. Mando, cifra de la aventura del hombre.

ESCAPARATE

PAZ, Octavio. Tiempo Nublado. Sudamericana Planeta, 3ra. edic. Bs. As. 1986.

AUZA, Néstor T. Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. 1. Grote y la Estrategia social (1890-1912). 2. Monseñor De Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1910).

MARQUINEZ ARGOTE, Germán. Sobre filosofía española y latinoamericana. USTA, Bogotá, 1987.

INFORME: EL PODER Y LA HISTORIA

HAECKER, Teodoro. El poder y la historia.

NUMERO 16

SIGNOS

VIGNOLO, Luis Horacio. Rusia: "Glasnost" para el milenio cristiano.

El Papa peregrino en América del Sur.

HORIZONTES

GALLI, Carlos. Jesucristo: Revelador del amor de Dios y de la dignidad del hombre.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús. Quehacer histórico y pensamiento de Vasconcelos.

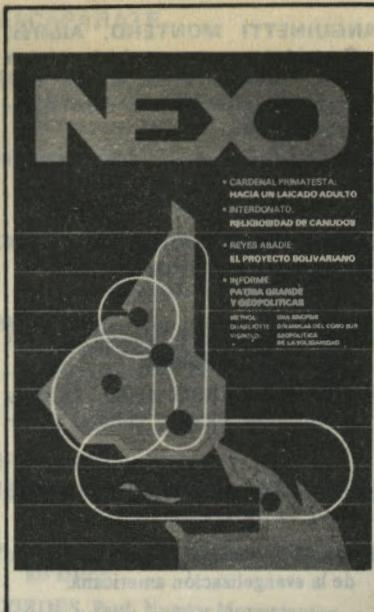
ESCAPARATE

MALTBY, William S., La leyenda negra en Inglaterra. FCE, México, 1982.

LUBICH, Chiara, En la familia educar es crear. Ideas, Ciudad Nueva, Bs. As., 1988.

SALAS, Alberto, GUERIN, Miguel, MOURE, José L., (curadores) Crónicas iniciales de la conquista del Perú. Plus Ultra, Bs. As., 1987.

INFORME: POBRES Y LIBERACION



NUMERO 17

SIGNOS

RESTAN, Javier. Chile, el deber de ser libres.

"Cultura y Evangelización". Homenaje a Pierre Bigo.



IDIGORAS, José Luis. Perú. Muy lejos del Paraíso.

HORIZONTES

JAGUARIBE, Helio. Integración entre Brasil y Argentina.

SILVA, Antonio. Historia y raíces de la Gran Aventura.

SIGNOS

ESCAPARATE

MORATALLA, A. Domingo. Un humanismo del siglo XX: El personalismo Ed. Cincel. Madrid, 1986.

VON BALTHASAR, Hans Urs. Católico. Ed. Encuentro. Madrid, 1988.

INFORME : EL PROYECTO BOLIVARIANO (IV)

REYES ABADIE, Washington. El proyecto bolivariano (IV).

NUMERO 18

SIGNOS

SANTORO, Filippo. 500 años contra la ignominia.

METHOL FERRE, Alberto. Ecumenismo y difamación.

CASTILLO PERAZA, Carlos. y METHOL FERRE, Alberto. Bush en el timón yanqui.

HORIZONTES

MIFSUD, Antonio. Reflexiones sobre Ethos y Cultura.

MATURO, Graciela. Marechal: el Adán Ulises de Buenos Aires.

QUIROGA, Roxana. El Misterio de "el otro" en Machado.

ESCAPARATE

MONIZ BANDEIRA, O Eixo Argentina-Brasil. O proceso de Integração da América Latina. Ed. Universidade de Brasilia, 1987.

WUTHNOW, HUNTER, BERGENSEN, KURZWEIL. Análisis Cultural. Paidós. Bs. As. 1988.

INFORME: DESDE PUEBLA LOS RUMBOS NUEVOS DE RODO

METHOL FERRE, Alberto. Los nuevos rumbos de Rodó.

VASCONCELOS, José. San Francisco.