

DILEMAS

EN ESTE NUMERO

Joaquín Luco: La Memoria ¶ **Rafael Gandolfo:** La significación del tiempo en la conciencia de la modernidad ¶ **Carlos Disandro:** El sentido de la historia ¶ **Joaquín Barceló:** Feuerbach: un cristianismo para ateos sensatos ¶ **Hernán Godoy:** El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo XX ¶ **Armando Roa:** La adolescencia o el dilema humano entre parecer y ser ¶ **Mario Góngora:** Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo.

La memoria

por Joaquín Luco

MEMORIA es la capacidad que posee un organismo de retener y evocar experiencias y conocimientos; transpone el pasado al presente proyectándolo hacia el futuro, y da al ser una dimensión temporal. La sagacidad egipcia ya lo había expresado, está inscrito en el Santuario de la diosa Neith en Sais: "Yo soy el que es, lo que fue y lo que será". La inscripción agrega: "Nadie ha levantado mi velo". Neurofisiólogos y bioquímicos han pretendido hacerlo, poco ha sido descubierto, mucho permanece aún velado.

En ciencia experimental, y desde el punto de vista operacional, es prácticamente imposible separar memoria de aprendizaje, ya que sólo sabemos de la primera al conocer las modificaciones de la conducta debidas a experiencias previas. Sin embargo, no todo cambio de conducta indica aprendizaje, como ocurre con la administración de algunas hormonas.

En la evolución del conocimiento sobre el proceso mnémico se pueden distinguir varias etapas que no implican sucesión temporal, están íntimamente imbricadas. En un comienzo la observación empírica llevó a concepciones especulativas de parte de filósofos. Luego, vinieron las observaciones psicológicas y por último, la experimentación científica que pertenece tanto a la psicología experimental como a la fisiología. Esta última corresponde al tema que aquí se analiza. Sin embargo, y a modo de introducción, nos referiremos a dos filósofos que han dado indicaciones importantes en el desarrollo conceptual de la memoria.

En el *Menón*, Menón pregunta a Sócrates: "¿Por qué dice usted que nosotros no aprendemos y que lo que nosotros llamamos aprendizaje es solamente un proceso de evocación?". Sócrates le responde: "El alma, siendo inmortal y habiendo nacido de nuevo muchas veces y habiendo visto todas las cosas que existen... tiene conocimiento de todas ellas; y no es extraño entonces que sea capaz de llamar a recuerdo todo lo que alguna vez supo acerca de las virtudes y de cualquier cosa, ya que todo lo natural es semejante, y el alma habiendo conoci-

do todas las cosas no tiene dificultad en rememorarlas, o como los hombres dicen en aprenderlas, gracias simplemente a una evocación...; todo lo que se averigua y todo lo que se aprende no es sino que una evocación".

Al parecer Sócrates se refiere a lo que hoy día podría considerarse como memoria genética. Al igual que el alma de Sócrates, los genes nacen muchas veces y ellos llevan consigo toda la evolución filogenética de la especie. Se heredan —por ejemplo— instintos, reacciones reflejas, y se hereda la potencia de retener y evocar diversas experiencias según el medio donde cada individuo se ha ido desarrollando. Sin embargo, el medio no es de elección, es impuesto por las circunstancias. Mas, dentro del medio se puede ir eligiendo determinadas maneras de actualizar la potencia genética. Quizá en este elegir haya algo de las "evocaciones" de Sócrates.

San Agustín en *Las Confesiones* expresó —"No intento..., sino saber lo que soy yo mismo. Soy el que recuerda. No es de admirar entonces que lo que yo mismo soy no esté lejos de mí. Pero, ¿qué cosa puede haber más cerca de mí que yo mismo? Con todo he aquí que, no siendo este "mi" cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta".

El "yo mismo" considerado por un biólogo requiere la maduración completa y la actualización de la potencia plástica del sistema nervioso. La maduración y la potencia plástica constituye memoria genética y son la base de la estructura inicial y del yo mismo. La actualización, dependiente del medio, se va incorporando al devenir mnémico y no permite al yo mismo un simple estar, hace de él un continuo evolutivo que siempre "es siendo". Planteamiento que nos permite aceptar que el ser-en-el-tiempo de San Agustín abarca tanto la memoria genética como la adquirida.

La experimentación fisiológica en el estudio de la memoria la podemos considerar a diferentes niveles: a) organismo como un todo; b) sistemas orgánicos intactos o modificados, c) bio-

logía celular, y d) biología molecular. Este esquema no sólo corresponde a un sistema operacional, es también conceptual. Hay investigadores que piensan que lo más importante es la búsqueda de la molécula que codifica lo retenido. Para otros el substrato mnémico reside en paradigmas probabilísticos determinados por la actividad de grupos neuronales. Se puede pensar que no hay un mecanismo único de la memoria y que la plasticidad del sistema nervioso presenta muchas facetas.

Daremos ejemplos típicos de los cuatro niveles. En primer lugar, el organismo como un todo. Pavlov demostró un reflejo adquirido sin alterar el organismo. Una cánula colocada en un conducto salival fue suficiente para registrar una reacción adquirida, el llamado reflejo condicionado clásico. Esta nueva reacción se provoca por una secuencia de dos estímulos diferentes, el llamado estímulo condicionado (EC) y el estímulo incondicionado (EIC). Este último (por ejemplo, la presentación de un trozo de carne) por determinismo genético puede provocar la respuesta de la glándula salival (respuesta incondicionada). El EC (por ejemplo, el sonido que da una campana) no provoca por determinismo genético la respuesta salival; mas si el EC se aplica un determinado tiempo antes del EIC y si esta secuencia se repite varias veces, llega un momento en que la aplicación sólo del EC provoca la respuesta salival (en este caso, respuesta condicionada). Esta respuesta persiste por algún tiempo indicando que un "algo" se retuvo y se pudo evocar. Luego ella va lentamente desapareciendo (se extingue) con la repetición exclusiva del estímulo condicionado. Sin embargo, una vez disminuido o extinguido, el reflejo condicionado se recupera rápidamente si se repite el procedimiento inicial. Por otra parte, la repetición de series de condicionamientos y extinciones determina que ambos procesos ocurran progresivamente con mayor rapidez. Estos hechos permiten suponer que persiste un "haber", un producto de la experiencia pasada retenido por el organismo. Entre otras explicaciones, se ha pensado que un crecimiento neuronal permitiría la constitución de nuevas vías sinápticas y así la señal generada en el receptor por el EC llegaría hasta el efector periférico.

Un ejemplo correspondiente al segundo nivel indicado lo tenemos en los experimentos de R. W. Sperry. Este autor trata los problemas de

aprendizaje y memoria a un nivel un tanto más arriba de las células cerebrales y un tanto más abajo de la conducta del organismo como un todo. Sperry supone que los misterios de aprendizaje y memoria residen fundamentalmente a nivel de la organización de los circuitos cerebrales. Usando sus términos "una célula única cerebral probablemente no aprende o no recuerda "nada muy elegante". Considera que el organismo transpone el ambiente exterior hasta adentrarlo en el cerebro gracias a un código consistente en paradigmas dinámicos con dimensión temporal, lo que correspondería a la memoria de corta duración, y que podría tener como substrato la activación de un circuito reverberante. En cambio, sugiere que el engrama de la memoria de larga duración tendría una organización estática y espacial independiente de factores dinámicos. Esta independencia explica por qué la memoria consolidada es resistente a una profunda anestesia, a bajas temperaturas, al tratamiento electroconvulsivo, etc., y los paradigmas dinámicos no lo son. En la preparación de Sperry se aíslan totalmente los dos hemisferios cerebrales seccionando quirúrgicamente las comisuras. La sección completa de estos cables que unen los dos hemisferios deja dos medios cerebros completamente separados, cada uno conteniendo la mayor parte de las propiedades fisiológicas de todo el cerebro. En un animal (hombre, mono o gato), que ha sido sometido a esta intervención, se puede comprobar que uno de los hemisferios aislados es capaz de elaborar percepciones, realizar aprendizaje y evocar recuerdos, dejando al contralateral totalmente desconocedor de esas experiencias como si se tratase de dos mentes separadas. Los objetos vistos por una mitad del campo visual no son reconocidos si se presentan en la otra mitad. Un objeto reconocido por intermedio de la mano derecha no puede ser identificado por intermedio de la izquierda; en cambio, lo es por la primera de ellas. Aún más, dos ejecuciones contradictorias entre sí pueden ser aprendidas al mismo tiempo y un hemisferio puede aprender exactamente lo inverso de lo que acababa de aprender el otro hemisferio sin ninguna interferencia funcional evidente. Las comisuras interhemisféricas transfieren el aprendizaje y la memoria entre un hemisferio y otro; pero no se sabe de qué manera la información del hemis-

ferio directamente entrenado es llevada a través de las comisuras.

Los estudios a nivel celular se han realizado preferentemente en preparaciones simplificadas. Esquemáticamente, un sistema simple está constituido por un receptor de estímulos externos, un nervio aferente, un conjunto neuronal pequeño, un nervio eferente y un efector que generalmente es un músculo. Esos sistemas permiten un fácil estudio de las etapas concatenadas durante la acción refleja (reacciones innatas) y las modificaciones de estos reflejos por influencia de el mundo exterior (reacciones adquiridas). Se ha estudiado la habituación, aprendizaje que consiste en aprender a no responder; de hecho, la respuesta se atenúa o desaparece por la repetición de los estímulos. Se ha demostrado que ni el receptor, ni las vías nerviosas ni el efector son las estructuras responsables de la habituación. Ella se produce por una modificación en la reacción de los elementos neuronales centrales y, en forma más precisa, por una modificación de las interrelaciones de estos elementos, de las sinapsis neuro-neuronales. Se ha podido diferenciar la disminución de las respuestas por habituación de aquella que se produce durante una fatiga sináptica. La primera desaparece por estimulación de otro receptor (deshabitación) y la fatiga no se altera por este mecanismo. La deshabitación no es simplemente una eliminación de la causa que produce decremento, es un proceso de facilitación independiente y superpuesto a la habituación.

Actualmente se conocen algunas modificaciones sinápticas ocurridas durante la habituación. Holmgren y Frenk en 1961 observaron que la habituación en el caracol es concomitante con una disminución del potencial excitatorio postsináptico (PEPS) registrado en una célula gigante del ganglio nervioso correspondiente. El reflejo del retiro de la agalla de *Aplysia* es también susceptible de habituarse y de deshabitarse. Como en el caso del caracol, estos procesos se han correlacionado con modificaciones en los sistemas sinápticos centrales. Un fenómeno inhibitorio postsináptico no puede explicar la atenuación del PEPS, porque la hiperpolarización de la membrana postsináptica no modifica el fenómeno de habituación y porque no se observa una disminución de la resistencia de la membrana. Se ha supuesto que la habituación se debe a una inhibición de las neuronas presin-

nápticas o a una menor eficiencia sináptica. Pero como el curso temporal de la inhibición presináptica es diferente al de la habituación, se piensa que la habituación se explica mejor por una alteración sináptica, una disminución del transmisor químico liberado por un impulso nervioso que alcanza las terminaciones presinápticas. Sin embargo, no se ha descartado totalmente la posibilidad de una desensibilización de la membrana subsináptica (Galeano).

En *Aplysia* también se ha estudiado un paradigma de condicionamiento clásico (Kandel y Tauc). El EC, aplicado a un nervio aferente de un ganglio abdominal, provoca sólo un pequeño PEPS, el EIC, aplicado a otro nervio aferente, provoca descarga de potenciales propagados. La repetición de una secuencia en la que el EC se aplica 300 miliseg. antes que EIC, incrementa el PEPS inducido por la aplicación sólo del EC, incremento que persiste por 10 a 40 min. y que es específico al pareamiento de los estímulos. Se trata, por lo tanto, de una evidente analogía del reflejo condicionado clásico.

Preparaciones simplificadas se han utilizado también en el estudio de reflejos condicionados operantes o de ensayo y error, en los cuales la respuesta del animal determina lo que le sucederá. Horridge, en cucarachas decapitadas, demostró que si una pata recibe golpes eléctricos asociados a cierta posición de ella, una conducta modificada se pone en evidencia. La preparación habría "aprendido" la reacción de evitación. En cambio otra preparación similar que recibe los mismos golpes eléctricos, pero no asociados a la posición de la pata, no muestra cambios conductuales. Si se suprimen los estímulos, el cambio conductual se extingue, alcanzando un mínimo de retención alrededor de una hora y aumentando de nuevo por un período de 24 hrs. (Einsenstein). Hoyl observó que una vez adquirida la reacción de evitación, la descarga nerviosa a los músculos flexores estaba aumentada y demostró además que se podía obtener un incremento semejante condicionando la preparación, no a la posición de la pata, sino a golpes eléctricos aplicados a la pata y asociados a cierta frecuencia de las descargas de las motoneuronas. Esto sugiere que el ganglio posee un mecanismo control por el cual asocia la frecuencia de las descargas de las motoneuronas con los golpes eléctricos sin necesidad de una información propioceptiva.

Chen, Aranda y Luco utilizando la teoría

de ensayo y error, también demostraron que una cucaracha intacta es capaz de aprender un reflejo de evitación de una falta independientemente de la posición de ella. Sin embargo, en una preparación simplificada (un ganglio y sus respectivas patas) no se obtiene este aprendizaje. No obstante, una vez que el animal intacto ha adquirido la nueva conducta, la preparación simplificada posee el reflejo adquirido de evitación. Al parecer el proceso por el cual se llega a retener la experiencia pasada requiere de un sistema nervioso complejo; pero la retención misma (engrama) se puede localizar en un sistema más sencillo, el cual es a su vez capaz de evocar la experiencia mostrando conducta adquirida.

El aumento de la eficiencia sináptica durante la posición de una reacción adquirida por un previo entrenamiento ha sido comunicado por Luco y Aranda. Una vía sináptica en el ganglio metatorácico de la cucaracha se caracteriza por poseer normalmente una baja probabilidad de transmisión (10%); más esta probabilidad puede aumentar sobre el 90% si el insecto se ve obligado a un adiestramiento de equilibrio. Si se extirpan las dos patas delanteras, el insecto trata de coger las antenas con una de las patas medias con el objeto de llevarlas a los palpos y limpiarlas. Lo consigue después de 8 ó 10 días de autoentrenamiento y gracias a que "aprende" a mantenerse en un trípode formado por una pata media y dos patas traseras. La modificación sináptica descrita persiste por lo menos por un período de 20 días.

El estudio en los sistemas simplificados ha permitido correlacionar cambios conductuales con modificaciones a nivel celular. Así: la habituación con una disminución del PEPs; el paradigma de reflejo condicionado clásico con un incremento de este potencial; el reflejo condicionado de ensayo y error con un mecanismo central asociado a las funciones de descarga de las motoneuronas y por último la adquisición de un equilibrio con el aumento de la probabilidad de transmisión sináptica. No obstante, estos correlatos pueden ser eventos necesarios, pero no deben ser considerados como huella mnémica. Los engramas en preparaciones simplificadas hay que buscarlos a nivel subcelular y, aún más allá, a nivel molecular.

El problema de la información enfocado con criterio bioquímico constituye el meollo de la

biología molecular. El estudio de la memoria, al ser un conjunto de funciones por las cuales se retiene, se evoca y se asocian informaciones, tuvo que formar parte de los planteamientos propios de la biología molecular. La adquisición de los conocimientos sobre la transmisión de la información hereditaria y sobre la memoria inmunológica ha servido de guía en el planteamiento del estudio de la base molecular de la memoria del sistema nervioso. Considerando que la proteína es la molécula que posee el más alto contenido informativo, se ha pensado que la retención de la información podría estar relacionada con la aparición de una nueva proteína gracias a un cambio en el mecanismo encargado de sintetizar estas moléculas. Se ha sugerido que el ácido ribonucleico (ARN) puede constituir la molécula base del aprendizaje. En ratas diestras que tuvieron que "aprender" a ser zurdas para obtener alimentos y en ratas que con el mismo objeto aprendieron un determinado equilibrio, Hyden analizó la cantidad y calidad del contenido de ARN en las neuronas corticales correspondientes a las funciones involucradas en el proceso de aprendizaje y las comparó con el ARN obtenido de ratas que habían sido estimuladas fisiológicamente, pero que no habían cambiado de conducta. Se encontró que tanto en las ratas que aprendieron como en los controles, el ARN estaba aumentado, pero en las primeras la relación de las bases del ARN era de tipo cromosomal y en las segundas tenía características ribosomales. Por otra parte se ha descrito una proteína del cerebro altamente ácida que contiene un 30% de ácido glutámico. Si se calcula la composición del ARN mensajero que podría codificar dicha proteína se llega a que la proporción de las bases de este ARN coincide con el ARN sintetizado por la corteza de las ratas que de diestras llegaron a ser zurdas. Se han usado también inhibidores de la síntesis de las macromoléculas. Flexner, aplicando acetoxiciclohexitida —droga inhibitoria de la síntesis proteica por bloqueo de la transferencia de aminoácidos del ARN al polipéptido— precisó que en un periodo inicial la memoria es independiente de la síntesis proteica. Durante un período intermedio, cuando la inhibición de la síntesis de proteína es mayor de 90%, la memoria no puede ser consolidada. Sin embargo, ella reaparece a lo menos 20 horas después que la síntesis proteica ha sido restaurada a niveles normales. Flexner concluye que la pérdida tem-

poral de la memoria se debe a que ciertas especies de ARN son conservadas de manera de reasumir síntesis proteica cuando los inhibidores han desaparecido. Las inyecciones de anti-metabolitos aparentemente interfieren con la evocación más bien que con la síntesis de una molécula mnémica (Agranoff, Davis and Brink).

Otra manera de demostrar que existe un substrato químico en la retención de experiencias es por medio de los experimentos de transferencia. El ARN de animales entrenados e inyectado en animales no adiestrados hace que estos últimos puedan más fácilmente adquirir la conducta aprendida por los primeros.

Los estudios mencionados se han relacionado en general con la explicación conexionista o determinista de la memoria, según la cual, la modificación de una o varias vías nerviosas y los cambios que ella acarrea en una célula —o en un conjunto neuronal— serían suficientes para explicar los actos conductuales adquiridos por entrenamiento. Sin embargo, éste no es el único planteamiento, hay otro, iniciado en 1925 gracias a las investigaciones de Lashley: la hipótesis del "campo comunal", una derivación de la psicología de la Gestalt. De acuerdo a esta hipótesis, una comunidad neuronal (o glio-neuronal), debido a la configuración de su todo, posee propiedades distintas a la que resultaría de la suma de las reacciones temporalmente relacionadas de las neuronas individuales. En los experimentos de Lashley se concluyó que la intensidad de los cambios conductuales provocados por extirpaciones parciales del cerebro, depende de la extensión de ellas y no de los sitios extirpados. La base experimental de Lashley ha sido criticada. Actualmente es difícil concebir el sistema nervioso como un todo prescindiendo de sus múltiples conexiones específicas. Así, las representaciones de la periferie en la corteza cerebral de los mamíferos se la encuentra en numerosos *loci*; pero de acuerdo a un estricto orden predeterminado por conexiones específicas. Por otra parte, ha sido necesario definir la comuna como una unidad funcional y no como un segmento estructural. Por ejemplo en la corteza cerebral, la comuna

neuronal corresponde a un conjunto de células interconectadas funcionalmente formando una columna vertical (Hubel & Wiesel).

Se ha podido llegar a una situación de compromiso entre la hipótesis conexionista, que enfatiza la unidad y minimiza el todo, y la hipótesis del campo-comunal, que considera una situación inversa. Así, por ejemplo, experimentalmente se ha demostrado que el gradiente de potencial continuo normalmente presente a través de la corteza cerebral, una típica reacción del todo, se altera durante el aprendizaje. Por otra parte, se ha observado también que la polarización experimental de la corteza, que provoca un efecto en extensas poblaciones neuronales, produce cambios relativamente persistentes en la actividad de unidades celulares. En relación con esta influencia mutua entre el todo y la unidad, Morell ha escrito: "Los gradientes de potenciales corticales pueden tener un efecto decisivo en el proceso por el cual una secuencia de impulsos nerviosos puede llegar a determinar cambios estructurales en el sistema nervioso". Cambios estructurales significa no sólo lo obvio de la expresión, implica además desde alteraciones de la membrana celular hasta alteraciones en el metabolismo proteico.

Por último, una hipótesis probabilística ha surgido de la analogía entre el complejo funcional memoria-aprendizaje y los modelos de computación: Todas las conexiones neuronales son equivalentes y la reacción funcional no está asociada a cambios de las conexiones específicas, sólo está asociada a modificaciones en la distribución estadística de la actividad del conjunto. La reacción de orden probabilístico de un sistema neuronal no excluye la presencia necesaria de conexiones específicas. Esta situación se ha encontrado, por ejemplo, en la conexión específica monosináptica entre fibras aferentes y las motoneuronas espinales, desde la amplitud del potencial sináptico evocado por la actuación de dichas aferencias puede variar de 0 a 3 milivolts de acuerdo al azar. Sin embargo, no sabemos en cuanto estos procesos estadísticos o de azar pueden influir en funciones superiores del sistema nervioso.

La significación del tiempo en la conciencia de la modernidad

Rafael Gandolfo

S O B R E E L confuso tejido del acontecer humano se extiende enigmática la presencia del pensamiento. En las múltiples formas con que se reviste llega a nosotros, ora como el símbolo de lo estéril y fugaz, ora al revés como imagen de lo productivo e imperecedero que se incorpora al mundo de las cosas desafiando el desgaste del tiempo. Pero a menudo, como ocurre sobre todo con las interpretaciones especulativas del mundo, no sabemos qué lugar asignarles en el curso del acontecer. ¿Son meramente residuos de una actividad profunda que trabaja detrás de la conciencia de cada hombre, algo así como deshechos sin importancia, o son más bien, fuerzas decisivas que rigen imperativamente el acaecer personal y colectivo? La pregunta vale sobre todo para esos sistemas de representaciones que con el nombre de filosofías, ideologías o cosmovisiones, discurren triunfal o penosamente por los círculos de la humanidad intelectualizada.

Nuestra época dentro de esos límites vagos que permiten incluirla en la llamada modernidad, parece más que otras dominada por esas producciones del espíritu que son la ciencia, la tecnología, la literatura y la ideología, pero también y acaso con más fuerza, por esas imágenes del mundo brotadas de la reflexión más radical que es la filosofía. Así nada se le ha hecho más familiar al hombre de hoy como contraponer su propio mundo al del medievo o de la antigüedad, por el hecho de haberse emancipado él de la autoridad y prestigio de la religión, en este caso del cristianismo, sustituyendo a éste la autoridad de la ciencia exacta y de la filosofía fundada exclusivamente sobre la evidencia racional. Conforme a esta opinión el comportamiento del hombre se habría ido dejando penetrar cada vez más en el curso de los dos últimos siglos, por una razón consciente por primera vez, de su esencia y su poderío, así como de las leyes a que debe sujetarse. Que esto sea así, pasa, en grandes círculos cultivados

como una verdad diáfana por encima de toda objeción. Cabe sin embargo interrogarse en qué sentido exacto la razón humana en los modos específicos de la ciencia y de la filosofía, se han convertido en instancias decisivas del acontecer de nuestro tiempo. La pretensión de abordar esta pregunta nos constriñe a definir dos puntos o términos fundamentales incluidos en ella. El primero se refiere a la medida en que cabe afirmar, como ocurre a menudo, que la razón humana agota sus posibilidades de saber racionalmente en ese tipo de ciencia y de filosofía característico de la modernidad. El segundo se refiere a lo que debemos entender por acaecer de nuestro tiempo, designando con esta palabra algo solemne, lo que en nuestro mundo opera como irresistible fuerza configuradora del espíritu humano en ese subsuelo de donde brotan sus decisiones más irrevocables. En ambos casos corremos tanto o más que en otras épocas, el riesgo de asumir inconscientemente en nuestra búsqueda, las preconcepciones imperantes, todas esas ideas que parecen obvias, simples, claras como la luz del día, a fuerza de repetidas y admitidas por la respetable clase de los intelectuales.

Empecemos, pues, reiterando la pregunta sobre cuáles sean los eventos más significativos de nuestro tiempo. Podría responderse que son desde luego aquellos que a diferencia de los que irrumpen como brotes repentinos y sin precedentes, arraigan en un pasado, como si hubiesen probado su derecho a existir resistiendo la usura del tiempo, la costumbre y la rutina. Sin embargo, en el plano del espíritu lo esencial no es esa facultad de perdurar terrestremente, sino otra cosa, a saber: la energía modeladora del alma, capaz de lanzarla hacia viejas o nuevas metas, y la fuerza de expansión que remueve estratos humanos cada vez más amplios. No son, pues, eventos significativos, esos movimientos espirituales cristalizados en

iglesias, sectas o partidos, que en algún rincón del mundo perduran sin eco, ni resonancia, a pesar de que gozan de una especie de espectral inmortalidad. Pero sí en cambio reconocemos sin vacilar ese doble signo en la ciencia fisicomatemática lo mismo que en la tecnología derivada de ella, sobre todo si abarcamos de una mirada la trayectoria triunfal ya recorrida y su porvenir ilimitado. Pero esos signos son también reconocibles en un fenómeno espiritual ubicado en un nivel más profundo y por lo mismo menos visible y espectacular que los éxitos de la física o de la técnica. Aludimos con esto a un fenómeno que sólo puede ser apresado allí donde fue por vez primera recogido y expresado, a saber, en la forma de la reflexión metafísica sobre el ser, por pensadores tales como Descartes, Kant y Hegel. Sólo en el hilo de esa reflexión, persiguiendo en ella la continuidad secreta y a la vez la súbita y llamativa ruptura de las ideas, nos hallaremos en situación de percibir quizás sólo a modo de un presentimiento, el nudo oculto, el entrelazamiento de potencias contradictorias que es el secreto de nuestro acaecer histórico y probablemente de todo acaecer.

Adelantemos, sin embargo, que ese fenómeno no nos parece algo reducible, a una idea simple. Más aún: habría que decir que en su complejidad y en la comprensión de sus elementos, estriba la única posibilidad de captar algo de ese nudo secreto a que aludíamos, y la esencial ambigüedad de lo que vivimos hoy como zozobra, perplejidad, o al revés, como apuro y precipitación inauditas en el acontecer humano. Así, pues, en la lectura de esos textos fundamentales en los que de pronto nos salen al paso expresiones tan poco corrientes como "cogito", "apercepción trascendental", o "idea absoluta", debemos esforzarnos por distinguir dos elementos íntimamente compenetrados, a saber: un descubrimiento y una decisión. Pensamos desde luego el corte que separa a la modernidad del pasado, como enraizado profundamente en un descubrimiento que es el que hace la razón humana de un nuevo y extraordinario poder de análisis y de cálculo, poder que se expresa desde luego en la grandiosa trayectoria de la ciencia matemática de la naturaleza y que derrumba definitivamente la visión medieval del universo. Con todo, la magnitud de ese descubrimiento no se puede medir si lo apreciamos como es costum-

bre, sólo a partir de la irrupción de la fisicomatemática y su progresiva penetración en las diversas áreas del saber. Porque si nos adentramos en la meditación cartesiana y luego en la kantiana, sentiremos paso a paso que allí la inteligencia se percibe capaz de alzarse a un ámbito de pura transparencia que permanece inaccesible al espíritu griego y medieval. Es ese ámbito en que la razón se conoce de súbito capaz de liberarse de esas ocultas y tenaces rémoras que ella misma produce en la forma de hábitos mentales, prejuicios y sujeción a las apariencias. Y es sobre todo ese ámbito en que se sabe liberada de la fuerza constrictiva de una realidad estructurada con absoluta independencia de la razón finita. En el punto cumbre de esa meditación el espíritu se contempla por primera vez a sí mismo capaz de dominar a las cosas del mundo en el sentido de resolverlas en sus elementos últimos y de apresar las normas supremas que rigen sus posibles combinaciones. Pero va mucho más allá, pues lo decisivo es ese retorno perfecto sobre sí misma que la razón cree posible llevar a efecto, como si pudiese tocar su fondo y verse a sí misma a la vez como infinita posibilidad y como dotada en su entraña de la potencia para determinar libremente esa posibilidad. Es así como la razón se percibe como sujeto, en el sentido de posibilidad ilimitada y a la vez poder activo creador.

Es admisible describir así el giro fundamental que la razón efectúa, en lo que tiene de simple descubrimiento. Es posible, decimos, afirmar que la razón en su retorno a sí, se descubre como un auténtico poder verse a sí misma hasta ese momento desconocido. Será lícito entonces decir que la inicial reflexión de un Descartes o un Kant abren un territorio nuevo a la visión y que por consiguiente el paso esencial a la modernidad no es un mero extravío, un mero engeguencimiento y una pura pérdida. Pero cabe agregar algo más. En esa vuelta del espíritu a su fondo tal como diversamente es cumplida en la meditación cartesiana y en la kantiana, jamás el retorno a sí es interpretado como un agotar el fondo mismo de la razón. En uno y otro caso la conciencia de sí reconoce la presencia de un límite que fuerza a reconocer que esa razón contiene otra dimensión más allá de toda conciencia como si rebalsando toda posible reflexión sobre sí, la razón pudiese ser todavía tocada por otra cosa, a saber

por el mundo mismo o por Dios en lo que tienen de absolutamente otros.

Sin embargo, en el giro decisivo que cumple el pensamiento moderno a partir de Hegel ocurre como si la razón rechazara de sí misma ese límite afirmándolo incompatible con su más esencial poder de conocimiento. Desde el fondo de ella misma aflora cada vez más nítidamente a la vez a manera de impulso avasallante una decisión que es una voluntad de ser tras una plenitud y una potenciación de sí misma de incalculable alcance. Pareciera que esta plenitud y pujanza se hallasen condicionadas por una doble necesidad metafísica. La una se expresa en esa peculiar exigencia de certidumbre que no puede satisfacerse como ocurría en la metafísica clásica, en la evidencia de las verdades primeras, sino que reclama como base de la vida del espíritu el acceso al fundamento mismo sustentante de esa vida. Una certidumbre así no se logra sino en la medida en que el espíritu se percibe capaz de verse como tocando sin mediación aquello en que arraiga su total posibilidad. Y sólo en la medida en que la oscuridad de nuestro fundamento existencial se disipa por lo menos en principio, sólo así el espíritu siente crecer en él mismo su pujanza y su atrevimiento para conquistar el mundo en su riqueza. En la raíz, pues de ese giro de la modernidad está una decisión que aparece como voluntad de fundarse el hombre absolutamente a sí mismo. Desde otro ángulo esa decisión se muestra como voluntad de algo que llamaríamos voluntad de libre vuelo. Porque la misma necesidad de certidumbre absoluta irrumpe ordenada a posibilitar cierta actividad de la razón que no consiste ya en el someterse dócilmente a lo que ya las cosas muestran ser en cuanto dominadas por estructuras inteligibles inalterables. Es más bien una actividad que requiere para desplegarse una especie de mundo elemental, esto es, un caos indefinidamente modelable al arbitrio de la razón. Sólo un mundo así concebido es capaz de transformarse en espacio ilimitado para ese jugar con las cosas al que es invitado ahora el espíritu humano, jugar que, sin embargo, puede transformarse a la larga en quehacer obsesivo, el más grave y serio de los quehaceres. Es esta doble voluntad la que nos parece operar en lo profundo en el giro de la modernidad. A través de ella se nos hace comprensible el hecho de que el descubrimiento inicial

de su nueva capacidad de visión se transfigure para la razón misma; y aparezca definiendo totalmente su propia esencia. De este modo esa dimensión de transparencia traída a luz se convierte para el espíritu en el medio y fundamento para obtener la entrada en la plena autoposesión de sí mismo.

Resulta luminoso atisbar siquiera confusamente todo lo que el hombre deja atrás, esto es, todo lo que abandona casi sin darse cuenta, el elaborar este proyecto de sí mismo. Lo que desde luego pierde es la conciencia de ese límite de sí mismo, ese envoltorio de su propia fuerza, que lo hace tangente no a la nada sino a una zona de inabarcable luminosidad. El poder de la razón humana, concebido a partir de la metafísica griega o de la teología medieval, fue experimentado por un lado como un auténtico poder penetrar la entraña del ente, mas por otro lado, como siempre envuelto y sobrepasado por la cosa misma, creatura o Divinidad. Por eso el ente siempre apareció determinado en su esencia misma a la vez como inteligible y objeto de un apetito o amor sólo posibles en la medida en que el núcleo de inteligibilidad surgía puramente como rostro de una profundidad insondable. De este modo hay un límite contra el cual topan en el presente y acaso topará siempre el movimiento del espíritu, pero será ese el límite de un fulgor resplandeciente y no el de una vacía tiniebla. Dicho de otro modo, lo que se pierde en el giro decisivo de la modernidad es la conciencia del ser como distancia siempre aproximándose y siempre distanciándose, en cuanto es esa distancia el elemento requerido por la vida del pensamiento y más allá por la existencia misma.

Como tema apasionante para nuestra inquietud se diseña las resonancias de este giro en el curso de nuestra historia. Lo que aquí intentamos es a través de una visión provisoria atisbar una de esas resonancias que afectan decisivamente la destinación del hombre en nuestro tiempo.

Si pudiésemos escoger algún rasgo significativo del alma marcada por el signo de la modernidad, señalaríamos sin vacilar el sentimiento que le es propio, del tiempo y de la muerte. En la captación de estas realidades y en la actitud casi instintiva frente a ellas, se perfila una voluntad de ser que contrasta radicalmente con aquella otra nutrida en la at-

mósfera de la metafísica griega y sobre todo del cristianismo. Este hecho resuena con estridencia a través de innumerables testimonios procedentes tanto del dominio de la expresión literaria y del ensayo filosófico como de la esfera de la relación privada. Habla desde luego como un rechazo de la concepción cristiana de la muerte considerada como tránsito a un más allá supraterrrestre. Pero habla también como un repudio del valor asignado por la fe religiosa a la decisión de la libre voluntad en cada momento del existir. A su vez ambas negaciones aparecen ligadas entre sí por una conexión orgánica, y además enraizadas en la previa negación del Dios creador del hombre y objeto de su más profunda aspiración, como lo postula la fe religiosa. Lo que perturba y se vuelve intolerable a esta mentalidad embargada por la fuerza de la razón, es primeramente el hecho de que el más allá de la muerte aparezca como un estado en que el hombre se consuma en la posesión de un Dios trascendente, o se pierde en su alejamiento. Pero por el mismo motivo se vuelve intolerable la idea de que la decisión de la libertad humana se juegue en cada momento, entre un aproximarse a la eternidad de Dios mereciéndola o disponiéndose a ella, o un sumirse en la insaciable voracidad de un tiempo a la vez efímero y finito. Dicho de otra manera: lo insoportable resulta ser el hecho de que a cada instante el hombre tenga que elegir entre una plenitud sin límite y una nada. El pensamiento de Dios se vuelve insufrible justo en la medida en que, religiosa y metafísicamente asumido, es el de Alguien cuya infinitud lo pone a incommensurable distancia de la creatura, y así lo hace intransitable para el pensamiento. La idea de que esa infinitud pueda estar hecha para volverse a la creatura y volcarse en ella, no logra superar el sentimiento de extrañeza que produce ese Alguien y el pavor que inspira. Pero junto a todo esto y en la raíz de ese rechazo, está la convicción de una promesa prácticamente infinita que le estaría dirigida al espíritu humano en la medida en que se ciñe a probar sus posibilidades de creación y de goce en el marco de la existencia terrestre. Y es la fuerza de esa convicción y su progresiva transformación en certidumbre, lo que induce a los hombres de la modernidad a percibir ese pasado de la humanidad marcado por la creencia en un más allá liberado de las condiciones terrenales, como un desperdicio trágico de las

posibilidades más altas y bellas dispensadas al hombre. De lo que se trata, pues, desvanecida ya esa ilusión del más allá por el despertar de la razón, es de centrar la esperanza del alma en su realización terrestre. Conviene en este punto subrayar algo sin lo cual este cambio de postura frente a la temporalidad y su finitud, pierde su más penetrante alcance. Ese algo es la insospechada violencia con que se reviste al unísono ese rechazo de la destinación supraterrrestre del hombre, violencia que no es sino la contrapartida de la apasionada adhesión a las posibilidades en el tiempo. Hay en uno y otro rasgo una especie de pasión religiosa que se expresa lo mismo en encendidos cantos a las maravillas de la tierra y a la potencia fortificadora de los alimentos terrestres para usar la expresión de Gide, que en la acusación implacable dirigida a los creyentes por su responsabilidad en un crimen de lesa humanidad. En suma, el hombre sería el viviente que por torpeza o por estúpida generosidad se habría dejado despojar de su dignidad y su riqueza en beneficio de esa vana sombra majestuosa, la Divinidad. Tal es el tema que después de Feuerbach y de Nietzsche sigue modulando la larga descendencia de sus epígonos.

No puede dejarse pasar así no más esta doble valoración —rebajamiento y a la vez sublimación— de la vida terrestre. De hecho ella es experimentada en formas radicalmente diversas por el hombre aligerado de Dios. Así ella puede aparecerse como posibilidad otorgada al individuo en su unicidad irrepitable desplegándose en la sucesión temporal. Pero también puede darse como posibilidad que se ofrece tan sólo a la Humanidad en su progreso incesante hacia un final escatológico. En otra perspectiva esa valoración sublimadora puede recaer en fuerzas o capacidades diferentes las que en cada caso son concebidas como las portadoras de la promesa formal de beatitud. Así el pensamiento contemporáneo ha exaltado particularmente ora la voluntad de dominio en el sentido nietzscheano del término, ora la vitalidad del Eros interpretado como expresión de un impulso cósmico omnipotente. Sin embargo, lo importante que merece destacarse es que en uno y otro caso, la capacidad o fuerza privilegiada como portadora, aparece como infinitamente productiva y por lo mismo inagotable. Y lo es, obsérvese bien, no porque el entendimiento capte por la intuición o el concepto, un objeto

que posee en sí mismo una sobreabundancia de ser capaz de arrebatar a la mente que contempla, sino porque se siente capaz de acrecentar su receptividad dentro de las condiciones generales a que está sujeta en el mundo. Diremos, pues, que es el sentimiento, es esa repercusión de las cosas en la subjetividad, y son sus cualidades específicas: duración, intensidad, irradiación, etc., lo que se convierte en unidad real de medida para medir la autenticidad de lo que se ofrece como vigor, belleza o bondad. Tal sentimiento así elevado a regla suprema no reconoce por su misma naturaleza ninguna otra instancia desde la cual pueda ser medido y situado.

Al hilo de las consideraciones anteriores no sería aventurado suponer que el esfuerzo pensante de los que se aferran a esa destinación definitivamente temporal del hombre, ha de enderezarse a la búsqueda de una interpretación del mundo capaz de fortalecer el privilegio otorgado al sentimiento de sí como fuente primigenia de verdad. El espíritu buscará como punzado por un instinto ciego la concepción global que permite certificar como lo único real y verdadera destinado al hombre lo que ese hombre es capaz de sentir en las condiciones de la temporalidad mundana. Pero ¿qué clase de sentimiento es ese, nos preguntaremos, que se demuestra no sólo capaz de arrasar con las más viejas certidumbres de la Humanidad sobre la vida y la muerte, sino que se yergue capaz de conducir el trabajo de la razón filosófica forzándola a ajustarse a su modo de sentir y razonar? Se nos presentará desde luego como el sentimiento del valor, de la densidad ontológica, inapreciable porque insustituible, de lo que se vive en la fugacidad. Traducirá la angustia del Fausto ya viejo, próximo a morir, que le grita al instante: "¡Detente!". Así para esta mentalidad la existencia mundana aparece de tal modo vasta, y lo que ella regala surge de tal modo único, que pese a la azarosidad de su regalo y a la negativa con que responderá al deseo del hombre, pese a todo esto, se alza con un esplendor y una hondura fascinante.

No podemos juzgar despectivamente este poderoso sentimiento frente al mundo, ni contentarnos con deplorarlo, si atendemos a su influjo avasallador sobre tantos espíritus grandes. La comprensión de su fuerza espiritual nos parece surgir a partir de una doble consideración. Cabe decir primeramente que la valoración su-

blimadora de lo terrestre viene a ser el resultado psicológicamente inevitable de la idea de que fuera de ese ámbito el hombre no tiene chance alguna para actualizar la posibilidad de su esencia. En cierto modo el brillo fascinador del mundo resultaría de que más allá de las apariencias mundanas, no hay absolutamente nada. Pero si la sospecha o certidumbre de este nada opera profundamente en el alma contemporánea, ella sola parece incapaz de generar la tremenda carga afectiva, la pasión inflamada con que tan a menudo el hombre de hoy se empeña en su realización terrestre, sea en la forma de la gran individualidad, sea con bastante más frecuencia, en el modo de la comunidad ideal situada en un porvenir previsible. El grado de esa pasión y lo que ella produce en el plano de la existencia individual o en el campo de los movimientos colectivos, sólo puede comprenderse en la luz del advenimiento de la modernidad. Este advenimiento cuya esencia tiene que ser penetrada antes que nada en la reflexión metafísica de unos cuantos pensadores claves, se nos aparece, lo repetimos, como el descubrimiento de un auténtico poder nuevo de visión. Descubrimiento que sobreviene como el más inquietante de los dones para el hombre que lo acoge, inquietante por lo que tiene de enceguedor. Es como el súbito alzarse de un continente desconocido, sin fronteras precisas asignables. Por eso tiene que venir de él un llamado insistente, una invitación a la razón para traer a luz lo encerrado en él y que nadie puede de antemano prejuzgar. Lo que allí está es justamente lo "nuevo", con ese matiz casi mágico que reviste hoy a la palabra. Sin embargo, la magnitud de ese descubrimiento sólo se evidencia en el transcurso de la historia y en ese su instante que nos es más próximo. Así en ese transcurso que llega hasta nosotros, advertimos que la modernidad es también una persistente tentativa de rejuvenecimiento, algo así como una tensión que alienta al espíritu humano a experimentar de nuevo aquellos manantiales en que se ha nutrido siempre toda actividad creadora. Porque esa historia inmediata a nosotros nos muestra aquí y allá en los más distantes dominios de la creación y del saber, el redescubrimiento de las capacidades originales del hombre como si nada ni nadie pudiese agotarlas. Es hoy, en nuestro presente, donde la razón vuelve a sentir pulsar la palabra, el número, la superficie, el color, la

animalidad, como guardando posibilidades inéditas aún por explorar. A los estremecedores problemas que le plantea al hombre su situación en el mundo, a las ansias dispersas y confusas que lo oprimen y desgarran, parece responder ese reencuentro con las vetas más ricas en que se nutre la capacidad de invención y adaptación. Sin ese reencuentro no podría explicarse el deslumbramiento con que se alza para muchos la futura habitación del hombre en los condicionamientos terrestres.

Sin embargo, esta misma impresión de fuerza que nos deja el espíritu animador de la modernidad, si la abarcamos en su riqueza originaria, nos lleva necesariamente a percibirla en radical oposición con sus expresiones que nos tocan hoy más sensiblemente, acaso porque reflejan una manera de sentir y comportarse más extendida y más contagiosa. Ese visaje actual del espíritu moderno o que se adjudica ese carácter, y que proyectan tantas corrientes de pensamiento reclamando la paternidad de un Hegel, un Nietzsche, un Freud o un Marx, nos trae un relente de nihilismo. Es como decir que de esos centros de influencia se ejerce predominantemente una acción negadora dirigida incansablemente contra el patrimonio de ideas, predisposiciones y actitudes configuradas en la historia de Occidente. Acción evidentemente orientada contra cualquier tentativa de relativizar la grandeza del destino terrestre del hombre. Pero también podría husmearse ese relente de nihilismo en otro fenómeno más difícil de discernir que el anterior. Se trata de ese enorme consumo de energía psíquica demandado para sostener la actitud de optimismo en las posibilidades humanas en el marco del tiempo finito. Es como si a ese ejemplar humano forzado a circunscribir su meta dentro de un lapso de duración limitado por el morir, le pudiese acometer siempre una duda o una zozobra demoledora que para ser contenida demandara un tremendo esfuerzo incesante y el empleo de técnicas mentales adecuadas. Así en muchos hombres constreñidos a pensar la muerte como terminación absoluta de la existencia, mantener viva la esperanza en el sentido último de la beatitud terrestre, les resulta al mismo tiempo exaltante y fatigoso. Mucho más que le es al creyente mantener viva la esperanza en el más allá consumidor de todos los anhelos. Dentro de esta perspectiva angostadora

un solo pensador parece haber barruntado la única salida posible, si es que ella puede sostenerse ante la razón, a saber, Nietzsche al conjeturar el eterno retorno de todas las cosas. "Retornaré, dice, con este sol, esta tierra, esta águila y esta serpiente, *no* a una nueva vida, *no* a una mejor vida... Retornaré a esta misma vida eternamente". No es difícil imaginar qué intensidad de fe se requiere para admitir esta conjetura y hacer descansar en ella el sentido de nuestra existencia.

Aludimos, pues, como manifestación de nihilismo al esfuerzo fatigoso que el espíritu debe gastar para sostener su autoconvencimiento de que el aniquilamiento de la muerte no descalifica el más alto valor otorgado al goce y a la exaltación disfrutable en el tiempo. Es lo mínimo requerido para seguir admitiendo que lo consumido para siempre en el no ser, sigue siendo infinitamente apetecible y en el fondo *sólo* apetecible. ¿Será mucho pensar que ese fatigoso empeño es la expresión de un designio vano, o yendo más allá, la expresión de una de las más trágicas vanidades en que puede consumirse la energía del espíritu? Y si es así, ¿en qué momento de la historia del pensamiento fechar el inicio de ese proceso en que la temporalidad sucesiva encierra al proyecto de la existencia humana, o más bien éste se deja encerrar por aquella? Dondequiera fijemos ese momento será aquel en que oscuramente por motivaciones imposibles de traer a plena luz, el espíritu del hombre cierra la posibilidad de trascender radicalmente su inmersión en la sucesión del devenir rehusando para sí mismo la percepción de lo que envuelve al tiempo y lo construye en su precaria unidad. Este cierre no puede ser considerado como brotando lógica o dialécticamente de lo descubierto como poder de visión en el inicio del pensamiento moderno, sino al revés como surgiendo de una decisión adormecedora o acaso de una misteriosa voluntad de olvidar lo siempre presente a la conciencia. Pero si la razón hubiese sido infiel al destino que le impone su entrada en sí misma y a la revelación de esa dimensión en que ella es capaz de poseerse perfectamente a sí misma como conocedora, esa infidelidad y el pecado histórico que la hiere y la debilita, todo eso, no hace más que lanzarnos a nosotros al problema abismal que el nacimiento de la ciencia y la técnica y la irrupción de la subjetividad han

abierto. Pareciera que ese problema no pudiese siquiera ser tomado entre manos como el problema decisivo de nuestro existir, si no lo percibimos como el de la recuperación de un olvido. ¿No tendrá acaso una insospechada significación el hecho de que este olvido se nos ofrezca en un primer plano como olvido de la muerte, precisemos, de la verdadera muerte que es siempre la propia, la de cada uno en su singularidad? Sólo ahora quizás empecemos a estar en situación de sopesar la importancia de que ella como finitud irrebasable del existir temporal esté allí presente para cada hombre, tal co-

mo es ella siempre, un hecho, el más duro de los hechos, el más impenetrable a toda razón. Porque quizás de esa impenetrabilidad a la razón arranca para cada hombre la sola posibilidad de centrarse en sí mismo, de tocar esa oculta mismidad y reconocerse más allá y más adentro de la subjetividad siempre a la mano, lo que es de verdad: apetito de ser, desvalido e impotente todo lo que se quiera, pero al que no podemos engañar jamás con las más ingeniosas construcciones de nuestra razón, ni con las más espléndidas fantasías de nuestra imaginación.

El sentido de la historia*

Carlos Disandro

1

ME PROPONGO exponer en esta disertación las connotaciones que caracterizan la conciencia histórica del hombre contemporáneo. Procederé sin embargo, retrocediendo a una confrontación entre los contextos helénico, hebraico y cristiano, a fin de obtener un punto de partida esclarecedor y recapitulatorio, o un panorama suficientemente nítido que defina la situación de este hombre contemporáneo.

Cuando hablamos de la significación de la historia procuramos en realidad resumir aquellas motivaciones que configuran al hombre moderno, o que lo diferencian del antiguo y del medieval. Pero debemos puntualizar algunas acepciones orientadoras del vocabulario, para evitar equívocos en la formulación del problema. La primera advertencia señala al menos en occidente, la coexistencia de dos sentidos contrapuestos: a) el que prolonga, con mayor o menor alertamiento y claridad, la noción cristiana de la historia, y b) el que resume los contenidos inherentes a la conciencia histórica contemporánea y que podemos hacer arrancar de modo provisorio de los siglos XVII-XVIII. Esta segunda significación es en parte resultado de

una crisis y una caducidad de la primera; en parte prolongación, reanudación o maduración de antiguos estratos subyacentes en el hombre europeo, y en parte manifestación de una nueva experiencia, concepción y proyección de la historia. Por este motivo, precisamente, se requiere trazar con cierta nitidez el trasfondo espiritual que condiciona los contenidos mismos del hombre contemporáneo.

En segundo lugar, debemos advertir algunas diferencias de método, o algunas posibilidades implícitas en la noción misma de "historia". Esta palabra griega recubre, como sabemos, significados complejos, desde el mero hecho humano de inquirir o de buscar, de poner en relación o en perspectiva, hasta el absoluto sentido que define un modo de existencia peculiar, incommunicable, total. Hegel dice que la historia, en tanto que perspectiva del conocimiento, puede ser *original, reflexionada, filosófica*. En el primer caso, se ejerce el acto de *historein* en un conjunto de hechos por un autor determinado. Tal el caso de Tucídides o de Tácito. En el segundo caso se trata de inducir conclusiones generales que esclarezcan el rumbo de la totalidad de los hechos (ya sea en sentido absoluto, ya sea en sentido restringido). Tal el caso de Gibbon y su historia del imperio romano.

En fin, en la tercera posibilidad, se trata de

*Texto tomado de la obra del mismo nombre con especial autorización del autor.

una filosofía de la historia. La idea —dice Hegel— *se manifiesta en el espacio por la naturaleza, y en el tiempo por la historia*. Por lo mismo, si hay una organicidad en la *physis*, debe haberla también en esa otra manifestación de la idea. De aquí ocurre pues, que sea posible trazar una "historia universal", que siga el curso de aquella manifestación de la idea. No se trata, sin embargo, de un mero ordenamiento cronológico o estructural de los hechos, sino de un intento filosófico de interpretar las profundidades inaccesibles de la existencia humana, expresión contradictoria y contrastante de la existencia de la idea.

La concepción hegeliana se ha difundido vastamente en el pensamiento occidental, ha impregnado sus diversos rumbos, y ha penetrado incluso en la estructura misma de la teología católica, que parecía inmune a tal influencia. De aquí han surgido dos connotaciones características del pensamiento historicista contemporáneo, que pueden denominarse con dos términos complementarios: estructuralismo y dinamismo (o funcionalismo en la manifestación de la idea).

Sin embargo, nuestro propósito no es descubrir la impronta hegeliana de la actual conciencia de la historicidad, cuanto señalar los caracteres con que ésta adviene en un decurso que liga o contrasta antigüedad y modernidad. Al mismo tiempo nos interesa percibir, en la crisis del pensamiento cristiano, un resultado de la historificación postmedieval, la que, iniciándose en los siglos xv-xvi, termina por constituir la nota sobresaliente del espíritu contemporáneo.

En cuanto al saber histórico mismo, podemos aceptar provisoriamente una triple distinción que confrontada con la de Hegel acentúa en cierto modo la complejidad de este saber, en cuanto se liga indisolublemente al hombre. El despliegue del conocimiento histórico es en realidad una manifestación de la naturaleza del hombre, un resultado de su itinerario interior, un signo de su historicidad devorante. En la natura de lo humano se confrontan *physis* y *ratio*, con alternativas difíciles de develar.

Distinguiríamos pues, entre "historia fenomenológica", "filosofía de la historia" y "teología de la historia". El intento de esta nomenclatura es repartir en estratos cada vez más profundos una ciencia del hombre, desde el mero hecho empírico de su manifestación hasta

el dato supremo de su vínculo con un Dios revelante, que encuentra precisamente en el hombre el ámbito de su definitiva revelación. Este paso de la Historia como relación intrínseca de la *physis*, y la historia como extrema posibilidad de una revelación divina condiciona inequívocamente el paso de las diversas modalidades del conocimiento histórico, sus límites propios, sus conflictos y su crisis doctrinales o científicas.

La "historia fenomenológica" prolonga en realidad la antigua búsqueda helénica, el *historein* primordial que es en definitiva una tensión del hombre mismo. La desmesurada ampliación del campo del conocimiento histórico no cambia en absoluto el sentido del saber empírico como una autocontemplación del hombre.

La "filosofía de la historia" es a su vez una indagación de la existencia humana como un dato fundante y abierto, como un ciclo de sucesiva y complementaria revelación del hombre. La filosofía de la historia, creada en los aledaños del pensamiento moderno, pasa a ser recurso de un intento por inteligir la manifestación de la idea, un reclamo constante para probar la autonomía del hombre.

En fin, la "teología de la historia" pretende edificar un saber racional sobre el vínculo divino-humano, sin exigir para tal sistematización el principio iluminante de la experiencia teándrica. La "teología de la historia" intenta pues mostrar desde el hombre el carácter abierto de su existencia, en cuanto el decurso histórico concreto aportaría los signos de aquel vínculo decisivo con la divinidad. Tanto la filosofía de la historia, cuanto la teología de la historia son ciencias que proponen en realidad restablecer lo que originariamente estuvo en un dato mítico de la antigüedad: el esclarecimiento del ser del hombre, contrastado en su figura, en sus obras, en su conciencia y en su destino, respecto de las demás presencias cósmicas.

Ahora bien, así como la historia fenomenológica tiende a presentarse prisionera de su método empírico, la filosofía de la historia suele generar una distorsión del ámbito mismo del hombre al pretender una inteligibilidad exhaustiva de su destino; en tanto que la teología de la historia por su parte, originada en una pretensión de superar los caracteres de una ciencia deductiva de la revelación, se ve obligada a

instaurar una simbología histórico-religiosa, carente por lo común de fundamento y de solidez.

En cualquier caso, sin embargo, estas tres orientaciones del pensamiento moderno obligan a contrastarlo y diferenciarlo de la antigüedad y en consecuencia a definir una curva total que permita comprender los caracteres de un "sentido histórico", tan entrañado en el hombre moderno. El hombre antiguo, indudablemente adscripto a un ritmo cósmico, ofrece una interioridad despojada y libre de esa controversia con el tiempo; el hombre moderno en cambio, constituido en sus rasgos esenciales por una historicidad devorante, finca el carácter pleno del ser humano por una coincidencia con tal historicidad. Lo que el moderno llama pues "sentido histórico" es en muchos aspectos una concepción proyectiva del hombre, una subida a la conciencia del acto mismo que plenifica, en la existencia humana, el ámbito de la existencia *ut sic*.

Pero hay en el hombre moderno un impulso totalizador del conocimiento, que se orienta según postulados implícitos en el punto de partida. La investigación de la historia fenomenológica culmina, por ejemplo, en el esquema universal de un Toynbee, que pretende enmarcar la totalidad de la historia universal en correspondencias exhaustivas, o en una dialéctica generatriz absolutamente racionalizada.

La pretensión hegeliana de construir una filosofía de la historia se trueca en el intento de conducir según pautas previstas el curso de los acontecimientos mundiales, transformando el acto universal de conocer en una facultad operativa y decisionista. Tal es lo que se ve en las múltiples tendencias del marxismo. Y en fin, la posibilidad de transformar la antigua teología de raíz helénica en una ciencia universal que describa y fundamente la "historia de la salvación", culmina en una "teología de la historia" que se propone desentrañar la maduración evangélica, en lo que ella misma llama "los signos de los tiempos".

No es difícil prever una convergencia de estas tres situaciones extremas del saber histórico, o histórico-especulativo, y en definitiva las tres responden a una crisis profunda del racionalismo crítico, originado en el siglo XVIII, racionalismo elevado ahora a una categoría salvífica: la historia "salva" en su decurso, en la medida en que el sentido de la historia, descubierto por el hombre moderno, pasa a condu-

cir la instauración de una nueva edad, universalista y ecuménica. El advenimiento del sentido de la historia resulta pues, la coyuntura en que los antiguos mitos mesiánicos se truecan en un acto exhaustivo de inteligibilidad y en un programa universal de instauración humana.

2

Sin embargo, no sería posible ahondar los fundamentos del tema y sacar conclusiones valederas, si no se retrocede a una confrontación entre las raíces de este sentido moderno, raíces que pueden haber perimido o ser vivaces, pero que de todas maneras nos explican el contexto ulterior, sus modulaciones y sus crisis. Debemos plantearnos la cuestión del sentido histórico en la antigüedad heleno-romana, al nivel del hebraísmo bíblico, y desde el punto de vista cristiano. Seguiremos este esquema.

Es sabido que el mundo griego inicia la especulación sobre la *physis*. La *physis* es el fondo absoluto e inasible, de donde sale y adonde regresa. Toda la filosofía griega es un despliegue de este momento inicial: primero los *physiologoi*, los que profieren el contexto de la *physis*; luego Parménides que formula los constitutivos absolutos del ser, finalmente Platón y Aristóteles que conciben una ciencia de la idea o del ser, fundamento de toda ciencia. Entre la *physis* primordial, el ser parmenídeo, la idea platónica, el ser aristotélico corre una línea helénica, que abarca un lapso aproximado de tres siglos.

Ahora bien, en el marco de tales reflexiones y siguiendo la estructura de ese despliegue, desde la *physis*, siglo VI, al ser aristotélico, siglo IV, no halla cabida algo que se parezca a la cuestión moderna sobre el sentido de la historia. Pues ésta resulta insumida o en el proceso cíclico de la *physis stoikhhética* o elemental, o integra el nivel de la *doxa*, o consiste en un perpetuo esfuerzo por sustraerse o permanecer en el devenir (es decir, en el no ser). Para encontrar un punto de apoyo que permita indagar la concepción griega de la historia es preciso recurrir a la representación mítica, anterior y más compleja que la racionalización de la *physis*.

Conviene pues, advertir en el primer planteo de la cuestión, una doble línea, implícita en la estructura del pensamiento griego: la que prolonga, reelabora y condiciona las antiguas tradiciones míticas; y la que entiende, discrimina y

formula el contexto de la *physis*. Conviene agregar asimismo que por la índole de cada modalidad expresiva, la cuestión del sentido de la historia está insumida en cada caso en una trama compleja, que impide representarse la cuestión en forma abstracta, separada del motivo viviente que la condiciona. En este sentido, la noción de *physis* o de "ser" impone un esquema cíclico al decurso de la historia, en la medida en que ésta es un caso particular de la articulación elemental del cosmos. En ese concepto cíclico encuadran los sucesos humanos, según un ritmo, donde nacer, desplegarse, culminar y perecer, coincide con la solución *stokhética*: del agua o del fuego al cosmos articulado, de éste por una katábasis ineluctable al agua o al fuego.

Sin embargo, la presencia del hombre entre las realidades de la *physis*, el carácter inconfundible de sus acciones, la configuración de su destino y el espectáculo de las generaciones trabajadas por conflictos oscuros, impuso a la inteligencia griega una problemática viviente, resuelta en el lenguaje viviente del mito y en su despliegue connatural, es decir, la poesía griega. En el lenguaje mítico-poético la historia del hombre resultará pues, de una densidad nueva y se destacará con los caracteres de una experiencia de la historia, cuyas raíces se hunden en las tradiciones de la saga indoeuropea, pero cuya perspectiva interiorizadora es obra de los poetas.

Así lo vemos en el caso de Hesíodo, que en la elaboración de las representaciones míticas nos ofrece un ejemplo notable de lo que podríamos llamar "conciencia histórica de los griegos", con anterioridad a la racionalización *physica* de los jonios.

Ahora bien, en el contexto de los poemas hesiódicos (*Teogonía*, *Los Trabajos y los Días*) encontramos una ambivalencia que conviene subrayar, como testimonio de la complejidad y profundidad del pensamiento mítico.

El poema *Los Trabajos y los Días* es como sabemos, de carácter didáctico-moral; Hesíodo intenta con su desarrollo temático explicarse el sentido del trabajo humano, enmarcado por una reflexión sobre lo *Dike* (Justicia). El trabajo —que de alguna manera define el contexto del hombre— es interpretado en su relación con los dioses, el cosmos y los hombres. Pero como el poeta parte de una experiencia concreta —la disputa con su hermano Perses— se ve obligado a explicar la situación presente

de la vida humana, connotada por los rasgos de la "edad de hierro", es decir, una edad en que sin lugar a dudas predomina la injusticia. El trabajo precisamente, en el cuadro piadoso de la vida campesina, compromete la conducta de los hombres según la sabiduría ancestral que venera a los dioses y permite la convivencia de éstos y los humanos.

Hesíodo pues despliega en el mito de las edades del mundo una imagen de progresiva degradación o katábasis, desde la edad de oro hasta la edad de hierro, pasando por la edad de plata, la edad heroica y la edad de bronce. (*Erga*, v. 106-201). Cada lapso manifiesta caracteres de lo humano, sobre todo en su vínculo con los dioses y en su interna armonía o en sus conflictos destructores. El tema de las edades del mundo pertenece al fondo ancestral de la saga indoeuropea y provoca como sabemos una extraordinaria resonancia en toda la antigüedad clásica y por lo mismo en toda la cultura occidental.

Ahora, sin embargo, nos interesa destacar que en la imagen de katábasis histórica, propia de aquella configuración mítica, reencontramos el esquema involutivo de la katábasis *physica* (desde el cosmos configurado a los elementos originantes, según el ritmo de la *physis stoikhética*); y que subyace por tanto el retorno cíclico como contraparte de la anábasis física (de los elementos al cosmos). *Physis* y destino humano se configurarían pues según una pauta única, implícita en todas las formulaciones del espíritu griego. Esa pauta —que podemos denominar esquema cíclico, tanto para el mito de las edades, cuanto para la especulación sobre la *physis*— distingue pues la noción griega de la historia, y la separa de otras configuraciones espirituales, incluso de lo que llamamos "sentido de la historia" en la modernidad.

Hesíodo, sin embargo, nos abre otra perspectiva en la *Teogonía* (poema didáctico-teológico), probablemente anterior a *Erga*. Pues el esquema de la *Teogonía* es el de la manifestación de *Kháos*, como absoluta realidad fundante (junto con *Ge* y *Eros*), y su culminación irreversible en el reino de Zeus, reino de su justicia inviolable.

La vida de los hombres pende en última instancia de tal manifestación, según se inclinan a repetir las instancias prometeicas o titánicas, o según acepten la inspiración de las Musas, presentes en la proferición del poeta.

Las instancias titánicas preanuncian siempre el retorno a un orden perimido, imperfecto, de tendencias catastróficas: ellas resultan siempre vencidas, pues la culminación en el reino luminoso de la justicia es irreversible, ya que en definitiva ese reino traduce la cualidad constitutiva del principio omnifundente (*Kháos*). Aquí no puede haber pues retorno cíclico, pues el reino de Zeus es inviolable y para siempre.

La inspiración de las Musas a su vez supone actualizar en cada generación humana, en cada estirpe, en cada hombre, la lúcida entrega a la justicia de Zeus, y el abandono de las tensiones titánicas y tifónicas.

Según este esquema, la historia humana es el campo en que se reproducen los conflictos ancestrales, abolidos al nivel teo-cosmogónico, pero vigentes en el carácter equívoco de la natura humana: la historia podrá ser culminación o fase regresiva, según un ritmo que trama el destino de los humanos. Aquí no podemos hablar de esquema cíclico, ya que no es válido para el trasfondo mítico-teológico del gran poema doctrinal de Hesíodo.

Conviene apuntar, como conclusión inevitable de este p'anteo, que según los textos hesiódicos percibiríamos dentro del mundo griego una suerte de lucha entre dos representaciones de la historia humana:

1) Una imagen *cíclica*, expresada cabalmente en el mito de las edades, que impregnará vastos despliegues de la mente griega, y que coincide con la imagen cíclica de la *physis* primordial. Podemos hablar pues de una inserción de la historia en la *physis*, lo que parece haber sido una característica notable de la antigüedad helénica.

2) Una imagen sustitutiva (patente en los lapsos de Urano, Kronos y Zeus; o en la consolidación de su reinado olímpico según la *Teogonía*), imagen que sugiere la presencia irreversible de una novedad, y por tanto de un progreso. Esta imagen no está entronada sin embargo en la ruta del helenismo, aunque debemos ser cautos en afirmaciones absolutas. Esta imagen sustitutiva no corresponde sin embargo a un proceso evolutivo, sino a un principio de manifestación que gobierna la armonía del todo. En este sentido conviene adelantarse a distinguir la imagen hesiódica de la *Teogonía*, de todas las representaciones evolucionistas generadas por el racionalismo mo-

derno postbarroco que serían en realidad formulaciones contrapuestas a las del orbe griego.

Podemos advertir la importancia de esta distinción, aduciendo un ejemplo notable de Platón. En efecto, en el *Político*, Platón ha utilizado el mito de las edades según el ritmo de katábasis histórica. En otras palabras, el mito representa el ineluctable giro de degradación que aparta las generaciones humanas de su modelo divino, y las hunde en el abismo de la semejanza. Pero en las *Leyes* —como sabemos obra de la vejez— Platón reconsidera el asunto, ya no en el marco de la totalidad de las generaciones de cada edad, sino en la capacidad del *Nous*, de sustraerse a la involución y conformarse al contexto del modelo divino. Tal es el caso del verdadero legislador que ordena la ciudad por su conformidad con aquella instancia divina, y sustrae la ciudad a la corrupción o involución histórica (descrita como dijimos en el *Político*). En el diálogo juvenil tendríamos una prolongación de *Los Trabajos y los Días*; en las *Leyes*, en cambio, una reelaboración en la línea teocosmogónica de Hesíodo.

El ejemplo de Platón muestra con suficiente claridad las complejas motivaciones del pensamiento griego, en el nivel estrictamente mítico, y en el caso del pensamiento especulativo sistemático. Un segundo ejemplo, tomado de otro pensador, nos permitirá completar ese esbozo del panorama griego. Se trata de Heráclito, y su frag. 52 que traducido literalmente dice: *El tiempo es un niño, un niño que juega con dados; el reino de un niño*.

No pretendo aquí hacer el análisis exhaustivo del fragmento que sería menester reubicar en un esquema general del pensamiento heraclítico. Solamente procuro inducir algunas notas características, que nos darían una concepción del tiempo histórico concreto (*αἰών*), sin semejanza con las representaciones míticas de Hesíodo ni con la reconstrucción especulativa de Platón. Heráclito presenta pues una tercera vertiente de la meditación helénica, que torna más problemático un intento de insumirlo todo en el contexto cíclico. Y sin embargo, estamos frente a un pensador para quien el ritmo fuego-cosmos es la estructura connatural de la *physis*.

En la imagen del niño que juega hay una representación diáfana de la absoluta irracionalidad de la historia. Y sin embargo en el sistema del Efesio no puede *αἰών* estar al margen

de la relación logos-fuego. Y tal relación es para Heráclito la suprema racionalidad, patente para nosotros en el logos contemplativo. *Ἄλῶν* no es pues ni un orden cíclico (a la manera de Thales), ni un orden regresivo o progresivo. La historia comporta un elemento estético-lúdico, de inicial actitud promotora (como en todo juego).

En el fragmento aducido, el predicado niño está connotado por dos términos activos: *παῖζων* y *παισσεύων*. El primero, etimológicamente ligado a *παῖς*, indica el despliegue de la naturaleza de niño, es decir, jugar; en cuanto a *παισσεύων* torna todavía más intrincada y sugere la imagen, según que interpretemos que se trata de un juego como el “chaquete” o las “damas” (que sigue ciertas leyes), o según nos inclinemos a traducirlo por “juegos de dados”. La cosa no es tan clara como sugieren algunos traductores. ¿En qué esquema colocaríamos esta concepción heraclítica —tan compleja y tan bella— del tiempo histórico concreto?

No estaría fuera de lugar confrontar el fragmento 52 con el pasaje famoso del libro de los Proverbios, capítulo VIII, v. 31, pasaje de tantas resonancias en la mística cultural de la Iglesia, en el tema teológico de la *Sophía* divina, etc.¹. *Cum eo eram* —dice el texto— *cuncta componens: et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum; et deliciae, meae esse cum filiis hominum*. (A nivel del vocabulario hebraico-helenístico, se debe estudiar la significación de *euphraino*, y su sustitución en el Nuevo Testamento por *khará* Cf. Kittel, s. v.). Estas son palabras de la Sabiduría, cuyo himno exultante se despliega en el capítulo VIII. Ella es también la delectación de un juego, cuyo gozo inexpressable se traduce en el *ἄλῶν* humano (según dirían los griegos clásicos).

La concepción de lo histórico como un juego (en que está entrañada la *physis* o el fuego heraclítico, o en que está comprometida la *Sophía* divina según el texto sapiencial) esa concepción es pues de una hondura sobrecogedora, extraña

¹Yo estaba con él, disponiendo todas las cosas; y me gozaba todos los días, jugando sin cesar en su presencia, jugando la redondez de la tierra; y mis gozos, estar con los hijos de los hombres. (Arad. Crampon). El vocabulario hebraico, helenístico y latino comportan matices de indudable significación. Pero aquí nos interesa principalmente la connotación de “juego”.

a la posible sistematización de una razón abstracta; pues la exposición mítica de Heráclito al forjar la imagen del *ἄλῶν* niño corresponde a una intuición del absoluto fondo divino de la existencia, en cuyo marco se da la historia. Aquí no interesa pues el proceso —ya sea de progreso, regreso o sustitución; aquí no interesa el vínculo entre el *nous* y la idea, por encima del retorno inexorable al océano de la semejanza. En el Efesio se proclama simplemente la absoluta raíz artístico-lúdica de la entera realidad.

En fin para hacer más complejo este cuadro del pensamiento griego podemos aducir un famoso pasaje del *Timeo* platónico. Se trata del párrafo 37 que dice literalmente así: *Ahora bien cuando el padre, después de haberlo engendrado, comprendió que este cosmos se movía y vivía, imagen nacida de los dioses eternos, se regocijó y en su gozo reflexionó en los medios de hacerlo más semejante aun a su modelo. Y como este modelo resulta ser un viviente eterno, procuró según su poder en tornar igualmente eterno a este todo. Ahora bien, es la physis del viviente modelo la que resulta eterna, y era absolutamente imposible adaptar enteramente esto al cosmos engendrado. Entendió entonces hacer una cierta imitación móvil de la eternidad, y al organizar la entera dimensión del cielo ha hecho de la eternidad inmóvil y una esta imagen eterna que se desplaza según número, ésto que nosotros llamamos tiempo [...] el cual imita la eternidad y se despliega en un círculo según número (37d-e/38 a).*

Después de haber explicado la organización del cosmos y la relación de éste con el alma del mundo, intenta Platón ubicar el tiempo en esta cosmología. Sin entrar a discriminar las complicadas cuestiones en éste y otros pasajes del *Timeo*, interesa subrayar que sin apartarse de una concepción cíclica, parece sugerirse una categoría perfeccionante y culminante, que no coincidiría con la noción de *katábasis*. Pues la función del tiempo sería adaptar lo más posible el cosmos engendrado al viviente eterno e inengendrado.

Es cierto que Platón no se refiere al tiempo histórico, sino al tiempo cósmico; pero el paso de una categoría a la otra es un tránsito abierto en la meditación originaria. Tendríamos pues una imagen cíclica, que no representa ni el mito de las edades, ni el esquema de la *physis* stoikhética, sino un vínculo trascendente entre

las realidades visibles y las realidades invisibles: aquéllas se acercan a éstas según el *dérroulement* del tiempo cósmico, que se torna pues un ámbito *theophánico* o *ideophánico*. La historia en un cierto sentido debe inscribirse en tal categoría, si es que el filósofo no la considera un mero evento sin consistencia ni fundamento.

Los ejemplos de Hesíodo, Heráclito y Platón ilustran con suficiente nitidez la compleja meditación helénica, sea al nivel del pensamiento mítico, sea al nivel de un sistema especulativo. De tales perspectivas y conflictos vivió seguramente toda la antigüedad griega hasta su extinción, o hasta su articulación con el mundo latino o greco-cristiano. Sea en el mito, sea en la filosofía, predomina en el pensamiento griego una solución cósmica, que insume el tiempo humano en el número absoluto de la *physis*, o en la manifestación incambiable de una justicia teo-cosmogónica.

Las complejas tendencias del helenismo post-platónico y post-aristotélico se insumieron como sabemos en el caudal del estoicismo de donde partirán muchos escritores latinos. Probablemente en el marco del pensamiento estoico se origina una renovación del sentido histórico de la antigüedad, que coincide por otro lado con las nuevas energías promotoras del mundo romano. En su contexto precisamente se diseñaría el primer esbozo de historia universal, signado por una meditación del destino del hombre o del destino de Roma.

Según Löwith (*Meaning in History*, pág. 7, sigs.) tal vez en el historiador griego Polybio, amigo de Escipión el Africano, podríamos inducir un sentido de la historia, que pone el acento en la misión universal de Roma; ésta resulta el foco de convergencia de una historia humana, liberada de los ineluctables ciclos de la *physis*, aunque dependiente de un "hado" o "destino" connatural a todas las obras del hombre.

Cicerón por otro lado, en varios textos importantes, y singularmente en su tratado *De re publica*, resume con gran nitidez la situación espiritual del último estoicismo. Una doble línea temática anuda el texto ciceroniano con el problema del sentido de la historia. Por una parte, una concepción de la misión del hombre en la tierra, que se expresa con el verbo latino *tueor* (administrar, proteger, estimular). El destino del hombre, dentro de la cosmología figu-

rada en el diálogo, comporta una significación por encima de la *physis*. Por otra parte, en el conjunto del globo terráqueo, emerge la misión de Roma, de su *imperium*, como elaborada conciencia de aquella universalidad del destino humano. Roma hace pues ostensible históricamente lo que constituye la singularidad del ser humano y determina por eso mismo un contexto político-cultural que resulta una mayor conciencia de la historia universal.

En la generación siguiente, Virgilio retoma las diversas tensiones del pensamiento antiguo, asumidas probablemente en sus fuentes más significativas, y las transfigura en su personalísimo itinerario espiritual y lírico. Pues el esquema cíclico de las edades se nos presenta en la famosa égloga iv; la ruptura de esa rígida *katábasis* parece diseñarse en la *Geórgicas*, en las que el trabajo inaugura justamente una nueva dimensión de la *aurea aetas*, interrumpiendo así la degradación de esta edad de hierro; en tanto que la misión universal de Roma sería uno de los motivos promotores de la *Enéida*, donde volvemos a encontrar como en Cicerón la convergencia entre un esquema cíclico cósmico palin-genésico y un único y absoluto contexto en torno al destino de la urbe imperial.

En Polybio, Cicerón y Virgilio encontraríamos pues o una prolongación del sentido cíclico helénico, o un principio de historia universal, al margen de la *physis*; esa historia tendría su meta en Roma, de cuya actividad conquistadora y civilizadora dependería en última instancia el ritmo de la historia humana. Ese ritmo se definiría por un tránsito del estado salvaje y mostrenco a una comunidad política, expresión cabal del destino humano: *tueri globum, quae dicitur terra*. La historia se define aquí no por los ciclos de un retorno sin fisuras, sino por la humanización de la *physis* misma, por lo menos la que corresponde a la natura sublunar, según el *Somnium Scipionis*.

Es evidente que en la antigüedad heleno-romana se discierne una constante interpretativa: la recurrencia cósmico-humana, que impone respecto de la historia un punto de vista absolutamente propio de la antigüedad, un sesgo que la separa nitidamente de la modernidad. Pues si hay algo inasimilable para el sentido moderno de la historia, ello es justamente el esquema de las edades fatalmente recurrentes en el ritmo de una solución *stoikhética*.

Frente a la concepción cíclica griega, habría que colocar la concepción hebraica del Antiguo Testamento. Para ordenar y ceñir la exposición, en el aspecto que aquí nos interesa, me parece oportuno partir de un texto del *Deuteronomio*, en el que Von Rad ve la formulación del primitivo credo hebraico (Gerhard von Rad, *Theologia des A. Testaments*, Band I. Kaiser Verlag. München 1957, pág. 127, sgs.). Se trata de un pasaje del capítulo xxvi, 5-9, y dice así: *Et loqueris in conspectu Domini tui: Syrus persequeretur patrem meum, qui descendit in Aegyptum, et ibi peregrinatus est in paucissimo numero: crevitque in gentem magnam ac robustam et infinitae multitudinis. Afflixeruntque nos Aegyptii, et persecuti sunt imponentes opera gravissima; et clamavimus ad Dominum Deum patrum: qui exaudivit nos, et respexit humilitatem nostram, et laborem atque angustiam. Et eduxit nos de Aegypto in manu forti, et brachio extenso in ingenti pavore, in signis atque portentis; et introduxit ad locum islum, et tradidit nobis terram lacte et melle manantem*².

De aquí podría derivarse, según Von Rad, una doble imagen de la historia de Israel: 19 la racional objetiva, construida según el método histórico; 29 la confesional, que participa personalmente en los acontecimientos. La primera busca un *mínimum* de certeza; en cambio la segunda, que puede denominarse imagen *kerygmática*, tiende a una sistematización teológica (pág. 114). Inmediatamente con Rad hace una comparación con el orbe griego (págs. 121-3), sobre la base del libro de Jaeger, *Theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947. Pero ciertamente esta perspectiva no es correcta,

²Y tú dirás en presencia de tu Señor: Un sirio perseguía a mi padre, que descendió a Egipto, y allí permaneció con muy poca gente; pero creció luego como un poderoso pueblo, de multitud incontable. Los egipcios nos molestaron y persiguieron, y nos impusieron cargas pesadísimas; entonces al Señor, Dios de nuestros padres, quien nos escuchó, y vio nuestra humillación, nuestro trabajo y nuestra angustia. Y nos sacó de Egipto, por medio de una mano poderosa y un brazo extendido, un terror desmesurado, entre signos y prodigios; y nos introdujo en este lugar, y nos entregó una tierra en que corren la leche y la miel. (Trad. Vigoroux. Las diferencias textuales con el original hebraico, que desde luego utiliza von Rad, no interesan aquí).

si advertimos el panorama trazado con anterioridad.

El núcleo primitivo del credo hebraico contiene pues dos instancias decisivas: hay una intervención divina en el desarrollo de los hechos, y estos hechos se concatenan según un progreso que manifiesta cada vez con mayor profundidad el designio de Dios. Es esto lo que constituye, según Von Rad, el punto de partida en la redacción definitiva del Hexateuco, y que otorga a la tradición hebraica su tendencia a subrayar la *Heilsgeschichte* (la historia de la salvación). Pero al mismo tiempo, es el vínculo entre esta *Heilsgeschichte*, en la línea del Antiguo Testamento, y el resto de la humanidad, el que establece la verdadera *Weltgeschichte* (historia universal).

Empero, el punto de partida obliga a retroceder para integrar las etapas que han llevado hasta los hechos, enumerados en el credo deuteronomico. De aquí procedería la unificación de la tradición religiosa hebraica, a partir de la creación del mundo y del hombre. Al mismo tiempo esa línea se prolongaría a través de los profetas, hacia una visión de la nueva alianza entre Dios y los hombres. Esto determinaría pues lo que Von Rad llama (pág. 139) *Periodisierung des geschichtlichen Ueberlieferungs material im Endstadium des Hexateuk* (repartición en periodos del material histórico de la tradición, en el estadio final del Hexateuco), o sea, creación, vocación de Abraham, éxodo, etc.

Para nuestro tema interesa subrayar tres momentos que impulsan el *déroulement* de la línea histórica: 1) la *arkhé* o principio que introduce la noción de creación; 2) el núcleo de los hechos históricos que constituyen la *Heilsgeschichte*; 3) el profetismo que proyecta e incluso transforma los caracteres de la alianza precedente y lleva a su máxima tensión el carácter progresivo de la línea histórica. Estos tres elementos son totalmente ajenos a la estructura de la mentalidad griega.

Por último el movimiento interno de la historia (tanto en su categoría de *Heilsgeschichte* como de *Weltgeschichte*) se compone de una relación entre promesa (*Verheissung*) y cumplimiento (*Erfüllung*) que a través de sucesivos momentos, cualitativamente más ricos, manifiesta nuevos caracteres de la alianza o aspectos imprevistos del hombre, y distiende un horizonte mesiánico en la visión profética que anun-

ciaría una nueva intervención salvífica (*Heilshandeln*): una nueva creación, un nuevo éxodo, una nueva alianza.

No siempre se han advertido con suficiente nitidez ciertas consecuencias derivadas del equilibrio que ya en el antiguo judaísmo veterotestamentario mantuvieron o perdieron estos ingredientes del contexto bíblico. Tomo un solo ejemplo, que veremos reflejado en la interpretación que hace H. Cohen sobre el profetismo.

W. Eichrodt (*Theologie des A. Testaments*, Teil I *Gott und Volk*. 5 Aufl. Klotz Verlag. Stuttgart 1957) ha analizado exhaustivamente la noción de alianza (*berit*) y su importancia para la concepción histórica del judaísmo (particularmente páginas 12-13, donde resume con gran claridad esta cuestión). Todo el primer volumen de su obra parte precisamente de este análisis y progresa desde la interpretación del sentido de la alianza, pasando por el *nombre* y la *esencia* del Dios de la alianza, hasta culminar en los órganos de la alianza (profetas, sacerdotes, reyes).

Ahora bien, en el caso de los profetas sería dable observar según Eichrodt, una reticencia, e incluso un abandono de la noción precedente de alianza abrahámico-mosaica y de sus consecuencias institucionales. La "promesa" parece reiniciarse radicalmente a través del profetismo, que inauguraría un nuevo vínculo con el pueblo y establecería una nueva dinámica de la historia. Es esto lo que destaca H. Cohen (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. Aufl. Melzer Verlag. Köln. 1959) en un texto fundamental que nos muestra precisamente de qué manera puede haberse transferido aquel antiguo contenido del profetismo al nivel de la mente moderna, caracterizada como sabemos por su fe en la historia. Dice así el párrafo de Cohen: *Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus [...] Was der griechische Intellektualismus, nicht hervorbringen konnte, das ist ihm gelungen. Historie ist im griechischen Bewusstsein gleichbedeutend mit Wissen schechthin. So ist und bleibt den Griechen die Geschichte lediglich auf die Vergangenheit gerichtet. Der Prophet dagegen ist der Seher, nicht der Gelehrte [...] Ihr Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als des Sein der Zukunft* (p. 305). Y más adelante: *Die schöpferische Kraft des religiösen Geistes, der religiösen Vernunft hat im Messianismus diese die Gegenwart und Vergangenheit überfliegen-*

de Uebersinnlichkeit der Zukunft, als einer neuen Wirklichkeit der Zukunft sichergestellt (p. 341)³.

El profetismo, desvinculado de la *arkhé* y de la *alianza*, pierde el control del desenvolvimiento (*déroutement*) y genera el progresismo al nivel de la mente moderna. Exactamente como en el caso del catolicismo, la pérdida del sentido del "misterio" genera el socialcristianismo, que es una forma de su secularización. Posiblemente la convergencia de estas dos líneas, una derivada del judaísmo (como quiere Cohen) y otra derivada del cristianismo (católico y protestante), que subraya aspectos intramundanos y desacralizados, han conducido a esta densidad de la conciencia histórica en el mundo contemporáneo.

Una segunda perspectiva de la cuestión se abre por dos motivos bíblicos importantes: el concepto de creación (aplicado a la entera realidad extradivina) y la antropología de la imagen y la semejanza (que referida al ser del hombre se traslada forzosamente también a toda la historia y a todo el cosmos). Mientras la noción de alianza y el profetismo constituyen motivos de una experiencia histórica compleja, la noción de creación y la antropología de la imagen divina en el hombre serían motivos teológicos, que integraron la totalidad de una historia divino-humana, cuyo ritmo, generado en un principio absoluto, se compone de dos constantes: una intervención o gesto divino (siempre operativamente posible por el hecho inicial de la creación, gesto divino que lo contiene todo); y una realización de la "semejanza" en vista al fin de la historia. Una y otra constante quiebran pues la clausura cíclica, pues en una y otra toda novedad es incoativa respecto de la gran novedad ulterior, cada vez más revelante y significativa.

³El concepto de historia es una creación del profetismo... Lo que el intelectualismo griego no podía formular, lo consiguió el profetismo. Historia resulta para la conciencia griega de la misma significación que saber, sin más. Para los griegos la historia se presenta indefectiblemente orientada hacia el pasado. El profeta en cambio es el vidente, no el sabio... Su carácter visionario ha forjado el concepto de la historia, en tanto que el ser del futuro. La fuerza creadora del espíritu religioso, de la concepción religiosa ha establecido con certeza en el mesianismo este carácter trascendental del futuro, por encima del pasado y del presente, como una nueva realidad del futuro.

Esto explica que la secularización del judaísmo y su influencia en la cultura postrenacentista, haya generado una conciencia histórica donde el profetismo se trueca en progresismo, y donde la dialéctica de la imagen y la semejanza cobra los caracteres del evolucionismo e historicismo contemporáneo. El mejor análisis de este proceso está en el libro de H. Cohen, ya citado.

De todas maneras podemos sacar ya algunas conclusiones provisorias, de la doble representación helénica y hebraica, que en definitiva permiten enmarcar la conciencia histórica del hombre contemporáneo.

Destaquemos en primer lugar que frente al esquema cíclico griego, el Antiguo Testamento configura un decurso histórico rectilíneo, que tiene un principio (*arkhé*), un desenvolvimiento progresivo o despliegue innovante, una transferencia profética que acrecienta el vigor del vínculo entre promesa y cumplimiento. La "historia universal" es "pro-ceso", cuya raíz está en definitiva en la *Heilsgeschichte* hebraica, y cuyo desenvolvimiento supone una meta o *eskhaton*, asunto que requeriría un examen circunstanciado, en cuanto es preciso distinguir entre escatología helénica, hebraica y cristiana, e incluso entre "escatología" y "apocalíptica".

Si el punto de partida en la composición teológico-histórica de la totalidad rectilínea ha sido el que supone Von Rad, las etapas que la integran corresponden a sucesivas intervenciones o gestos divinos con sus concurrentes interiorizaciones "proféticas"; éstas entreabren

siempre el acto revelante de las primeras y las proyectan a lo que Cohen llama el "ser del futuro".

Vistas las cosas en la perspectiva de Cohen podemos suponer que la maduración de ese profetismo (desvinculado de la experiencia religiosa de la "alianza", en cuyo contexto el profeta es un inspirado) es el principio de la historificación del hombre y del cosmos. En el ámbito del judaísmo propiamente dicho ha promovido el género apocalíptico, es decir, el intento de describir el estado definitivo del mundo; en el ámbito de la modernidad a su vez ha generado la utopía de un progreso que pretende trocarse en la absoluta novedad divina en el hombre, y a través de éste en el mundo.

El pensamiento judaico del Antiguo Testamento historifica incluso el cosmos entero, y por ende el conocimiento entero, a diferencia del pensamiento helénico que en sus rasgos fundamentales cosmifica la historia, la insume en ese número perfecto, según el cual advienen y se despliegan las revoluciones perfectas de la eterna armonía del cosmos inviolable. Resulta inherente al pensamiento judaico el despliegue de una infinitud contrastante respecto de la experiencia misma del hombre; en cambio resulta inherente al pensamiento helénico la presencia de una finitud acorde con el vínculo conformador entre el Viviente-modelo (cuya eternidad y beatitud es causa de todas las demás) y el viviente-imitación, cuyo ciclo astronómico expresa precisamente en el orden visible aquella beatitud.

Feuerbach: Un cristianismo para ateos sensatos

Joaquín Barceló

LAS MÁS y las más importantes obras de Ludwig Feuerbach giran en torno a un problema central: la religión. Él mismo lo declara: "Todos mis escritos tienen, en sentido estricto, sólo un objetivo, una voluntad, un pensamiento, un tema. Este tema es la religión y la teología y lo que con ellas se relaciona" (VIII, 6). Como es sabido, la crítica de Feuerbach al cristianismo constituyó el punto de partida de la concepción marxista de la religión. Es cierto que Feuerbach no llegó a formular la idea de que la religión es un invento del que se sirven las clases explotadoras para dominar a las clases explotadas —idea que, a su vez, es un invento de que se sirven las clases explotadas para rebelarse contra las clases explotadoras—; pero él negó a los contenidos de la fe religiosa todo carácter sobrenatural, y de este modo preparó el camino para el intento posterior de reducir el problema de lo religioso a un simple problema económico-social.

¿Y qué tiene que decir Feuerbach acerca de la religión?

Su tesis, expresada en sus propias palabras, consiste en afirmar que "la religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o más precisamente con su propia esencia; pero una relación con ella vista como otra esencia. La esencia divina no es otra cosa que la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre liberada de los límites del hombre individual, esto es, real, corporal; objetivada, esto es, contemplada y reverenciada como otra esencia propia, distinta de él. Todas las determinaciones de la esencia divina son, pues, determinaciones de la esencia humana" (VI, 17).

Feuerbach fundamenta esta afirmación en un análisis del concepto de conciencia (VI, 1 sqq.). Porque sólo el hombre posee religión;

pero lo que caracteriza esencialmente al hombre frente al animal es la conciencia en sentido estricto, es decir, la conciencia que consiste en elevar su propia esencia o su ser genérico al nivel de objeto, haciéndose de este modo capaz de ciencia. Hay, pues, una estrecha vinculación entre religión y conciencia. Sólo que una conciencia limitada no es una verdadera conciencia. En efecto, ningún ente puede negarse a sí mismo; esto significa que todo ente es suficiente para sí, más aun, que es en y por sí mismo infinito. Sus límites sólo podrían ser conocidos por otro ente exterior y superior a él. Por tanto, la conciencia es autoafirmación, autoverificación, amor de sí y gozo en la propia perfección.

Ahora bien; nada es el hombre sin un objeto. Es en el objeto de la conciencia donde el hombre se hace conciente de sí mismo. Por consiguiente, toda objetivación es autoconciencia, y puesto que la conciencia es infinita, la propia esencia es objetivada por la conciencia como lo absoluto, ilimitado. De otro modo, la conciencia de sí sería imposible.

La conciencia en sentido estricto lo es, entonces, de lo infinito, y su objeto es la infinidad de su propia esencia. Así resulta, para Feuerbach, que la conciencia cuyo objeto es Dios no es sino la conciencia de sí, esto es, la objetivación por la conciencia de la propia conciencia humana. La antítesis de lo divino y lo humano se hace ilusoria y la religión se aparece como la forma más temprana e indirecta de conocimiento de sí mismo que el hombre posee.

Religión no es ya entonces relación del hombre con Dios o con los dioses, sino "relación del hombre consigo mismo". Esto significa que la divinidad, sus atributos y sus relaciones no son otra cosa que proyecciones del hombre y de sus respectivos atributos y relaciones; son propiedades de la naturaleza humana exaltadas más allá del hombre mismo y que, al superar así la medida ordinaria de lo humano, configuran realidades supuestamente

¹Las referencias en el texto remiten al volumen y la página de las Obras Completas de Feuerbach a cargo de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl, Stuttgart, Holzboog, 2ª ed., 1960.

trascendentes, esto es, que se suponen situadas en una esfera del ser distinta y superior a aquella en que se desenvuelve nuestra existencia. Sólo que el análisis de la religión practicado por Feuerbach intenta mostrar que estas realidades no poseen un auténtico ser objetivo. No pasan de ser productos de la subjetividad humana. El mundo de lo divino no es sino una imagen proyectada en la pantalla del cielo por la linterna mágica que es el hombre mismo. "La religión es la esencia humana reflejada en sí misma... Dios es el espejo del hombre", escribe Feuerbach (vi, 77-8).

O, para usar de nuevo sus propios términos, que revelan la fuente hegeliana de su lenguaje y la raíz de su pensamiento en el idealismo, los predicados del sujeto divino son idénticos con los predicados del sujeto humano; y puesto que, en el caso de la teología, los predicados no son accidentales sino que expresan la esencia misma del sujeto, resulta por una parte que la identidad de los predicados de los sujetos divino y humano delata la identidad de los sujetos mismos, y por otra parte que el sujeto y el predicado son conmutables. Si decimos, por ejemplo, que Dios ama al hombre, ello significa que el hombre se ama a sí mismo y ama a sus semejantes, y cuando atribuimos a Dios el amor no queremos decir otra cosa que el amor tiene carácter divino, es decir, que el amor es propio del hombre deificado, exaltado por sobre sí mismo, propio de quien actúa frente a los otros hombres "como un dios".

El dogma cristiano de la encarnación del Verbo y su inmolación redentora proporciona un ejemplo más ilustrativo de la interpretación que hace Feuerbach de los enunciados teológicos. Según los más antiguos símbolos cristianos, el Hijo de Dios se hizo hombre, nació de una virgen, padeció por los demás hombres, fue crucificado y muerto para resucitar al tercer día. ¿Qué significa, empero, que haya un Dios hijo? ¿Y por qué se hizo hombre? ¿Qué sentido tiene su nacimiento de una virgen? ¿por qué sufre Dios por los hombres? ¿Cuál es el significado de su resurrección? Veamos cómo responde Feuerbach a estas preguntas.

El hombre no es un ser solitario, aislado. Su existencia se cumple en la comunidad, en contacto con otros hombres y en activo intercambio con ellos. El hombre no es un mero "yo", como lo entendía la filosofía idealista, un "yo" para quién los demás no son sino

acontecimientos percibidos por la conciencia, sino que el hombre es siempre un "yo" frente a un "tú", limitado y condicionado por los demás hombres. Es por eso que, al proyectar su propia naturaleza y forjar así la divinidad como su propia imagen, el hombre concibe a Dios dotado de la misma complejidad que le es propia. Así, Dios no será pensado como un solitario y surge la noción de la Trinidad divina: "En la tranquila soledad del Ser divino se pone otro, un segundo, diferente de Dios en cuanto a personalidad pero idéntico con él en esencia —Dios el Hijo, distinto de Dios el Padre. Dios el Padre es *Yo*, Dios el Hijo es *Tú*... La tercera persona en la Trinidad no expresa nada más que el amor de cada una de las dos personas divinas hacia la otra; es la unidad del Hijo y del Padre, la idea de comunidad, absurdamente considerada a su vez como un ente personal especial" (vi, 82).

Pero Dios no es otra cosa que el hombre mismo. La identificación entre Dios y el hombre trae consigo una exaltación de este último, que ha sido deificado; y ésta tiene su contraparte en la noción de un Dios humanizado, del Dios hecho hombre. De aquí viene, según Feuerbach, la afirmación de que Dios se ha encarnado y ha vivido entre los seres humanos, la que no sería sino el reconocimiento parcial y, si se quiere, desfigurado de la naturaleza esencialmente humana de la divinidad.

Puesto que Dios es concebido como Padre e Hijo, y puesto que Dios el Hijo es entendido como un Dios hombre, sólo falta por exaltar a la madre para completar la familia divina que es imagen de la familia humana. Y es así como el carácter cuasisagrado que atribuimos a nuestra madre y el respeto que inspira la virginidad contribuyen a forjar la representación de la madre virgen que concibe al hijo divino sin intervención del varón.

El Dios encarnado, hijo de una madre virgen, sublimación de nuestros más nobles pensamientos íntimos, sufre por los seres humanos entregándose con el más completo renunciamiento y manifestando así la grandeza que atribuimos a nuestros propios sentimientos y al amor que tenemos por nuestros semejantes, que nos hace sacrificarnos voluntariamente por los demás sin esperar una recompensa por nuestro sacrificio. Esta pasión será llevada hasta el extremo de la muerte del hijo de Dios, con lo que no hacemos otra cosa que reconocer que

nosotros mismos nos dejaríamos matar por los demás hombres. Pero, al mismo tiempo, y a pesar de esta magnanimidad que le hace capaz de la más alta renuncia a sí mismo, en virtud de su instinto de autopreservación el hombre desea no morir; de aquí viene su anhelo de vivir después de la muerte, ya que este fin natural de la existencia no puede ser removido ni ignorado. Con todo, la razón no puede proporcionar certeza alguna acerca de la inmortalidad personal. Esta es asegurada, entonces, por la resurrección de Cristo, quien resucitó después de haber muerto, constituyendo así una suerte de tipo y representante de los hombres. "La resurrección de Cristo es el anhelo satisfecho del hombre de una certeza inmediata de su perduración personal después de la muerte" (vi, 163).

Con este ejemplo hemos ilustrado muy sucintamente el procedimiento por el cual Feuerbach reduce los dogmas del cristianismo, los "oráculos" de la religión, como dice él, a afirmaciones acerca de la naturaleza humana. Para Feuerbach, Dios "no es sino la esencia personal del hombre colocándose fuera de toda conexión con el mundo, liberándose de toda dependencia de la naturaleza. En la personalidad de Dios, el hombre celebra la supernaturalidad, la inmortalidad, la independencia, la ilimitación de su propia personalidad" (vi, 119).

El origen de la religión reside, pues, en una suerte de sublimación de las más nobles aspiraciones humanas. En un pasaje que no puede dejar de evocar la teoría freudiana de los sueños, afirma Feuerbach que "los dogmas fundamentales de la Cristiandad son deseos realizados del corazón; la esencia del Cristianismo es la esencia del sentimiento humano" (vi, 168; cfr. también vii, 503 sqq.). Y así la religión es vista como "el solemne desvelamiento de los tesoros escondidos del hombre, la revelación de sus pensamientos íntimos, la pública confesión de sus secretos de amor" (vi, 15).

Pero esto significa que la teología, en cuanto ciencia de lo divino, ha errado su verdadero objeto, que es lo humano. En otras palabras, la teología es en su esencia antropología.

En este momento cabe formularse una pregunta que acaso puede parecer superflua. ¿Debemos considerar a Feuerbach como un ateo?

Sin duda que lo es, si por un ateo entendemos lo que designa el uso ordinario del término, es decir, un hombre que niega la exis-

tencia de un Dios personal trascendente, y lo es porque Feuerbach considera que ese Dios no tiene existencia como realidad sustancial sino que es simplemente proyección de una imagen que el hombre se hace de sí mismo. No lo es, sin embargo, si por un ateo entendemos un hombre que niega la existencia de una entidad o naturaleza que, en un sentido más vago, se impone sobre el hombre individual como aquello que lo interpela y lo obliga a realizar su existencia en cuanto referida a una realidad superior. Esta naturaleza es admitida y reconocida por Feuerbach, porque ella es el hombre mismo. *Homo homini deus*, "el hombre es el dios del hombre". Tal reconocimiento pone a Feuerbach en una auténtica búsqueda unida a una respetuosa admiración por la tradición cristiana y a un profundo interés por el problema de la teología en el seno del cristianismo. Después de todo, el pensamiento cristiano no había hecho otra cosa, según él, que profundizar en el conocimiento del hombre, y su único error había consistido en suponer que sus hallazgos se referían a una divinidad externa, a una realidad diferente de la naturaleza humana. La actitud de Feuerbach es, desde este punto de vista, radicalmente distinta de la de los librepensadores del siglo xviii. Si en última instancia él proclama la necesidad ineludible de transformar la teología en antropología, si llega a invertir todas las proposiciones que el cristianismo enseña, ello no es sin dejar entrever una real honestidad en su actitud como escudriñador de enigmas humanos. Como lo ha dicho Karl Barth, la reducción de todo lo divino a lo humano es el más grande y respetuoso homenaje que él, Feuerbach, hijo de su siglo y limitado por todas las limitaciones de su tiempo, podía rendir a Dios.

"Todo hombre", dice Feuerbach, "debe poner ante sí un Dios, es decir, una meta... Quien tiene una meta tiene una ley sobre sí; no se guía a sí mismo, es guiado... Quien tiene una meta, una meta que sea en sí misma verdadera y esencial, tiene por eso mismo una religión, si no en el sentido estrecho de la piedad ordinaria, con todo —y esto es lo único que interesa— en el sentido de la razón, en el sentido de la verdad" (vi, 79).

En buenas cuentas, Feuerbach ha sustituido la religión de Dios por la religión del hombre. "Yo niego a Dios", escribe. "Eso significa para mí que yo niego la negación del hombre, que

en lugar de la posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real conduce necesariamente a la negación del hombre, yo postulo la posición tangible, real y necesariamente por tanto también política y social de la humanidad. El problema de la existencia o no existencia de Dios no es para mí sino el problema de la existencia o no existencia del hombre (II, 411).

Pero, debemos preguntarnos aún, ¿quién es este hombre cuya naturaleza es extrañada para constituir el objeto de la religión? ¿No es el hombre un ser finito, limitado, imperfecto, deficiente, que no podría, en consecuencia, ser tenido por el dios del hombre? ¿Qué justificación puede tener entonces el principio *homo homini deus* de Feuerbach?

El hombre es, sin duda, un ser demasiado débil, demasiado sometido a innumerables fuerzas y poderes, demasiado incapaz de dominarse siquiera a sí mismo, para que pueda ser asimilado de manera alguna con la divinidad. ¿En qué sentido puede entonces la naturaleza humana constituir la naturaleza divina? Por cierto, responderá Feuerbach, no es el individuo humano quien puede erigirse en el auténtico objeto de la religión. Cuando se dice que el hombre es el dios del hombre, el sujeto del que se predica la divinidad no es el hombre individual sino la especie. "El concepto de divinidad", dice, "coincide con el concepto de humanidad. Todas las determinaciones divinas... son determinaciones de la especie —determinaciones que en el individuo están limitadas, pero cuyos límites son superados en la esencia del género y aun en su existencia, en la medida en que ella tiene su existencia correspondiente sólo en todos los hombres reunidos" (VI, 183-184). Pero ¿cómo y en qué sentido puede la humanidad, como concepto genérico, poseer los atributos que el hombre predica de Dios? La respuesta de Feuerbach es clara: en virtud del progreso. A renglón seguido del texto recién citado, añade: "La historia de la humanidad no consiste sino en una progresiva superación de límites, que en un momento dado pasan por ser los límites de la humanidad y, en consecuencia, límites absolutos e infranqueables. Pero el futuro siempre revela que los supuestos límites del género sólo eran límites de los individuos". Y en otro lugar dice: "En aislamiento, el poder humano es limitado, pero en combinación es infinito. El conocimiento de un indivi-

duo es limitado, pero la razón, la ciencia es ilimitada, porque es un acto común de la humanidad; y es así no sólo porque innumerables hombres cooperan en la construcción de la ciencia, sino también en el sentido más profundo de que el genio científico de una época determinada comprende en sí mismo las facultades pensantes del genio precedente" (VI, 100-1).

Y así sorprendemos a Feuerbach cogido en los lazos de la fe en el progreso, en los que se dejaron enredar tantas inteligencias penetrantes durante el siglo XIX. Pero aparte de lo ingenua que pueda aparecérsenos hoy, después de dolorosas experiencias históricas, esta ilimitada confianza en el progreso, surge otra dificultad de la idea según la cual el dios del hombre es la humanidad. Lo concienca que va a exaltar su propia imagen para situarla en el nivel de lo divino no es, como acabamos de constatarlo, la conciencia del "hombre de carne y hueso" unamuniano, la del hombre individual y concreto que es cada uno de nosotros, sino la de una humanidad abstracta y espirituada que parece haberse escapado de las páginas de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* de Hegel, quien no en vano fue el maestro de Feuerbach. El dios del hombre es la humanidad, pero la humanidad es un ente abstracto que no posee la realidad del hombre concreto, de cada hombre que forma parte de ella. Por un momento parecía que Feuerbach hubiera destronado a Dios del cielo para traerlo a la tierra, identificándolo con el hombre cuya existencia se cumple en este mundo; pero, en el mismo gesto, Feuerbach nos ha arrebatado nuevamente a Dios para identificarlo, no con el hombre que vive y muere en esta tierra, sino con el hombre genérico, con el concepto abstracto de humanidad, que nunca muere y que sólo vive en las páginas de los libros filosóficos.

De hecho, Dios se le torna a Feuerbach un objeto elusivo y escurridizo. Porque no sólo no es posible identificar la naturaleza divina con la del hombre individual y concreto, sino que tampoco el hombre abstracto, la humanidad, satisface las condiciones que permitirían identificarlo con el objeto divino. La tesis según la cual el dios del hombre es el hombre entendido genéricamente fue desarrollada por Feuerbach en su libro *La Esencia del Cristianismo*, publicado en 1841 y, por otra parte, la única de sus obras que le ha sobrevivido. Pero pronto

se le hizo visible que la divinidad así entendida no satisface la condición de inspirar el "sentimiento de dependencia" en que el mismo Feuerbach acabaría reconociendo el fundamento de toda religión. Es por esta razón que en 1845, apenas cuatro años después de la publicación de *La Esencia del Cristianismo*, Feuerbach había introducido ya una modificación en la exposición de su doctrina, sosteniendo que la esencia de la divinidad es la naturaleza. Esta es la tesis desarrollada en el libro *La Esencia de la Religión*. Allí dice: "El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de este sentimiento de dependencia, aquello de lo que el hombre depende y se siente depender, no es originariamente otra cosa que la naturaleza. La naturaleza es el objeto primero y originario de la religión, como lo demuestra suficientemente la historia de todas las religiones y pueblos" (vii, 434). No ya el hombre, sino la naturaleza constituye el objeto originario de la religión. Y el mundo o naturaleza es la realidad concreta y no un concepto abstracto en esta fase del pensamiento de Feuerbach (vii, 456-7).

Es discutible —y se ha discutido— si acaso esta nueva doctrina que identifica a Dios con la naturaleza se complementa o se contradice con la que identifica a Dios con el hombre. En rigor, Feuerbach parece haber anticipado ya en la época de *La Esencia del Cristianismo* una especial vinculación entre la noción de hombre y la noción de naturaleza (Cfr., p. ej., vi, 325, nota). En *La Esencia de la Religión* esta relación está explicitada en el sentido de que la posición de la esencia del hombre como objeto de la conciencia religiosa es una suerte de espejismo proveniente de la confusión entre la esencia de la naturaleza, que es el auténtico objeto de la religión, y la esencia humana que la suplanta. "El ser espiritual que el hombre antepone a la naturaleza como el que la funda y la crea, no es sino el ser espiritual del hombre mismo, que se le aparece por lo mismo como otro ser, distinto e incomparable consigo, porque lo ha hecho causa de la naturaleza, causa de efectos que el espíritu humano, la voluntad y el entendimiento humanos no pueden producir, porque el hombre vincula con este ser espiritual el ser de la naturaleza, distinto del ser del hombre" (vii, 479-80). Dios es, entonces, la naturaleza, la esencia objetiva, pero subjetivada, reducida a esencia humana, o bien la esencia

humana misma entendida como esencia de la naturaleza (vii, 498). Para Feuerbach hay sólo dos realidades fundamentales: la naturaleza y el hombre. En la objetivación propia de la conciencia religiosa, mediante la cual se constituye lo divino, el acento puede desplazarse desde el ser de la naturaleza al ser del hombre, dando origen así al equívoco consistente en que los atributos de la naturaleza se aparecen como atributos humanos. "Mientras admitas una distinción entre Dios y la naturaleza", escribe Feuerbach, "estarás admitiendo una distinción humana, estarás incorporando en Dios tu propia distinción, estarás endiosando en la esencia primordial tu propia esencia; pues así como no posees ni conoces otra esencia distinta de la humana que no sea la naturaleza, así también, a la inversa, no posees ni conoces otra esencia distinta de la naturaleza sino la humana". Y poco más adelante agrega: "La concepción de la esencia humana como una esencia objetiva distinta del hombre o, en pocas palabras, la objetivación de la esencia humana, supone la humanización de la esencia objetiva distinta del hombre o la concepción de la naturaleza como una esencia humana" (vii, 481-2).

Pero no nos interesa aquí investigar en detalle cómo entendía Feuerbach estos conceptos —a pesar de la importancia que adquieren en su filosofía— sino más bien mostrar en sus grandes rasgos la línea que va trazando la relativa acentuación que tales conceptos reciben en los diferentes momentos del desarrollo intelectual de nuestro pensador. Feuerbach comenzó preguntándose por la esencia de la realidad divina; primero la identificó con la realidad humana, luego con la realidad natural. Esto señala una dirección particular. En la última fase del pensamiento de Feuerbach, hombre y naturaleza aparecen estrechamente ligados, pero dentro de un contexto muy especial. A la pregunta por la realidad del hombre, responde Feuerbach ahora, hacia 1850, con un juego de palabras ingenioso, pero que él tomó muy en serio: "el hombre es (*ist*) lo que él come (*isst*)" (x, 22). Indudablemente esta afirmación tiene un lado positivo en la medida en que el pensador está llamando la atención de los idealistas y de los románticos sobre el hecho de que el hombre no sólo es espíritu y corazón, sino también estómago (y además estómago humano, como puntualizó K. Barth comentando con aprobación el pasaje citado). Interpretada de

esta manera, la frase ha dado la vuelta al mundo. Pero si la consideramos en su contexto original, encontramos que la referida afirmación va ligada a un sensualismo que se fue acentuando con los años en el pensamiento de Feuerbach y exagerándose cada vez más, hasta llegar a constituir lo que ha sido caracterizado como una verdadera "extravagancia filosófica" aun por los críticos más imparciales. En efecto, después de haber leído un tratado de dietética que aun en su tiempo fue de dudosa importancia científica, Feuerbach creyó haber encontrado en él el secreto del principio de unidad entre la materia y el espíritu. Pero aquí es mejor dejar hablar al mismo Feuerbach y citarlo textualmente, para que no se crea que deliberadamente desfiguramos sus ideas. Dice, pues:

"¿Cómo ha irritado a la filosofía el concepto de sustancia! ¿Qué es, yo o no-yo, espíritu o naturaleza o la unidad de ambos? Sí, la unidad de ambos. ¿Pero qué significa esto? Sólo el alimento es sustancia. El alimento es la identidad de espíritu y naturaleza. Donde no hay grasa no hay carne, ni cerebro, ni espíritu. Pero la grasa sólo viene del alimento. El alimento es el *hen kai pan* [= uno y todo] de Spinoza, lo omni-comprensivo, la esencia de la esencia. Todo depende del comer y del beber. La diferencia en el ser sólo es diferencia en la alimentación.

"...Ser y comer son lo mismo. Ser significa comer. Todo cuanto es, come y es comido. Comer es la forma subjetiva y activa del ser; ser comido es la forma objetiva y pasiva. Pero ambas son inseparables. Sólo en el comer adquiere contenido el concepto vacío de ser, revelando con ello el absurdo de la pregunta si acaso ser y no-ser son idénticos, esto es, si acaso comer es lo mismo que pasar hambre.

"Cómo se han torturado los filósofos con la pregunta por el principio de la filosofía. ¿Yo o no-yo, conciencia o ser? Oh, insensatos, que abris vuestras bocas de pura admiración frente al enigma del origen, sin ver que la boca abierta es el acceso al interior de la naturaleza, que los dientes han cascado hace ya mucho tiempo la nuez contra la cual aún os estáis rompiendo en vano las cabezas. Hay que comenzar a pensar con aquello con que comenzamos a existir. El *principium essendi* [= principio del ser] es también *principium cognoscendi* [= principio del conocer]. Pero el origen de la existencia es la nutrición; por tanto, el alimento es el origen de la sabiduría. La primera condición

para meter cualquier cosa en tu cabeza o en tu corazón es poner algo en tu estómago" (x, 13-4).

Lo desconcertante es que Feuerbach dice todo esto muy en serio. La química de los alimentos se convirtió para él en la clave de la historia. La revolución de 1848 fracasó, a su entender, porque las clases proletarias se alimentaban predominantemente de papas, que carecen de la grasa rica en fósforo y de la proteína necesarias para engendrar músculos y cerebros saludables, capaces de imponer cambios políticos y sociales. Los ingleses, que consumen excelente carne de vacuno, eran por esto invulnerables para los irlandeses, cuya dieta a base de féculas los reducía a una desesperación paralizadora; y era la dieta exclusivamente vegetal de los hindúes la que los tenía atados a la rueda del carro del Imperio Británico. La única esperanza para el futuro, en opinión de Feuerbach, consistía en hallar sustitutos baratos de las dietas ricas en fósforo y proteínas, lo que se lograría reemplazando la alimentación a base de papas de las clases más pobres por una dieta en que predominaran las arvejas. Esta era así la condición *sine qua non* para que las fuerzas sociales revolucionarias alcanzaran el triunfo en el porvenir.

Pero la cosa no se detiene aquí. Si la divinidad es el hombre y el hombre es lo que él come, también Dios es lo que él come. Los dioses griegos comían ambrosía, esto es alimento inmortal o simplemente inmortalidad. Por eso son caracterizados como los inmortales, en oposición al hombre que come pan, frutos de la tierra, alimentos terrenos y mortales. Este "hallazgo" permite a Feuerbach explicar a su modo el sentido de la ofrenda, del sacrificio. En la medida en que los dioses son lo que es el hombre, ellos comerán lo que el hombre come; y así los hombres ofrecen a sus dioses animales puros y productos del cultivo de los campos. Es verdad que sólo el hombre experimenta el hambre y la sed, la necesidad del alimento; pero es divino, en cambio, satisfacer el hambre y la sed, gustar del alimento. Del comer y del beber los dioses sólo tienen el goce bienaventurado, no sus condiciones previas, que son humanas y expresan una deficiencia (x, 43-6).

Del mismo modo, empero, que el concepto mismo de Dios, también la noción del "comer", a la que tan grave importancia atribuye, se le hace a Feuerbach escurridiza, y en un opúsculo

escrito en 1862 se ve obligado a ampliarla considerablemente. No sólo se come alimentos, sino también aire, porque el oxígeno que se respira es uno de los agentes para que el alimento se transforme en sangre arterial. "¿Quién ignora en qué medida la disposición del ser y de la esencia humanos depende de la disposición y mezcla de este alimento etéreo? ¿Quién puede negar que el 'ser puro' y el 'pensamiento puro' sólo tienen lugar en el aire puro; que, en general, donde se acaba el aire aprovechable también se acaban la vida y la conciencia?" (x, 59). Pero no sólo la respiración está incluida en la noción del comer. También come el hombre con los sentidos, especialmente con los ojos y los oídos. Ver y oír son formas del comer, y el cerebro es el estómago donde se digiere lo que "comen" los sentidos. Por último, Feuerbach percibe aun una relación entre comer y amar, que se expresa fundamentalmente en el gesto del beso. Amar es, según esto, comer oral y cordialmente.

Pero dejemos ya esta extravagante metafísica de la comida y volvamos al Feuerbach de *La Esencia del Cristianismo*. Dijimos antes que este libro deja trasparecer una suerte de sinceridad atrayente. Además de ello, sus aciertos no deben ser pasados por alto; recordemos solamente cómo Buber confiesa deber a Feuerbach el reconocimiento de la importancia y vigencia del *tú* en la consideración de la naturaleza humana. Por último, ejerce cierta fascinación la manera cómo Feuerbach va descubriendo y revelando en el hombre inimaginados poderes para exaltar y objetivar sus más altas y puras aspiraciones. Esta obra, al mostrar el carácter humano de los más sobrenaturales atributos divinos, de la inteligencia suprema, de la más radical autosubsistencia e independencia, del amor infinito, de la omnipotencia, de la providencia infalible, etc., constituye el más solemne himno en alabanza del hombre. El hombre es principio, medio y fin de la religión. (vi, 222). Es el único ser capaz de autoconciencia, es decir, de aquella conciencia cuyo objeto es su propia naturaleza esencial y supraindividual, y esta conciencia es ilimitada. La autoconciencia humana es la conciencia de Dios. Por consiguiente, todo lo más grande, lo más bello, lo más noble a que el hombre aspira es él mismo; lo que más ama es a sí mismo; sacrifica su felicidad, entrega su vida por sí mismo. En el hombre se cumple y halla su perfección todo destino humano. Des-

pues de todo, cuando el hombre ha creído adorar a Dios, a sí mismo se ha adorado. ¿Qué más le cabe esperar?

Sin lugar a dudas, en la época en que apareció el libro, debe haber sido muy importante esta acentuación del valor de lo humano, aun con el matiz sensualista que se vincula a la concepción antropológica de Feuerbach, y acaso justamente a causa de él. Es la época en que comienza a trizarse el idealismo hegeliano. Durante mucho tiempo el hombre se había entendido a sí mismo como razón y espíritu puro. Ahora comienza una vuelta atrás; el hombre no es sólo razón y espíritu, sino también cuerpo y metabolismo; y no sería lícito argüir que el hombre es imagen y semejanza de Dios, que es puro espíritu, porque la relación sería más bien la inversa, siendo Dios una imagen objetivada de la naturaleza humana. No es extraño, entonces, que la reacción antiidealista que despunta en Feuerbach, junto con la exaltación de lo humano que trae consigo, resulten atractivas para muchos aun en nuestro tiempo, en que buscamos una concepción de la existencia humana que no la disuelva en nociones abstractas y respete su unidad e integridad.

Y, con todo, se percibe en la tesis de Feuerbach una gran ingenuidad.

Hemos visto ya cómo, al hacer de los atributos divinos objetivaciones de la autoconciencia humana, Feuerbach se ve obligado a poner como objeto del pensamiento religioso la conciencia de la humanidad, quedando así enredado en un recurso a la idea del progreso para mostrar en qué forma puede la especie humana, como concepto genérico, exhibir los caracteres atribuidos a la esencia divina. Pero esto no es todo. Al reducir lo divino a lo humano, Feuerbach sin duda ha "explicado" el fenómeno religioso en la medida en que explicar consiste en limitarse a reducir una cosa a otra diferente. Él ha explicado la religión del mismo modo en que explicamos el fenómeno del calor reduciéndolo a un movimiento de moléculas. Este procedimiento satisface ciertamente nuestros deseos de explicarlo todo convirtiendo todas las cosas en tema de ciencia y utilizando como modelo ejemplar de toda ciencia a la física. Es posible que éste sea el secreto de la supervivencia de la filosofía de la religión de Feuerbach a través de más de un siglo y de su presencia más o menos larvada en más de alguna teoría que encuentra entusiasta aceptación en nuestro tiempo. Con todo, pa-

rece evidente que hay otro modo de "explicar" algo, una forma de explicación con la que Feuerbach no acertó en lo que se refiere al fenómeno religioso. Me refiero al modo de explicar en el sentido del significado etimológico del término, a saber, como desdoblar, desplegar, a la manera en que se desdobra una hoja de papel para que se haga visible lo que está impreso en ella. Una tal explicación de la religión tendría que hacer visible análogamente lo que es propio y diferenciador en el fenómeno religioso. Pero Feuerbach no explicó en este sentido el cristianismo ni la religión en general, sino que se limitó a explicar de este modo su propia tesis, dándole vueltas y más vueltas, sin permitir empero que a través de ella se mostrara lo que la religión auténticamente es.

Aquí tocamos, a mi juicio, la verdadera deficiencia del pensamiento de Feuerbach. Toda relación religiosa del hombre se da en la dimensión del misterio y es imposible si no está, por así decirlo, inmersa en este medio. Esto Feuerbach lo vio, y su libro no es sino el sistemático desvirtuamiento de los misterios del cristianismo, que son "explicados" en el sentido científico-natural del término, es decir, son reducidos a algo profano, a proyecciones antropológicas, a lo no misterioso. Pero el misterio es la dimensión en la que el hombre es religioso porque constituye la atmósfera que rodea a lo sagrado. Aquí está el punto crucial. No hay religión sin reconocimiento de lo sagrado, de lo santo, sin aceptación de que lo sagrado se manifiesta como tal y adquiere, en consecuencia, el carácter de realidad. En la medida en que se hace manifiesto como real, lo sagrado se deja experimentar por el hombre como lo opuesto a lo profano, distinto y diferente de las formas ordinarias de la existencia y reconocible en su peculiaridad. Así como el hombre es capaz de una experiencia de lo bello o de lo verdadero, y así como la belleza o la verdad no admiten ser reducidas a otros valores, así también el hombre es capaz de una experiencia de lo sagrado, sin que lo santo se deje reducir o "explicar" en el sentido científico-natural del término; lo sagrado sólo puede ser reconocido y confesado en y por la experiencia propia de que es objeto. Pero esto Feuerbach no lo vio, y por eso desconoció la verdadera naturaleza del fenómeno religioso. Al reducir lo divino a proyecciones humanas, perdió de vista la autonomía de lo santo y negó la experiencia que lo hace accesible. Al proce-

der de este modo, mientras creía hablar de la religión, Feuerbach hablaba en realidad de otra cosa, a saber, de lo que en el pensamiento religioso el hombre expresa de su propio modo de ser.

Porque es necesario admitir que si de la religión quitamos la realidad de lo sagrado y la experiencia que el hombre hace o puede hacer de lo santo, y nos limitamos a examinar el resto, no podemos dejar de obtener las mismas conclusiones que Feuerbach. Y esto es, sin lugar a dudas, el aspecto "trivial" que, a juicio de Karl Barth, tiene la tesis feuerbachiana. En efecto, si del fenómeno religioso abstraemos lo sagrado, aquél sólo podrá mostrárenos en la forma en que ha sido buenamente descrito por quienes lo vivieron, con todas las limitaciones que su lenguaje y su situación histórica concreta les imponía. Esos hombres, los testigos de lo santo, describieron sus experiencias y su saber religiosos como mejor pudieron, viéndose forzados a emplear un lenguaje natural para expresar lo sobrenatural, conceptos formados por el hombre para encerrar dentro de ellos lo divino, imágenes provenientes de su mundo cultural histórico para mostrar lo que no tiene tiempo ni lugar. De manera que cualquier investigador penetrante que, como Feuerbach, conozca los contenidos dogmáticos de la religión, pero no participe de la experiencia de lo sagrado, tendrá que convencerse de que la tradición teológica cristiana —así como cualquier otra— no es sino la progresiva construcción de un concepto de Dios y de una serie de relaciones dentro de un mundo divino, inspirada en lo que el hombre considera mejor y más valioso en él mismo.

La experiencia de lo sagrado tiene diversos modos de expresarse. Uno de ellos es, por ejemplo, el lenguaje teológico, otro el lenguaje mítico. Sin pretender ser exhaustivos, y reconociendo que hay también otras formas en que la experiencia de lo sagrado busca su expresión, nos interesa comparar brevemente estas dos manifestaciones, porque Feuerbach indiscutiblemente abusó de las limitaciones de una de ellas, a saber, de la teología. El mito muestra lo santo bajo el aspecto de hechos concretos, cuasi-históricos, protagonizados por agentes personales. La teología lo muestra en forma de conceptos abstractos, de realidades solamente inteligibles cuyo lugar está en el cielo de las ideas. Ni el mito ni la teología logran determinar o describir lo sagrado de manera plena y satisfacto-

ría; ni el uno ni la otra agotan la esencia de lo santo, si bien ambos procuran expresarla a su modo. Con respecto al mito, esto ha sido siempre perfectamente claro para quienes, dentro de la tradición cristiana, se han planteado el problema de la mitología bíblica. De aquí los procedimientos hermenéuticos que, desde los teólogos alejandrinos, en los primeros siglos del cristianismo, se han aplicado a la lectura de la Biblia, y los diferentes niveles de significación que se han reconocido en la literatura sagrada. Un tratamiento análogo parece convenir a los enunciados teológicos, cuyas formulaciones procuran responder a los diferentes lenguajes que se imponen en las distintas épocas y culturas. Feuerbach, sin embargo, consideró los dogmas religiosos en su aspecto exterior; los estudió, por así decirlo, únicamente en su "sentido literal", en su formulación externa, dependiente de y limitada por el lenguaje y sus modos figurados, sin reconocer las dimensiones internas y profundas de los dogmas, que siempre invitan a su intelección, pero siempre, al mismo tiempo, esquivan los esfuerzos de la inteligencia por asirlas. Los dogmas, no menos que los mitos, deben ser interpretados para que revelen su significación religiosa y no pueden ser tomados en su estricta literalidad. Esta necesidad de interpretación —y eventualmente de reformulación— de los contenidos de la intelección religiosa no supone en modo alguno una relativización de dichos contenidos. La vigencia de lo sagrado y de su atmósfera de misterio constituye la medida absoluta; el imponerse de lo santo como lo santo sobre el hombre que se ve forzado a inclinarse ante ello es el diapasón que permite reconocer cuándo las diversas formulaciones e interpretaciones de mitos y dogmas conservan la originaria autenticidad y validez para el pensamiento religioso. Cuando dicha vigencia se esfuma, ello es señal de que tal pensamiento se ha desnaturalizado y se frustra, por cuanto el elemento propiamente religioso se le escapa. En tales circunstancias, la insistencia en pensar a la manera exterior de la religión, manteniendo sus imágenes y sus enunciados sin la referencia originaria a lo sagrado inefable, transforma estos contenidos del pensamiento en ido-

latría. Esto es precisamente lo que le ocurrió al pensamiento de Feuerbach acerca de la religión cuando sustituyó a Dios por el hombre como objeto de la conciencia religiosa.

Si decimos, con todo, que el pensamiento religioso de Feuerbach comete el error de no reconocer la vigencia de lo sagrado como el rasgo esencial de la religión, ¿no estamos cometiendo una flagrante petición de principio? En efecto, reprochamos a Feuerbach el no haber admitido precisamente aquello que él intenta refutar. ¿Cómo podía Feuerbach, sin embargo, reconocer la esencia de la religión en la vigencia de lo sagrado si su tesis consiste justamente en afirmar que lo sagrado no tiene ni puede tener vigencia como tal, ya que no es sino la proyección hecha por el hombre de su propia imagen o de la imagen de la naturaleza?

No obstante, quien pida argumentos que rebatan la tesis de Feuerbach sin cometer esta petición de principio, procure imaginar con qué razones podría persuadir a ese ciego que demuestra que el sol no existe, aduciendo que si existiera se vería. Feuerbach es un pensador que padece de ceguera para lo sagrado. Frente a esta enfermedad, que es grave en alguien dedicado a meditar acerca de la religión, así como sería grave la sordera en un crítico musical, sólo se puede reaccionar afirmando la vigencia y la autonomía de lo sagrado con un argumento de estilo un tanto quijotesco-unamuniano; es así porque yo lo sé y porque así lo defiendo.

Toda explicación o interpretación del fenómeno religioso que no admita la vigencia efectiva de lo sagrado cae en el equívoco de designar con el nombre de religión a algo que no lo es. En *La Esencia del Cristianismo*, el análisis de Feuerbach nos pone frente a un problema real; pero éste no es el de la religión cristiana, sino el de lo que acontece con cualquier pensamiento acerca de una religión determinada si éste pierde la referencia a lo propio de su objeto, es decir, al carácter sagrado inalienable de aquello que hace posible toda religión auténtica. El intento de interpretar una religión de otro modo sólo puede conducir a presentarla como una idolatría.

El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo xx

Hernán Godoy

LOS PRINCIPIOS que pudieran considerarse nacionalistas no han tenido en Chile sino excepcionalmente un cauce político determinado. En mayor o menor grado ellos han integrado los planteamientos ideológicos y los programas de los diversos partidos políticos, aunque de una manera difusa y poco coherente.

Sin embargo, en la historia intelectual de Chile el nacionalismo aparece consistentemente expresado por un grupo de ensayistas al comenzar el siglo xx. Se trata de un reducido grupo de autores que exhiben ciertos rasgos comunes en su pensamiento, estilo, personalidad, actitud crítica y hasta en el mismo diagnóstico y pronóstico de la realidad chilena.

Aunque no son propiamente escritores o literatos, ellos inician una nueva forma de ensayo social y de interpretación de Chile. Nos referimos a Nicolás Palacios, Luis Ross, Tancredo Pinochet, Julio Saavedra, Alejandro Venegas y Francisco A. Encina, además de otras figuras coetáneas que intentaron dar forma al partido nacionalista en 1915.

No obstante la afinidad de su pensamiento y orientación, nunca se ha intentado el estudio de estos autores como grupo intelectual. Tampoco figuran, en cuanto grupo, en las historias de nuestra literatura, aunque se les suele citar individualmente, en particular a Encina por sus trabajos históricos.

Antes de bosquejar las ideas básicas de estos autores, conviene perfilar sus diferencias con el pensamiento social que se había expresado en el siglo pasado. En los ensayistas chilenos del siglo xix predominó la exposición doctrinaria de ideas políticas y filosóficas con escasa referencia a la realidad inmediata. En Lastarria, por ejemplo, se advierte —como lo ha señalado Luis Oyarzún en su estudio acerca del pensamiento de aquel autor— una acentuada insensibilidad para captar lo singular y concreto; los planes que bosquejan sus obras constituyen una política abstracta, intemporal y desvitalizada.

En los escritos de Bilbao este carácter es aún más acentuado; la aplicación al plano nacional de las ideas liberales y de los ideales positivistas adquiere una forma verbalista y declamatoria, sin fundamento en la realidad chilena. Las obras de esos y otros escritores son formulaciones teóricas inspiradas en el pensamiento europeo —liberalismo, romanticismo social, positivismo— cuyos principios se “aplican” a la interpretación de la sociedad chilena, con el propósito de orientar su reforma.

Por el contrario, los ensayistas sociales de comienzos del siglo xx parten del análisis de la sociedad chilena, con escaso aparato doctrinario y teórico pero mayor consideración de los datos de la realidad. Ambos grupos muestran una clara preocupación política, pero mientras los del siglo pasado cifraban sus esperanzas en nuevas Constituciones y en vagas reformas de la sociedad y del hombre, los autores de comienzos del siglo xx apuntan a cambios políticos, económicos y culturales específicos, en consonancia con los diagnósticos concretos y particulares que formulan en sus obras.

Los autores nacionalistas que comentamos escriben sus libros en la primera década del nuevo siglo, en un período de intensa crisis social. Una mirada a la coyuntura que vivía Chile nos ayudará a comprender las inquietudes y problemas que ellos plantean en sus ensayos.

En esa época Chile abandonaba los apacibles cauces del patriarcalismo agrario, para experimentar el agitado bullir de las nuevas condiciones que traían la urbanización y la industria. La explotación de los recursos salitreros y minerales activaba la economía, mientras se deprimía la actividad agrícola y se desplazaba un apreciable contingente humano hacia la capital y los puertos del norte. Entre los censos de población de 1885 y 1895 diez de las provincias centrales de carácter agrícola veían disminuida su población. El capital extranjero se introducía en la explotación de las riquezas mineras, domi-

naba el gran comercio, los Bancos y la industria fabril, desplazando a los nacionales y siendo protegido por los gobiernos.

Los cambios económicos y demográficos repercutían en la estructura social.

Los hijos de extranjeros enriquecidos y la nueva plutocracia criolla se fusionaban con la antigua clase dirigente de origen agrario, cambiando su estilo de vida y su austeridad tradicionales, para adquirir un aire cosmopolita y un afán desaforado de riqueza y factuosidad. Estas transformaciones habían deteriorado profundamente su sentimiento de responsabilidad nacional.

En forma paralela, se venía constituyendo un proletariado que adquiriría conciencia y organización, amenazando la rígida hegemonía económica, política y social que ejercían los grupos dirigentes. Particularmente precaria era la situación de la masa rural emigrante, desarraigada del sistema de la hacienda, que se instalaba difícilmente en las ciudades, lejos de su antiguo marco de vida y de referencia, experimentando el abandono económico y la inseguridad psicológica. La ausencia de legislación laboral y de seguridad social, mantenía a la masa proletaria sometida a los abusos de la ficha salario, a las pulperías, a los despidos, a la habitación insalubre y a la devaluación del papel moneda que cercenaba sus salarios.

En este período de intensa crisis social y moral, se produce una extrema polarización de la riqueza y la miseria, se quiebra el consenso entre los estratos de la sociedad y se experimentan los más trágicos enfrentamientos sociales.

Un aspecto particular de esta situación resulta crucial para comprender un tema persistente en los autores que comentamos: el problema de la inmigración y la colonización.

Chile había mantenido una clara supremacía económica, cultural y política entre los países hispanoamericanos hasta pasada la mitad del siglo. Esa hegemonía se veía amenazada por el veloz crecimiento demográfico y las tendencias expansionistas de Argentina, que hasta 1865 tenía una población equivalente a la de Chile y la había duplicado en el curso de unas pocas décadas por la inmigración masiva, mientras nuestro país se limitaba al crecimiento vegetativo. Los sucesivos gobiernos chilenos intentaron promover la inmigración a través de agencias en diversos países europeos, ofreciendo a

los extranjeros que quisieran radicarse en Chile el costo del viaje, tierras para su colonización y un equipamiento inicial. Estos planes, que constituían un lucrativo negocio para los agentes extranjeros encargados de traer inmigrantes, contrastaban con el desamparo en que se mantenía a los obreros y campesinos chilenos, excluidos de los programas de colonización que tan generosamente se brindaba a los extranjeros.

Los ensayistas que escriben a comienzos del siglo analizan y denuncian los diversos aspectos de esa situación de crisis, mostrando independencia crítica frente a los partidos políticos, una fervorosa actitud popular nacionalista y un nuevo estilo impregnado de valores éticos.

*

El primero, en el tiempo, de este grupo de autores nacionalistas, es el médico Nicolás Palacios Navarro, autor del curioso, original y disparate libro *Raza Chilena*, publicado en 1904.

El objetivo del ensayo de Palacios es la reivindicación del hombre del pueblo. Su tesis central es que "el roto chileno constituye una entidad racial perfectamente definida y, como mestizo de godo y araucano, ambos de psicología patriarcal, representa un valor humano superior". Como se sabe, Palacios formula por primera vez la tesis del origen gótico del conquistador español que vino a Chile, tesis que en una forma más matizada va a exponer también Encina.

No interesa tanto examinar la validez de esta tesis ni la de los fundamentos antropológicos y lingüísticos aducidos por Palacios —y que le valieron la feroz acometida de Unamuno— sino más bien destacar su función sociológica como mito sobre los orígenes, capaz de levantar la autoimagen nacional en un momento de profunda enajenación extranjerizante y de abatimiento de la base popular.

Esta intención está presente a través del largo ensayo de Palacios y constituye el elemento implícito que da unidad a sus diversas partes, aparentemente desconectadas y heterogéneas, como su examen de la criminalidad y moralidad del pueblo chileno hasta su acerba crítica la política de colonización. Su apreciación del reducido valor agrícola del territorio chileno se encamina a demostrar que no había falta de población y por lo tanto de inmigrantes, debiendo en cambio colonizarse las tierras dispo-

nibles con nacionales, quienes por falta de trabajo tenían que emigrar a los países fronterizos. Su denuncia del monopolio que sobre el comercio, las industrias y talleres ejercían los extranjeros inmigrantes de origen latino, se orientaba a atacar por otro flanco los planes de inmigración.

La figura del Dr. Palacios tiene algo del idealismo y desequilibrio quijotesco. Su amor por el "gran huérfano", como llama al pueblo, lo lleva a exagerar y a atacar a derecha e izquierda; a los gobernantes y oligarcas que desprecian al roto, no menos que a los demagogos que se sirven de él, como al propio Marx en quien simboliza "la funesta influencia de los literatos judíos por su carencia de la idea de patria". Otros *molinos de viento* de nuestro autor son los "Anales" de la Universidad, las estadísticas oficiales, los socialistas y sobre todo la raza latina. El símil con el hidalgo manchego adquiere una semejanza real cuando encendido de patriótica ira, como él mismo lo cuenta, abofetea al inmigrante que se le acerca para ofrecerle en venta postales obscenas.

Tal vez los aspectos más vulnerables del ensayo de Palacios sean sus pretendidos fundamentos científicos, sus disquisiciones filológicas y su adscripción sin reservas al darwinismo social de la época. Esos aspectos lastran innecesariamente a *Raza Chilena* y le restan unidad. Que ellos no eran necesarios ni menguaban su afirmación nacionalista lo muestra la edición abreviada que para uso de los cadetes y oficiales de la Marina se hizo de su libro.

No obstante los defectos formales y los altibajos de su ensayo se debe al Dr. Palacios la formulación de una serie de tesis nuevas para interpretar a Chile, que van a reaparecer constantemente en el ensayo social ulterior: la hipótesis de la ascendencia germano-araucana del chileno y de las características positivas del mestizaje; el limitado valor agrícola del territorio y sus grandes posibilidades para la industria; la necesidad de fortalecer las aptitudes económicas del chileno y detener su desplazamiento comercial e industrial por el inmigrante; la denuncia de la decadencia del sentimiento de nacionalidad y la valoración positiva de los rasgos del carácter chileno. Pero por sobre todo, frente a la crisis moral y a la pérdida del consenso y de la solidaridad, el Dr. Palacios exalta el espíritu de nacionalidad, reivindicando para ello

el sentimiento de la unidad racial y los valores de la trayectoria histórica de Chile.

Otra figura vinculada a los autores nacionalistas de comienzos del siglo xx, es Luis Ross Mujica, personalidad atrayente, casi desconocida, muerto en España en plena juventud.

Lo que de este malogrado escritor se conoce está reducido casi exclusivamente al volumen póstumo titulado *Más allá del Atlántico*, que sus amigos españoles publicaron en homenaje suyo en Valencia en 1909, con un emocionado prólogo de Miguel de Unamuno.

De su vida breve y trágica se sabe también muy poco. Nació en 1883, fue oficial de la Marina, de la que se retiró, según Unamuno, "por motivos de alta humanidad". Durante los incidentes huelguísticos de Valparaíso en 1903 intervino para evitar consecuencias trágicas. En 1907 casó con Matilde Brandau y se dirigió a Europa. Desde algún tiempo antes mantenía asidua correspondencia con Unamuno, quien en el prólogo de su obra citada escribe: "Llegábanme sus cartas encendidas en calor de juventud y de honradez; de sus hojas me subía al pecho un aliento de serenidad y de nobleza (...) Un día me anunció Luis Ross su venida a España. Iba a venir recién casado, en jornada de estudio y en jornada de aprendizaje de felicidad. (...) Desde el primer día en que nos miramos a los ojos y nos apretamos las tibias manos, pareció unirnos una amistad de la infancia (...) tan a compás latían nuestros pensamientos".

Recorrió España estudiando sus problemas sociales, conquistando amigos y ejerciendo el apostolado de dar a conocer a Chile, Contó entre sus amigos a Rubén Darío, al argentino Ricardo Rojas, además de numerosos escritores y catedráticos peninsulares, de cuyas ideas y obras daba cuenta en su correspondencia a *El Diario Ilustrado*.

Pero el destino trágico empezaba a cernirse sobre él. Nació su primre hijo, pero muerto y a los pocos meses moría él mismo en Madrid, a los veinticinco años de edad.

Desde las primeras páginas de su libro póstumo se transparenta el amor a Chile "Hay que salir del suelo patrio —escribe— y encontrarse en medio de la infinita grandeza del mar para que despierten, terriblemente arraigados en todo el ser, sentimientos de amor al suelo, a sus hombres y a su historia".

Los temas que apasionaban a Ross Mujica eran los de Chile y de su pueblo. Había empen-

dido campañas contra el alcoholismo y escrito un estudio sobre el contagio criminal mediante la prensa, que el penalista español Bernaldo de Quiróz califica de "excelente". En las ciudades a que llegaba no omitía una visita de observación a las cárceles.

Le apasionaba también el tema de la educación. En el artículo titulado "Patriotismo verbal" —que dedicó al doctor Carlos Fernández Peña, otro filántropo nacionalista, animador de la Asociación Nacional de Educación— plantea que no basta la enseñanza puramente verbal del patriotismo, de "las grandes virtudes" de la raza chilena, las "inmarcesibles glorias de nuestro pasado militar", que suelen ir más allá de la verdad histórica y terminan por hacerse rutinarias. Le parecía más eficaz la formación del carácter moral. Su ideal educativo se cifraba en el hombre apto para la vida, capaz de amar la justicia y de posponer los intereses a la honradez del espíritu.

Ross no podía dejar de interesarse por el tema de la inmigración. "Cada día —expresa— estudio con más entusiasmo esos problemas, porque son graves y están ligados a las más fundamentales cuestiones nacionales". Informa incidentalmente que debió interrumpir su visita por la Península para "impedir que inundaran a Chile inmigrantes de dudosos antecedentes".

El patriotismo de Ross se expresaba también en la defensa de Chile ante las afirmaciones erradas sobre el país, que se apresuraba a rectificar. Recordando sus conversaciones, escribe Unamuno: "Le dolía cierta frase mía en que hablando de Chile lo había hecho como de un país de cartagineses organizados para el botín de guerra, y al cual el salitre ha corrompido. "Tiene usted que rectificar", me decía. Y empezó a mostrarme el Chile de sus ensueños y sus esperanzas, un país ordenado, sobrio, grave, preocupado de cultura y de justicia "...". Ross tronaba, lleno de espíritu apostólico, contra la juventud dorada, sin fe en nada noble, sin ideal alguno de moral y de hondas raíces".

Otra personalidad semejante a Palacios y a Ross por su intransigente entreza, su pensamiento crítico, su independencia y su preocupación por el destino patrio, fue la del profesor Tancredo Pinochet Le-Brun.

El pensamiento nacionalista de Pinochet no se encuentra, como el de los autores anteriores, vertido en un ensayo central, sino disperso en

varios libros, cada uno de los cuales trata algún aspecto de la realidad nacional.

Los temas de la enseñanza técnica y de la burocracia son abordados en su relato autobiográfico *Un año de empleado público en Chile*, donde denuncia las inveteradas rutinas que afectaban a la Escuela de Artes y Oficios, y que le impidieron realizar sus ideales desde la dirección de ese establecimiento.

Las ideas de Pinochet sobre los problemas agrarios y sociales del campo se encuentran en *Los inquilinos de la hacienda de Su Excelencia*, de 1916, que es también un relato autobiográfico, donde el autor denuncia la situación que vivió al trabajar como campesino en una hacienda que pertenecía al Presidente de la República. Su pensamiento sobre la educación está contenido en el libro de réplica a otro del mismo título escrito por Amanda Labarca: *Bases para una política educacional*.

Pero hay un ensayo en que el nacionalismo de Tancredo Pinochet se expresa en varias de sus facetas, razón por la cual nos detendremos en él.

En 1909, cinco años después del libro de Palacios, y en el mismo año en que apareció el libro de Ross, se publicó *La conquista de Chile en el siglo xx*. En este ensayo, Pinochet comienza examinando la forma en que los diversos países proceden a la defensa de sus intereses e ideales nacionales, para contraponerlo a la manera desaprensiva en que Chile entregaba al extranjero sus recursos naturales, su tráfico marítimo, sus fuentes de trabajo, sus institutos de enseñanza, sus tierras de colonización, etc., Denuncia además la penetración norteamericana que se efectuaba bajo la bandera engañosa del panamericanismo.

Pinochet observaba una gran diferencia entre la actitud y conducta de los inmigrantes de mediados del siglo pasado y la que mostraban los que vinieron a comienzos del xx: "Sea porque en los tiempos pasados se tenía en más alta estima en el ambiente de este país el pertenecer a la nacionalidad chilena, sea porque los extranjeros que recibió Chile al principiar su vida independiente eran de otro cuño, el hecho es que entonces los forasteros que llegaban a nuestro suelo, así fueran nobles de la más encumbrada cuna, como sabios de los más estudiosos y renombrados, profesaban hondo cariño a Chile y tenían a honra llamarse chilenos". Cita al respecto los ejemplos de Bello,

Philippi, Gay, Domeyko y otros, para contraponerlos a la actitud de profundo desdén y desprecio por Chile que exhibían los profesores extranjeros del Instituto Pedagógico, a cuya influencia atribuye Pinochet —que fue discípulo de ellos— la decadencia del civismo en el magisterio.

Pinochet no podía dejar de lado el problema de la inmigración, que se había agudizado desde que Palacios escribiera su libro, alcanzando su máximo en el censo de 1907, con cien mil extranjeros. Pinochet establece la misma diferencia que hacía Palacios entre la inmigración espontánea —que constituía una selección de hombres animosos— y la inmigración pagada, en la que según estos autores, predominaban los “incapaces y pusilánimes que expulsan las sociedades extranjeras”. En vez de traer inmigrantes, Pinochet proponía que se trajera al país a los chilenos que se habían ido.

La Conquista de Chile en el siglo xx de que trataba Tancredo Pinochet tiene dos sentidos, es la denuncia de la conquista cultural y económica de Chile. A esta conquista alude Pinochet cuando escribe:

“Todo se nos va. Para el norte, entregamos el salitre de las pampas que hemos regado con nuestra sangre; al sur regalamos los tupidos follajes de nuestras selvas vírgenes; al oriente cedemos las entrañas de nuestra nevada cordillera, y al poniente abandonamos las olas bulliciosas que bañan nuestras playas y que solo surcan barcos extranjeros. Hace siglos conquistó esta tierra de Chile el primer país de Europa en aquel lejano entonces: lo conquistó con arcabuces, lanzas y culebrinas. Hoy lo conquistan los países que han sucedido a España en el poderío, pero no ya con arcabuces y culebrinas, las armas de entonces, sino con trabajo y capital, las armas de ahora. Y esta derrota de Chile en las batallas modernas del trabajo y la inteligencia no se debe a flojedad, cobardía o raquitismo de las tropas sino a la falta de patriotismo y a la traición de sus generales. Chile no se da cuenta de que se le está entregando”.

Pero el título del ensayo de Pinochet tiene también otra acepción, activa y prospectiva, que el autor enuncia al terminar su ensayo: la conquista de Chile en el siglo xx debe consistir en que el país se convierta en una poderosa nación industrial, “que hagamos producir nuestras ri-

quezas naturales y que ellas sirvan a nuestro perfeccionamiento intelectual y moral”.

Entre los exponentes del nacionalismo de comienzos del siglo xx, podría considerarse bajo algunos aspectos al profesor Alejandro Venegas quien escribió bajo el pseudónimo de Dr. J. Valdés Canje.

Cuando aún no se habían apagado los ecos de los discursos y brindis del centenario, apareció *Sinceridad, Chile íntimo en 1910*, libro crítico y amargo, redactado en forma de cartas al Presidente de la República. En ellas Venegas expone la crisis moral que afectaba a Chile.

Comparado con *Raza Chilena*, el libro de Venegas está mejor estructurado y su exposición es más ordenada. Su estilo es vivo, impregnado como el de Palacios de una indignación moral, de raigambre senequista. No hay en “Sinceridad” el despliegue documental que lastra tan considerablemente el ensayo de Palacios, pero es inferior a éste en originalidad y en amplitud de miras.

En 1912 se publicó otro de los ensayos nacionalistas más importantes; *Nuestra inferioridad económica**, de Francisco A. Encina, libro bien estructurado, cuyas tesis se desenvuelven ordenadamente sobre la base de estadísticas y de datos históricos interpretados sociológicamente. Parte Encina del examen de las manifestaciones de debilidad de la economía chilena para remontarse a sus causas, que consistirían en la antinomia entre las condiciones naturales del territorio, y las aptitudes psicológicas de la población: mientras los factores naturales favorecen el desarrollo industrial y son poco aptos para una agricultura vigorosa, las disposiciones de los chilenos se inclinan a la agricultura y se muestran poco favorables a las actividades manufacturera y comercial.

En su ensayo se detiene Encina en el análisis de la psicología económica del pueblo chileno, destacando rasgos como la falta de perseverancia, la obsesión por la fortuna rápida, la incapacidad para el trabajo metódico, la debilidad del espíritu de asociación y cooperación, el derroche del tiempo, etc. Entre los factores que originan esta inferioridad económica examina los de orden étnico, sociológico y educacional, a través de su desenvolvimiento histó-

*Publicada de nuevo por Editorial Universitaria en la Colección Libros Cormorán. Santiago-Chile, 1972.

rico. Traza al efecto un bosquejo de la evolución económica de Chile entre 1810 y 1865, período en que se manifiesta cierto equilibrio entre la producción y el consumo, entre las aspiraciones y los medios de satisfacerlas: el país vive en relativo aislamiento, el contacto con Europa es escaso, el lujo y la ostentación se mantienen adormecidos, la vida es sencilla, la nación se desarrolla con rapidez y llega a ser la primera entre las de Hispanoamérica.

Entre 1865 y 1885 se producen grandes mudanzas en la economía y la sociedad, cambios sociales que configuran una crisis moral, interpretada generalmente como la consecuencia de la riqueza del salitre incorporada con las provincias del norte. Encina objeta esta explicación, estimando que sus causas deben buscarse en el cambio de las condiciones sociológicas y en el contacto más intenso con Europa, a través del extranjero que vino como comerciante, de los chilenos que viajaban a Europa y de la mayor circulación de libros extranjeros. "El comerciante extranjero —expresa— para realizar sus fines de lucro, estimuló los consumos de artículos exóticos y moldeó nuestros gustos en armonía con su interés, despertando nuestra admiración por las producciones de las economías extrañas. El libro europeo despertó, a su turno, la admiración por las ciencias, las artes, las instituciones y, en general, por la civilización, de la cual era él mismo un producto. Y por último, el viajero chileno difundió por el ejemplo, la admiración por el traje, por el menaje, por la etiqueta, y por mil detalles que el sociólogo engloba bajo el rubro de oropel social".

Según Encina, esta admiración por otras civilizaciones disminuyó la vitalidad de nuestro organismo y cercenó las fuerzas espontáneas de desarrollo; la copia de instituciones sociales, de leyes y de sistemas educativos ahogó el desenvolvimiento autónomo y torció los rumbos nacionales. "De este cambio —escribe— el más hondo que haya experimentado nuestra civilización, desde la formación de la raza, sin exceptuar la propia independencia política, derivan numerosas consecuencias sociológicas y económicas". Entre ellas, el sentimiento de crisis:

"Se extendió rápidamente en la colectividad una postración, un malestar confuso y generalizado, cuyas líneas más salientes son el descontento, la falta de fe en el porvenir, la pérdida de los hábitos y tradiciones de gobierno y administración y una especie de desequilibrio

agudo entre las necesidades y los medios de satisfacerlas. El origen de esta regresión, que se ha denominado la crisis moral de Chile, consiste en el quebrantamiento de las ideas y sentimientos tradicionales, que no pueden ser quebrantados o modificados bruscamente, sin grandes trastornos morales".

Concluye Encina que la solución puede encontrarse removiendo la antinomia que causa la inferioridad económica de Chile: "No está en nuestra mano modificar la naturaleza de nuestras riquezas que nos tocó en suerte; en cambio, los avances de la sociología y de la psicología social nos permiten hoy modificar con rapidez el otro término de la antinomia: la eficiencia económica de la población, por medio de la enseñanza que puede suplir los vacíos y contribuir directamente a rehabilitar el sentimiento de nacionalidad".

En el ensayo de Encina están casi todos los elementos que se han señalado en el libro de Palacios, aunque relacionados de otro modo y sirviendo otros objetivos. La tesis de éste acerca del origen gótico del conquistador y de las altas cualidades del aborigen le sirven para la defensa del roto, al destacar la nobleza de sus orígenes. En el ensayo de Encina estos elementos le sirven para apoyar su tesis de las escasas disposiciones económicas del chileno, cuyas inclinaciones a la agricultura y la burocracia, agravadas por los errados rumbos de la enseñanza, están en contradicción con las grandes posibilidades industriales del territorio.

Tanto Palacios como Pinochet y Encina advierten el desplazamiento del chileno por el extranjero en el plano económico, aunque difieren en la explicación del fenómeno; mientras los primeros ponen el énfasis en la inmigración y la falta de proteccionismo, Encina bosqueja un cuadro mucho más matizado de factores, que relaciona con criterio sociológico de globalidad. Al mismo tiempo, descubre ángulos nuevos, como el impacto económico y cultural que los economistas contemporáneos designan como "efecto de demostración" y que Encina expuso, con anticipación de varios decenios, como ha sido reconocido por el economista norteamericano Albert Hirschman.

*

La reseña de estos ensayos sólo ha tenido el propósito de mostrar algunas expresiones del

pensamiento nacionalista en Chile a comienzos de este siglo, tema poco explorado, que presenta ricos filones para la historia intelectual y la interpretación de Chile.

El grupo de autores mencionados —además de varios otros que sería necesario examinar, entre ellos Julio Saavedra Molina quien en 1908 escribió el estudio titulado *Repeliendo la invasión*— se centran en el análisis de la crisis de Chile, tanto en su sentido global como en algunas de sus manifestaciones, tratando de buscar su origen y postulando un nuevo nacionalismo como su solución. Los rasgos comunes de su pensamiento los configuran como un grupo generacional que ha pasado inadvertido a los historiadores de la literatura, porque no fueron ensayistas literarios, sino críticos de la realidad social y cultural de Chile. Por su visión crítica y renovadora de los valores de la nacionalidad, estos ensayistas se asemejan a la generación española del 98. De ellos también se podría decir que “les dolía Chile”.

Con posterioridad a los ensayistas que hemos reseñado, las ideas nacionalistas se orientan en Chile en dos cauces sucesivos: uno educativo cultural y otro político económico, que confluyen hacia 1915 y terminan por extinguirse o transformarse en la década del 20.

En efecto, el libro de Encina vino a coincidir con el Congreso Nacional de Educación Secundaria que suscitó un profundo debate sobre la orientación de la enseñanza y su reforma. En esta polémica educacional de 1912 intervinieron destacadas figuras intelectuales con artículos de prensa, folletos y libros donde sostenían diferentes planteamientos sobre la educación, pero coincidían en la necesidad de acentuar el sentido nacionalista. Así, Enrique Molina en el libro *La cultura y la educación* impugnaba los planteos economicistas de Encina, pero sostenía en la prensa que el nacionalismo era la herramienta “para hacer de Chile un pueblo íntegramente soberano y con personalidad propia”. Luis Galdames participó en la polémica con su obra *Educación económica e intelectual* y en artículos periodísticos concebía el nacionalismo como “una necesidad salvadora de la República”. El propio Encina replicó con su trabajo “La educación económica y el Liceo”, en la que explicitaba su pensamiento e insistía en la orientación nacionalista que debía darse a la enseñanza.

Pocos años después, en 1915, algunas de las

figuras nacionalistas que se orientaban hacia los problemas económicos, dirigieron sus esfuerzos a la organización de un partido político nuevo: el Partido Nacionalista. Lo propiciaban un pequeño grupo de hombres independientes de partidos, junto a algunos políticos desilusionados de sus antiguas tiendas partidarias a las que reprochaban continuar ancladas en las viejas cuestiones doctrinarias de las luchas religiosas, a su juicio estériles y que hacían olvidar los nuevos y urgentes problemas económicos y sociales*.

El programa del Partido Nacionalista se alejaba de las trilladas cuestiones doctrinarias sustentadas tradicionalmente por liberales, conservadores y radicales para plantear en su lugar cambios económicos, políticos y educativos más precisos, como la expansión de la manufactura, el comercio y la navegación, la nacionalización de los recursos naturales, la unión aduanera con Perú y Bolivia, el fortalecimiento del poder ejecutivo y la limitación del parlamentarismo, la separación de la Iglesia y del Estado, la educación con espíritu nacional y orientación económica, la instrucción primaria obligatoria, etc.

Los principales voceros del nuevo partido fueron Guillermo Subercaseaux, autor de *Los ideales nacionalistas ante el doctrinarismo de nuestros partidos históricos*, Francisco A. Encina, Luis Galdames, Ismael Valdés Vergara, Enrique Zañartu Prieto, Tomás Ramírez, Julio Pérez Canto, y en cierto modo Alberto Edwards, además de otras figuras menos destacadas.

El nuevo Partido alcanzó cierta repercusión en ciudades de provincia y logró una modesta expresión periodística y parlamentaria, pero en definitiva no prosperó. Algunas de las figuras que lo inspiraban tuvieron individualmente una trayectoria intelectual de cierta consideración, pero no lograron darle al partido una organización estable ni arraigo electoral. Constituían un cuerpo de generales con pocos soldados. Encina reconoce que no tuvieron repercusión. La organización partidaria se extinguió alrededor de 1920, pero sus planteamientos

*Para el examen del programa del Partido Nacionalista y de sus relaciones con los partidos Conservador, Liberal y Radical, véase el interesante y documentado trabajo de Juan Eduardo Vargas Carriola: “Notas sobre dos mentalidades políticas de comienzos del siglo xx: los partidos tradicionales y la tendencia nacionalista”, del que hemos utilizado varias referencias.

tuvieron una indudable influencia ulterior, que ha sido poco investigada.

Sería necesario estudiar en forma completa el pensamiento de los ensayistas nacionalistas de la primera década del siglo, sus conexiones con las formas políticas y económicas que adoptan las ideas nacionalistas en la segunda década y su influencia ulterior en los años 20.

La investigación de este tema mostraría que en las dos primeras décadas de nuestro siglo se configura en Chile un pensamiento nacionalista, cuyos rasgos nos parecen los siguientes:

- Cierta revisionismo histórico, esbozado claramente en Palacios con su imagen de los conquistadores y del período colonial. El mismo revisionismo aparece en el ensayo de Encina, quien lo va a acentuar en sus obras posteriores. En Pinochet y en Venegas esta tendencia se manifiesta en la imagen crítica de la sociedad chilena, tan diferente a la que predominaba en los medios oficiales.
- Tendencia antiimperialista y antioligárquica, que se expresa a través de la crítica a la extranjerización de la economía y a los grupos dirigentes.
- Rasgo populista, de afirmación de los valores

del pueblo y de defensa de sus intereses, dentro de un vago proyecto político de integración social y nacional.

- Énfasis en la industrialización, expresada en todos los ensayos de estos autores, con ciertos rasgos de autarquía económica.
- Reforma educacional, con énfasis en el desarrollo de la enseñanza técnica dentro de un sistema educativo que realce los valores de la nacionalidad.
- Independencia partidista y actitud crítica hacia los partidos políticos, particularmente a los que se encontraban en el gobierno, a quienes se responsabilizan de la decadencia de Chile.

Es posible que estos rasgos del pensamiento nacionalista prefiguraran cierta ideología de los sectores medios en su fase emergente y que influyeran en la orientación política que prevaleció en la década del 20, con su postulación de un "Chile Nuevo".

Sería también interesante sondear la posible influencia de los autores reseñados en tendencias culturales chilenas como el criollismo literario y el nacionalismo musical, que se manifiestan hacia la misma época.

La adolescencia o el dilema humano entre parecer y ser

Armando Roa

LA ADOLESCENCIA es muy breve o no existe en las antiguas culturas tradicionales porque allí, tras un rito iniciático, la persona ya entrada en la pubertad se convierte de hecho en adulta, o sea, participa en los trabajos, en los ceremoniales y en las múltiples actividades de la comunidad, tal como lo hará en el resto de su vida. Sólo la civilización científica y tecnológica moderna, por su alta complejidad, exige de sus miembros prolongadas maduraciones antes de asumir responsabilidades definitivas. Este nuevo período recién aparecido con características propias en el siglo XVIII, y destinado a preparar al hombre para tareas imprevisibles y difíciles, abarca parte de la antigua juventud y se le llama adolescencia, palabra que etimológicamente significa crecimiento, en especial crecimiento interior. Dicha etapa se acorta en los urgidos por la necesidad, el medio o los trabajos propios de edades ulteriores.

Típica de la niñez es la avasalladora *capacidad de convertir el parecer en ser*. Un palo parecido a un caballo se convierte en caballo, una muñeca en niña, una caja con ruedas en automóvil, sin perderse la conciencia paralela, a ratos inadvertida, de que el palo es palo y la muñeca, muñeca, conciencia que no priva al juego de su impulso transformador. No es que el parecer sea más importante que el ser, pues siempre el niño gustará del caballo de verdad, del automóvil de verdad, del tren de verdad, lo que ocurre es que ambas zonas de la realidad, la del parecer y la del ser, provocan, según el momento, embriagadores entusiasmos.

En el adolescente similitudes y diferencias entre parecer y ser se transbordan a otro territorio psíquico, convirtiéndose de aquí en adelante en una especie de diabólica trampa, en virtud de la cual la apariencias, sobre todo en las personas, oculta al ser verdadero mostrándolo astuta y engañosamente con falsos rostros. La apariencia no es ya el geniecillo benévolo

de las incesantes y maravillosas producciones infantiles, sino lo que vela como una niebla la cara del ser. Así el adolescente descubre perplejo que sus padres difieren de lo que aparentaban; sus amigos se revelan diversos de un momento a otro; él mismo es juzgado por familiares y compañeros a base de apariencias ajenas a lo que cree su verdadero ser. Nace entonces la búsqueda de senderos, ante la nueva e imperiosa necesidad de conocer realidades sin disfraces, de saber qué son en sí, padres, amigos, hombres y mujeres. Dicho apremio por ver desnuda la existencia en sí, le arrastra al desprecio de las apariencias, sin comprender todavía, como le ocurre al hombre maduro, que el universo entero es impotente para mostrarse sin vestiduras, y que al vestirse, cae en apariencias.

El adolescente se experimenta él mismo prisionero de las apariencias. Aparenta seguridad, confianza, donaire, cuando lo invaden justamente sentimientos contrarios. Desea por ejemplo, acercarse a la mujer admirada y se le seca la boca y le tiemblan las manos; llega el momento de ostentar hombría, de la cual ha alardeado deleitosamente ante amigos y extraños, y a última hora no viene la respuesta esperada; desea mostrarse serio y firme, pero al revés, llora, lanza un portazo, o ríe en forma estrepitosa porque le han negado un saludo o encuentra ridículo a alguien; habla de la hipocresía adulta, ajena según él a la sagrada unión de amor y sexo, y él mismo separa, casi sin darse cuenta, lo amoroso de lo instintivo, conduciéndose de hecho como si la naturaleza hubiese creado dos repúblicas: la de los placeres libidinosos del momento, y la de la felicidad amorosa eterna. Vive la eternidad de su llamado amor cada vez que lo inunda un sentimiento de dicho género, aun cuando la experiencia de sus amores anteriores de días o meses, debiera orientarlo más bien hacia la creencia opuesta.

Con la moda se opone a los mayores, no desentona de su generación y oculta supuestas o

reales desarmonías de su cuerpo, desarmonías corpóreas, sobre todo en las regiones sexuales, que él atribuye a defectos propios y no al desacompañado avance somático de su edad. Lo avergüenzan crecimientos, a su juicio, desmesurados; teme quedar de estatura demasiado pequeña o demasiado grande y ser en adelante objeto de burlas y desprecios. Los deportes, la piscina, la playa, son para él sitios privilegiados desde donde mira de reojo la corporeidad de los otros; allí se alivia o se angustia; de allí nacen apresuradas consultas de libros, y preguntas audaces o medrosas.

Las preocupaciones adolescentes de éste y otro orden han sido mostradas, con una profundidad que no logran los libros de psicología, por Dostoiéwski, León Tolstoi, Rainer María Rilke, Hans Carossa, Robert Musil, James Joyce, Alain Fournier, Charles Louis Phillipe y Marcel Proust, en obras cuyo dominio del alma de esas edades, llega hasta las zonas subterráneas de lo perenne.

Mientras el niño trasmuta las apariencias rutinarias en palacios míticos, en hadas vestidas de blanco, en príncipes encantados, el adolescente, tan crítico de las apariencias, urde constantemente apariencias, pero haciendo casi lo imposible por convertirlas en realidades puras, pues para él sólo lo real vale; cae así en la caricatura; su seguridad se presenta por ejemplo, disfrazada de desenfado, menosprecio, oposicionismo, lejanía, agresividad, actitudes todas transitorias en un adolescente sano, pues al final se le revelan inoperantes. Por lo demás son los modos educadores de la naturaleza para enseñarle a la larga que apariencia y ser son partes consubstantivas de la realidad, y que la autenticidad depende, no de la cruda extirpación de las apariencias, sino de utilizarlas para vestir la intrincada trama humana.

La inseguridad del adolescente viene del verse obligado a asumir algún tipo de vocación definida, sin que dicha vocación se le revela por ninguna parte; del verse impelido a la pureza y el caer en repetidas impurezas; del querer ser fiel a sus principios sin obtenerlo; del creerse obrando bien y recibir críticas de sus familiares; del aspirar a la libertad y autodeterminación, pues según él sabe autoprotegerse, y depender sin embargo del horario, dinero y comodidades de sus padres. En el fondo se sabe necesitado de consejo y apoyo y añora

comunicación abierta con padres o adultos, objetos de su admiración.

La necesidad de admiración es propia de todas las edades, aunque en ninguna, es tan exclusiva y ciega como en la adolescencia. Hay admiración secreta, hacia aquel de quien reciben consejos, afectos o amores, y también admiración compartida con los demás adolescentes, hacia cantantes, deportistas, bohemios, donjuanes, héroes de barrio o de colegio, basada, ya sea en el prestigio de tales personas entre sus compañeros, ya sea en el goce fácil y embriagante de sus actuaciones, a lo que se agrega todavía el hecho de que esos goces ya no son capaces de experimentarlos padres o maestros y forman parte por lo tanto de su tesoro exclusivo.

La irrupción brusca de impulsos eróticos, afectivos, volitivos e intelectivos, casi desconocidos hasta entonces, con el aguijoneo de saber la verdad, junto al miedo a presentarse ignorante y objeto de burla de parte de sus padres, es otra fuente primaria de inseguridad; asimismo no saber si alguna vez moverá el mundo de los adultos como sus padres lo esperan, pues lo ve gris, monstruoso, complejo, maquinal. Busca temeroso entonces algunos amigos en quienes confiar dudas, planes, faltas y diversiones; no rara vez, en los primeros años, sobre todo en las niñas, un diario de vida a quien contar sabores y sinsabores, será su amigo predilecto.

El diario de vida es una crónica cotidiana en la cual se graban con idéntico rango sucesos significativos o insignificantes, con hora y estado de ánimo. Como lo dijo Charlotte Bühler, al diario se le trata de tú y es una especie de persona, ante quien uno alaba, lamenta o congratula la conducta propia y la de terceros; al lado de páginas negras, llenas de abominación contra padres, pretendientes o amigos, o contra la vida misma, hay otras de felicidad y elogios para esos mismos seres, escritas apenas con horas o días de diferencia, dependiendo a veces el cambio de ánimo de actitudes sorprendentemente mínimas.

La amistad puede nacer de un momento a otro, por motivos a veces nimios, y con frecuencia, previa declaración verbal de que ahí en adelante se guardará con fidelidad perenne. Con la misma subitaneidad y por un motivo ingrato cualquiera, se la dará oficialmente por terminada, también con una declaración verbal precisa. No todos los adolescentes sufren tribula-

ciones idénticas; en algunos hay rápido reaseguramiento o renovación de los antiguos valores y se transita con ellos enriquecidos; pero la inmensa mayoría, sea renovando o reasegurando lo pasado necesita tomar posiciones ante la clara disociación entre parecer y ser que la realidad muestra crudamente.

La mal llamada crisis de identificación, que es más bien una crisis de perplejidad, consiste en suma, no en buscar una identidad perdida, sino en un sentirse perdido cuando se pregunta qué es lo experimentado más allá de las apariencias por los supuestamente normales respecto a sexo, amor, vocación profesional, religión, política, etc. El adolescente las cree cosas tangibles, medibles, perceptibles para los demás e ignoradas por él. Es algo así como si claves secretas permitiesen intuir su esencia misma y adquirir de un golpe su conocimiento y su manejo.

La cruda antítesis entre apariencia y ser se da especialmente dolorosa en la esfera de la libertad; el adolescente desearía a través de la libertad omnimoda sentir el gracioso deleite de la decisión personal, pero simultáneamente adivina el alivio instantáneo que experimentaría si otros decidieran por él, con lo cual se ahorraría la responsabilidad íntima de acertar o errar, con sus secuelas de incertidumbres y culpabilidades. El autodirigirse es a sus ojos lo que dignifica frente al niño y, sin embargo, no sólo se sabe incapaz de escapar a las imposiciones de su grupo, sino que toma la noción de responsabilidad con tanto celo, que se experimenta esclavizado e hipócrita en cuanto advierte motivos supuestamente espúreos (cobardía, competitividad, impaciencia, deseo de parecer más) en el desencadenamiento final de sus actuaciones.

Las tensiones derivadas del no saber bien quien es, lo ponen hiperestésico y agresivo. Denota hiperestesia a la alegría y al sufrimiento: hilaridad desenfadada ante cosas mínimamente risibles, o explosión de llanto porque no le saludaron a tiempo, no le hicieron partícipe de un cuchicheo, no lo invitaron a una fiesta o no le otorgaron el trato soñado.

La violencia adolescente no es mayor a la de otras edades, pero fuera de presentarse en formas directas y osadas, impresiona a la ligera, como presurosa a complacerse en lo destructivo en sí. Freud vio en los impulsos agresivos —en la vehemencia de agredir por agredir— no una

mera defensa de la vida, sino al contrario, un gusto insobornable por destruir y autodestruirse, paralelo y antagónico al deseo de conservación. Konrad Lorenz divisa también en lo agresivo un impulso consubstantivo a la vida, y en ese sentido, un impulso sin remedio. El adolescente mostraría, para muchos, la existencia de esa tendencia.

La experiencia con ellos sugiere sin embargo, que su agresividad es más bien sendero favorito para escapar fulminantemente del tedio, la incompreensión, la incomunicación, la impotencia, la timidez, las exasperadas contradicciones íntimas. La furia destructiva liberaría gracias a que ofuscando hace olvidar aquellas penas, pues concentra al espíritu sólo en lo que se destruye; a ratos es incluso el único modo de imponer olvido a las turbulencias íntimas y parece entonces, no un impulso destructivo puro, sino que un impulso al servicio de una amnesia creadora de cierta paz íntima.

El hombre dispone de formas más apacibles de olvido y a ellas apela habitualmente, pero no tiene recursos para el destierro instantáneo de problemas demasiado agobiantes; la violencia es anestésico a la mano. Al ubicar en parte la hostilidad entre los alivios amnésicos, y no como puro instinto de muerte, creemos comprender mejor porqué se desata en tan alto grado en la adolescencia, época de ensayos imperiosos, donde todo lo que abrume y humille significa retardo en la exigencia a escapar del parecer, viviendo experiencias nuevas que se estiman esenciales.

La agresividad es también rastro de la incomunicación. En adolescentes incomprendidos, en esquizofrénicos incapaces de romper su propio encierro anímico, en adultos sometidos a largos aislamientos, surgen violencias aparentemente absurdas contra personas y objetos; es como una ruta desesperada para trascender al otro, un modo táctil de abrir y abrirse a aquello con lo cual no se divisa otra forma de contacto. De todas maneras ni siquiera aquí la agresividad es deseo de destructividad por la destructividad misma; lo destructivo es, a lo más, la trágica secuela de un ansia convulsiva por recuperar algo básico a la existencia, una amistosa comunicación entre las respectivas interioridades. Aun en el peor de los casos —como lo ha mostrado Georges Bataille a propósito de la petición de Gilles de Rais, mariscal de los ejércitos de Juana de Arco, de ser condenado

por el Tribunal a una "muerte gloriosa", abandonado ya de la posibilidad de indulto terreno— se piensa, no en el desaparecimiento, sino en una coronación mágica del último instante, en un vivirlo temblorosamente hasta el extremo, en un recuperar en el minuto postrero la grandeza total de una existencia no alcanzada antes.

En sus estudios sobre las conductas animales, Konrad Lorenz, uno de los biólogos más eminentes de todos los siglos, postula otros motivos de agresividad como lo serían: la superpoblación, privadora del espacio vital mínimo exigido para el despliegue armonioso de la existencia; el miedo, que impele a destruir antes de ser destruido; la entrada de animales intrusos, aun de su misma especie, a aquella habitación geográfica adonde acostumbra a cobijarse con el grupo más familiar de los suyos y, por último, la osadía de alguien para inmiscuirse en los ritos amorios, a fin de arrebatarse la o las hembras cortejadas en ese instante. Lorenz ve, con fundadas sospechas, razones similares en la historia humana para los prodigios azotes destructivos definitivos de su largo curso.

Cuando el hombre intuye triunfos desmañados o imposibles, merma de sus derechos y de sus libertades, prefiere entonces según Lorenz, disolverse dentro de sí, acudiendo a la apatía o a la enfermedad psíquica, somática o psicósomática, que constituirían formas hábiles, piadosas y poco culpables de suicidio, puestas por la naturaleza a su servicio. La adolescencia, edad celosa de fundar una historia propia, vendría a ser lo agresivo o vulnerable por excelencia. Su enfermedad más clásica, la esquizofrenia, cuenta entre sus signos notorios: ameneramientos, estereotipias, gritos intempestivos, crisis de furia, alteración en la modulación de los sonidos, perplejidad, inmovilidad, signos casi idénticos a los de los animales en cautiverio, impedidos por eso mismo de dar abierto curso a sus impulsos hostiles consubstanciales.

Las investigaciones de Lorenz mostrarían, sin embargo, sólo una íntima capacidad policíaca resguardadora del todo de la vida, pero de ninguna manera un goce demoníaco en aniquilar y ser aniquilado.

La visión freudiana de lo destructivo tal como aparece en 1920 en su obra *Más allá del Principio del Placer*, no deriva ya del estudio de los componentes sadomasoquistas del impulso sexual advertidos por él en la infancia y en

la adolescencia, como ocurría en sus investigaciones anteriores, sino que del haber observado en las neurosis traumáticas la tendencia a repetir infatigablemente recuerdos idénticos, y también, si se estudia el contexto de esa obra, de un intento desesperado por encontrarle a la muerte individual un sentido propio al margen de toda trascendencia. La muerte sería, al igual que las evocaciones proustianas, una felicidad surgida ante la mera recuperación de retazos del pretérito por el solo hecho de ser pretéritos. La autoagresión, dice, Freud, lleva a la muerte personal y la muerte es vuelta a la antiquísima dormición en el seno de la naturaleza, de la cual un día se nos despertó. La existencia, a su juicio, adquiere sentido, porque reconquista siempre el todo de la persona, todo que abarca la dormición milenaria primitiva, el corto ciclo vital actual, y el regreso eterno a la calidez hogareña del viejo sueño. Su teoría es, entre las de los negadores de la inmortalidad, quizás si la más audaz en el intento de encontrarle sentido intraterreno a la muerte en cuanto muerte, sin apelar a los consuelos vanos de tantos otros negadores de la existencia perdurable, como la inmortalidad en el recuerdo de los demás, el retorno periódico, o la perpetuación a través de la sociedad y las obras.

Sin embargo, pese a los esfuerzos freudianos, la agresividad adolescente, sus frecuentes deseos de desaparecer a raíz de contratiempos o tedios, no se muestran a la luz de su conducta, producto arbitrario e inexorable de una nostalgia por la nada, sino reacción defensiva múltiple. La vida es sobria o pródiga, alta o baja, pero, por lo menos a través del estudio de dicha edad, no es, como lo creerían Freud y Lorenz, una agonía enmascarada en arabescos eróticos, sino, al contrario, enigmático enclave de armonías y discordancias, que enfrenta constantemente a la muerte personal como a su más extraño y cruel destino.

En medio de esa lucha por integrar parecer y ser, si no hay comunicación familiar abierta, las drogas pseudoliberadoras: marihuana, anfetaminas, ácido lisérgico, prestan un engañoso auxilio. El adolescente las usa por curiosidad, moda, protesta o búsqueda de suelo propicio. Sin embargo la mayoría (usuarios ocasionales), las abandonan al cabo de meses o años, al darse cuenta que el paraíso prometido es superficial, repetitivo, no transferible a creaciones personales o sociales de ningún tipo. Si las usan en

abundancia suelen caer en conductas desdorosas y bajos rendimientos escolares.

Alrededor de un 3% de dichos consumidores se convierten en fumadores habituales o fármacodependientes psíquicos; ese 3% coincide con el promedio de patología psíquica grave de una población, lo cual, bien considerado, tampoco es una cifra pequeña. Los fármacodependientes tienen patología previa esquizofrénica, orgánica o psicopática.

El prestigio de las drogas sobrepasando su peculiar efecto químico, sugestiona y predispone a vuelos acogedores. Aun cuando los hay negativos, en general el mundo se presenta allí pleno de significaciones, la existencia personal brilla, el lápiz sobre la mesa y el periódico en el rincón adquieren magnificencia y en suma cuanto abarca la mirada se hace armonioso, cambiante, atractivo. La fraternidad abraza a los participantes en una especie de unidad mística de generosidad y amor, sentimientos que no se traducen en actitudes constructivas, pues pasado el vuelo ni se enriquece la persona, ni su recuerdo consuela en las desazones de la vida. En el vuelo mismo hay doble conciencia: la *conciencia orgiástica* donde danzan los seres en una especie de cosmos poetizado hasta el fondo, y la conciencia ordinaria, que persiste en sordina, a la cual cabe regresar con esfuerzos penosos, pero que pese a todo aun tiene habilidad para mostrar al joven cuan atado está, según él cree, a los prejuicios de un mundo mecánico, envejecido, ruinoso, que le impide convertirse en un triunfal pájaro volador.

El aspecto bobo, hilarante, inyectado, con sequedad de la boca y diversos signos neurológicos y neurovegetativos, clásicos de las fumadas con marihuana, lo han descrito diversos autores; tales síntomas no parecen persistir. Los electroencefalogramas posteriores son normales, salvo anormalidades debidas a otras causas. Los signos típicos encontrados por algunos electroencefalografistas son discutidos por otros. En nuestra experiencia, con muestras antes, durante y después de las fumadas no hemos encontrado nada significativo ni en fumadores habituales ni en ocasionales. Tal vez en el futuro con métodos más refinados se encuentren hue-llas hasta ahora impesquizables; ello no sería raro si tomamos en cuenta que en nuestros sujetos de observación en medio de las fumadas, aparecían claras alteraciones de la sensibilidad

táctil fina, elaborada habitualmente por la zona parietal del cerebro.

La mayoría de los consumidores de marihuana, anfetaminas, LSD, y otras drogas las abandonan pasados algunos meses o años, pues ven su supuesta ruptura de la apariencia y su entrada angélica en el ser íntimo del hombre y de las cosas, meramente ilusoria. Quedan adheridos esquizofrénicos, epilépticos, psicópatas y orgánicos. En ellos desde las primeras incursiones en dicho mundo se nota baja grave en el rendimiento escolar, descuidos en el vestir, respuestas de peligrosa violencia.

No quisiésemos aludir a las reacciones adversas o a los vuelos recurrentes porque están descritos en todos los textos. Sin embargo haremos mención a tres fenómenos muy notorios en los fumadores habituales.

El *primero*, es el posible carácter anticonceptivo de la marihuana (observado por Carmen Raggi), dado el escasísimo número de embarazos en los grupos de fumadores, pese a su promiscuidad sexual y su adhesión hacia los anticonceptivos.

El *segundo fenómeno*, a simple vista paradójico, es la desaparición en los esquizofrénicos de las alucinaciones, delirios y actitudes autísticas, lo cual no se consigue a veces, ni con electroshock, ni con dosis altas de clorpromazina, haloperidol u otras sustancias. La desaparición después de fumar dos o tres cigarrillos se prolonga días o semanas. Pensamos, basados en eso, si la aparición casi brusca de signos esquizofrénicos clásicos en los adolescentes de 18 ó 20 años que dejan la marihuana, no se deberá al cese de tal freno inhibitor. Si así ocurre, la marihuana y la esquizofrenia no originarían vuelos redentores similares, como piensan Laing y Cooper investigadores ingleses fundadores de la llamada antipsiquiatría, sino que al revés, originan vuelos casi opuestos; la marihuana no daría lugar a antipsicosis liberadoras al estilo de las descritas por Laing, sino a contrapsicosis.

El *tercer fenómeno* curioso apunta al hecho de que los fármacodependientes son adictos en su mayoría a sociedades secretas de tipo gnóstico; a la postre incluso las prefieren a las drogas. Allí dividen maniqueamente a los hombres, como ya en cierto modo lo hacían en los vuelos, en salvados y condenados. Crean que el supuesto conocimiento de sí mismo cogido en los rituales de dichas sectas, libera para el bien

y la verdad, safa del maldito mundo de la máquina, sin necesidad ni de ciencia ni de religión.

El frenesí salvífico del adolescente viene en buena parte de la tendencia a comparar su valía con la de los demás adolescentes, y del abrumador peso de su visión del alma, no como línea horizontal con un futuro por delante, sino primordialmente como escala de ascensos y descensos perfectivos.

En el primer caso se cree observado en su desarrollo corpóreo, en su desenvoltura erótica, en su capacidad de dominio y comunicabilidad, suponiéndose víctima de juicios desmedrados, de donde su timidez e inseguridad y la especie de necesidad de transformarse a través de rendimientos escolares altos, éxitos deportivos, o conductas éticas ejemplares.

La visión del alma en escala, le inclina a la búsqueda de sí, a la pureza, al sacrificio, a la fraternidad, al respeto por todo, al encuentro de algo digno a lo cual darse, pues sólo eso, según él, apunta a lo humano, y no, al contrario, la mera entrega a la conquista horizontal de bienes externos puestos en abundancia al frente de cualquiera, que es donde pondría su fin el hombre corriente.

En esa línea, la marihuana por devolver (ilusoriamente) al lenguaje y a los objetos la pureza perdida en el innoble tráfico cotidiano, levanta y redime al espíritu. La contemplación de sí y la expulsión de las máscaras encubridoras, es fuente natural de dicha y por lo mismo, otorga sentido a la existencia. Igual cosa proporcionan para él las sectas, los ejercicios yogas, los santones orientales. Varios adolescentes fumadores de marihuana o adeptos a sectas creen descubrir lo sagrado del lenguaje y de la naturaleza. Dicen: "las palabras no son designaciones arbitrarias; son copias o destellos de las esencias y arrastran trozos de esas esencias; cosas y palabras se abrazan en maravillosa armonía como en los paraísos divinos". Un estudiante de filosofía exclama en pleno vuelo marihuánico: "ahora entiendo la teoría de Wittgenstein, las palabras son modelos únicos de lo que nombran, las cosas no podrían tener otro nombre que el que tienen".

Se comprende que la propensión a las iluminaciones les haga sensibles a las ideologías. La rabia disimulada del ideólogo contra quienes no comparten sus ideas, —rabia que, desde un

punto de vista subjetivo, distingue a la ideología— deriva quizás del odio al reino del parecer, al reino de las máscaras, en el cual, según él, se moverían todos los otros; el parecer no es, para el ideólogo, complemento del ser, sino lo que borra al ser. Inclusive la abrupta invasión de modas psicoterápicas —a través de las cuales se va desfleando el psicoanálisis— obedece en buena medida a los mismos motivos que hacen atrayente a los ojos de los adolescentes, drogas, sectas, ideologías. Así, por ejemplo, las psicoterapias gestálticas en las cuales, tomando al hombre como trozo de arcilla, se cree redimirlo con el dominio de conductas musculares, de expresiones emotivas, que bien manejadas llevarían a "una buena figuración vivencial y conductual de aspiraciones y deseos" y, en virtud de eso, a su satisfacción completa "aquí y ahora", dejando paso franco a lo que sería la base de lo psíquico, "la expedita y constante formación y eliminación de nuevas figuraciones". Existe siempre ahí, en ese "ahora" delicuescente, coqueto, iluso y raquíptico, tan distante del recio ahora en que siempre se ha jugado la totalidad del destino del hombre, igual que en el uso de drogas, o en el manejo de ideologías, la creencia en técnicas maravillosas, que similares a las varitas de virtud de los cuentos, abren al gozo del presente a cada cual. Sólo la madurez, y en los capaces de madurar, lleva a pensar que el sufrimiento es céntrico al hombre, que jamás hay conocimiento cierto de sí mismo, que el espíritu no es juego de desenmascaramientos, de reflejos, de condicionamientos o de esbeltas danzas entre figura y fondo (Gestalt), sino un abismal territorio con la mayor parte de sus extensiones absolutamente incógnitas. Pero para ver al hombre como hombre, para acercarse a él temblorosamente como ante un misterio, se necesita haber pasado por la experiencia adolescente, haber tratado de alguna manera con las técnicas mágicas, asistiendo a sus ruinas.

En suma la vehemencia adolescente por cruzar desde el parecer al ser hace comprensible esa última fe de algunos en entidades ideológicas o materiales, que tendrían la virtud hechizadora de adentrar en la naturaleza íntima de la propia persona. Se piensa así liberarse de la larguísima paciencia que habitualmente se necesita para llegar a la madurez. La madurez,

en efecto es obra de un trabajo fatigoso, sin magia ni estridencia; su paisaje atractivo lo forman cosas simples y nobles, es sobria hasta

lo humilde y muy distinta de los espejismos e imagerías que con frecuencia hechizan al adolescente.

Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo

por Mario Góngora

DENTRO DEL proceso mayor de autodemolición de la Iglesia visible —la invisible es impecable, según la fe— el aspecto que más impresiona al gran público es la atracción por el marxismo de buena parte de los católicos. Lo había presentado ya Bernanos, cuando escribía en 1926: “Una nueva invasión modernista comienza y ya vemos sus furrieles. Cien años de concesiones, de equívocos, han permitido que la anarquía se entable profundamente en el clero... Creo que nuestros hijos verán el grueso de las tropas de la Iglesia del lado de las fuerzas de la muerte. Yo seré fusilado por sacerdotes bolcheviques que tendrán en el bolsillo el “Contrato Social” y en el pecho la cruz”. Mas, al fondo de esa atracción —por cierto de extrema gravedad espiritual, pero quizá sólo resultado final— debe de estar en marcha un enorme proceso de descomposición. Han hablado de él pensadores eclesiásticos como Lubac, Urs von Baltasar, Maritain, Daniélou. Nosotros queremos detenernos en estas líneas en la sucinta consideración de un fenómeno ya vasto de suyo, a saber, el desvanecimiento progresivo del nexo histórico que constituye esencialmente la “conciencia católica”. Pues el catolicismo no es un representante entre otros del género “cristianismo”, sino que es una cualidad espiritual muy determinada que ha tenido por siglos la Iglesia: a saber, una plenitud en el espacio del mundo, pero sobre todo en el tiempo de la historia, de suerte que se los anexa íntegramente. Es una cualidad que posee también, naturalmente, la Iglesia griega, pero no siempre los Protestantismos. Esa cualidad es posible que se

esté ahora perdiendo. Ya es curioso que el nombre de “católico” vaya cayendo tan notoriamente en desuso en los últimos años. Quisiéramos considerar algunos aspectos de tal proceso.

Historicismo en mal sentido

Peter Wust soñaba en 1929 sobre lo que podría ser una reconquista del mundo moderno por la Iglesia: “De cierto, nosotros los católicos necesitaríamos en primer lugar de un pequeño círculo intelectual, estrictamente católico, religiosa y espiritualmente cerrado, como fuente de una nueva formación substancial, una especie de Círculo de George católico, en que el punto central no fuese George, sino Cristo. A partir de este círculo, orando, deberíamos llegar a configurar algo nuevo (que sería en el fondo lo más antiguo de nuestros antepasados), en medio de este mundo desesperado. Ante lo cual los demás hombres retrocederían con veneración, y luego serían arrastrados por ello. Pasaría largo tiempo antes de que viésemos los frutos, pero los frutos vendrían algún día”. Algo así también pensaría Maritain cuando en su “Antimoderne” escribía que para él “antimoderno” equivalía a “ultramoderno”.

Pero la historia del masivo *aggiornamento* eclesiástico desencadenado desde la década del 1960 ha mostrado una faz harto diferente.

Destaquemos desde luego en él un rasgo saliente, a saber, el tipo más corriente de historicismo. Se afirma que todo acontecimiento, forma, movimiento de orden espiritual es “explicable” por tendencias mayores o “influen-

cias", por el cuadro dominante de la respectiva época. Lo individual más profundo y auténtico queda así, por cierto, eliminado; y junto a él, la herencia espiritual y la tradición histórica. Pues las grandes tendencias dominantes, sujetas a la ley de caducidad temporal, incorporadas a desarrollos ascendentes, a disgregaciones, o a meros cambios, arrastrarían consigo, según este tipo de historicismo, a todo valor espiritual producido bajo su signo. Lo que se ha creído por todos, siempre y en todas partes: en ello consiste la tradición eclesiástica, según la definición célebre de Vicente de Lerins. Aplicada tal fórmula a la tradición histórico-universal, *mutatis mutandis*, eso implica que ella está obrando perennemente, siglos o milenios después de su origen; como actúan por ejemplo la Biblia, Platón, Aristóteles, que son según Goethe los ejemplares más altos de tradiciones históricas. El relativismo, introducido en el pensamiento eclesiástico sobre todo a partir del Modernismo de fines del siglo pasado y comienzos de éste, significa la negación de la perennidad de la tradición y de la veracidad de los relatos bíblicos, a los cuales se aplica el método histórico-crítico en sus formas más discadoras y positivistas. Tales tendencias son las hoy día triunfantes.

Pero en tanto que el relativismo historicista de la historiografía profana era un esfuerzo probo y neutral, su uso por la *intelligentsia* católica postconciliar (usando este adjetivo en su sentido enfático, ideológico) está impregnado de un verdadero odio o de cierta desdénosa condescendencia frente a todo el pasado de la Iglesia, particularmente ante ciertas épocas, movimientos, actitudes o estilos. Piénsese por ejemplo en cómo se habla o cómo se escribe en revistas como "Concilium", (tan representativa como mediocre) del "Constantinismo", de la Cristiandad, de la teocracia medieval, de la Roma del Barroco, del siglo XIX eclesiástico, del tema del "desprecio del mundo", etc. La relativización no esconde el ansia por renegar de todo vínculo interior con ese pasado; el resentimiento se despliega en proporciones insospechadas desde fuera.

Se han señalado en la historiografía eclesiástica dos grandes orientaciones teóricas. La concepción de la Tradición —la primera de ellas—, según la cual la idea originaria se ha transmitido sin detrimento a lo largo de las generaciones, manteniéndose sustancialmente la misma "lec-

tura" a través de los tiempos. Del otro lado, la concepción de una Decadencia, de una inflexión descendente, de una pérdida de fidelidad, producida desde cierto instante. Este suele situarse, ya al fin de la Iglesia Primitiva, ya con la recepción de la filosofía helenística, ya durante el reinado de Constantino, ya en fin con la Teocracia del siglo XI. Esta segunda visión ha sido siempre la propia de las sectas reformadas o espiritualistas; aquélla, de la ortodoxia.

La actitud ideológica característica de los católicos "postconciliares" frente a la historia eclesiástica tendería, pues, al modelo de la Secta, no al Catolicismo como idea. No parece haberse producido tal actitud global de resentimiento en anteriores reformas intraeclesiásticas. En la de Cluny o en la de Trento, se sabe de condenaciones a "abusos" particulares que se quería extirpar, pero no de un viraje radical ante el pasado; nunca se dijo entonces, como ahora se ha escrito, que aunque sigamos repitiendo los mismos textos que leyeron nuestros antepasados, los pensamientos que vinculamos a ellos son sustancialmente diferentes. En el preciso momento de las declaraciones ecuménicas y del acercamiento a otras confesiones, hay un ecumenismo que se rehúsa: el de la identidad con el propio pasado de la Iglesia Católica.

La repristinación de la Iglesia Primitiva, que se aduce tantas veces para repudiar los eslabones intermedios, queda sin embargo subordinada a su vez a una actitud "modernizadora" que la falsea y deforma. Un aspecto del relativismo historicista, la dependencia del momento presente en la recepción de todo bien espiritual proveniente del pasado, ha sido inequívocamente aceptado por los más radicales. G. Browman ha escrito en 1969 en "Concilium" que "nuestra tarea es más bien interpretar nuestra propia época de manera creyente, y después leer e interpretar la Escritura a partir de esa interpretación contemporánea de la vida". Imposible afirmar más inequívocamente el primado de "la actualidad" sobre las Escrituras, que la Ortodoxia define como revelación de lo "totalmente otro", lo irreductiblemente sobrenatural a pesar de los vocablos humanos. Quizás no todos sean conscientes de este fatal resultado del *aggiornamento*, pero la misma tendencia está implícita en tantas traducciones modernizadoras de textos bíblicos que se leen durante la Misa (así, en la versión española, el famoso término paulino de "carne", religiosa-

mente tan capital, pasa a ser "el egoísmo", trivialmente moralizador). De esta suerte, el argumento de que se repudia la tradición para regresar al origen, queda a su vez viciado, porque el origen se reinterpreta o traduce según los gustos del instante presente. El círculo recorrido en vano prueba hasta donde es erróneo el principio relativista y positivista histórico para la comprensión viva y fiel de cualquier movimiento espiritual. Maurice Blondel en *Histoire et Dogme* demostró, contra Loisy, buena parte de las insuficiencias del historicismo en historia eclesiástica, cuando ésta es concebida como disciplina religiosa; pero todavía no se divisaba, en 1904, el peligro de la modernización conscientemente deformadora de los mismos textos bíblicos.

La pérdida de la vinculación católica al pasado coincide con el debilitamiento de la Romanidad en la Iglesia. El poder papal ha cedido frente al episcopal que, a su vez, casi fatalmente, tiende a subordinarse a influencias nacionales (como ocurre tanto en las iglesias grecoorientales) o a ideologías transnacionales. La reforma cluniacense-gregoriana se hizo justamente para rescatar a las autoridades eclesiásticas de potencias extracanálicas; y hoy día se recorrerá muy probablemente el camino inverso, el de sujetar la Iglesia a poderes laicos. La pérdida del latín como lengua ritual conspira al mismo fin de fortalecimiento de las Iglesias nacionales.

Roma era el vínculo de Occidente con la Antigüedad grecorromana y mediterránea en general; a través de ella el "Extremo Occidente" que es Europa se mantiene todavía vinculado a las más viejas ideas y culturas asiáticas. El servicio precioso del Romanismo medieval fue preservar esta tradición rectora. Luego, las conquistas ibéricas, las colonizaciones francesas, las Misiones, prolongaron en los Tiempos Modernos esta perpetuación ideal del Imperio Romano. La imagen cósmica antigua y medieval había sido quebrantada por la Ciencia Natural del siglo xvii; pero la Iglesia Romana, con tenacidad (bien que entonces sin nueva creación) rehusó durante siglos sancionar la nueva ciencia y sus consecuencias nihilistas para el hombre, como diría Nietzsche. A un universo sacral de la poética divina —ha escrito Alphonse Dupront—, descubierto a la contemplación y a la sumisión del hombre, sucede un mundo heroico y profano de la conquista del objeto, necesariamente compartimentado, carente de correspon-

dencias místicas; la Iglesia se replegó entonces sobre lo esencial, el depósito de la fe, la liturgia conservadora de las unidades fundamentales. Todavía el siglo xix está ilustrado por los grandes conversos que descubren ese tesoro tras de las apariencias lamentables, de que tanto se burla el católico de hoy, alegremente sometido al relativismo histórico. Modelo grecorromano, Catolicismo cultural y eclesiástico, universalismo, parecen desvanecerse frente a un inorgánico internacionalismo hoy en boga.

Distorsión de la Escatología

Se conoce bien el proceso histórico por el cual las primeras esperanzas escatológicas de la Parousia y del Reino empalidecieron progresivamente, no sin crisis y violentas erupciones. Hacia los siglos xiii y xiv se constituyó una situación en que la Iglesia jerárquica y sacramental "es ya" el Reino, simbólica y jurídicamente; su perfección real se daría para cada hombre en el Más allá, en la Iglesia Triunfante; el Juicio Final no era sino la sanción solemne del encuentro ya consumado para cada alma. La efervescencia de una escatología realizada en el futuro histórico terrestre sólo se mantiene en el mundo subterráneo de las sectas o de los pensadores solitarios de tipo Joaquinista o Milenarista.

Todo pareció cambiar en los años recién pasados, al multiplicarse los textos litúrgicos referentes a la Segunda Venida. Pero casi en seguida, también, se produjeron las falsificaciones que empañaron los efectos espirituales de este redescubrimiento y abrieron nuevos peligros.

En primer lugar, la nueva conciencia escatológica se torna gregaria, hostil al alma individual. "Privatización", "intimismo", han pasado a ser algunos de los slogans insultantes de moda en la literatura eclesiástica. Ya en el siglo pasado se veía venir el derrumbe del hombre interior: lo sentía así Jacobo Burckhardt, ante el avance de las realidades masivas: democracia, cesarismo, dimensiones colosales, afán de lucro, socialismo. Pero que ese derrumbe fuese también aceptado en el interior de la Iglesia, no era tan fácil de prever. El Evangelio habla incesantemente de la oración individual y se enseña el valor supremo de cada alma ante Dios, capaz de contrapesar —paradójicamente— a todas las otras: no existe en el orden evangélico la ley de la mayoría. Por otra parte, el dogma de la

Comunión de los Santos afirma a la vez el papel esencial de cada alma, y la existencia de vasos comunicantes, de misteriosos equilibrios dentro de la Iglesia. Ni un alma es medio para otra, ni para el total, como tampoco el todo es un medio para los individuos; sino que se da a la vez una soledad y una solidaridad indescriptibles, a pesar de las distancias del espacio y del tiempo. Hay una ubicuidad de cada uno en el juego global de la historia, un simbolismo propio de cada hombre, sobre el cual han escrito cosas admirables Leon Bloy y Pierre Emmanuel.

Pues bien, el actual sentimiento escatológico de los católicos postconciliares, aunque implique tal vez un paso positivo en alguna dirección, yerra al repudiar o silenciar la individualidad. Ello se denota en la franca aversión a la oración individual, a la mística y al culto de los santos. Sin embargo, los santos son figuras del orden venidero, del "siglo futuro" dentro de las circunstancias del mundo histórico, son anticipaciones. Un genuino "humanismo cristiano" tendría que admirarlos, como hombres modelos, y cuidar de su gloria; pero eso repele al gregarismo dominante, que aborrece la gran personalidad. Los inconoclastas no aceptan que la gloria del Cristo participada e irradiada a otras figuras humanas se incrementa en vez de disminuir. Son enemigos de todo lo helénico dentro del Cristianismo, de toda figuración. Sin embargo, esos modelos han alimentado en todo tiempo a multitud de hombres: la individualidad no orientada por modelos valiosos se deseca en un atomismo espiritual. Bloy aconsejaba como lectura, después de la Biblia, las vidas de santos, "por imbéciles que fuesen".

Un rasgo muy patente del nuevo escatologismo o milenarismo es su activismo, su fe en las fuerzas humanas, su confianza en que mediante ellas se "construye" el Reino de Dios. Es un titanismo influido por el espíritu fáustico propio todavía del genio europeo, extendido hacia Norteamérica y Rusia; su formulación más difundida dentro del Catolicismo actual proviene sin duda de Teilhard.

Sin embargo, nos parece evidente que la Escatología neotestamentaria es supranaturalista. La contraposición entre Dios y el Mundo, entre el Arriba y el Abajo —tan insistentemente marcada sobre todo en el Evangelio y Epístolas de Juan— no podrá ser borrada de los textos; todas las visiones apocalípticas muestran el

Reino o la Jerusalén celestial descendiendo de lo alto, como un símbolo opuesto a la Torre de Babel; Jesús afirma de sí "Yo soy de arriba, vosotros sois de abajo". Todo esfuerzo y trabajo humano tiene que desembocar, en la concepción neotestamentaria, en el "siervos inútiles somos". Lejos de haber continuidad entre una construcción titánica supuestamente cristiana, y la llegada del nuevo orden, está dicho que cuando vuelva el Hijo del Hombre, acaso no habrá fe sobre la tierra.

Intimamente relacionada con la inspiración titanista de este tipo de catolicismo está su proyección a la política. Podrá parecer, claro está, que ello no es sino la prolongación de un modo secular de la Iglesia Romana. Es cierto que la *partie honteuse* del Catolicismo, la inevitable pequeñez que acompaña a sus grandezas, ha sido la figura del clero político. En el mundo hispanoamericano, en especial, la falta de una tradición espiritual y contemplativa hace resaltar más, por contraste, hasta lo pintoresco, el tipo del cura guerrillero de los siglos XIX y XX, que en el siglo pasado luchaba por el Rey o por la Patria, por el Conservantismo o el Liberalismo, y hoy día por el Socialismo o la supuesta "Liberación".

Pero en la actual politización de la Iglesia, aparte de los viejos hábitos, hay nuevos caracteres, que derivan de movimientos nacidos al margen de las jerarquías institucionales y que traen temas insurreccionales. El *leit motiv* del milenarismo político en boga es la Pobreza. A diferencia de los movimientos de Pobreza apostólica de los siglos XII y XIII, que huían del mundo hacia la soledad, o hacia formas nuevas de fraternidad, el movimiento actual quiere remodelar el mundo para entregar el poder a "los pobres" identificados sin más con el proletariado, una de las fuerzas más hercúneas de nuestra época, apoyado por potencias políticas de primer orden. Se llama hoy día amor por la pobreza a una cosa harto diversa de la que sentía un San Francisco, porque usa de medios poderosos y trae a sus sostenedores prestigio e influencia en la opinión pública, mientras que el santo del siglo XIII era perseguido como un loco.

No faltan los exégetas que sostengan que los "pobres de Israel" y del Evangelio eran una clase social, impugnando la tesis tradicional de que eran "pobres de espíritu", como dice el texto de Mateo, de ánimo contrito y humilde,

siendo el nivel económico de pobreza una situación apta para que se encendiera tal ánimo, pero en modo alguno su constitutivo. Se combate hoy día con furia esa interpretación tradicional, por odio al pobre paciente, y por afán de ver a Dios actuando en una supuesta lucha de clases. Se quiere mirar el Nuevo Testamento a la luz del Viejo, para asimilar el pueblo espiritual del Evangelio al terrestre de Moisés. Pero no será nunca tarea muy fácil presentar como un luchador social a un hombre que justificó el derroche de un líquido precioso en su honor, en lugar de que se gastara en provecho de los pobres, pues "siempre habrá pobres entre vosotros". Como escribió León Bloy —un pobre— "Jesús ha venido por los pobres, decís. Sin duda, pero también vino por los ricos, a fin de que se hiciesen pobres por amor, y no podéis ignorar que centenares de miles de santos han obedecido. Jesús ha venido por las ALMAS, eso es lo que debe decirse".

Ha surgido, pues, un escatologismo intramundano y secular, que distorsiona la figura del Cristo y también la noción de Pobreza, en pro de consignas políticas contemporáneas, produciendo toda una pérdida de sustancia espiritual de la Iglesia.

Ejemplos históricos de tales oleadas muestran que se trata de movimientos fanáticos muy devastadores material y anímicamente, pero rápidamente desgastados. Así innumerables oleadas en la Alta y Baja Edad Media; una de las ramas del Hussismo; el evangelismo durante la Guerra Campesina alemana; el Anabaptismo de Münster. Vale la pena recordar la seriedad con que Lutero tomó los textos neotestamentarios frente a sus eventuales partidarios, durante la Guerra Campesina. Reconoció los agravios cometidos por los señores, y la justicia de las quejas de los aldeanos, pero les negó sin embargo, el derecho a invocar la libertad evangélica en apoyo de la rebelión; porque la libertad cristiana —mantuvo— es espiritual y no carnal, y los campesinos, al violar ese principio, ponían el Evangelio en mayor peligro que el Papa y el Emperador.

Sincretismo

Todo el peso de la propaganda en una civilización de masas hace que la política eclesiástica se concentre más y más en fines temporales: la Paz, el Desarrollo; o bien, en las alas radicales,

el Socialismo. Esas metas vienen a importar mucho más en la conciencia que las verdades últimas. El mundo neomodernista, ha escrito Maritain, se quiere cristiano, pero ha cesado de creer en la Verdad. No era por cierto así en el primer Cristianismo. San Pablo exclamaba que aunque él mismo, o un angel del cielo, predicasen algo opuesto a lo que él les había enseñado, no debían ser escuchados. Las Epístolas de Juan y el Apocalipsis precaven y amonestan con igual gravedad contra el error y la conformidad con la existencia del error dentro de la Iglesia. El Cristianismo primitivo está lejos de profesar el vago "evangelismo" que se supone; era por el contrario, claramente dogmático. Entendiendo, sí, por dogma la expresión de la revelación en conceptos análogos, no plenamente adecuados, pero verdaderos, de suerte que se mantenga toda la vida de la verdad, sin reducirse a meras fórmulas o resúmenes de la revelación.

Hoy día retrocede el celo por la verdad ante el ademán del diálogo y la búsqueda de la paz ante todo. La idea de que los individuos, los pueblos o la Iglesia sólo pueden "formarse" cuando la vida se hace obediente a la verdad, se ha hecho más y más extraña. Se supone que el contacto y el diálogo harán brotar la verdad sin que ésta se enuncie; que es preferible no mencionar a Dios, que él volverá a resurgir espontáneamente de la comunicación humana. Se ha abandonado, en aras del diálogo y como supuesto necesario de éste, la oposición tajante Bien-Mal, y desde luego la lucha de Dios con su Adversario, lucha ya no ética, sino cristiana y escatológica (Leopoldo Ziegler ha escrito que la paz a que aspira el cristianismo, el orden temporal del mundo, está inscrito en una guerra escatológica por la salvación de los hombres, y sólo así puede entenderse la paz cristiana). Los dogmas y las Escrituras se van reduciendo por "desmitologización" a conceptos filosóficos, éticos o políticos contemporáneos. Después de haberse despersonalizado al Malo en el Mal, el Mal a su vez pasa a descomponerse en una conexión de problemas psicológicos, sociales, económicos, susceptibles de solución humana. Un optimismo general, de estirpe revolucionaria o de estirpe tecnocrática, hace mirar como algo infantil todas las ideas primordiales del Cristianismo.

El gran islamizante Louis Massignon escribía: "Imaginarse que un nuevo humanismo es

realizable por la sola fuerza conjugada de nuestros pluralismos, nos lleva a la ilusión de los francmasones idealistas del siglo XVIII, para quienes la humanidad era asintótica a la ciudad eterna". Un orgánico y concreto humanismo ecuménico, en que él creía, podría surgir tan sólo del conocimiento y veneración de la tradición religiosa en todas sus fibras, y de la devoción a figuras intercesoras y a centros de oración auténtica.

Pero las tendencias ecuménicas cobran hoy día un aspecto abstracto y organizativo, paralelo al del internacionalismo oficial, tan ampliamente desarrollado desde 1918 y sobre todo desde 1945. Priman las intenciones abstractas sobre las ideas, y nada tiene de la concreta vida religiosa de la Iglesia. Un cosmopolitismo burocratizado mina casi todas las comunidades religiosas, tendiendo a convertirlas en Moral o en Política. Pero tal como frente al Cosmopolitismo estoico racionalista del final de la Antigüedad se difundieron sectas o iglesias místicas en una inmensa gama, son notorias las reacciones antirracionalistas actuales. Mas, su carácter de sectas cerradas o, a la inversa, de movimientos informales, impide la multiformidad de vida y la duración de una Iglesia auténtica.

*

Amenazas tan fuertes contra el Catolicismo en cuanto conciencia específicamente histórica (también el Catolicismo es una cierta visión de las cosas naturales, en una línea distinta de la

que aquí consideramos), abren forzosamente un interrogante sobre hacia dónde se orientarán en la Iglesia los pasos que vienen. El proceso del *aggiornamento* parece fatal e irreversible. Un clero plenamente legítimo porque fundado en sacramentos y poseedor, en sus últimas instancias, de una idefectibilidad e infalibilidad magisterial, ha resultado a la postre, en gran parte, hondamente viciado por las ideologías más corrientes, que hacen muchas veces irreconocible el núcleo verdadero y profundo. Lo grave es que, dado el ambiente general de una civilización de masas (ambiente real en Europa y Norteamérica, trasladado después a Hispanoamérica), las ideologías políticas y sociales se colocan en el primer plano de la atención y de la obediencia exigida a los laicos. Los católicos se ven movidos, por este ambiente, a pensar más en regímenes políticos o sociales, que en las verdades que vienen de las fuentes mismas y que hoy están relegadas al desván. En el siglo XVII se reflexionó hondamente sobre la Gracia y la Predestinación, en el XIX los católicos se diferenciaban por temas como la libertad de enseñanza y, en el XX, por formas económicas. Así se ha llegado a una desustanciación inmensa. Los laicos que han expresado una visión realmente libre a propósito del *aggiornamento* (piénsese en el *Paysan de la Garonne*, de Maritain) no son mayormente escuchados. Parece, pues, no haber hoy salida visible alguna hacia una verdadera renovación en espíritu. El primado pragmatista de la Pastoral sobre la Verdad tendrá que producir hasta el fin sus amargos frutos.

DILEMAS: índices por autores (entre paréntesis, el número correspondiente de DILEMAS y el año de su publicación).

- EDUARDO ANGUITA** — Misa Breve (1-1966).
- BRAULIO ARENAS** — Para siempre (4-1968).
- LUIS BAFFICO** — Investigación científica, encrucijada y horizonte (3-1967).
- JOAQUÍN BARCELÓ..** — ¿Universidad o diversidad? (4-1968).
— Fuga de cerebros (5-1969).
— Historia sagrada e historia profana (6-1970).
— La palabra y su función expresiva (7/8-1972).
— Feuerbach: un cristianismo para ateos sensatos (9-1973).
- GEORGES BERNANOS** — Un texto sobre la pobreza (7/8-1972).
- SIMONE CHAMBELLAND** — Transespacial (aguafuerte) (6-1970).
- ALBERTO CATURELLI** — En el corazón de Pascal (7/8-1972).
- CARLA CORDUA** — Los jóvenes (4-1968).
- CARLOS DISANDRO** — El sentido de la historia (9-1973).
- OSVALDO FERNÁNDEZ** — Hacia una interpretación unitaria del marxismo (2-1967).
- RAFAEL GANDOLFO** — La política como pasión (2-1967).
— Sobre cristianismo antropocéntrico (4-1968).
— La razón que no piensa (5-1969).
— Pérdida de la fe y conciencia ética (6-1970).
— La teoría filosófica y la experiencia de la existencia (7/8-1972).
— La significación del tiempo en la conciencia de la modernidad (9-1973).
- MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA** — Contribución al diálogo marxista-cristiano (6-1970).
- MARIO GÓNGORA** — Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" (1-1966).
— ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana? (5-1969).
— Historia y aggiornamento (6-1970).
— Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo (9-1973).
- HUMBERTO GIANNINI** — Soledades asociadas (1-1966).
— Ensayo teológico rimado: cuerpo de hombre-alma de lobo (4-1968).
— La buena fe de la fe (6-1970).
- HERNÁN GODOY** — El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo xx (9-1973).
- HÉCTOR HERRERA** — La cultura y el hacer bien hecho (5-1969).
- INSTITUTO DE ARQUITECTURA, UCV** — Arquitectura (2-1967).

- LUIS IZQUIERDO — ¿Qué relación hay entre desarrollo y Universidad? (1-1966).
— La autonomía universitaria y los grupos de presión (2-1967).
— Cátedras, Departamentos, Facultades (3-1967).
— Reforma universitaria: una decisión política (4-1968).
- JOAQUÍN LUCO — Valores y poderes universitarios (2-1967).
— Al ingresar a una Academia (5-1969).
— La memoria (9-1973).
- HUMBERTO MATURANA — Ciencia, Devenir, Universidad (1-1966).
- JOSÉ R. MORALES — El teatro de la incertidumbre (4-1968).
- AMADOR NEGhme — La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina (3-1967).
- LUIS OYARZÚN — Discurso en la Academia (7/8-1972).
- ALBERTO PÉREZ — Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo (3-1967).
- J. REGOURD — Armando Roa: Cuadros psicopatológicos y clínicos de la psiquiatría (7/8-1972).
- JORGE E. RIVERA — El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri (6-1970).
- ARMANDO ROA — Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano (1-1966).
— Sexo y erótica (2-1967).
— Nihilismo, medicina y religión (3-1967).
— El co-gobierno (4-1968).
— Los trasplantes de órganos y la ética (4-1968).
— La obediencia y la pérdida de identidad del hombre contemporáneo (5-1969).
— La irreligiosidad de hoy (6-1970).
— Imagen de Karl Jaspers (7/8-1972).
— La adolescencia o el dilema humano entre parecer y ser (9-1973).
- DAVID ROSENMANN — Hogar (2-1967).
- IGOR SAAVEDRA — Sobre ciencia y científicos (1-1966).
- FÉLIX SCHWARTZMANN — La revolución rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros (3-1967).
- OSVALDO SUNKEL — Los fundamentos del co-gobierno universitario (4-1968).
- ARMANDO URIBE — Documentos literarios (2-1967).
— Conferencia de un teólogo (3-1967).
- JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN — Militares, Aventureros e Ideólogos (1-1966).
— Qué es Teilhard de Chardin (2-1967).
— Fe cristiana, existencia y contemplación (3-1967).
— Comunidad, Investigación, Autonomía (4-1968).
— Proletariado y filosofía (5-1969).
— Catolicismo y autenticidad mundana (6-1970).
— Filosofía y teoría del amor (7/8-1972).
— El arca de Noé (xilografía) (5-1969).
- EDUARDO VILCHES

José Luis

Humberto Matamoros

José R. Morales

Amador Nolasco

Luis Peralta

Antonio Pérez

J. Riquelme

José R. Rivera

Armando Roa

David Schwartzmann

Luis Sotomayor

Félix Schwartzmann

Orlando Sotomayor

Armando Tena

Juan de Dios Vial Larraín

Fundadores: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

Director: Juan de Dios Vial Larraín.

Diagramación: Mauricio Amster.

DILEMAS

PUBLICACIÓN DE EDITORIAL UNIVERSITARIA