

La América Latina del siglo XXI¹

A la memoria de Antonio Quarracino, Gerardo Farrel, Germán Doig y Carlos Castillo Peraza.

Alberto Methol Ferré

A don Giussani, de cuyas huellas de pensamiento y humanidad está llena América Latina.

Alver Metalli

Los signos de los tiempos y su lógica

Para América Latina 2007 será un año importante. La Iglesia que pertenece al continente con mayor número de católicos en el mundo -más de la mitad del total, según datos autorizados- se reunirá por quinta vez en medio siglo, en la más representativa de las asambleas. Los importantes y largos preparativos deberán encontrar en ese momento el punto de máxima expresión, su síntesis autorizada y enunciada con autoridad.

Desde la última asamblea, en 1992, han transcurrido catorce años. El mundo cambió; América Latina no es la misma de entonces. El siglo XX se cerró con el colapso del comunismo, el XXI se ha abierto con el sello de una guerra al terrorismo que prefigura escenarios inéditos y que preanuncia un nuevo orden.

La Iglesia de América Latina, los 400 millones de católicos que a ella pertenecen, entra en una época de nuevos lineamientos, suficientemente sugeridos en cuanto a su dirección pero no del todo inteligibles en cuanto a sus formas todavía no consolidadas.

Esta importante cita -la V Conferencia General del episcopado latinoamericano- se encuentra en los orígenes del libro que presentamos. Está en su origen como estímulo, como imputa, pero no agota su génesis. Es necesario decir que si bien la V Conferencia es una ocasión puntual que inspira este texto, no son contingentes ni su materia ni las aproximaciones, tesis, ideas, síntesis que se ofrecen al lector en estas páginas. Las reflexiones de cada capítulo, los razonamientos, los juicios que se arriesgan, son el resultado de años de encuentros, discusiones, observaciones de la realidad; de responsabilidades en organismos de importancia continental, de profesiones en las que se exige un contacto permanente con diversas realidades nacionales, de viajes y de lecturas.

Este libro es un mosaico temático de la América Latina contemporánea realizado con la convicción de que la actualidad, el presente, no puede entenderse si se lo considera aislado, y mucho menos con el mero análisis de la actualidad o con la acumulación de crónicas sobre el presente. Por eso es este nuestro recorrido: desde el hoy de América Latina a su pasado más reciente y más remoto, en un viaje hacia las fuentes de las que surgen los fenómenos que hoy

¹ Es el resultado de la entrevista realizada por el periodista y escritor italiano Alver Metalli; publicada por Edhasa, Marzo, 2006.

vemos, para volver al presente llevando un mayor bagaje de hipótesis explicativas con las que de nuevo partir para indagar el futuro. Presente-pasado-presente-futuro: si se pudiera graficar nuestro método de trabajo, estas serían sus coordenadas.

La Iglesia latinoamericana tiene la responsabilidad de ejercitar una inteligencia del tiempo presente, del momento histórico que le toca vivir. Ya lo dijo en 1955, durante la primera reunión en Brasil, Río de Janeiro, querida por tantos preclaros hombres de América Latina y aprobada, con una visión de amplias miras, por Pío XII. Lo expresó también en 1968 en Medellín, Colombia, dando ocasión al primer viaje de un Papa a tierra latinoamericana, indicando el difícil camino entre la Escala de la violencia revolucionaria y el Caribdis de los regímenes militares de seguridad nacional; lo repitió en 1979 en México, en Puebla de Los Ángeles, en un momento de grandes cambios en la estructura profunda del continente; con menos éxito lo intentó en Santo Domingo, en la República Dominicana, en tiempos quizá demasiado cercanos a los nuestros -1992- como para poder entender la arquitectura interna que iba diseñándose después del colapso del comunismo.

¿Por qué? ¿Por qué la Iglesia tiene el deber de entender el momento histórico que atraviesa el mundo y, dentro de él, América Latina? ¿Por qué quien guía el catolicismo latinoamericano no puede eximirse de un juicio sobre el tiempo presente? ¿Por qué la Iglesia, a causa de su propia misión, está llamada a evaluar el curso de la historia y la dirección de los acontecimientos?

La Iglesia es una realidad humana peculiar, que vive en los estados y en medio de sus pueblos. Un pueblo universal, «una raza sui generis», lo llamaba Pablo VI en una expresión de rara eficacia. Y es así desde los orígenes del cristianismo. Desde los comienzos de su existencia la Iglesia vive en el seno de los estados. Ya lo había percibido el anónimo autor de la famosa Carta a Diogneto, cuando observaba que «Los cristianos ni por región ni por su lengua ni por sus costumbres se distinguen de los demás hombres». Y continuaba: «De hecho, no viven en ciudades propias ni tienen una jerga que los diferencie, ni un tipo de vida especial...participan de todo como ciudadanos y en todo se destacan como extranjeros. Cada país extranjero es su país, y cada patria es para ellos extranjera». Con inigualable agudeza el escritor de dicha carta nos ha dejado esta observación final: «Obedecen las leyes establecidas, y con su vida van más allá de las leyes... Para decirlo brevemente, como el alma en el cuerpo así están en el mundo los cristianos»(1).

Obedecen las leyes y van más allá de ellas. Las leyes, es decir los actos con los que la autoridad de un estado ejerce la soberanía que le confiere el pueblo en función de los intereses de quienes lo componen. Porque el estado es la última instancia de una sociedad, y si no lo es se convierte en una caricatura de sí mismo. Es más, no existiría sociedad autónoma, independiente y soberana sin estado. La Iglesia se somete a la jurisdicción de los estados. No es un estado pero no puede prescindir de él. En este sentido, sigue el destino de los estados, en cuanto al bien y en cuanto al mal. Al mismo tiempo, siendo una realidad histórica diferente de los estados, la Iglesia está en continua tensión con ellos. Es parte de un estado y lo trasciende, se asimila a él pero no desaparece en su interior, incide en el estado y no coincide con el estado.

En esta bipolaridad de “sometida al estado” y de “ciudadanía de otra ciudad” funda sus raíces el deber, para la Iglesia, de ejercitar la inteligencia del tiempo histórico. La valoración histórica de la naturaleza de los estados y de las relaciones entre ellos, la conformidad de sus existencias con

respecto a la esencia que los justifica, la posición que asumen en función del pueblo al que representan, todo esto es parte de la misión fundamental de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios en camino dentro de la historia. Un deber que se vuelve inmediatamente una riqueza colectiva. El punto de observación desde el cual la Iglesia se sitúa, de hecho, es insustituible: el valor de la persona humana, su exaltación en cuanto hombre.

Pero también los no cristianos tienen esta misma responsabilidad de entender el movimiento de la historia contemporánea latinoamericana. Pensemos en tantos hombres de cultura, en exponentes políticos, en docentes universitarios, en periodistas y profesionales que se desempeñan en puestos de responsabilidad. En el espacio de intersección representado por el deber de entender a América Latina en el siglo XXI se encuentran católicos y no católicos.

En este sentido, la próxima asamblea que espera la Iglesia latinoamericana concierne no sólo a sus colaboradores. Queremos decir que es interés de todos los que tienen en el corazón el bienestar material y espiritual de quienes habitan estas tierras. Los resultados de la conferencia, sus conclusiones, la claridad de sus indicaciones, la luz que arroje sobre el futuro, la energía que imprima al camino, la esperanza que deje como último análisis, conciernen a todos y a todos deben urgirles, aunque más no sea como deseo.

Este libro contribuye a la reflexión y como tal lo ofrecemos a las consideraciones de quien tenga alguna responsabilidad histórica: en la Iglesia, en las instituciones civiles, en la universidad. Podría haberse trabajado durante más tiempo, durante varios meses más, y venceríamos los escrúpulos que siempre vuelven y acompañan todo esfuerzo intelectual. En un determinado momento así lo consideraron también sus autores, pero luego prevaleció el realismo al perfeccionismo.

Alfonso Reyes decía agudamente que «la desgracia de no publicar las obras» es que «se pierde la vida rehaciéndolas»(2). Es un argumento de no poco peso y que tuvo su importancia en llevar finalmente este texto a la imprenta.

Alberto Methol Ferré

Alver Metalli

(1) Se cree que es un texto posterior a los comienzos del siglo II y anterior al año 313; muy probablemente anterior a Orígenes o al mismo Clemente Alessandrino. Se piensa, fundamentadamente, que esta obra -con seguridad un discurso oral, o destinado a serlo-se compuso en Alejandría.

(2) Alfonso Reyes, Cuestiones gongorinas, México, 1927.

Viejos y nuevos enemigos

El colapso del comunismo: Brzezinski, Fukuyama, Huntington - Las consecuencias en la izquierda latinoamericana: Castañeda, Harnecker - El retorno de los movimientos nacional-populares - La

Iglesia frente a la deslegitimación del ateísmo mesiánico y la crisis histórica del marxismo - Primeros signos del surgimiento de un nuevo enemigo - La dialéctica amigo-enemigo - Época nueva, adversario nuevo - Primeros momentos de desconcierto.

Juan Pablo II había convocado a conferencia general al episcopado latinoamericano, confirmada luego por su sucesor, Benedicto XVI. Es la quinta en medio siglo, la primera de este nuevo milenio. La última reunión general fue en 1992, en Santo Domingo (1), demasiado cercana al evento central del año 1989, el colapso del comunismo, que simboliza justamente un verdadero cambio de época para el mundo y para América Latina. Ahora, dieciséis años después, observamos con mayor distancia ese momento y podemos apreciar mejor su alcance y sus efectos. Comencemos hablando de la importancia que tuvo en esta parte del mundo.

El colapso del comunismo provocó un cambio radical en el escenario bipolar USA-URSS, consolidado en el medio siglo posterior a la segunda guerra mundial. Con la caída del muro de Berlín cayó también su lógica implícita; debía repensarse todo: relaciones internacionales, sistemas de pensamiento, relaciones entre los estados. Este hecho produjo un cambio total, una ruptura con los esquemas intelectuales del mundo conocido.

La crisis exigía de cada actor en juego en la historia un nuevo posicionamiento, establecer nuevas relaciones. Nadie podía suponer cómo sería el mundo que sucedería al conocido hasta entonces. No lo podían saber ni los Bush, ni los Koll, ni los Deng, no lo podían saber tampoco los demás líderes de occidente. Todo era oscuro; sólo se podían formular suposiciones, y así fue: se superponían hipótesis, se lanzaban análisis precarios en el torbellino de la discusión planetaria. La única previsión segura era que las lógicas que surgían, las nuevas síntesis, el nuevo escenario -si queremos mantener la figura teatral-, tardarían unos cuantos años antes de adquirir un perfil determinado.

La Conferencia de Santo Domingo se encontraba, en aquel momento, con la destrucción provocada por ese terremoto, con los restos de la caída todavía calientes y humeantes; ella misma -la IV Conferencia General de los obispos- pertenecía en parte a algo que se estaba extinguiendo; era un observatorio desde el que no se podía ver bien lo que estaba pasando; y mucho menos tener una inteligencia histórica de gran perspectiva.

La Conferencia de Santo Domingo estaba todavía dentro del esquema de la anterior Conferencia de Puebla, buscando complementarla. Por lo tanto, no estaban dadas las condiciones para un pensamiento nuevo que asimilara el cambio en curso: estaba condenada al anacronismo. Mientras los obispos se reunían en la capital de la República Dominicana, el ruido de la caída no se había aplacado, la polvareda levantada confundía aún la visión.

¿Lo que usted está diciendo es que la conferencia fracasó?

Estoy diciendo que en 1992, a tres años de los eventos cruciales del '89, era imposible alcanzar una comprensión intelectual de cierto peso; apenas había pasado un año de la desaparición de la URSS; nadie podía aprehender qué nuevas lógicas surgirían, o sólo muy hipotéticamente, sin evidencias o con evidencias de escaso fundamento.

En este sentido no se puede echar culpas a los obispos y a los laicos reunidos en la capital dominicana; en el momento en que ellos celebraban los quinientos años del descubrimiento de América(2) se estaba produciendo otro gran giro en la historia y la onda anómala, el tsunami, todavía no se había ido.

¿Usted había previsto el fin del comunismo?

Como muchos otros, era consciente de las debilidades intrínsecas del socialismo real en el plano histórico y del marxismo en el plano teórico, filosófico si queremos. Hacia fines de ese mismo año, 1989, hablando sobre las revoluciones modernas en un encuentro del CELAM, -era exactamente el mes de octubre y el proceso que terminaría con la caída del muro de Berlín no había llegado todavía a su epílogo- dije que el marxismo tenía la pretensión de ser el epicentro que monopolizaba y superaba el mito de la Revolución Francesa, pero que no lograba trascender su condición última de utopía. Su pretendida “cientificidad” como método para la realización de la utopía no conducía a un resultado relevante, de modo que el comunismo quedaba, cada vez más, librado a la suerte de revisionismos bizarros. En los obreros polacos que plantaban la cruz en las canteras de Danzig veía, entonces, una profunda deslegitimación del socialismo en su núcleo científico más íntimo. Quedaba la utopía, pero como un sustituto religioso, que en su condición de sustituto no se podía realizar y no podía convencer porque le faltaba poder transformador(3).

En mi conciencia, la revolución marxista había perdido su sentido. Más que nunca, me parecía que la única posible revolución real era la de Jesucristo en la historia; la Iglesia, de hecho, podía reapropiarse de la palabra revolución refiriéndola a Jesucristo(4).

Tampoco los críticos más notorios llegaron a prever el colapso del socialismo real.

Nadie podía prever con precisión matemática una caída de la importancia que tuvo la de 1989. Hubo quien se dio cuenta de que el comunismo tenía los días contados, eso sí. En 1970 el estadounidense Zbigniew Brzezinski sostenía como hipótesis que los Estados Unidos habían entrado en una nueva era, dirigiendo y hegemonizando la mayor parte del mundo, y esto explicaba tanto sus problemas como sus promesas, mientras que la Unión Soviética se inclinaba a continuar en la primera etapa de su desarrollo industrial(5). En un libro posterior, de 1986(6), Brzezinski argumentaba que los Estados Unidos hubieran podido imponerse, incluso pacíficamente, durante la guerra fría, fundamentalmente por la debilidad interna del sistema soviético. En 1989, en “El gran fracaso, nacimiento y muerte del comunismo en el siglo XX”(7) sugería -ya en el título- que el comunismo había gastado su fuerza propulsiva y que el mundo estaba entrando en la fase post-comunista de la historia. Brzezinski terminó de escribir el libro en agosto de 1988, por lo menos seis meses antes de que el proceso que conocemos se desencadenara.

Hubo otro intelectual, esta vez europeo, Augusto del Noce, que anunció, desde una perspectiva filosófica y transpolítica, a partir de su obra titulada elocuentemente “El Suicidio de la Revolución” (1978), el colapso de los sistemas colectivistas marxistas. Todavía, en estas aproximaciones nadie estaba en grado de hacer una previsión cronométrica.

¿Quién podía presuponer que el suicidio vertiginoso de la potencia mundial que constituía el mundo bipolar en el que habíamos vivido por casi medio siglo sucedería en aquellos términos? Ni siquiera el Papa. Y de hecho no hubo quien posteriormente reivindicara el haberlo advertido.

Fue una sorpresa también para usted.

Al final del encuentro al que ya me referí, el del CELAM en Belo Horizonte, sólo esbozaba algunas alternativas futuras, pero en la línea de un discurso que intentaba evidenciar los límites de la modernidad. Así, indicaba las posibles derivaciones de un “post-modernismo” en las sociedades industriales opulentas: la crítica a la ilusión de emancipación de la modernidad, la evaporación del sentido y del fundamento, el afirmarse de un pluralismo escéptico. Me parecía que el consecuente ateísmo ya no podía ser constructivo, revolucionario, igualitario y fraterno. El ateísmo no podía ser ya la contra-religión de la emancipación del hombre. Gastón Fessard, en el año '60, describía la dialéctica señor-esclavo, en la que Nietzsche representaba el mundo visto desde el señor, y Marx, observado desde el punto de vista del esclavo(8). Era un ateísmo de señores y un ateísmo de esclavos. De facto, hoy, Nietzsche está más ligado al post-modernismo, a Sade y a la sociedad opulenta, que Marx.

Pero si el ateísmo trágico del Nietzsche de la voluntad de poder, por ser consecuente terminaba con ser invivible, el de sus herederos postmodernos se contenta con espejitos de colores. Es el libertinismo de la sociedad de consumo, un nihilismo de consumistas. Una pseudo-alternativa, desde el momento en que es intrínsecamente parasitaria, por definición no constructiva. Como alternativa constructiva quedaba el agnosticismo positivista. La verdadera victoria era la de Comte sobre Marx.

Este agnosticismo positivista, científicista, que oscila entre el nihilismo parasitario precedente y una religiosidad humanitaria vagamente deísta, ecuménica en su eclecticismo, podía ser una alternativa “universal” en las clases altas y medias de las sociedades industriales dominantes. Una indistinta religiosidad que correspondía al materialismo práctico imperante, como una protección ante la amenaza del nihilismo y al vacío del Mito de la Revolución(9).

Estos eran, más o menos, los términos de la reflexión de aquellos días. Pero nadie podía concluir el pasaje del plano conceptual al plano histórico, el fracaso y autoliquidación del socialismo real. Fue una sorpresa también para mí.

Con la caída del comunismo -ha dicho- se vuelve urgente repensar el escenario que lo continúa. ¿Hay alguien que lo haya hecho?

Quienes intentan una visión totalizante de la problemática contemporánea post '89 son tres estadounidenses: Fukuyama en el 1992, Brzezinski en el 1993, Huntington en el 1995. Es interesante destacarlo: un trío de intelectuales de los Estados Unidos, cuando al final de la segunda guerra mundial el pensamiento de síntesis, globalizante, era de origen europeo, con Pitirin Sorokin(10), Arnold Toynbee(11), Karl Jaspers(12), el francés René Grousset(13).

Fukuyama compone un verdadero poema a la victoria del régimen democrático-liberal como “fin de la historia” política del hombre. En las páginas finales de su libro surge una preocupación por el “último hombre”, un hombre que presenta signos de decadencia, de “relativismo”

respecto a los fundamentos del régimen democrático-liberal, que lo conducirían a la destrucción y a un nuevo inicio de la historia(14).

El año siguiente se publica el libro de Brzezinski(15). Para él el caos contemporáneo se debe a que la hegemonía de los Estados Unidos y Europa se funda no sólo en el despliegue tecnológico y en la superioridad de la democracia política, sino también en el hecho de que las potencias occidentales están irradiando en todo el mundo la crisis profunda implícita en el presente de sus mismas sociedades. La sociedad liberal se corrompe por lo que Brzezinski llama la “cornucopia permisiva”. Y el hegemonismo occidental científico-tecnológico se transforma en el acelerador de la difusión mundial de una decadencia. De este modo se universaliza la crisis de occidente, sobre todo de los Estados Unidos. Hay una crisis de valores en los cimientos de la sociedad, una decadencia religiosa que no fue sustituida por nada que haya sido capaz de dar fundamento a la arquitectura y convivencia sociales.

En un artículo ya famoso(16) Samuel Huntington, director del Centro de estudios estratégicos de la Universidad de Harvard, uno de los mayores expertos en política internacional, sostiene que los nuevos modelos de conflicto mundial post-’89 son ante todo culturales. Es decir, que la fuente de conflicto entre las grandes culturas existentes es de valores, no económica. Partiendo de allí, formula una reflexión sobre el repertorio de civilizaciones activas en el mundo que intentan apropiarse de ciertos resultados científicos y tecnológicos de occidente incorporándolos en su tejido de valores. Occidente unifica las civilizaciones, pero éstas no se dejan asimilar(17).

Singularmente, no coloca a América Latina en ningún círculo cultural. Pero cuenta una anécdota que vale más que muchos ensayos: cuando un asesor del entonces presidente mexicano Salinas de Gortari termina de explicar a Huntington las líneas de la política del gobierno, éste le comenta: “Me parece que lo que ustedes quieren es que México pase de ser un país de América Latina a ser un país de los Estados Unidos”. El asesor respondió diciendo que ésa era exactamente la intención de su gobierno, pero que no podía ser anunciada públicamente por miedo a las reacciones que hubiera podido provocar.

Vale la pena subrayar que, de manera más reciente, Huntington considera alarmado una perspectiva inversa: que la fuerte emigración latina en los Estados Unidos pueda transformar de modo significativo la cultura de este país.

¿Qué tienen en común las tres posiciones que usted ha descrito?

Convergen en el intento de fundar una visión globalizante del mundo post-’89. Fukuyama, cuando insinúa que también el “fin de la historia” puede tener un final y se recaiga en la historia, preanuncia la posición de Brzezinski, quien va más allá, porque no sólo argumenta que estamos en plena crisis, sino que señala sus implicaciones. Huntington, por el contrario, cree en la superioridad de occidente. Un occidente de un protestantismo abstracto, sin historia. Y no habla de su crisis; lo ve hegemónico y al mismo tiempo amenazado por otras civilizaciones que le absorben los resultados técnicos sin ser sustancialmente modificadas. Para él, la lucha entre culturas es la lucha del mundo unificado actualmente.

Hablemos de los efectos del colapso del comunismo en América Latina. ¿Cómo influyó en la izquierda latinoamericana?

La caída de la URSS, y su posterior desmembramiento, ha sido también el quiebre de una filosofía de la historia, el marxismo, en sus distintas líneas y obediencias. Ha sido invalidada la pretensión del marxismo de poseer la clave de la lógica de la historia, de monopolizar la capacidad de guiar los dinamismos secretos. La caída de la URSS significó, inevitablemente, poner entre paréntesis la validez de todos los marxismos existentes, que se intentaron en el plano histórico, ligados o no a la Unión Soviética.

Por tanto, se exigía de los marxistas una puesta en discusión, radical, profunda, verdaderamente crítica de sus fundamentos epistemológicos; en suma, que quienes se consideraban los verdaderos críticos de los dinamismos históricos, ahora se criticaran a sí mismos, y no urgidos por las objeciones de los adversarios sino por pura y simple asunción de la realidad. Era un deber para toda la izquierda marxista comprender, explicar, volver a sentar las bases de una acción política. Discernir entre lo que quedaba en pie del pensamiento de Marx y aquello que estaba irremediablemente muerto. Desafortunadamente, esta exigencia inherente a la intensidad de la caída no fue correspondida como hubiera sido necesario.

No es fácil; cuando un pensamiento es tan poderoso como para determinar casi todo un siglo, el XX, tan persuasivo como para instalarse en el corazón de generaciones y generaciones, y de una autoridad tal como para dar forma a la estructura de un estado, no es fácil tener la honestidad y la estatura intelectual suficientes para repensar las cosas con la profundidad que merecen. No existen hoy gigantes del pensamiento que se destaquen sobre la línea del horizonte y pongan las cosas en su lugar. Es una tarea que queda pendiente. Y en la medida en que permanece inacabada cuestiona el uso y la legitimidad futura del marxismo.

Sin adentrarse en la vía de una autocrítica histórica radical el marxismo continuará vagabundeando durante mucho tiempo por los caminos de la historia contemporánea, con una palidez mortal.

Es evidente que la crisis del marxismo no favorece en América Latina ni siquiera a la socialdemocracia o a versiones socialistas moderadas. ¿Por qué?

La caída del comunismo y el post-modernismo de la sociedad opulenta en que se descompone la síntesis marxista, implica a la social democracia en tanto heredera del socialismo. Esta última -que fue hegemonizada por el marxismo- para poder sobrevivir, trasmuta la idea de reforma en un amplio espectro de reivindicaciones típicas de la sociedad opulenta, atea y libertina. La disolución de la social democracia sobreviene como manso vaciamiento de los contenidos éticos.

Usted dice que no ha habido gigantes con el rigor intelectual necesario como para llevar a cabo la revisión que los acontecimientos históricos requerían. Pero ¿hubo alguien que lo impresionara positivamente por la amplitud y la profundidad de su “replanteo”?

En América Latina, el impacto por la caída del comunismo fue lento y la asimilación borrosa. Una revisión que tuvo cierto eco fue la que realizó el intelectual mexicano Jorge Castañeda(18). Pero no ha habido una voluntad autocrítica entre los sobrevivientes del marxismo

latinoamericano. Piense usted que recientemente encontré en una librería de Montevideo un libro de Marta Harnecker de 1999(19), es decir, diez años posterior a la caída de la URSS. Harnecker es una intelectual muy conocida en América Latina, que pasó por Francia, Nicaragua y Cuba. Su obra principal sobre los conceptos del materialismo histórico(20), compendiada desde Althusser, fue un verdadero best-seller en América Latina; vendió casi un millón de ejemplares, con decenas de ediciones. Ningún libro tuvo tanto éxito; se puede decir que ha sido leído por gran parte de la juventud comprometida de nuestro continente, esfumada ya desde hace 20 años.

¿Cómo asimila Harnecker los sucesos del '89?

Sin una verdadera autocrítica. Reconoce la crisis teórica, programática y orgánica de la izquierda y al mismo tiempo reivindica al marxismo como tal(21). Es un intento singular que se propone restaurar las bases de pensamiento para una acción política nueva por parte de esa izquierda que adopta al marxismo como una ciencia sin sacrificar lo viejo. O por lo menos, no se sabe qué es lo vivo y lo muerto de Marx.

Para Harnecker -y para muchos otros- la caída del comunismo cuestiona algunos aspectos de la ciencia social, pero no la naturaleza mesiánica del marxismo(22). Como si no existiera un vínculo orgánico entre ateísmo mesiánico y ciencia de la revolución. La expresión "ciencia de la utopía" no hace otra cosa que ostentar una paradoja contradictoria. Un imposible.

¿Y la relación con la Iglesia?

La relación con la Iglesia se mantiene en los clásicos términos de posible colaboración de sectores cristianos en la lucha. El análisis del mundo católico latinoamericano se rige con las categorías clásicas de "progresista" y "conservador"(23). Marta Harnecker no se atreve a afirmar que la Iglesia es el opio de los pueblos, pero tampoco lo rehúsa. Se entiende por qué: sería como liquidar el marxismo mesiánico allí donde pretende detentar el secreto del camino histórico hacia la realización de la reconciliación del hombre con el hombre. No puede modificar sustancialmente la idea de que la Iglesia de Cristo es inepta para realizar la redención en la historia, hasta el fin de la historia, "la plenitud de los tiempos", sin debilitar la verdadera razón de ser del comunismo.

Los cristianos sólo pueden aportar un ímpetu ético a la realización intra-histórica iluminada por el método marxista. Ésta es su gran contradicción.

Ya hablamos de Harnecker; creo entender que el caso de Castañeda es diferente.

Muy distinto. Jorge Castañeda intenta redefinir el contenido de una izquierda post-marxista. De este modo, se concentra en el surgimiento de una "izquierda" latinoamericana con dos ramas, a partir de la crisis mundial de 1929: los partidos comunistas y los movimientos nacional-populares. Estos últimos no tienen una teoría de la vanguardia del proletariado y del partido revolucionario sino la visión de una sociedad que lucha por industrializarse, y que como consecuencia, busca una alianza de clases y sectores sociales diferentes: los campesinos, el incipiente proletariado, sectores de clase media en formación, y la burguesía industrial nacional emprendedora. Todo esto confluía en los partidos nacional-populares, encarnados por el APRA

de Haya de la Torre en Perú, por Vargas en Brasil, por el PRI de Cárdenas en México, por el Justicialismo de Perón en Argentina.

Para que sea más comprensible lo que está diciendo compare la visión de Castañeda con la de Marta Harnecker.

Para Harnecker la izquierda se consuma en los partidos comunistas. Ella ignora el fenómeno más importante de América Latina, los movimientos nacional-populares, que por otra parte, incluyen al sector obrero industrial y al sindical. Es sintomático que en su última obra comience a hablar de este tema mencionando a un partido comunista nacionalizado, aquel victorioso en la revolución cubana. Justamente, porque hasta los acontecimientos de Cuba no hubo ningún partido comunista importante en América Latina. Los partidos comunistas nacen aquí y allá como mero calco de las directivas de la tercera internacional y del marxismo soviético. No se insertan en la historia de América Latina, que ni siquiera conocen demasiado bien, y cuya conciencia histórica, además, estaba todavía en formación. El socialismo y el comunismo tuvieron un proceso de nacionalización fatigoso en América Latina. Muy difícil.

La teoría de la toma del poder por parte del movimiento revolucionario cubano no tiene nada que ver con la estrategia de los partidos comunistas. Por eso, Marta Harnecker toma como punto de partida un evento nacional, la revolución cubana, sin explicitar las diferencias con respecto a los partidos comunistas y a la teoría marxista de la toma de poder. Un evento que sucede en una isleta dependiente por completo de los Estados Unidos, la más agrícola, cuyo principal recurso era el monocultivo del azúcar y la actividad urbano-turística, es decir, en un mundo alejado de la dinámica de una sociedad industrial. La revolución cubana no realiza una teoría de la revolución del proletariado; pone a prueba la teoría del focoinsurreccional, como fue el de Moncada y como encarnó el Che Guevara.

Por eso sostengo que Marta Harnecker establece la identidad izquierda-marxismo de manera dogmática. En su lectura, el contemporáneo competidor nacional-popular no juega ningún rol. ¡Pero no nos olvidemos que el mismo Fidel Castro, en sus comienzos, era más nacional-popular que marxista! Se apoya en el bloque soviético por una necesidad geopolítica. Toma el poder reivindicando una identidad nacional-popular y se vuelve marxista comunista para mantenerlo. Si Fidel Castro hubiera adoptado las directivas del partido comunista nunca habría llegado al poder en Cuba ni en ninguna otra parte de América Latina, retaguardia de los Estados Unidos.

La revolución cubana no fue nunca un modelo marxista; no fue hecha por el partido comunista y esto no aparece en la visión de Harnecker. No señala en ningún lugar el hecho de que la revolución cubana comience como un movimiento no marxista, que en el '61 realiza su propia elección de campo proclamándose marxista-leninista. Elude, ni más ni menos, un examen de la izquierda antes de Fidel Castro instalado ya en el poder.

Volvamos a Castañeda. Usted dijo que para él la izquierda en América Latina está formada por los movimientos y los partidos nacional-populares.

No es casual que esta acertada tesis aparezca después de la caída del comunismo. En cierto sentido es post-marxista. Nadie la había sostenido hasta ahora. Por esto digo que la asimilación

de los acontecimientos del '89 es sin duda una cuestión que concierne aún a toda la izquierda. Implica una redefinición de la izquierda.

¿Tiene algo que objetar a la tesis de Castañeda?

El uso que hace del término “populistas”; no llega a definir bien el fenómeno; me parece inducido desde afuera. Yo prefiero la expresión “nacional-popular”. El fenómeno paralelo al que se alude, el populismo de raíz europea, no se compara con el que mencionamos antes. Por lo tanto, este apelativo no se puede ni siquiera deducir. Considero un deber intelectual acuñar los términos desde dentro de la misma historia de América Latina.

En el momento en que se fundaron los partidos comunistas en América Latina, tras la Revolución Rusa, nuestras sociedades eran agro-minero-exportadoras, no industriales. El socialismo allí no prende. Europa es la que siempre lo exporta; exporta emigrantes socialistas, anarquistas, republicanos... que no son representativos de nuestra sociedad. El primer fermento real, en todo caso, fue anarquista.

¿A qué se debe su observación filológica sobre el uso inadecuado del término “populista” que realiza Castañeda?

Al pensar, nuestra inteligencia se dirige inevitablemente hacia puntos de referencia comparativos. No me sorprende que un político que se proponga repensar su realidad desde dentro de América Latina sea reabsorbido por categorías de pensamiento elaboradas en Europa o en los Estados Unidos. La autonomía intelectual es una conquista lenta y trabajosa en nuestro continente, fascinado todavía por las luces del centro. No podemos pensarnos sin pensar en el centro; no podemos ni siquiera conquistar una originalidad sin tener presente nuestra particular relación con el centro.

En el capitalismo europeo del siglo XIX, el que conocieron Marx y Engels, había una clase obrera que se estaba formando en Inglaterra, Francia, Alemania, Italia. La reflexión anglo-germánica de estos dos pensadores era accesible para toda Europa, con sus rasgos nacionales más o menos acentuados, pero fundamentalmente accesible. No fue así en la periferia. América Latina heredó su pensamiento, pero en perjuicio del propio que fue durante largo tiempo hegemonizado y mantenido bajo un estado de sumisión. Nuestros hijos uruguayos y argentinos heredaron poco de sus respectivos antepasados, y mucho más de los progenitores europeos y norteamericanos.

¿Se refiere todavía al populismo?

Populismo es una palabra acuñada en el mundo europeo; tiene su origen en la Rusia del siglo XIX y se resiente con las diferentes transformaciones, incluso en los Estados Unidos. Allí, en ese contexto, es inteligible y utilizable, sirve para designar procesos, determinadas asociaciones. Una de las características de los populismos latinoamericanos es su simultáneo esfuerzo para elaborar una perspectiva nacional desde el “suburbio”, es decir desde dentro de su centro existencial. Por lo demás, esta palabra, nacional-popular, establece la superioridad de este sujeto sobre los partidos comunistas, que no han superado nunca su subordinación a la Unión Soviética.

Es por eso que afirmo que los detractores de los movimientos nacional-populares le quitan lo esencial: la palabra nacional. Y le dan una connotación populista con sentido despectivo.

Los efectos de la caída del comunismo sobre la Iglesia son diversos. Unos más relevantes que otros. Frente al fracaso histórico del socialismo real, incluso el marxismo científico como ideología atea y materialista se ve redimensionado al punto de que la Iglesia latinoamericana ya no lo percibe como algo amenazante, adverso y hostil.

La Iglesia rechazaba al marxismo esencialmente por su ateísmo y su filosofía materialista. No se le oponía en su vocación a la justicia social. Es necesario no olvidar que el marxismo encarnó el desplegarse en la historia del más amplio e intenso ateísmo conocido hasta el momento. Hasta no ser sintetizado por el materialismo histórico marxista, el ateísmo no se convirtió en un movimiento histórico organizado. Ni tampoco se había adueñado del estado. El partido comunista representó la gran iglesia del ateísmo mesiánico. En nombre del ateísmo como fuente de redención de los hombres se cometieron los crímenes que ya conocemos.

Antes de la síntesis con el marxismo, el ateísmo no había asumido la fisonomía de un fenómeno sanguinario, porque no era relevante en cuanto fuerza propulsiva de la historia. Es el riesgo de todo protagonismo histórico. Al conquistar relieve y dignidad histórica, engendró los campos de concentración, sólo comparables a los del ateísmo racista de Hitler, un hijo vulgar de Nietzsche. Desde el comienzo de la guerra europea, Hitler se reservaba para más adelante la destrucción de la Iglesia Católica. Fue el ángel exterminador de Alemania.

Entonces, la deslegitimación histórica del marxismo fue una buena noticia para la Iglesia latinoamericana.

En la medida en la que los que negaban a Dios se autosepultaron, sí fue una buena noticia. Para la Iglesia, fue la posibilidad de verificar la incapacidad del ateísmo mesiánico para sustituirla. La Iglesia se demostraba a sí misma que, “vieja” como era, seguía siendo más joven y longeva que este pretendiente que se creía joven e inmortal y que, en cambio, estaba muerto. Lo más válido del marxismo era su crítica al capitalismo, no su ateísmo; incluso porque el ateísmo en rigor le quita todo fundamento a la lucha por la justicia. Sólo si se cree en una ley inherente a la naturaleza humana que exige determinados valores, tiene sentido una lucha por la justicia. La misma idea de justicia exige la de una dignidad superior y constitutiva del ser humano o de la colectividad en cuanto tal. No es extraño que Marx no soportara la idea de “derechos naturales”.

Lamentablemente, con la caída del comunismo el capitalismo creyó poder retornar impunemente al neoliberalismo económico, nueva utopía reaccionaria contra los pobres, sean ellos países o personas.

¿Se puede decir que no en todos lados hubo luto por la desaparición del socialismo real?

Algunos sectores de la Iglesia no participaron en el funeral: se sintieron frustrados en sus esperanzas. Pero no se trataba de sectores mayoritarios en la comunión de la Iglesia.

El nacionalismo popular -dice usted- es un mejor interlocutor para la Iglesia. Establece un terreno favorable, más familiar.

De hecho, al anticlericalismo oligárquico del siglo XIX, de corte liberal, le sucedieron los movimientos nacional-populares del siglo XX, y se fue generando una nueva relación con la Iglesia. Los movimientos nacional-populares, a diferencia de los partidos liberales posteriores a la independencia de las naciones de América Latina, han incorporado grandes masas de pueblo católico, y como consecuencia, esto ha mejorado la relación con la Iglesia.

El círculo cultural latinoamericano tiene su raíz en la Iglesia Católica: por esto los movimientos nacional-populares no caen en el anticlericalismo oligárquico del siglo XIX.

Si el marxismo ya no es el adversario número uno, ¿cuál es el enemigo de la Iglesia latinoamericana hoy?

Antes del '89 era todo muy simple: un ateísmo mesiánico, el marxismo, que se había encarnado en un estado-continente que ejercitaba un poder de amplitud mundial, reivindicaba el derecho universal de guiar la historia a su cumplimiento. Después de su repentino redimensionamiento no parecía que el nuevo enemigo se identificara específicamente con ningún estado ni con algún otro poder fácilmente designable, como había ocurrido con el marxismo y su base continental, la URSS.

En cierto sentido, el marxismo era un enemigo fácil. Esbozar el identikit del nuevo enemigo era mucho más difícil.

Recuerdo que cuando la Unión Soviética comenzó a fragmentarse, junto a la maravilla por los hechos que sucedían, verdaderamente vertiginosos, mi pregunta era justamente esta: ¿Y ahora? "Esto" no va más, no tiene futuro, su final está ante nuestros ojos; ¿y ahora? ¿cuál es el nuevo y principal enemigo, el más grande?

Época nueva, enemigo nuevo. El marxismo era un ateísmo auto-redentor; quería realizar, por manos humanas, el Cielo en la Tierra. Pretendía ser un ateísmo constructivo, liberador, histórico. Un movimiento de liberación en y de la historia. Y caía bajo el peso de la propia impotencia. ¿Su fin representaba también su vaciamiento? No, me dije. Hay otras formas que lo sobreviven y lo heredarán.

¿Cómo se respondió?

Zbigniew Brzezinski es quien mejor traza el perfil de lo que está surgiendo. Caracteriza la sociedad de consumo del mundo capitalista como la "cornucopia" del consumo de los deseos infinitos(24). Cita largamente al premio polaco Czeslaw Milosz, y luego utiliza la imagen en la que Júpiter se alimentaba de un cuerno repleto de todos los deseos posibles(25). Brzezinski usa esta imagen, pero después agrega una observación capital: que por primera vez en la historia se democratiza(26). Brzezinski dice en una parte de su libro que el movimiento de masas que genera el marxismo se proponía explícitamente la eliminación de Dios, la consumación de la muerte de Dios con la victoria del hombre(27). La paradoja es que la muerte de Dios está terminando con el ateísmo mesiánico. De hecho, el ateísmo ha cambiado radicalmente de figura. No es mesiánico sino libertino; no es revolucionario en sentido social sino cómplice del statu quo; no se interesa por la justicia sino por lo que permite cultivar un hedonismo radical.

Ya lo sostenía el filósofo italiano Augusto del Noce antes del '89. La victoria del ateísmo, a diferencia del marxismo, se prefigura en la sociedad de consumo. Brzezinski y del Noce recorren caminos diferentes y llegan al mismo punto. El contemporáneo es un ateísmo distinto del precedente, que perseguía la desaparición del fenómeno religioso y se organizaba en función de este objetivo. Aparentemente, no se organiza institucionalmente para ese fin, sino que como una difusa presencia impregna la sociedad con un mínimo de formas sociales establecidas.

En un mundo sin valores, el único valor que permanece es el del más fuerte; donde todo tiene un idéntico valor prevalece un solo valor: el poder. El agnosticismo libertino se transforma en el principal cómplice del poder establecido; de hecho, la forma más característica de difundirse es la propaganda, que a su vez está en función de un mayor lucro por parte de quien detenta más poder.

¿La Iglesia tiene necesidad de un enemigo?

No, nadie tiene necesidad de un enemigo. Pero una misión -la Iglesia es esencialmente misión- puede ser dinámica cuando comprende al enemigo; más exactamente cuando obtiene la comprensión de lo "mejor" del enemigo existente.

Si la Iglesia no capta con nitidez los lineamientos del adversario histórico que tiene frente a sí, no puede evangelizar bien, se empantana. Pierde dinamismo. ¿Por qué? Porque el mundo le resulta amorfo.

No tiene necesidad de un enemigo, pero no puede no tener conciencia del enemigo que existe.

En este sentido sí, es necesario tener conciencia del enemigo porque enemigos habrá siempre. Satán es el príncipe de este mundo, y Satán significa "el enemigo". La historia es la lucha por el reconocimiento del hombre por parte del hombre; este reconocimiento es una conquista en una innumerable cadena de no reconocimientos. Genera la dialéctica amo-esclavo, es decir la ruptura permanente del reconocimiento del hombre por parte del hombre, que implica una igual dignidad. Por eso, en la historia, hasta el último día, existirá un principal enemigo. Quien no sabe dónde se encuentra su principal enemigo no sabe cómo actuar. La identificación del enemigo capital permite generar las estrategias fundamentales, establecer una jerarquía de prioridades.

Me parece que está hablando de "enemigo" en sentido evangélico.

El Evangelio, por todas partes, supone la presencia permanente de un enemigo: lo llama también "diabolo"; diablo es lo contrario de diálogo: quien queda incomunicado, aislado, obstruido, quien obstruye una relación, es decir, impide el amor. En este sentido el enemigo está "afuera", pero también está "adentro". En el enemigo está el amigo que debe ser rescatado y salvado.

Tenemos necesidad de volverlo amigo, encontrar el amigo que existe en el enemigo, sabiendo que el enemigo lo tenemos en nosotros mismos. Pero, repito, la identificación del enemigo principal pone orden en una estrategia de acción. En la conciencia del enemigo alimenta una verdad y un bien que se desvían y que, entonces, deben ser retomados, reconocidos. Es

necesario retomar lo mejor del enemigo para convertirlo en amigo. Para esto es necesario saber quién es, conocerlo.

Para profundizar una conciencia histórica.

Cierto. Sin conciencia histórica hay siempre algo frágil en una “misión”. Sólo si se captan bien las características del enemigo -del principal- se determina el carácter de una época, y en los caracteres de una época está la respuesta de la Iglesia a tal concreto enemigo.

Desaparecido un enemigo, surge otro: existen en la historia una multiplicidad sucesiva de enemigos primarios. La historia no se comprende sin la presencia del mal. No existe nada más inteligente que el amor. Inteligencia y amor, en última instancia, son inseparables.

Creo entender que un enemigo más que necesario es inevitable.

La originalidad de Cristo no es sólo el amor al prójimo, sino particularmente el amor al enemigo. La dialéctica amigo-enemigo en términos cristianos no se resuelve con el aniquilamiento del enemigo, sino con la recuperación del enemigo como amigo.

En otro orden de cosas no es así: al enemigo se lo liquida; o lo elimina el estado o el enemigo a liquidar es este último. En la Iglesia las cosas son radicalmente diferentes y cuando la Iglesia no se ha comportado así, la historia se lo ha recriminado, como en ciertos momentos de la Inquisición, y más todavía de las guerras de religión. Con justicia.

¿No le parece que existe un cierto desconcierto en la Iglesia latinoamericana de hoy, un desconcierto debido a que el enemigo ya no es claro como en el pasado, identificable con precisión?

La impresión que se recoge observando hoy a la Iglesia en América Latina es que en los círculos más responsables existe efectivamente un desconcierto debido a que no se capta la índole del enemigo principal. Me parece que una cierta inmovilidad revela que la Iglesia no tiene plena conciencia de las claves fundamentales del adversario histórico concreto que tiene delante, y que cambia de forma con el cambio de las épocas históricas. Y esto genera una cierta parálisis eclesial.

Notas del Capítulo 1

(1) Las reuniones de la IV Conferencia General del episcopado latinoamericano tuvieron lugar en la República Dominicana, del 12 al 28 de octubre de 1992. El material elaborado consiste en: el discurso inaugural de Juan Pablo II, el documento final -de 303 puntos- dividido en tres partes, y el mensaje conclusivo a los pueblos de América Latina y de las Islas del Caribe.

(2) Se hizo coincidir de manera intencional la IV Conferencia General del episcopado latinoamericano con el quinto aniversario del descubrimiento y el comienzo de la evangelización del continente. La alocución de Juan Pablo II del 5 de enero de 1992 establecía la celebración de “la llegada de la fe, la proclamación y difusión del mensaje evangélico en el continente americano”.

- (3) La Revolución religiosa en el umbral del tercer milenio. Exposición que se realizó en el seminario del CELAM, desde el 14 al 18 de octubre de 1989 en Belo Horizonte, Brasil. Se publicó más tarde como separata, con el mismo título, en Medellín, vol. XVI n. 62, Centro de publicaciones del CELAM, Bogotá, junio de 1990, pp. 238-254.
- (4) "Cristo es la única revolución permanente de la historia; el evangelio la revolución insuperable, la medida de todas las revoluciones posibles", en op. cit: La Revolución religiosa en el umbral del tercer milenio.
- (5) Zbigniew Brzezinski, La era tecnocrática, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970.
- (6) Zbigniew Brzezinski, El juego estratégico. La conducción de la contienda entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, Editorial Planeta, Buenos Aires, 1988.
- (7) Zbigniew Brzezinski, El gran fracaso: nacimiento y muerte del comunismo en el siglo XX, Lasser Press, México D.F., 1989.
- (8) G. Fessard, De l'actualité historique, Desclée de Brouwer, Paris, 1960.
- (9) Op. Cit, La Revolución religiosa en el umbral del tercer milenio, pp.199-200
- (10) Pitirin Sorokin, Society, Culture and Personality, Cooper Square, 1969; Filosofías Sociales en Épocas de Crisis, Aguilar, 1954; Tendencias Básicas de Nuestro Tiempo, La Pleyade, 1969.
- (11) Arnold Toynbee, A Study of History (vols. I-III, 1934; IV-VI, 1939; VII-X, 1954); Greek Civilization and Character (1924); Greek Historical Thought (1924); Civilization on Trial (1948), The World and the West (1953); An Historian's Approach to Religion (1956).
- (12) Karl Jaspers, Filosofía de la existencia; Ambiente espiritual de nuestro tiempo; Razón y existencia.
- (13) René Grousset, Bilan de l'histoire, Plan, 1945.
- (14) Francis Fukuyama, El fin de la historia y el último hombre, Planeta, Barcelona, 1992.
- (15) Zbigniew Brzezinski, Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 20th Century, ed. esp: Fuera de control. Confusión mundial en víspera del siglo XXI, Lasser Press, México, 1993.
- (16) Samuel Huntington, El Choque de las Civilizaciones, Foreign Affairs, Vol. 72, n.3, 1996.
- (17) Samuel Huntington, The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order; edición italiana: Lo scontro delle civiltà, Garzanti, 2001.
- (18) Jorge G. Castañeda, La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina, Ariel, Buenos Aires, 1993. Tiene publicados ocho ensayos, entre los cuales: La vida en rojo: Una biografía del Che Guevara, y La Herencia: arqueología de la sucesión presidencial en México. Recientemente publicó Somos Muchos: Ideas para el Mañana.
- (19) Marta Harnecker, La izquierda en el umbral del siglo XXI, Siglo XXI, Madrid, 1999.

(20)Marta Harnecker, Los conceptos fundamentales del materialismo histórico, Siglo XXI, España, pp. 296. Este libro tuvo, hasta el momento, cincuenta y nueve ediciones.

(21)En la introducción, la autora enuncia en los siguientes términos su propósito: «Sostengo que [la izquierda] vive una crisis teórica, programática y orgánica, pero al mismo tiempo reivindico los aportes de Marx, la permanencia de una alternativa al neoliberalismo, no acepto la concepción de la política como “realpolitik” y defiendo la política como el arte de construir una fuerza social antisistémica. Aún si critico las desviaciones a las que condujo la asimilación acrítica del modelo bolchevique del partido, defiendo la necesidad de contar con una organización política para transformar la sociedad y presento algunas ideas que contribuyan a su reorganización».

(22)«Afirmar que el marxismo está en crisis no significa que lo fundamental del instrumento teórico creado por Marx haya perdido validez como análisis de la sociedad y de sus transformaciones», en: La izquierda en el umbral del siglo XXI, op. cit., p.290.

(23)Cfr. el capítulo 7 de: La izquierda en el umbral del siglo XXI, op. cit., p. 28.

(24)Zbigniew Brzezinski, Fuera de control, Lasser Press, Ciudad de México, 1993, pp. 232.

(25)«La advertencia expresada por Milosz apunta al peligro histórico de que los desacreditados meta-mitos de la utopía coercitiva pudieran continuarse por el vacío espiritual de la cornucopia permisiva. La palabra “cornucopia” se deriva del cuerno mitológico que amamanta al Dios Zeus. Tiene la capacidad milagrosa de llenarse de sus propios deseos. El término “cornucopia permisiva” puede aplicarse así a una sociedad en la cual todo está permitido y todo se puede tener», op. cit., p. 73.

(26)«Hay ciertas bases para tener la preocupación seria y legítima de que la cornucopia permisiva de las sociedades democráticas avanzadas y ricas está dominando y definiendo cada vez más tanto el contenido como las metas de la existencia individual. La noción de “cornucopia permisiva” implica esencialmente una sociedad en la cual el progresivo declinar en la centralización de los criterios morales está emparejado con una preocupación intensificada por la autogratisfación material y sensual. A diferencia de la utopía coercitiva, la cornucopia permisiva no prevé un estado eterno de felicidad social para los redimidos, sino que se enfoca principalmente en la satisfacción inmediata de los deseos individuales en un sistema en el cual el individuo y el hedonismo colectivo llegan a ser el motivo dominante para la conducta. La combinación de la erosión del criterio moral en definir la conducta personal junto con el énfasis en los bienes materiales, da como resultado la permisividad en el nivel de la acción y la codicia material en el nivel de la motivación (...) “La codicia es buena” -el grito de batalla de los yuppies norteamericanos de finales de los ochenta- es la consigna apropiada para la cornucopia permisiva», op. cit., p. 73.

(27)«Una cultura cada vez más permisiva, que explota el principio de separación de la Iglesia y el Estado, excluye el factor religioso pero sin sustituirlo por cualquier “imperativo categórico” secular transformando por lo tanto el código moral interior en un vacío. Este vacío moral define el significado esencial de la noción de vacío espiritual; un vacío que parece ser cada vez más penetrante en mucho de lo que se ha llamado la civilización occidental. Es una paradoja

inquietante que la mayor victoria de la propuesta de que “Dios está muerto” haya tenido lugar no en los estados dominados por el marxismo, que propagaron políticamente el ateísmo, sino en las sociedades democráticas liberales de Occidente que han alimentado culturalmente la apatía moral», op. cit., p. 73.

La aventura de la globalización

Colonización prehistórica, memoria y escritura. De la isla ecuménica al globo - España y el comienzo de la primera globalización autoconsciente - La partición católica de la Tierra - Del estado-nación al estado-continente: Ratzel - La visión unitaria: la generación latinoamericana del '900 - De los congresos universitarios a los movimientos nacional-populares - Los albores políticos del proceso de integración - Un latinoamericanismo católico - Hacia la ecúmene definitiva - Iglesia “fuente” elglesia “reflejo” - La centralidad romana.

Globalización es un término moderno, de uso común desde hace poco tiempo. Las diecinueve comisiones en las que se subdividió la segunda Conferencia General del episcopado, en Medellín, durante 1968, tenían conciencia de una época que se terminaba(1); pero en aquel encuentro la globalización tenía como rasgo fundamental ser un “imperialismo internacional del dinero”, en palabras de los obispos. Para alcanzar un uso más adecuado del término debe esperarse la Conferencia de Puebla.

Allí se habla de “desafío global”, haciendo referencia a una nueva época de la historia humana(2). En el lenguaje de Puebla el término globalización se asocia a expresiones como “nueva universalidad” o “cultura universal”, casi siempre percibidas como una amenaza que avanza, nivelando y uniformando(3).

La invitación del Papa Wojtyla en Santo Domingo -en el año 1992- a “escrutar los signos de los tiempos”, impulsa a los obispos a ver en la “interrelación planetaria”(4) uno de los lineamientos principales también para América Latina, lo que los llevará a insistir sobre el valor positivo de la integración del continente. Pero Santo Domingo se inclinó a celebrar los cinco siglos del descubrimiento y la evangelización del continente antes que a entender el nuevo orden unipolar que se estaba consolidando. En este sentido, el término “globalización” sigue siendo nuevo para la Iglesia latinoamericana.

Es un vocablo que se populariza definitivamente en los años '90, también en la Iglesia. Comienza a adquirir ciudadanía a partir del intelectual católico canadiense Marshall McLuhan, durante el Concilio Vaticano II, con su conocida y ampliamente comentada perspectiva de la “aldea global”, formulada en 1964(5).

En 1992, durante la Conferencia de Santo Domingo, el escenario ya era global: el colapso de la segunda potencia mundial, la URSS, era reciente, y el modelo económico neo-liberal-capitalista se imponía ideológicamente sin competidores; la misma China, heredera del mundo socialista, asimilaba a un ritmo cada vez más estable la economía de mercado y abría las puertas a los

capitales occidentales...todo esto era fenoménicamente visible, pero no se percibía a fondo la estructura compleja del nuevo escenario mundial.

Antes del '89 el término globalización se teñía, a lo sumo, de una cierta alarma hacia una economía de mercado liberal con pocos frenos y todavía menos vínculos.

Pero fíjese bien: la economía de mercado tenía vigencia sólo en una parte del planeta; en el resto prevalecía el régimen de planificación centralizada del estado. Sólo después del '89 el término globalización pudo designar con propiedad todo el conjunto, y entrar en el lenguaje común y corriente.

Por eso, en 1992, estamos todavía en los comienzos de la circulación de este vocablo.

Sin embargo, la palabra "globalización" designa una realidad no tan reciente.

El primer movimiento globalizador se representa en el largo proceso de difusión de la presencia humana sobre el planeta, que duró doscientos cincuenta mil años. Se trata de un fenómeno que se puede rastrear hasta los orígenes de la humanidad, con el homo sapiens que desde África Oriental se desplaza, a pie, hasta Medio Oriente, y luego hasta Europa y Asia, pasando por las islas de Indonesia hasta Australia; casi contemporáneamente una segunda corriente migratoria llega a Bering y desde allí a América.

Es la primera globalización mundial hecha a pie, lentamente, en el arco de decenas de miles de años, que la memoria humana privada aún de la escritura no pudo registrar y fijar en el tiempo como crónica. Sólo pocos hombres designados para esta tarea, una elite especializada en cada tribu, pudieron conservar repitiendo oralmente algunas memorias que alcanzarán, como mucho, algunos fragmentos de hechos de vida con 300-400 años; pero a medida que el tiempo transcurría, la historia conocida se deshilachaba hasta perderse en fragmentos, es decir, flecos de siglos de historia. Hasta que el hombre puebla toda la Tierra y, llegado un momento, inventa y perfecciona la escritura.

La escritura amplía en forma gigantesca la capacidad y la exactitud de la memoria; escritura y memoria son el secreto de la segunda globalización, esta sí histórica y autoconsciente. Además, no ya a pie sino sobre el océano. Las naves -carabelas, galeones, bergantines- convirtieron a Europa en el centro del mundo.

¿De dónde partiría para hacer entender, hoy, el extenso recorrido que está detrás del término globalización?

Desde Portugal y Castilla. Si la primera globalización, la que se hizo a pie, terminó en el continente americano, la segunda globalización, la oceánica, comienza justamente con América. Puede haber muchos otros puntos de partida, pero para nosotros, latinoamericanos, el más cercano es el descubrimiento. Cuando los españoles llegaron a estas tierras encontraron las ecúmenes inca y azteca, dos unidades con un determinado grado de desarrollo, en cierto sentido análogas al imperio romano, aunque no estuvieran tan avanzadas como este. Los españoles, tocando tierra en estas latitudes, se encontraron con Imperios que unificaban múltiples pueblos y variadas lenguas, como parte del movimiento que tendía a la paulatina reunificación de la ecúmene definitiva.

Globalización y ecúmene; ¿los está usando como sinónimos?

En cierto sentido lo son; la globalización moderna es la perfección de las ecúmenes antiguas, escasamente o para nada comunicativas entre ellas, como Europa, China, India, los Incas, los Aztecas. Aquellos sujetos históricos no podían saberlo porque no tenían una idea precisa de los límites del globo. Los Incas y los Aztecas dominaban grandes zonas(6), en cuyos márgenes estaban los “bárbaros”, los “incivilizados”; ignoraban la existencia de otras ecúmenes; no tenían noticia de China, no sabían de la existencia de África, no podían imaginar la existencia de Roma; por lo tanto no podían pensarse sino como centro del mundo.

Es decir, se trataba de “islas ecuménicas”, muy vastas en ciertos casos, pero siempre islas.

Entonces la globalización tiene como característica singular el que sólo pueda ser entendida a posteriori...

A posteriori, es verdad. Existe globalización cuando un círculo se cierra y se vuelve imposible que exista otro. Para el planeta Tierra, el círculo se cerró en los comienzos del siglo XX, excepto por los dos polos de hielo. Desde ese momento se debe hablar de una sola ecúmene mundial, hoy dividida en casi doscientas entidades estatales.

A fines del siglo XV, Castilla y Portugal rompen con el asedio musulmán y comienzan las grandes navegaciones oceánicas, emprendiendo la ruta hacia las Américas. ¿Está diciendo que este es el comienzo de la perfección de la ecúmene, es decir, de la globalización moderna para América Latina?

Esto se verá con Magallanes y con Elcano, un portugués y un hombre de Castilla. Ambos circunnavegaron la Tierra entre 1519 y 1522(7), cuando ya se tenía conciencia de que la Tierra era un globo, aunque todavía no se sabía bien cómo era. Por eso digo que nosotros, los latinoamericanos, estamos en el origen del descubrimiento del camino hacia la ecúmene total. La conciencia unificada del mundo comienza en el siglo XVI y madura en los grandes filósofos de la historia universal del siglo XVIII. Cuando Voltaire comienza a escribir una filosofía de la historia mundial, empezando con China -porque tenía noticias sobre este inmenso país de parte de los jesuitas que habían estado allí- tenía también algún conocimiento sobre África, y poseía información de todas las latitudes conocidas en la época.

Allí comienzan las historias mundiales, y se vuelve operativa la conciencia de poder transmitir un mensaje de redención de toda la humanidad; la Iglesia adquiere una mayor conciencia global y globalizante, y esto establece las condiciones para un rol más incisivo en el devenir de la historia universal como conjunto de lo visible y lo invisible.

¿Cuándo sucedió el cierre del círculo del que usted habla? ¿Cuándo se puede decir que este cerco se cerró?

Cuando Colón descubre “la isla América” -la consideraba como una antesala de las Indias de Oriente, y murió sin saber que había encontrado un continente nuevo- surge la disputa por la repartición. En realidad, la disputa es anterior, existe ya en la competición entre Castilla y Portugal para llegar al otro extremo de la “isla mundial”, es decir, a China y las tierras de las especias. El tratado de Alcaçobas, del 1479, trece años antes del descubrimiento, realiza una

primera repartición: Castilla reconoce que la ruta africana es de los portugueses empeñados en la búsqueda del pasaje interoceánico hacia las Islas de las especies asiáticas; Portugal reconoce la soberanía de Castilla sobre las Islas Canarias, ignorando que el sistema de vientos y corrientes marítimas la convertían en la puerta de acceso a América. Cuando Colón vuelve de su primer viaje, explota el litigio entre Portugal y Castilla, y para dirimirlo, los dos reinos piden el arbitraje del Papa.

Confían a Alejandro VI la correcta y definitiva interpretación de los alcances del tratado de Alcaçobas, un poco como hicieron Argentina y Chile en la disputa del Canal de Beagle(8), si queremos establecer una analogía con este siglo.

Como puede verse, descubrimiento, disputa, partición del globo terráqueo, son acciones casi simultáneas. Es interesante hacer notar que la primera división del globo terráqueo la realiza la Iglesia, con una Bula papal que reclama a Portugal y Castilla a que diriman el conflicto de la interpretación del Pacto de Alcaçobas, es decir: dónde comenzaba la zona española, que todavía era oceánica, y dónde la portuguesa. La Intercaetera de Alejandro VI(9) señala la primera repartición global de un espacio que todavía no había sido explorado, pero que, se sabía, era de un globo, finito. Es decir, traza una división mundial del globo: establece qué pertenece a Portugal y qué a España.

Podemos considerarlo también el primer arbitraje planetario. Las dos potencias marítimas de la época lo aceptan; luego lo pondrán en discusión y lo modificarán en Tordesillas(10), haciéndolo llegar hasta lo que será Brasil, que nace como una estación-puerto de la aventura asiática de Portugal, por su camino africano.

¿Es decir que Castilla y Portugal, los italianos de Génova y de Florencia, Américo Vesputio y Cristóbal Colón...son los símbolos del comienzo de la ecúmene definitiva?

Cuando se descubre que la Tierra es efectivamente lo que algunos habían intuido: un globo cerrado. Ya no es posible expandir la ecúmene, salvo en las hipótesis de colonizar otros planetas similares al nuestro.

La segunda globalización, la “consciente” como usted la llama, cierra un círculo.

Y permite que se pueda designar como mundial la que, en 1914, en realidad era una guerra fundamentalmente europea. La segunda, en 1939, fue mucho más mundial, porque involucró escenarios asiáticos y africanos que la primera guerra prácticamente no tocó.

La bipolaridad que les siguió implica el mundo global, dos polos en un solo mundo, pero donde prevalece lo dual. Mientras que después del '89, con el final de la bipolaridad, se realiza la globalización bajo la insignia de una unidad relativamente homogénea del mundo, con su centro principal en los Estados Unidos.

Las órdenes mendicantes que desembarcaron en América Latina de las naves de los conquistadores y más aún con la llegada de los Jesuitas en la segunda mitad del 1500, son, de alguna manera, el punto visible de la conciencia globalizante de la Iglesia(11). ¿Usted encuentra esta conciencia en la Iglesia que actuó en los comienzos del descubrimiento y de la conquista?

Especialmente en el siglo XVI. La Iglesia latinoamericana es la primera gran Iglesia hija de la misión ad gentes de la cristiandad europea que, de hecho, llegó a todo el mundo.

El historiador Helio Jaguaribe(12) habla de tres corrientes globalizadoras: la primera en el siglo XV, como resultado de los descubrimientos (revolución mercantil, modificación de las formas de producción del medioevo); la segunda, con la Revolución Industrial y, gracias a la electricidad, la transformación del modo de producir; la tercera, motivada por los descubrimientos científicos y las innovaciones tecnológicas de la primera mitad del siglo XX(13), que comienzan su despliegue desde la Segunda Guerra Mundial.

Me inclino a pensar en la revolución científica moderna como una etapa de la Revolución Industrial. De hecho, esta última no es sino una aceleración progresiva y vertiginosa de la globalización. El vapor, el tren sobre rieles, el telégrafo, imprimen velocidad a la capacidad humana de encuentro, superando de golpe las distancias.

Es decir que hubo dos grandes corrientes globalizadoras.

El proceso de globalización contemporáneo -como hemos visto- comienza con el descubrimiento luso-castellano de América en el camino hacia el extremo oriente asiático. En ese momento comienza también la relación entre el centro de la Europa atlántica y la periferia del resto del mundo.

América Latina venía a ser la periferia transatlántica más inmediata del viejo continente, una suerte de hinterland que se estructuraba alrededor de los dos virreinos indios de México (con capital México en la ecúmene Azteca, en América Central y en las Antillas), del Perú (con capital Lima en la ecúmene Inca, que se extendía sobre la mayor parte de América del Sur) y de la gobernación del Brasil portugués. Este descubrimiento significó para América el momento en que comienza una relación mercantilista de monopolio con Europa.

A finales del siglo XVIII, las trece colonias inglesas obtienen la independencia de Inglaterra, apoyadas por Francia y España. Se unen, forman un estado federal, con un mercado común interno y una sola política tarifaria. En contra de Adam Smith, aquellas impulsan una política proteccionista que permite el despegue de la industria y la expansión continental hacia el Pacífico. Con América Latina sucedió a la inversa. Las guerras de la independencia y el fracaso del Congreso de Panamá disgregan el continente en estados aislados y separados entre sí. Un resultado que está bien lejos del que Bolívar buscara: unificar a América Latina en una “nación de repúblicas”.

Es así que Gran Bretaña, cuna de la industrialización, instaura la era liberal del comercio mundial con una serie de tratados comerciales estipulados con los estados individuales, comenzando con Brasil en 1810. Se puede decir que en este momento comienza la historia de la deuda externa latinoamericana, que continúa ejerciendo su presión sobre el continente hasta nuestros días(14). En síntesis, la independencia inaugura una fragmentación que depende de Inglaterra, el segundo poder global, sucesor del imperio español que nace de la unión entre Castilla y Portugal.

Un argentino, Juan Bautista Alberdi, es el primero entre nosotros en tener una visión de centro-periferia en 1837. Y en un ensayo de 1870 ya habla de los estados continentales(15). Con

agudeza, sostiene que la evolución lógica del mundo tiende a la formación de “estados-continente” como parte de un único “Pueblo-Mundo” del futuro, prefigurando con ello la superación de los estados-nación clásicos. Los Estados medianos o pequeños ya no tendrían destino propio.

¿Usted usa el concepto estado-nación como algo precario, como una fase histórica superada?

Para explicarme recurriré a una de las concepciones más lúcidas de finales del siglo XIX, la del alemán Federico Ratzel(16). Su viaje, por los Estados Unidos, reviste fundamental importancia para su visión del mundo; visión que se encarga de transmitir en una excelente obra(17). Este insigne geógrafo viaja por el país en pleno boom industrial; observa locomotoras mucho más potentes y con más vagones que las alemanas; ve el territorio de los Estados Unidos atravesado de costa a costa por tres o cuatro líneas ferroviarias transcontinentales. Él, alemán, admirador de la industrialización de su propio país, se encuentra un poco como Gulliver en el país de los Gigantes. En los Estados Unidos reencuentra, sí, todo lo que ya existía en Europa, pero en proporciones, por lejos, mucho más grandes, gigantescas. A sus ojos, las dimensiones cuantitativamente más vastas determinaban también un salto cualitativo.

Sus siguientes reflexiones muestran todo el impacto que Ratzel recibe del mundo que se abre ante sus ojos. Afirma que la era de los estados nacionales industriales del tipo Gran Bretaña, Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Japón fue superada por un nuevo paradigma emergente. Para él, el siglo XX abría la era de los “estados continentales” industriales. A su parecer, los Estados Unidos de América eran el nuevo arquetipo que determinaría el curso de la historia futura. Europa dejaba de ser el centro hegemónico, salvo que alcanzara una acelerada unificación como estado-continente. Ratzel señala otro candidato posible en el número de los estados-continente: Rusia, si pudiera acelerar la propia industrialización.

A mi juicio, Federico Ratzel entrevió la lógica profunda del siglo XX, que continúa en el siglo XXI. Quien no forma parte de un estado-continente terminará, y más que nunca en un mundo globalizado, constreñido a expresarse como lamento, furia o silencio.

A precipitarse en el “coro de la historia”, como dijo en otras ocasiones(18).

El coro de la historia, es verdad. Como en el teatro griego, donde el coro interviene para comentar la gesta de los protagonistas. En los siglos XX y XXI sólo los estados-continente son protagonistas.

Metáforas aparte, ser “coro de la historia” ¿es una realidad o un peligro para América Latina?

América Latina depende ahora, en gran medida, de hechos que no produce, y no tiene los instrumentos para controlar.

¿Quién es el Ratzel de América Latina?

No hay un Ratzel estrictamente hablando; pero sí podemos señalar un núcleo de pensadores que comienza a encuadrar los procesos históricos en un horizonte más amplio que los nacionales. Una generación, que se puede llamar la del ‘900, que emprende el cambio de una visión nacionalista a una latinoamericanista. De las “patrias chicas” a la “Patria Grande”.

Éstos, aún no conociendo a los hombres de pensamiento europeo que entrevistaron el surgimiento del nuevo poder mundial, como Federico Ratzel, se dan cuenta de que los veinte paisitos agro-exportadores de América Latina están condenados a un rol insignificante frente al emerger de un gran poder con proyección mundial. Entienden que, para sobrevivir, América Latina debe realizar algo análogo a lo que hizo Estados Unidos, pero partiendo de ella misma, de su originalidad de círculo cultural católico, no como imitación de un proceso ajeno.

Esta generación del '900, con una intensidad sin igual, repropone la unidad de América Latina. Con acentos diversos, formula una única respuesta al tiempo en el que vive: la necesidad de superar la fragmentación, pasando de ser los "estados desunidos del sur" a los "estados unidos del sur". Para ello no elabora un programa político, pero sí fija objetivos, prevé etapas, indica con fuerza una exigencia, apunta a una dirección precisa y afirma que el conjunto de América Latina tiene que ser pensado desde adentro de América Latina.

Del momento de la Independencia en adelante no hubo una generación que se haya dado cuenta, con mayor lucidez, de que para evitar el perpetuarse de la dependencia, el paradigma al que referirse debía ser Estados Unidos, el nuevo estado continental industrial.

Hasta entonces nuestras historias, también las de buen nivel, eran historias "nacionales"; se circunscribían a lo interno de la disgregación que caracterizó el ciclo de la independencia latinoamericana. En la primera mitad del '900, en cambio, esta generación de hombres produce un conjunto de obras que tienen un denominador común: consideran a América Latina como un todo.

¿En quién está pensando puntualmente?

Uno de los que más ha dado un horizonte unitario a su pensamiento fue José Vasconcelos, un gran intelectual mexicano. Mientras en Normandía el Conde de Gobineau presentaba la historia como una lucha entre razas superiores e inferiores(19) y reivindicaba sus orígenes vikingos, mientras el inglés Chamberlain(20) se jactaba de ser ario y tildaba a la Iglesia Católica de "religión del caos étnico", mientras en América Latina las oligarquías ligadas a Europa tenían comportamientos abiertamente racistas con los indios y los negros -contra la tradición católica que no lo aceptaba-, Vasconcelos escribía una obra, "La raza cósmica"(21), en reacción contra el racismo alemán y anglosajón y contra el racismo dependiente y mimético de sectores de las elites liberales latinoamericanas. Allí, Vasconcelos argumentaba que América Latina, por el contrario, era el espacio donde se fundían todas las razas -la blanca, la negra, la amarilla-, que eran todas iguales, que en estas tierras comenzaba el proceso de mestizaje que generaría la "raza cósmica" en la que, justamente, no habría más negros, blancos, amarillos. Se fusionarían.

No es casualidad, sostiene Vasconcelos, que el primer lugar donde se realice la fusión sea justamente América Latina, preñada de la herencia católica recibida con la evangelización. Su raza cósmica es profecía latinoamericana de la globalización racial.

Será también Vasconcelos, en el año 1921, quien convoque al primer congreso mundial de estudiantes, en el que incluso participaron estudiantes chinos(22).

Pero usted habla de generación.

Porque se trata de un “coro” de voces que se hace escuchar en la primera mitad del siglo, del cual Vasconcelos es un destacado exponente. La primera voz es Rodó, uruguayo, con su célebre Ariel, publicado en febrero de 1900. A él le sigue una nutrida fila de intelectuales: el argentino Ugarte que intenta a su vez una visión unificadora(23), luego Blanco Fombona, venezolano, quien escribe un libro sobre América Latina como un conjunto. El peruano García Calderón insinúa con cierta fuerza que el destino unificado de América del Sur tiene su eje emergente en Brasil y en Argentina(24). Con el mexicano Carlos Pereira y su gran obra de los años '20, culmina este esfuerzo por revisar y representar nuestra historia como historia del conjunto, aproximación que -debo decirlo- se realizaba por primera vez con tan lúcida conciencia.

Todos ellos sentían, ya desde la vigilia de la primera guerra mundial, que América Latina debía pensarse unitariamente, superando y sintetizando las distintas historias nacionales. Tras casi cien años de historiografías solitarias, se recuperaba intelectualmente la unidad histórica de América Latina.

Hasta aquí ha nombrado a algunos pensadores, a algunos intelectuales de distintas latitudes, mancomunados por este hilo rojo que es el redescubrimiento de un horizonte latinoamericano unitario. ¿Puede decirse que este pensamiento haya tenido consecuencias prácticas?

Esta generación se formó principalmente con pensadores y hombres de letras, pero se dirige al mundo estudiantil de entonces y logra movilizarlo. Rodó, a través de Próspero, un profesor universitario -personaje central del Ariel- dialoga con sus estudiantes. Se percibe una fuerte tensión educativa en su exposición; quiere ayudarlos a identificar la idea nueva, el mensaje original que pueden aportar a la historia. Esta idea surgía de su gran preocupación: recuperar la unidad intelectual y moral de América Latina, perdida desde los tiempos de la independencia.

Rodó-Próspero lanza implícitamente este mensaje a su público de estudiantes: conocen la historia de Uruguay, conocen la de Argentina, sus compañeros paraguayos conocen la historia de Paraguay, los ecuatorianos la de Ecuador...pero así no irán a ningún lado, no se levantarán nunca de las ruinas de la historia. Tienen que repensar todo a partir de la unidad.

Rodó-Próspero señala un horizonte inédito: pensar y actuar a partir de América Latina como globalidad, apoyándose en la conciencia común de la historia íntegra.

Compara esta tarea -una tarea que suele ser ardua- con la lucha por la unidad nacional en Italia, concluida apenas treinta años antes(25). Una nota interesante: en la visión de Rodó, Brasil era parte integrante, como dirá en más de una ocasión.

Le preguntaba acerca de los efectos -también políticos- producidos por esta nueva predicación.

El mensaje del Ariel tuvo una repercusión inigualable entre los intelectuales y la juventud de América Latina. Es por inspiración suya que en 1908 se desarrolla en Montevideo el primer congreso americano de estudiantes. Sólo vinieron a Montevideo de América del sur: Bolivia, Chile, Perú, Argentina, Paraguay y Brasil(26).

Algunos años después, en 1918, los estudiantes argentinos se reunieron en la ciudad de Córdoba, desde donde lanzaron un importante manifiesto para toda América Latina. Esto tuvo una enorme repercusión, que fue recogida por el gran líder Víctor Raúl Haya de la Torre. Este peruano iluminado funda la Alianza Popular Revolucionaria Americana, APRA, y dicta las bases de lo que podemos llamar la primera teoría general de los movimientos nacionales y populares de América Latina, hasta llegar a un verdadero programa político dirigido a superar las “polis oligárquicas” agroexportadoras latinoamericanas y levantar la sociedad industrial.

Para responder a su pregunta, con Haya de la Torre, la exigencia intelectual de la generación del '900 se convierte en acción política.

Haya de la Torre explica por qué no podemos imitar repetitivamente lo que realizan las sociedades europeas, que era el vicio de las clases dirigentes de la época: trasladar mecánicamente a América Latina las respuestas europeas, sin percibir los diferentes niveles históricos de desarrollo de las respectivas sociedades. Así postula las tres exigencias de base: democratización, industrialización e integración. La primera no se cumplirá sin la segunda y ésta no se completará sin la tercera.

En el momento de la crisis mundial del capitalismo, en 1930, Haya de la Torre inaugura la lucha consciente por la construcción de una sociedad industrial moderna en América Latina. Esta lucha hoy está lejos de haber terminado; por eso mantiene su necesidad la perspectiva de los movimientos nacionales populares en esta apertura del siglo XXI.

¿No existe el riesgo de idealizar esta generación de intelectuales y políticos?

No estaba exenta de ambigüedad, de un exceso de “idealidad”. Pero luces y sombras, genialidad y caídas, no apagan la extraordinaria, positiva influencia de esta generación, verdaderamente nacional. Será la “generación nacional” latinoamericana, refundadora por antonomasia. Creo que todavía no se la ha estudiado a fondo, como se debería(27). Pero lo nacional-popular todavía no ha cerrado su ciclo.

Me explico mejor. Habrá dos fases de los movimientos políticos nacional-populares latinoamericanos. La primera, fundadora desde la crisis de 1935, con Haya de la Torre, Vargas, Cárdenas y Perón. A mi criterio culmina en la visión estratégica continental de Perón. Ahora estaríamos en la necesaria segunda fase nacional-popular que es la integradora propiamente dicha, y sin la cual no habrá sociedad industrial en América del Sur, base de toda unidad posible de América Latina. Si el nacional-populismo se empantanara en la primera fase, que fue sólo poner la piedra fundamental, quedaríamos en el fracaso de un edificio inconcluso. ¿Qué sucedería después? Sólo Dios lo sabe.

¿Por qué la llama “generación nacional”?

Un aspecto distintivo de las generaciones posteriores al ciclo de las independencias nacionales fueron justamente sus “modelos ideales” inferidos desde fuera del continente: desde Inglaterra, Estados Unidos, Francia. Como área periférica, a América Latina le costaba trabajo pensar en sí misma desde adentro. Adoptaba, más o menos conscientemente, algunos modelos civilizadores que terminaban por destruir las bases históricas de los propios pueblos, tratados como

“bárbaros”: las razas indígenas, el mestizaje, la herencia española, la Iglesia Católica, todo entremezclado.

El elemento humano indígena era considerado retrasado por definición; en vez de apoyar sobre y desde él el desarrollo, se lo tenía que extirpar para poder ir detrás de un progreso que tuviera alguna posibilidad de éxito. Más que del progreso de nuestros pueblos, se trataba de anularlos para poder avanzar. El “mal”, en síntesis, éramos nosotros mismos. ¡Es imposible imaginar una dependencia mayor que esta! Pero fue justamente esta la mentalidad de las oligarquías liberales del siglo XIX, bien expresada en el “Civilización y Barbarie” de Faustino Sarmiento.

La corriente nacional de la que hablo echaba por tierra tal impostación: partía de los fundamentos, no de los modelos; los modelos, en todo caso, tenían que ser la expresión potenciadora desde y para las raíces, no el afirmarse en contra de ellas. Lo nacional, aquí, partía del pueblo real, no de un sujeto abstracto.

En la generación del '900, la primera latinoamericanista desde la época de la independencia, confluían pensadores de varias tradiciones nacionales. ¿Se puede hablar de un latinoamericanismo católico?

Sin duda puede hablarse de un círculo histórico-cultural latinoamericano en cuya base existe el ethos católico, así como en Estados Unidos existe el ethos protestante.

Me refiero a un latinoamericanismo católico explícito, organizado, con formas y expresiones propias. Quizás una corriente de pensamiento dentro del más vasto latinoamericanismo del '900.

Rodó no es católico pero valora la herencia del catolicismo. En un determinado momento, sale en defensa de los crucifijos en los hospitales, en contra de su remoción, pedida por los liberales de la época. Ugarte, en cambio, era católico y socialista al mismo tiempo; una figura importante en Argentina. Vasconcelos también era católico.

Todos tenían que vérselas con las elites de intelectuales anticlericales, cuyo modelo más evolucionado era el laicismo de la tercera república francesa. Es sobre la base de este modelo que se da la mayor parte de las separaciones Estado-Iglesia en los estados de reciente formación.

Efectivamente, en el proceso de formación de una conciencia nacional latinoamericana se observa una estrecha mezcla de catolicismo y anticlericalismo.

Y continúa existiendo. Hoy mismo existen quienes quieren imprimir una impronta anti-católica, marxista, masónica, a la unificación y quienes quieren animarla con valores católicos.

En esta miscelánea de aportes que confluyen, ¿qué lugar y qué peso tiene un pensamiento como el que se aglutina en torno a “Latinoamérica”(28)? Fue una revista importante en aquellos años.

La primera entre las revistas católicas en tener una dimensión latinoamericana. “Latinoamérica”, desde 1949, refleja bien la autoconciencia del catolicismo anterior a la Conferencia General del episcopado en Río de Janeiro(29). Nótese que la publicación es bilingüe: en español y portugués; y en francés cuando se trata de Haití. El nombre mismo de la revista es significativo:

“Latinoamérica”. Recién después de la segunda guerra mundial se generaliza la expresión “América Latina”; antes el uso oscilaba entre Hispanoamérica (más común) e Iberoamérica. Los católicos preferían mayormente Iberoamérica, queriendo comprender en esta designación a España y Portugal.

La Iglesia reivindicaba de este modo la herencia católica e hispánica en sentido amplio, contra la leyenda negra de raíz liberal y anglosajona que describía a la Iglesia Católica como una fuerza histórica retrasada y opresiva.

Es así en modo tal que la primera cosa que los lectores piden a la revista es que aclare y justifique la elección del nombre. Y la revista recuerda que ya en 1862 se instituía en Roma un colegio con este nombre, Pío-latinoamericano, y que León XIII, en 1899, había reunido en Roma el primer Concilio Plenario Latinoamericano. La revista invocaba y se refería explícitamente a esta tradición de la Iglesia. Y con justicia: el Colegio Pío-latinoamericano es la primera institución en la historia que usa tal denominación. Luego serán las nacientes Naciones Unidas las que adopten este nombre de latinoamericano en sus divisas y que lo difundan.

¿Cómo ve “Latinoamérica” la problemática eclesial?

Basta con citar a Pablo Antonio Cuadra y a Christopher Dawson; un apreciado intelectual católico de Nicaragua, el primero, y un gran pensador inglés, el segundo. Ambos escriben artículos que dan cuenta del estado de postración y disgregación eclesial que se vivió desde la independencia hasta principios del siglo XX y de los crecientes síntomas -a partir de los años '30- de un catolicismo más vigoroso que se consolidará después de la segunda guerra mundial(30).

¿Cuáles son los adversarios que la conciencia de los católicos percibe como peligrosos en aquellos años?

Los dos enemigos espirituales e ideológicos más temidos son el protestantismo y el comunismo(31). Pero también la preocupación por lo social se percibe como creciente(32).

Hemos hablado de que la Iglesia acompaña la formación y la fragmentación de las nuevas naciones independientes en la primera mitad del '800, hasta el punto que ella misma se desarticula a nivel continental.

No puede ser de otra manera. La Iglesia es interna a los Estados. Y el papado, el centro romano de la catolicidad, ha hecho de modo que siempre existiera cohesión.

La Iglesia latinoamericana ¿sigue también los sobresaltos de la conciencia unitaria?

Durante el transcurso del siglo XIX, la Iglesia de América Latina intenta recrearse dentro de veinte realidades nacionales nuevas y diferentes, con estructuras republicanas cuyo modelo de base es el que resulta de la descomposición de la cristiandad europea, que se vuelve también descomposición de la cristiandad en América Latina.

El último año del siglo XIX, 1899, es el año del primer Concilio latinoamericano en el que también participa Brasil. En la época de la formación de la América española, se habían desarrollado varios concilios provinciales, cuyo punto principal fue el tercer Concilio de Lima que inserta el de Trento dentro de la misión en las Indias Occidentales. De este Concilio limense, el Concilio

latinoamericano de fin de siglo XIX se siente heredero. En ese momento, la Iglesia estaba desestructurada y el Concilio sirvió para volver a interconectar una estructura eclesial continental, tan separada entonces como sus respectivos países.

El Concilio no desarrolla un juicio sobre la totalidad de América en términos históricos porque ni siquiera existía un pensamiento histórico sobre la totalidad. Como ya hemos dicho, será la generación del '900 la que empiece a pensar en el continente como conjunto, más allá de las generalidades.

La Iglesia latinoamericana de hoy, la que se reunirá para la V Conferencia General, debería mirar con simpatía la globalización.

La Iglesia es intrínsecamente globalizadora; su vocación católica es global, tiende a la totalidad; el reino de Dios es la globalización simultánea de toda la humanidad de todas las épocas.

Según esta visión, la globalización es un movimiento íntimo de la historia.

Los "Cielos nuevos y la Tierra nueva" son la apoteosis de la simultaneidad de todo con todo.

¿A qué se debe entonces la existencia de cierta sospecha de la Iglesia sobre la globalización?

Es comprensible. Por lo mismo que ya señalé: la globalización se perfecciona después de la caída de la URSS y de la reunificación del mundo en un solo polo. En aquel mismo año se redacta el así llamado "Consenso de Washington"(33), que marca el apogeo neo-liberal en el globo. El victorioso liberalismo se extiende por todo el mundo, ostentando además una cierta seguridad arrogante. El neoliberalismo se traslada con la globalización, se mezcla con ella, le da el tono.

De hecho, quien mira con aversión la globalización, mira con aversión al neoliberalismo. Los grupos antiglobal que se reúnen asiduamente en Porto Alegre -de los que participan muchos católicos- identifican globalización con neoliberalismo. Pero las dos cosas no coinciden totalmente.

¿Hay alguien en el ámbito del pensamiento católico contemporáneo que haya captado en profundidad el proceso de globalización en acto y sus consecuencias?

Juan Pablo II. El papado en cuanto tal -por misión y por definición- es el punto de conciencia del conjunto. Este último lo ha sido en modo particular. Juan Pablo II pensó en la totalidad, intervino sobre el conjunto, fue notablemente ecuménico.

En este sentido, un nexo con el Papa debería revestir un valor particularmente significativo para un intelectual católico. Es mirando la totalidad como mejor se ve también lo particular. El todo en el fragmento, para parafrasear el título de una obra célebre de von Balthasar sobre la teología de la historia(34).

Ha habido años en los que la relación con el centro de la catolicidad no era muy popular entre los intelectuales latinoamericanos.

La base católica latinoamericana fue desde siempre romana. No se desarrolló un "complejo anti-romano" en América Latina. El catolicismo de estos pueblos ha sido -y es- apostólico y romano.

Ser “romano” hoy es una cosa más respetable que en el pasado, es algo “inteligente”.

No existe nación sin “ciudad capital”, es decir, sin cabeza unificadora. En la capital se sintetiza la multiplicidad de una sociedad, de modo que la “capital” es quien reunifica constantemente el conjunto disperso. La misma ley vale para el papado romano: es el reglobalizador incesante de la convergencia de todas las Iglesias católicas del mundo. Todas se comunican con Roma y Roma se comunica con ellas, y les devuelve nuevas síntesis del conjunto.

¿Dónde encuentra usted focos de pensamiento católico significativos? ¿Cuáles son los puntos de mayor inteligencia histórica sobre el continente y sus caminos en estos comienzos de milenio?

Nos encontramos en un momento de cansancio; es innegable. La gran generación del Concilio se ha casi extinguido. De Lubac, Von Balthasar, Congar, Chenu, Danielou, Rahner... Han sido años de un esplendor intelectual entre los más grandes de la historia de la Iglesia. No veo movimientos intelectuales comparables a estos, aunque sea como eco.

La sensación es la de cierta atonía en el conjunto de la Iglesia de América Latina. El papado se distingue como un gran centro -si no el único- de permanente actividad.

Lo que está diciendo puede leerse como una crítica al papado.

No es la intención.

En un ensayo suyo usted habló de iglesias protagonistas e iglesias receptoras...

El teólogo brasileño de Lima Vaz(35) ha trazado una distinción entre “iglesias reflejo” e “iglesias fuente” donde las primeras son las que están más determinadas por otras iglesias que por ellas mismas y las segundas, las que encuentran en sí mismas las vertientes de su propia renovación.

Existen muchos grados intermedios entre estas dos categorías: de algún modo, todas las iglesias son al mismo tiempo “fuente” y “reflejo”. Pero, históricamente, puede observarse cómo un término prevalece poco o mucho sobre el otro. En la historia del catolicismo se han visto iglesias volverse áridas y convertirse en reflejos de otras y viceversa: iglesias que emergían e iluminaban a otras iglesias en otro tiempo florecientes. Desde siempre ha sido así y así será siempre. El movimiento de la Iglesia no es uniforme, homogéneo. Ha habido y siempre habrá iglesias que en un determinado momento son un fuego que irradia a las otras.

Durante 1500 años estos desplazamientos han sucedido en el Mediterráneo y en Europa. En el siglo XVI, España e Italia fueron iglesias “fuente”. El Concilio Vaticano II fue, en gran medida, una empresa franco-alemana. Al mismo tiempo, fue el último Concilio europeo. La Iglesia Católica, la mundial, acusa la presencia de otras iglesias locales que antes eran más reflejo.

¿La Iglesia latinoamericana es una Iglesia fuente?

Estamos en un tiempo de transición de “reflejo” a “fuente”. La próxima Conferencia General del episcopado latinoamericano podrá responder a su pregunta.

¿Cree usted que el término globalización -casi ausente en los anteriores encuentros continentales- puede ser un instrumento útil para la próxima V Conferencia General del episcopado latinoamericano?

Entendido en su significado exacto y profundo, sí.

Recuerdo un amigo, un marxista latinoamericano atípico, Abelardo Ramos, que me comentaba un día sobre la expansión del neoliberalismo tras la ruptura de los diques provocada por el '89. Uniformidad, globalización, neoliberalismo, parecían un único movimiento y esto lo entristecía. En un momento de su conversación se detuvo e hizo una observación que todavía recuerdo. Me dijo que, de hecho, el único que tenía el coraje de denunciar abiertamente el capitalismo salvaje era Juan Pablo II. Creo que fue en los días del viaje del Papa a México y de ciertas palabras que estaba dirigiendo a los obreros de Monterrey.

La Iglesia no repudia el mercado; rechaza la hegemonía del mercado en el gobierno de la sociedad, es decir, el imperio absoluto del mercado. Afirma que existe un bien común por encima del mercado, un bien que, justamente, debe ser impulsado y garantido por parte del estado. Juan Pablo II no fue anti-mercado; tampoco lo es su sucesor. Ambos repiten con el catolicismo social, que el mercado debe ser regulado y conducido a realizar el mayor bien común ciudadano permitido por la situación histórica.

La Iglesia debe tomar posesión de una perspectiva correcta de la dinámica globalizadora. Es un punto que le permite comprender el tiempo histórico que vivimos. Si no retoma el término globalización y el proceso de formación del pensamiento unitario latinoamericano, se condena a no captar los signos de los tiempos. Y esto forma parte de su vocación católica.

Se necesita siempre leer la realidad históricamente.

«Inteligencia y amor son inseparables». Lo dijo usted cuando hablábamos de enemigo principal y enemigo secundario en la conciencia de la Iglesia de hoy.

La inteligencia es histórica, es siempre una inteligencia de las direcciones que toman los hombres en camino, o de la dirección del camino del hombre, que es lo mismo. El amor impulsa la inteligencia sobre el camino del hombre como una madre empuja a su hijo hacia el futuro. Cristo es el camino, pero a través de muchos caminos históricos siempre nuevos que exigen nuevas lecturas del tiempo. Desde este punto de vista, ninguna generación podrá nunca descansar.

Notas del Capítulo 2

(1)“América Latina se encuentra evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, antes que producirse con una rapidez extraordinaria, alcanza y tiene que ver con todas las dimensiones del hombre, desde la económica hasta la religiosa. Esto indica que nos encontramos en la orilla de una nueva época histórica de nuestro continente...”
(n. 4).

(2)“La Iglesia se siente llamada a hacerse presente con el Evangelio, particularmente en períodos en que caen y mueren los viejos modelos según los cuales el hombre organizó sus valores y su vida común, para dar lugar a nuevas síntesis [...] Este es el actual desafío global que está afrontando la Iglesia” (Documento final, n. 393).

(3)“La Iglesia no acepta esta instrumentalización de la universalidad que equivale a una unificación de la humanidad, mediante la ofensiva e injusta supremacía y dominación de algunos pueblos o categorías sociales sobre otros pueblos u otras categorías” (Documento final, n. 424).

(4)Documento conclusivo, n. 280.

(5)Marshall McLuhan, La aldea global. SugarCo, 1992.

(6)Las zonas costeras de México y el área correspondiente a la actual América Central, los Incas; el altiplano de México, los Aztecas.

(7)El viaje comienza en 1519; al año siguiente Magallanes y Elcano se internan en el estrecho bautizado De Todos los Santos. En noviembre, parten hacia el mar del sur, al que llaman Pacífico; en enero de 1521 llegan a las islas Marianas o De los Ladrones. Muerto Magallanes en las Filipinas, Elcano comanda la expedición hacia las Molucas, donde llega a finales de 1521. Allí, en la isla de Tidore, embarca una importante carga de especias, cumpliendo con el objetivo del viaje. La cercanía de los portugueses, dueños comerciales de la zona, lo empuja a tomar rumbo Este. En 1522 llega a Timor, donde se entera de la existencia de las actuales China, Java e Indonesia. Con una sola nave, la Victoria, atraviesa el Océano Índico, supera el Cabo de Buena Esperanza y alcanza las islas de Cabo Verde, propiedad de la Corona portuguesa. Tras casi tres años de navegación, el 6 de septiembre de 1522, la expedición entra en el puerto de Santa María con la nave Victoria cargada de especias.

(8)Un primer arbitraje inglés reconoce la soberanía chilena sobre las tres islas reivindicadas por Argentina (Picton, Nueva y Lennox). Argentina rechaza esta resolución. La mediación de Juan Pablo II separa a los litigantes poco antes de que sus respectivas flotas se enfrentaran, y comenzaran con una guerra imprevisible. El 28 de noviembre de 1984 se llega a un verdadero tratado de paz entre los dos países.

(9)La primera de tres Bulas pontificias de 1493; le seguirán la “Eximiae Devotionis” y la “Il Intercaetera”, todas tendientes a perfeccionar la repartición.

(10)La línea oceánica trazada de uno a otro polo se hace pasar a 370 leguas al este de las islas de Cabo Verde.

(11)Los franciscanos llegan a México en agosto de 1523, con los “doce apóstoles” -como los llamaban- encabezados por Martín de Valencia; los dominicanos desembarcan en 1526, estableciéndose, preferentemente, en los actuales estados del sur; los jesuitas llegan al nuevo mundo en 1572; en 1580 se forma la primera comunidad jesuita en Tepotzotlán.

(12)Director emérito del Instituto de estudios políticos y sociales de Río de Janeiro.

(13)Elio Jaguaribe, El nuevo escenario internacional: ensayos. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

(14) Para una visión sintética, Cfr. La obra de José Flavio Saravia, De la construcción del mundo liberal a la globalización. De 1815 a nuestros días, 1997.

(15) Juan Bautista Alberdi, El crimen de la guerra, Buenos Aires, Editorial W. M. Jackson, 1938.

(16) Nace en 1844 en Baden, Alemania. Basta recordar aquí que realizó viajes por Europa (1869) y luego a Cuba, México y Estados Unidos entre 1872 y 1875.

(17) Federico Ratzel, Los Estados Unidos de América, 1880.

(18) Alberto Methol Ferré, Conciencia histórica e integración, Archivos del Presente, Buenos Aires, n. 3, 1996, pp. 109-116; La batalla por América Latina, Cuadernos de Marcha, Montevideo, abril 1997, p. 26; América Latina en la era de los Estados Continentales, El Estante, Montevideo, agosto-septiembre 1999, pp. 9-10; América del Sur: de los estados-ciudad al estado continental industrial, Cuadernos del Foro San Martín, Buenos Aires-Montevideo, 2002, p. 20; El MERCOSUR va hacia la unidad sudamericana o al fracaso absoluto, entrevista de Adolfo Garcé, Juan Martín Posadas y Germán Wettstein, Semanariode Crónica, Montevideo, 16 de Julio de 2004.

(19) Joseph Arthur de Gobineau, Ensayo sobre la desigualdad entre las razas humanas, Milán, Rizzoli.

(20) Houston Stewart Chamberlain, Fundamentos del siglo XIX, 1899.

(21) José Vasconcelos, La raza cósmica, 1925.

(22) En aquel momento, José Vasconcelos desempeñaba el cargo de Secretario de Educación, por voluntad del presidente mexicano Álvaro Obregón.

(23) Manuel Ugarte, El porvenir de América Latina, 1910; El destino de un continente, 1923; El dolor de escribir, 1933; La dramática intimidad de una generación, 1951.

(24) Significativas, en este sentido, las dos obras: Las democracias latinas de América de 1912 y La creación de un Continente, de 1913.

(25) La primera sesión del nuevo Parlamento italiano que ratifica el advenimiento de la unificación de las naciones es del 18 de febrero de 1861.

(26) El movimiento estudiantil latinoamericano siguió gestando congresos: Montevideo (1931, 1955), México (1931), Costa Rica (1933), Chile (1937 y 1943), La Plata (1957), Caracas (1959).

(27) Otras referencias en: Alberto Methol Ferré, América del Sur: de los estados-ciudad al estado continental industrial, Cuadernos del Foro San Martín, Buenos Aires-Montevideo, 2002, p. 20; Las religiones y la geopolítica mundial, apuntes, mayo 2003; Juventud universitaria y MERCOSUR, noviembre 2002, Rio de Janeiro, p.10.

(28) Surge por iniciativa de los jesuitas residentes en México pero pronto recibe el auspicio de los cardenales latinoamericanos y del propio Pío XII, que impulsa este esfuerzo unificador y apostólico.

(29)El primer editorial escrito por José Vasconcelos, indicaba los objetivos y el programa de Latinoamérica: “Esta revista realiza la exigencia impostergable para el futuro de los pueblos hispánicos de reintegrarse a una conciencia continental. La viva esperanza de nuestro destino se afianza hoy en el incremento de las comunicaciones que nos permiten vincular y reconstruir lo que desde hace más de un siglo permanece disperso y desconocido. Las corrientes de pensamiento que en los últimos años han derrumbado la conciencia nacional de norte a sur, inducen a un despertar lleno de promesas. Al mismo tiempo, un ambiente internacional sacudido por la tragedia nos permite afirmar nuestra personalidad, que sólo encontrará significado si actuamos unidos. Y esta cuestión se funda sobre la conciencia de nuestro pasado y sobre la voluntad de crearnos un futuro autónomo, decidido a superar la condición de satélites.”

(30)En las páginas de Latinoamérica conviven las más diversas corrientes intelectuales; aparecen con frecuencia autores como Vasconcelos, Sepich, Quiles, Caldera, Beltrao, Hugo Wast, Jaime Eyzaguirre, Gallegos Roca Full, Richard Pattee, Hurtado, Damboriena, Bastos Ávila, Espinosa Polit, Félix Restrepo, entre otros.

(31)En un editorial de enero de 1954, se sintetizaba la situación del continente con estas lúcidas palabras: “Positivismo y materialismo se estrechan la mano (...) Examinemos la producción literaria de América Latina, o la actividad artística, o los movimientos sindicales, y podremos afirmar lo mismo que dijo Paul Claudel acerca de la literatura moderna en Francia: nadie advertía que un Dios había muerto crucificado en el Calvario. Pero nos queda un pueblo. El pueblo católico de América Latina que organiza fiestas religiosas suntuosas, que levanta templos y, sobre todo, que sufre con resignación las situaciones más desesperadas, es como un milagro viviente. Porque hace ya tiempo que este pueblo debería haber sucumbido en las manos de quien le ofrece paraísos artificiales, religiosos o políticos. La fidelidad de las masas latinoamericanas, que resulta incomprensible para el sociólogo, es una de las preguntas más angustiantes que se pueda formular el catolicismo en este continente. Ha llegado el momento de llevar seriamente a la acción el mandato de León XIII de ir hacia el pueblo. Si en esta mitad del siglo XX la Iglesia latinoamericana no se pone de parte del pueblo con decisión y audacia, nadie podrá prever las consecuencias”.

(32)“La Iglesia tiene en la historia la misión de ser la defensora de los oprimidos en esta porción del globo. Si los fariseos llegan antes, habremos perdido la batalla del siglo” (Latinoamérica IV, pp. 1-3, 1952)

(33)Con la expresión «Consenso de Washington» (definición del economista americano John Williamson), se designa un complejo de políticas de ajuste estructural dirigidas a la apertura de las economías de los países beneficiados por las ayudas del Fondo Monetario Internacional. Se trata de políticas de carácter fiscal, financiero, que tratan en modo parejo las inversiones autóctonas y las extranjeras, de reducción del sector público de la economía, de máxima desregulación para garantizar el libre juego de la competencia entre las distintas fuerzas económicas, de refuerzo de la protección de la propiedad privada, de promoción de la liberalización de los intercambios al ritmo más sostenido posible, con el objetivo de disminuir las tarifas aduaneras al 10% anual.

(34)Hans Urs von Balthasar, El todo en el fragmento, Madrid, Encuentro.

(35)Henrique C. de Lima Vaz, Escritos de Filosofía VII. Raíces de modernidad, San Pablo, Loyola, 2002.

Apogeo y crisis de la modernidad

Pío XII y la dialéctica centro-periferia - El Concilio Vaticano II - Superación de la reforma protestante y del iluminismo - La asimilación latinoamericana del Concilio Vaticano II: Medellín, Puebla - El marxismo cubano - El boom de la sociología latinoamericana - Fulgor y crisis de la teología de la liberación - Los abordajes recientes - Recuperación de la idea de pueblo: Gera - Rasgos de veracidad en el marxismo.

Desde un determinado momento, acompaña a la globalización en América Latina el surgimiento de los primeros proyectos unificadores. Al principio, en el plano cultural, con la que usted denominó generación latinoamericana del '900; después, en el plano político, con el nacimiento de los movimientos nacional-populares que incorporan una dimensión continental más acentuada en sus proyectos de gobierno. Y para la Iglesia latinoamericana, ¿qué significa la globalización?

También aquí conviene considerar las cosas a partir de un determinado momento, antesala de la época de mayor globalización para la Iglesia latinoamericana: el pontificado de Pío XII y su mensaje de Navidad de 1945. Allí, ya se percibe el cambio de visión: la Iglesia, que desde el centro de Europa se proyectaba hacia el mundo, es llamada a una interacción, a un estrecho intercambio entre las iglesias nacionales y con el Papado. Pío XII era consciente de que la centralidad de Europa declinaba y que las iglesias periféricas habían crecido en número y en vitalidad. En ningún momento -dicho sea de paso- se pone en discusión el papado en cuanto tal, pero sí la Iglesia europea como centro de gravedad de la catolicidad mundial.

En la segunda mitad del siglo XX emergen diferentes centros -Rusia, Estados Unidos- y lo que hasta aquel momento había sido el centro, se diluye. En el mensaje de Navidad y en otras intervenciones ex-cathedra, el Papa es consciente de dirigirse a una Iglesia cada vez más multicéntrica. Lo hace, subrayo una vez más, con la autoridad intacta que le confería su misión de servicio a la unidad de la Iglesia.

Esta categoría de centro-periferia que está usando y que antes aplicó a la situación geopolítica del mundo contemporáneo, ¿le parece que pueda referirse también a la Iglesia?

Sin ninguna dificultad, es más, con un notable provecho explicativo. Las iglesias pueden dividirse empíricamente entre "protagonistas" y "receptoras" de protagonismos externos a ellas. Me refiero a protagonismos de índole intelectual y espiritual combinados, a veces, con situaciones económicas evolucionadas. Siempre fue así en la historia del catolicismo. En los primeros siglos, la Iglesia de Alejandría y la de Siria eran protagonistas de los primeros Concilios; después, la centralidad pasó a otras iglesias. Al principio de lo que hemos llamado globalización autoconsciente, las iglesias protagonistas eran la española y la italiana que fueron las grandes

artífices del Concilio de Trento. En el Vaticano II, las iglesias líderes serán, en cambio, la francesa y la alemana. Un maravilloso canto del cisne del viejo centro que se abría al tercer milenio.

Las iglesias nacionales tienen autoconciencia y roles distintos en la dinámica de la totalidad de la Iglesia Universal y de sus esfuerzos evangelizadores. América Latina recibe el protagonismo histórico de la misión de la Iglesia hispánica del siglo XVI, mientras otras iglesias son estáticas o más introspectivas.

Lo mismo vale para las órdenes misioneras en las que son todavía más evidentes los ciclos de auge y decadencia.

Pío XII -dice usted- capta el surgimiento autoconsciente de la Iglesia latinoamericana.

Pío XII acelera la "nacionalización" de la Iglesia en África, Asia y América Latina en el proceso de descolonización que sigue a la segunda guerra mundial. Por un lado, indigeniza las iglesias, en cierto sentido las vuelve más autónomas, centradas en sí mismas y a la vez, responsables de la misión universal. Por otro -sobre todo en América Latina, donde la tradición eclesial es más antigua respecto de África- busca generar una colegialidad más amplia, es decir, favorece el nacimiento de organismos eclesiales continentales, de los que el CELAM es el más relevante para el futuro(1).

¿Se puede decir que el nacimiento del CELAM -por el momento en el que se da y por la exigencia que traduce- le confiere a este organismo, desde sus orígenes, una importante vocación continental?

Es su razón de ser. El CELAM tiene la obligación de comprender a América Latina en su totalidad, en el contexto del mundo, así como de extender la conciencia de una misión unitaria hasta los confines del continente. Es un órgano globalizador en el mejor sentido de la palabra; debe interpretar los signos de los tiempos, abrazar el nuevo movimiento unificador de la historia del continente, indicar el camino común a las iglesias de América Latina. Es un acelerador -si se quiere-; un acelerador del proceso de reunificación a nivel eclesial y latinoamericano, así como Pío XII era un acelerador de la formación de la Unión Europea.

La antecámara de lo que ocurrirá con el Concilio Vaticano II.

El Vaticano II abre una nueva época en la Iglesia, introduciendo una visión nueva y totalizadora. Basta pensar en las relaciones que establece con los exponentes de otras religiones. Para usar una imagen valiosa por su síntesis, el Vaticano II sustituye a los invitados, dando un paso adelante respecto del Vaticano I que, por primera vez, había alejado de esta máxima asamblea eclesial a los observadores del poder político.

En la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia estaba en conflicto con casi todos los estados de Europa y de América Latina. Es también por esto que decide suprimir la presencia de estos últimos en el Concilio de 1869-70. Casi un siglo después, entre 1962 y 1965, el Vaticano II va más allá: ratifica la voluntad del Vaticano I sobre el mismo punto, es decir, no admite en su interior representantes del poder político, pero invita a participar a los líderes religiosos de otros credos: ortodoxos, protestantes, judíos, islámicos, budistas... En el segundo Concilio, entonces, está presente un repertorio de observadores distinto del anterior, el germen de un nuevo

ecumenismo, prólogo a una época religiosa distinta de las precedentes, que ahora vemos desplegarse con mayor nitidez.

Sin embargo, América Latina se queda relativamente al margen del Concilio y de lo que ocurre en él. Pocos cardenales participaron de las sesiones, fueron escasos y de poco peso los aportes al trabajo de las comisiones(2).

Los protagonistas del Vaticano II fueron antes que nada las iglesias franco-alemanas. El Concilio no fue preparado por las iglesias latinoamericanas, no lo sintieron necesario. Las iglesias de América Latina recrean el Concilio una vez concluido.

¿Después de cuándo? ¿En qué momento comienzan a asimilarlo?

Con la II Conferencia General del episcopado en Medellín, es decir, a final de los sesenta. Un poco como se trasvasa de un recipiente a otro, con algunos aspectos omitidos y otros acentuados, pero comenzaban a percibirlo. Por otra parte, la apropiación de un evento de esta magnitud no puede ser un acto instantáneo sino un proceso.

La lógica del Concilio entra en América Latina a través de la *Gaudium et Spes*, continúa con la encíclica *Populorum Progressio* hasta Puebla en 1979, donde, mediante la *Evangelii Nuntiandi*, se asimila con madurez el Vaticano II. Con Puebla, por primera vez desde dentro de la situación, la comprensión de la lógica íntima de la percepción de la Iglesia latinoamericana adquiere la debida estatura.

Lo que usted está afirmando, ¿no se contradice con lo que ya dijo: que América Latina permanece ajena al Concilio?

El movimiento de la Iglesia nunca es uniforme. La Iglesia es un cuerpo histórico, una comunión orgánica, un organismo viviente: hay desfases en la maduración de la conciencia eclesial entre un lugar y otro.

La Iglesia latinoamericana era una iglesia dependiente que recién en los albores del Concilio comienza a actuar partiendo de sí misma. Con el Concilio y la posterior Conferencia de Medellín, se tocan lentamente todas las formas de vida de la Iglesia: desde la liturgia hasta la misma concepción de "pueblo de Dios", desde las formas de vida religiosa al laicado organizado, de la doctrina social al modo de relacionarse con las instituciones seculares. Los últimos cuarenta años de vida de la Iglesia serían incomprensibles sin Medellín.

Justamente en este período se fundan las conferencias episcopales en América Latina, con secretaría y organismos internos estables. La primera que comienza a funcionar en serio es la de Brasil, en 1952, como expresión de una Iglesia más extendida que advertía agudamente la necesidad de una jerarquía coordinada. El primer secretario fue el inolvidable Helder Câmara(3).

Con las conferencias episcopales nacionales aumenta el ejercicio de la colegialidad entre los obispos. Y en los mismos años '60, de turbulencias latinoamericanistas, aumenta la tensión con los estados y los gobiernos al poder, en varios países.

Cuanto más consciente de sí misma es la Iglesia, más resistencia opone a los esfuerzos del poder político por subordinarla. Por otra parte, la tendencia natural de un estado que gobierna a un

pueblo es controlarla, y con mayor razón si la Iglesia es importante. Si la Iglesia es poco numerosa o poco influyente como realidad, entonces es más fácil dejarla libre.

Entonces, ¿es el Concilio quien introduce la idea de globalización o de ecúmene en la Iglesia latinoamericana?

El Concilio en tanto es querido por el Papa. El papado es siempre el unificador mundial de las iglesias católicas de las distintas naciones. Sintetiza la preocupación común y la devuelve a la totalidad con un nuevo ímpetu. Las diferencias estimulan al centro y el centro verifica la diversidad; así sucede en la Iglesia.

La centralidad del papado es evangélica y totalmente distinta de la de los estados que, cuando mucho, alcanzan a concebir un predominio entre ellos sólo en términos hegemónicos. Son básicamente extranjeros los unos con los otros. Las iglesias, al contrario, son siempre hermanas.

¿Cómo sintetizaría los grandes resultados del Concilio?

Con el Concilio, la Iglesia trasciende tanto la reforma protestante como el iluminismo secular. Los supera, en el sentido que asume lo mejor de uno y de otro. Podemos también decir así: recrea una nueva reforma y un nuevo iluminismo, que eran además, las dos grandes cuestiones que habían quedado sin resolver, con las que nunca habían cerrado verdaderamente las cuentas. Con el Concilio, la reforma y el iluminismo se vuelven, finalmente, algo del pasado, pierden sustancia y razón de ser, y realizan lo mejor de sí mismos en la intimidad católica de la Iglesia. La Iglesia, al asimilarlos, los anula como adversarios y recoge su potencia constructiva.

¿Qué significa que los asimila?

Para responder a todos los desafíos -para "aggiornarse"- la Iglesia tenía que reasumir al conjunto de la modernidad, de la que se había defendido en el curso del proceso de descomposición de la vieja cristiandad medieval y barroca. Los trazos fundamentales de la modernidad se llamaban reforma protestante e iluminismo secular. La Iglesia había dado algunas respuestas a una y otro, pero limitadas y, de algún modo, insuficientes, en el sentido de que habían refutado y rechazado algunos elementos inaceptables de la reforma y el iluminismo, pero no habían distinguido lo suficiente la verdad del error. Un error es poderoso, justamente, por la verdad que encierra en sí, al que se puede responder sólo comprendiendo el núcleo de verdad que tiene adentro. Paul Samuelson dice con ironía que también un reloj parado afirma la verdad dos veces por día.

En mi opinión, el Concilio Vaticano II supera a la modernidad por primera vez, comprendiendo lo mejor de la reforma protestante y lo mejor del iluminismo.

¿Qué es "lo mejor" de la reforma?

La afirmación del pueblo de Dios y del laicado como pueblo sacerdotal. En cierto sentido, la reforma fue una gran protesta laical hacia el clericalismo. En el viejo mundo campesino, dentro de la Iglesia el clero era el componente más letrado; los religiosos sabían leer y escribir, copiaban libros, transmitían el conocimiento, entonces controlaban la herencia cultural del pasado y su transmisión, mientras el conjunto de la sociedad era en su mayor parte, analfabeto. Se puede

considerar como lo “mejor” de la reforma una reivindicación de la participación activa del pueblo en la Iglesia; es el pueblo elevado a las condiciones reales de pueblo sacerdotal.

Pero la reforma terminará derogando el sacerdocio ministerial y esto la conducirá a poner en cuestión la jerarquía, la sucesión apostólica, la totalidad de la tradición de la Iglesia, abriendo el camino a interpretaciones múltiples y subjetivas de las sagradas escrituras, vistas y tratadas no como depositum fidei de todo el pueblo sino sólo de algunos individuos.

Es así como la reforma protestante se atomiza en múltiples iglesias. Basta observar que el protestantismo no se difunde por un movimiento de despliegue sino por una multiplicación de iglesias. Hoy, su multiplicación se produce en forma sectaria.

Conocí una señora, madre de una amiga mía, que pasó por distintas iglesias protestantes. Al final de su recorrido, concluyó “la iglesia soy yo”. Y quedó sola. Me pareció, no sólo la manifestación de unegocentrismo, sino el punto final de una lógica.

¿En qué sentido dice que el Concilio asume el núcleo interno de la reforma protestante?

El Concilio proclama la misión sacerdotal del pueblo, del cual el papado y el clero forman parte en términos de servicio.

El pueblo cristiano no es un pueblo amorfo sino estructurado en torno al papado que garantiza la transmisión del depositum fidei, un colegio cardenalicio que colabora perpetuando la suprema autoridad, una tradición escrita, cierta y autorizada, una colegialidad ejercitada en contacto con el pueblo, etc.

Vayamos a la segunda cuestión pendiente. El cristianismo había unido íntimamente razón natural y fe. El iluminismo cree que la razón natural está en contra de la Iglesia. ¿Cómo se llega a esta oposición?

La crisis de la reforma había generado las guerras de religión, la paz estaba comprometida, los cristianos se asesinaban entre ellos por doquier. En esta situación, el iluminismo representa el intento de reunificar y pacificar una Europa desgarrada y dividida. Se mueve para legitimar la paz religiosa, estableciendo un acceso natural y racional a Dios, contra el sobrenaturalismo del protestantismo que no acepta los prolegómenos de la razón natural. En cierto sentido, el protestantismo exalta la fe contra la razón natural; el iluminismo es una respuesta secular que afirma la razón natural como superior y más verdadera que la fe que cada uno puede nutrir en forma subjetiva.

El ecumenismo que el iluminismo pretende atestiguar, tiene el objetivo de sustituir la multiplicidad de las iglesias en conflicto, sometiendo todo y a todos a una razón natural superior que dice estar en la base de la verdadera racionalidad humana. Quienes agregan al dios de la razón natural una creencia particular, pueden hacerlo, pero es una experiencia libre y facultativa de cada uno. Todos, en cambio, deben reconocer en el dios de la razón natural, que allí acontece la unidad mínima universal de la multiplicidad religiosa. Tal es la esencia del ecumenismo masónico.

De este modo, el iluminismo tenía un carácter de protesta hacia la absorción de lo secular en lo religioso, rechazaba una religiosidad oscura. Por un lado, rechazaba las formas eclesásticas que desconocen la autonomía de lo secular tanto en el orden de la política y del estado como en el orden del conocimiento desde las ciencias naturales hasta las humanas. Por otro, se oponía a una espiritualidad que negaba el valor del mundo, que invocaba el Cielo menoscabando la Tierra, contra la Tierra. El iluminismo es la afirmación del valor de la Tierra en contra del clericalismo católico y el pesimismo protestante. En esto consiste lo mejor del iluminismo.

Esta doble protesta cumple un recorrido que no detallaremos aquí; bastará con observar que desemboca en el secularismo y termina con la expulsión de lo religioso de la vida histórica, lo recluye a un ámbito privado o, más simplemente, lo niega. Pero esto ya es otro discurso. Cabe destacar que los iluministas percibían el Cielo como un invasor de la Tierra; entonces el Cielo era un obstáculo para el progreso de la Tierra. Parecía una alternativa: o el Cielo o la Tierra, o Dios o el hombre. Un iluminado como Feuerbach, “padre” de Marx y Engels, lo afirmaba con claridad cuando escribía que el verdadero cristianismo no necesita ni de la cultura -considerada un principio mundano contrario al sentimiento religioso-, ni del amor natural(4). Proudhon estaba persuadido de que se había emprendido una lucha sin cuartel contra el Cielo para que la Tierra pudiera existir.

¿Qué es “lo mejor” del iluminismo que el concilio rescata?

El Concilio, al contrario de lo que sostenía la derivación iluminista, muestra que la fe no desconoce la autonomía de lo secular y que aporta nuevas razones al desarrollo humano. El Cielo fecunda la Tierra, la empuja sabiamente hacia su crecimiento integral, la eleva, la purifica.

El Concilio afirma la autonomía del conocimiento de la naturaleza y de la historia; la teología no pretende sustituir a las ciencias humanas, eleva el conocimiento poniéndolo a la luz de la fe. Por lo tanto, no se siente en conflicto con las ciencias naturales, es más, respeta su autonomía esencial. En segundo lugar, el Concilio reafirma los derechos humanos. Fíjese que muchos católicos, figuras de peso como Maritain y Teilhard de Chardin, son partícipes en el proceso de formulación de la declaración sobre los derechos humanos proclamada en la ONU.

El iluminismo deísta había cimentado los derechos humanos en Dios, tanto en la asamblea constituyente francesa como en la declaración de la independencia norteamericana. En la modernidad, el iluminismo que había afirmado los derechos humanos en virtud de su posición racional, pierde su referencia a Dios en amplios sectores y en consecuencia abandona el mismo fundamento de la ley natural sobre la que se apoyan tales derechos.

Sin duda, la Iglesia nunca fue aquella caricatura que quiso representar el iluminismo sino que asumió formas históricas que han deformado su genio y han dado pretexto para una caricatura. Está claro que estas formas no le eran inherentes, entre otras cosas, también porque el Concilio fue posible. Al quedarse el hombre sin Dios, también la ley se transforma en una norma que interpreta cada subjetividad por sí misma y para sí misma: «Yo soy la ley». De este modo, ya no puede existir una ley universal porque lo universal será en cada caso extrínseco al sujeto, no interno.

¿Qué del iluminismo pasa al marxismo?

Una idea que entiende el avanzar de la historia como un movimiento progresivo indefinido, no solamente en el orden de la ciencia y la técnica sino también de la moral.

Condorcet cree en un progreso moral indefinido. Marx rompe esta linealidad ascendiente e introduce en ella la dialéctica hegeliana de la contradicción como génesis del movimiento: un progreso no evolutivo sino a través de saltos dialécticos. La herencia progresista que recorre la razón dialéctica de Hegel se transforma en Marx en un idealismo inmanente estrictamente naturalista. En Marx, a la expropiación del proletariado llevada a cabo por la burguesía industrial incipiente le seguirá el salto revolucionario del mismo proletariado, que instaurará el reino definitivo del hombre sobre la Tierra. Para Marx, el hombre tiene el poder de construir el reino del hombre capaz de sustituir al reino de Dios; y la religión -que afirma que el hombre no es capaz de generar solo su propia salvación- viene a ser un opio que impide el cumplimiento de la revolución transformadora.

Durante casi un siglo, desde la revolución de octubre de 1917, el marxismo fue el enemigo histórico principal de la Iglesia, por lo menos desde los componentes más notables de la naturaleza atea de esa ideología. La Iglesia, incluso la latinoamericana, ha polemizado con el marxismo, ha puesto a los fieles en guardia de sus lisonjas, ha elaborado críticas agudas y demoledoras de los fundamentos teóricos que culminaban el recorrido del marxismo en el totalitarismo. Algunas veces con más energía, otras con más condescendencia, la Iglesia no aceptó el marxismo en razón de su ateísmo básico...

Es necesario no olvidar lo que ya se dijo: que el marxismo latinoamericano tiene el rostro de la revolución cubana. El comunismo ortodoxo obediente al soviético en América Latina nunca fue demasiado significativo, excepto en las elites universitarias y en los círculos intelectuales europeizantes. Lo que torna realmente significativo el marxismo en América Latina es la revolución cubana, evento contemporáneo al Concilio Vaticano II.

Es decir que Cuba “nacionaliza” el marxismo.

Cuba representa la vuelta de América Latina, como algo unitario, al escenario continental y mundial, por primera vez después del ciclo de las independencias nacionales. Fidel Castro es el nombre de mayor influencia y de mayor repercusión que jamás haya habido en la historia contemporánea de América Latina. Ni siquiera Simón Bolívar, en los mejores años de su epopeya, tuvo el mismo impacto que Fidel Castro. Con la revolución cubana se produce por primera vez un evento latinoamericano que se extiende en todo el continente con la velocidad del fuego en la paja.

¡Una islita perdida en el mar Caribe que se convierte en símbolo de una lucha victoriosa contra la tiranía! ¡Un David desarmado frente al Goliat del imperio más poderoso del mundo contemporáneo! Ningún estado latinoamericano era capaz de apoyar a Cuba en este enfrentamiento. Fidel Castro no tuvo más alternativa: si quería sobrevivir tenía que apoyarse en el otro poder mundial, la URSS, lo que generó un proceso de intensa difusión del marxismo en América Latina.

Cuba fue una suerte de onda anómala que recorrió el continente a lo largo y a lo ancho, y que dejó profundas huellas. Fidel Castro y el Che Guevara representan los extremos de América

Latina: Cuba en el norte y Argentina en el sur. La simbiosis Che-Fidel fue una síntesis que vinculó los dos extremos geográficos del continente. Antes no se había dado un ortocircuito tan intenso.

Fue grande la influencia de la revolución cubana en el laicado católico latinoamericano.

Enorme. En todas partes y en todos los órdenes. Que David abatiera al Goliat yanqui empuñando una honda como arma se convirtió en una gigantesca revancha moral de la juventud de América Latina.

Provocando un desastre.

Un holocausto de jóvenes latinoamericanos, fascinados por el Che, que terminaron perdiendo contacto con la realidad.

En las condiciones de la América Latina de los años '60 y '70 no podía haber espacios difusivos para islas comunistas apoyadas en el bloque soviético. Salvador Allende, en Chile, cae a causa de haber hecho esta alianza. Sólo podían difundirse algunos movimientos nacionales y populares, sin conexión con los partidos comunistas que obedecían a Moscú. Establecer un vínculo orgánico con ellos quería decir condenarse a ser liquidados por Estados Unidos. Tal era la regla obvia que regía nuestro escenario. También un camino militarista revolucionario quedaba destinado al desastre. Y así fue. La misma regla, en términos inversos, regía en los espacios del bloque soviético.

Hoy seguimos pagando aquellos fracasos, tanto como el fracaso de la utopía.

¿Dónde lo ve?

En la desmovilización de la juventud latinoamericana, sin protagonismo político hoy en nuestras sociedades. La memoria de aquellos desastres, las heridas de aquel momento, hacen que sea difícil hoy tener una mirada limpia hacia la nueva realidad histórica, política y cultural.

El movimiento que recorre toda América Latina después de la revolución cubana, ¿arrastra a la Iglesia, o la Iglesia es parte de este movimiento?

La Iglesia está dentro; dentro del intento de reformulación económica de la CEPAL(5), dentro del movimiento estudiantil, dentro de las luchas campesinas y obreras, dentro de la gigantesca expansión de la sociología que tiene lugar entonces en todo el continente. Nada de lo latinoamericano le es ajeno.

Mencionó la sociología: durante algunas décadas la investigación sociológica made in América Latina fue un bien intelectual de exportación muy respetado(6).

No quedan dudas de que el análisis de la CEPAL, aunque cauteloso, es original, conducido desde dentro de América Latina(7). En sus múltiples aproximaciones la comisión retoma la lucha por la industrialización y la integración latinoamericana ya comenzada con Haya de la Torre y con los movimientos nacional-populares de los que hemos hablado.

Durante un largo período, Chile fue el epicentro intelectual del pensamiento económico y sociológico latinoamericano, como lugar en el que convergían, se confrontaban y se discutían distintas líneas de interpretación.

¿Qué queda hoy de los años de oro de la sociología latinoamericana?

Cansancio teórico y abundantes búsquedas “sobre el terreno”, como se dice en la jerga, que se parecen mucho a las indagaciones de “marketing” de las grandes industrias. Hay menos “visión” y más investigaciones concretas, publicadas en revistas cada vez más especializadas. Hay más investigaciones que en los años ‘60, pero no llegan a la síntesis necesaria. No veo ningún esfuerzo de interpretación histórica notable; la sociología se transformó en una investigación de campo, con sociólogos -especialistas en sondeos de opinión- que realizan encuestas encargadas por agencias. La sociología ya no genera política.

Una visión algo pesimista.

Pero real. Hay un hecho que me quedó grabado. Recuerdo un viaje a Lima con motivo de una reunión universitaria. Yo desarrollaba un análisis crítico acerca del boom de los estudios sociológicos, cuando un estudiante me objetó diciendo que «en Perú la sociología vive un momento de esplendor»; y como justificación de su argumento, me dijo que habían egresado dos mil sociólogos de la universidad. Quedé helado, y le respondí: «lo que significa que los sociólogos desocupados terminarán en Sendero Luminoso o movimientos por el estilo».

La carrera universitaria en boga hoy en América Latina es diferente, se llama “Relaciones Internacionales”. Me decía un diplomático brasileño que hoy, en Brasil, hay cerca de cuarenta mil estudiantes de Relaciones Internacionales.

¿Cree que haya hoy algún pensamiento católico de relieve?

Leí el lema de un Instituto Católico de investigación social que proponía su ideario con esta frase: «Para la relación entre el hombre y Dios, la teología. Para la relación del hombre con el hombre, la sociología». Creo que con esto contesto su pregunta. Más allá de la intención del slogan, pone en evidencia un dualismo inaceptable para los cristianos.

¿Una teología divorciada de la sociología? ¿Una sociología divorciada de la teología? Significa condenarse a la esterilidad. Pero, desgraciadamente, es lo que sucede. Para ser más claros: se considera a la teología como incapaz por sí misma de expresar un conocimiento adecuado de la sociedad, o de enlazarse con la historia.

Es una posición que nos lleva directamente a un cisma entre razón y fe.

Es un reflejo de la situación contemporánea. Entre la teología y las ciencias humanas no hay comunicación, en el mejor de los casos se yuxtaponen. Corren paralelas, y cuando tratan de unirse no llegan a establecer una relación lógica: lo deben hacer -y lo hacen- extrínsecamente, a modo de una agregación. Únicamente el fundarse en una antropología filosófica abierta a la fe cristiana permite la unificación de ciencias humanas y teología.

La teología, si no es también la máxima ciencia humana, se vuelve históricamente prescindible. Esta separación entre teología y ciencias humanas es típica de nuestra época. Aclaremos las cosas a fondo: si Cristo no ilumina toda la historia del hombre, si no introduce una inteligencia mayor de la historia en cuanto emancipación de la libertad y reconocimiento del hombre con el

hombre, si no contribuye a una más profunda sociología, sería mejor dar la espalda a un dios tan superfluo.

La teología de la liberación nace precisamente en este contexto.

En los ecos de la revolución cubana, portadora de una carga simbólica de enorme importancia. Conviene notarlo, Cuba es el último país de América latina en independizarse. La insurrección de los cubanos, en 1895, cierra el ciclo de las independencias nacionales, sustancialmente consumadas desde hacía setenta años(8). Los Estados Unidos intervienen a favor de Cuba, no en apoyo de su independencia; intervienen para llevar a cabo el objetivo estratégico que se persiguió desde la presidencia de Jefferson en adelante, el de anexar la isla. Cualquiera puede acceder a la comprobación de los intentos secretos de comprar Cuba a España, continuamente rechazados por esta última.

La motivación de EEUU a la separación de Cuba respecto de España, impuso la enmienda Platt(9), que hace de la nueva república un real protectorado de los Estados Unidos. La renuncia a la enmienda Platt es reciente, del 1934, año en que Cuba se independiza formalmente. Es decir que la revolución cubana de Fidel sucede en un país que no tenía más de 25 años de vida independiente. Cuba es el símbolo de la retirada española y del avance del imperialismo estadounidense sobre América Latina. De allí, su enorme valor simbólico y la fuerza movilizante que irradió.

Son, justamente, los años en los que aparece la obra del peruano Gustavo Gutiérrez, entendido un poco como el padre de la teología de la liberación(10).

Para ser exactos, Gutiérrez no escribió una nueva teología, y esto juega en su favor. Su reflexión, sus escritos, desde el comienzo señalan “perspectivas” para una teología de la liberación. Parecerá extraño, pero todo el debate que se sostuvo es sobre un “programa” de teología, lo que muestra, no tanto la fuerza de las tesis expuestas, sino la exigencia profunda que estaba detrás.

Como hemos visto, la combustión cubana estaba en su apogeo; el voluntarismo revolucionario y el cristiano mezclaban su común moralismo, uniéndose irremediabilmente en un trágico destino; la sociología tenía tintes subversivos, los estados adoptaban la doctrina de la seguridad nacional, las universidades estaban en ebullición. Por lo cual, el programa mismo de una teología de la liberación adquiría de repente enorme resonancia.

La teología de la liberación tiene la bondad de dar comienzo al primer y verdadero debate latinoamericano.

En realidad, hay cuatro momentos de fuerte polémica teológico-política en la historia de América Latina. El primero se reconduce a los años de la fundación de la catolicidad latinoamericana; originado por el dominico Las Casas, implicó a España entera: los reyes, la corte, los Sepúlveda... Tuvo una potencia singular; no debe olvidarse que en aquellos años se creó el derecho internacional moderno (o de gentes) en la obra del padre de Vitoria(11).

La gran polémica con el liberalismo anticlerical triunfante en las nuevas repúblicas latinoamericanas en formación, que tuvo su mayor intensidad en la segunda mitad del siglo XIX.

La discusión precedió y siguió a la separación de la Iglesia de los Estados, hasta el primer tercio del siglo XX.

En las décadas de 1930 y 1940 hubo otra gran controversia, en torno a la “nueva cristiandad” de Maritain, expresión de un liberalismo democrático social-cristiano. Fue una polémica más interna de la Iglesia. En nombre del integrismo, nostalgia de la vieja cristiandad, participaron algunos latinoamericanos, sobre todo el argentino Julio Menvielle(12) y el chileno Osvaldo Lira(13).

Finalmente, es la teología de la liberación post-Concilio Vaticano II. Podríamos detenernos más sobre estos cuatro momentos de gran interés, quizá retomarlos en otro contexto. Por ahora es suficiente señalar que la polémica alrededor de la teología de la liberación es la cuarta, y en sentido estricto la primera propiamente “latinoamericana”.

Detrás del nacimiento de la teología de la liberación existe la percepción de una insuficiencia en la respuesta de la Iglesia al drama de la pobreza.

Y también la reacción a un tomismo académico. La teología de la liberación se diferencia de toda la teología precedente por la importancia decisiva que asigna a la situación histórica de América Latina. Lo que significó un choque benéfico para las iglesias latinoamericanas, durante largo tiempo tributarias de la influencia cultural europea. Nuestros escasos teólogos no eran, poco tiempo antes, más que reproductores; muchas veces sólidos y buenos reproductores, pero que no se aventuraban más allá de los terrenos ya explorados en las facultades de teología alemanas, españolas, francesas e italianas. La teología de la liberación puso en evidencia los límites de una universalidad abstracta en la medida en que fuera simplemente importada y no una recreación desde dentro de las condiciones de América Latina.

La universalidad se hace y se genera en situaciones determinadas. Si los latinoamericanos aspiran a una teología latinoamericana y buscan producirla, es porque desean la plenitud de la catolicidad en su circunstancia. Tiene razón Gutiérrez cuando afirma que en América Latina no podemos sustraernos a la visibilidad del pecado social que obra en la historia. La teología de la liberación rompe con un cierto clima teológico pacífico, que se mide con los problemas puestos por la sociedad opulenta. Es una politización de la teología, ya que el lugar principal de la lucha social del hombre con el hombre es la política, sin olvidar que la política no agota nunca la totalidad humana.

En el fondo, la teología de la liberación puede ser entendida como un intento de asumir lo mejor del marxismo.

Para los teólogos de la liberación el marxismo no es una filosofía, no es un sistema total de comprensión de la naturaleza, del hombre y de Dios. Más bien es considerado -y así se lo trata en consecuencia- como un propósito científico, a la manera de Althusser, de conocer la historia buscando establecer las leyes relativas a la relación hombre-naturaleza-sentido. La fe, por lo tanto, no quedaría marginada.

Gutiérrez sostiene que la fe comunica con la ciencia por mediación de la utopía, de tal modo que no habría yuxtaposición, pero en su reflexión no se entiende qué significa la “mediación de la utopía”. Yo creo, por el contrario, que el carácter de la ciencia marxista es su esencial

constitución como filosofía materialista, aún cuando implique una inmanencia secularizada del judeo-cristianismo en la sociedad industrial y en su proletariado.

Los teólogos de la liberación al redescubrir la historia, la importancia de un conocimiento profundo del “a priori” histórico, han devorado el “a priori” ontológico del ser humano, de modo tal que el sentido quedó en las nubes, y sólo reaparece por un acto de fe algo mágico. La desaparición de la ontología deja sobre el terreno una historia de hechos sin sentido. Las ciencias humanas verifican los “datos”, no “el valor”. En la medida en que las ciencias humanas implican valores se vuelven filosóficas y aún teológicas.

No toda la teología de la liberación enfila por este camino.

No, no toda. Hubo un núcleo, una línea teológica, que puso el acento en la historia, en la religiosidad popular, en la cultura latinoamericana. Es decir, más en la historia que en la sociología. Así lo hicieron los argentinos Lucio Gera, Gerardo Farrell, Juan Carlos Scannone, o el peruano Ricardo Antoncich o el chileno Joaquín Alliende, por nombrar a algunos. Gera, por ejemplo, no aceptó nunca la postura sociológica de la que estamos hablando(14). Recuerdo, además, que Gera fue alumno de Ratzinger durante sus estudios en Bonn, Alemania. Ricardo Antoncich fue amigo íntimo de Gutiérrez; estudioso y difusor de la doctrina social de la Iglesia, buscó incorporar el tema de la liberación a la tradición social de la Iglesia. El esfuerzo intelectual de Antoncich se proponía demostrar que la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia pueden enriquecerse mutuamente, sin necesidad de “teologizar” los aportes de las ciencias sociales y al mismo tiempo “sociologizar” la teología(15). Joaquín Alliende fue un gran impulsor de la resurrección de los santuarios, lugar privilegiado de la religiosidad popular latinoamericana. Y dedicó páginas -incluso poéticas- a la relación entre cultura-cristianismo-liberación(16). Por lo demás, la liberación era el tema común de todos los pensadores a los que me he referido. Scannone intentó conjugar las líneas de Gera y de Gutiérrez(17); Farrell, especializado en la enseñanza social de la Iglesia, avanzó en el terreno de la modernidad y de la liberación.

Todos acentúan el tema de la religiosidad popular, de los pobres, de la cultura, de la historia latinoamericana, y realizan un acercamiento en mayor medida unitivo de la realidad de Latinoamérica, que como consecuencia entra en conflicto con la teología de la liberación subalterna de la hermenéutica marxista. De esta última reconocen la buena intención de su punto de partida, pero no su desarrollo y mucho menos su desembocar en el marxismo.

¿Qué fue de esta línea?

Los mejores resultados los obtuvo con la III Conferencia general del episcopado, en Puebla, en 1979, profundizando considerablemente la idea del pueblo cristiano histórico, latinoamericano. Gera es quien más ha incidido en Puebla.

Creo que la próxima conferencia debería vincularse oportunamente a las precedentes, Medellín y Puebla (sobre la relativa prescindibilidad de Santo Domingo ya hemos hablado). Hay una herencia ininterrumpida que debe retomarse.

¿En qué piensa cuando dice que en Puebla se desarrolló la idea de pueblo cristiano histórico?

La Iglesia siempre fue y se mantuvo como pueblo; la revelación se hizo a un pueblo y el anuncio genera el pueblo de quienes lo acogen. Pero después del Concilio la idea de pueblo comenzó a desenfocarse hasta asumir las connotaciones de la abstracción y de la reducción a "comunidad". Con Puebla y con la línea teológica de la que venimos hablando, que acentúa la autoconciencia histórica, volvió a profundizarse en esta realidad primordial. Esta es una reflexión que ocupó un lugar central después de Puebla, sobre todo en una corriente de pensamiento del Cono Sur. Después se produce la caída del comunismo y Puebla no fructifica en las nuevas condiciones históricas. Puebla está ligada íntimamente a la Evangelii Nuntiandi, y el papado ha reiterado que la Evangelii Nuntiandi es la base de la nueva evangelización en el comienzo del nuevo milenio.

Es necesario repensar la Evangelii Nuntiandi y Puebla en las nuevas condiciones del siglo XXI, y esto depende de la próxima conferencia del episcopado latinoamericano.

De la teología de la liberación que prevaleció, sobre la que intervino la Congregación para la Doctrina de la Fe del cardenal Ratzinger(18), ¿cuál es el punto débil?

Muchos de nosotros, hemos reprochado a la teología de la liberación su dependencia de fondo de la lógica marxista. En muchos exponentes de esta corriente -no en todos si se fija bien- el cristianismo se sometía a una concepción totalizante de origen diferente y contradictorio al del cristianismo, y no al revés. Esta amalgama se mantenía forzosamente y de manera precaria.

Los hechos sucesivos verificaron las bondades de esta crítica. La deslegitimación histórica del comunismo evaporó la teología de la liberación como presencia en América Latina. En cierto sentido ha sido un pecado. La comunidad perdió el estímulo de una reflexión muy involucrada con las circunstancias de los inmensos sectores pobres del continente.

¿Un pecado?

Comparto la intencionalidad profunda de la teología de la liberación aún cuando difiera con mi posición. Esta teología prestó un inestimable servicio al resituar la política en función del bien común, y en una estrecha relación con la opción preferencial por los pobres y por la justicia.

No tengo dudas de que la teología, que es ante todo conocimiento de Dios, implica una perspectiva humana ético-política. Al decir así, entiendo a la teología política como una dimensión básica de lo humano, lo que no significa entrar en determinaciones específicas de políticas situacionales.

¿Añora el tiempo de auge de la teología de la liberación?

De alguna manera, la evaporación de la teología de la liberación disminuyó el ímpetu de toda la Iglesia latinoamericana para asumir con coraje las condiciones de los pobres. Creo que la Iglesia está pagando un tributo por haberse liberado demasiado fácilmente de la teología de la liberación. La teología de la liberación debería haber dado su mayor aporte después de la caída del comunismo, y no extinguirse con el marxismo. Hoy urge suplir su ausencia.

Ratzinger ha observado que "en la búsqueda de la paz, de la justicia y de la salvaguardia de lo creado, algunos temas fundamentales de la teología de la liberación mantuvieron su actualidad, pero desde una óptica más modesta y situada en un contexto

diferente”(19). Probablemente se refería a algunas consecuencias recientes de la teología de la liberación, como es el caso de Leonardo Boff y su producción, que va en la dirección señalada por el papa actual(20).

Lo que observo es que no existe una continuidad en el esfuerzo con los pobres, ya desligado de las inercias marxistas que los teólogos de la liberación habían asumido en un cierto momento.

¿Conoce a algunos teólogos de la liberación que hayan hecho una autocrítica útil sobre sí mismos?

En general, los teólogos de la liberación, tributarios en diversos modos y diferente medida de las vertientes del marxismo, no realizaron una revisión que los emancipase verdaderamente de aquella originaria dependencia. La mayoría mantuvieron un embarazoso silencio. De este modo han perdido la ocasión de ser escuchados. Repito: es una ausencia que todavía nadie ha suplantado.

¿Qué quiere decir asumir las instancias profundas del marxismo? El entonces cardenal Ratzinger, en un documento, habló de “elementos de verdad” en el marxismo y por ende de la necesidad de recoger la verdad que se esconde en el error para recuperarla(21).

El gigantesco poder histórico que tuvo el marxismo sólo se puede explicar con la esperanza de bien que sabía suscitar. La “verdad” del marxismo es la de interpretar la necesidad de justicia de inmensas masas de hombres que no la tenían. Fue importante a causa de la verdad que tenía en el punto de partida. La pura y simple mentira no alcanza a generar historia.

El totalitarismo es la documentación de la mentira del marxismo en la historia, mientras que la sed de justicia es el elemento de verdad del marxismo en las condiciones de la sociedad industrial. Retomar el elemento de verdad quiere decir retomar el elemento de la libertad y de la liberación, como ha hecho Ratzinger especialmente en su segunda Instrucción sobre libertad cristiana y liberación de 1986, que justamente propone una nueva prosecución de la teología de la liberación.

Vuelvo a hacerle la pregunta en estos términos: ¿la Iglesia “ha superado” la teología de la liberación? ¿Asumió esta instancia más profunda?

Me parece que la Iglesia perdió un cierto protagonismo histórico de solidaridad con los pobres de América Latina. Hablo de los pobres históricos, los de la América Latina del siglo XXI, no los pobres de la Conquista de México. De hecho, vuelve sobre cosas que no están equivocadas, pero que son insuficientes. Por momentos, parece ver en acto un asistencialismo pre-teología de la liberación, privado de una dinámica histórica, que no genera movilización de la sociedad.

No digo que el de la teología de la liberación deba ser un tema central en la próxima reunión de obispos de América Latina; ya no lo puede ser en su repetición antigua. Lo que afirmo es la necesidad de no perder estos comienzos de un pensamiento como “Iglesia fuente”. La teología de la liberación está dentro del intento de repensar la teología a partir de la situación latinoamericana. Un intento de pasar de la “Iglesia reflejo” a la “Iglesia fuente”, para usar términos ya empleados.

La próxima Conferencia partirá bien si tiene en cuenta la tradición teológica y de pensamiento que tenemos a nuestras espaldas. Personalmente, estoy convencido de que Ratzinger-Benedicto XVI rescata lo mejor de la tradición teológica latinoamericana. Este Papa puede ser punto de enlace para retomar lo mejor de nuestra tradición teológica, para recomenzar el camino como pueblo de Dios en la América Latina del siglo XXI.

Notas del Capítulo 3

(1)El pedido de instituir un organismo que represente a los obispos del continente se formula durante la primera Conferencia General del episcopado latinoamericano que se realiza en Río de Janeiro en agosto de 1955. La petición se eleva a la Santa Sede, junto con la propuesta de que el organismo tuviera sede en Roma. Pío XII acepta la creación del CELAM, pero determina que la sede funcionara en América Latina. Después de varias votaciones, se decide que fuera en Bogotá, Colombia, donde se encuentra hasta el día de hoy.

(2)Los obispos latinoamericanos que participaron en el Concilio Vaticano II fueron seiscientos, sobre un total de 3.078. En las crónicas del Observador Romano y de la prensa internacional acreditada por el Vaticano se registran pocas menciones de su participación.

(3)Helder Câmara participó en las sesiones del Concilio Vaticano II y colaboró en la creación de la Conferencia Nacional de obispos de Brasil, en la que asumió el cargo de primer secretario. Fue un gran promotor del CELAM, participando como miembro de la delegación brasileña en la Conferencia General de Medellín (1968) y Puebla (1979).

(4)Ludwing Feuerbach, La esencia del cristianismo, 1841.

(5)Comisión Económica Para América Latina, una de las cinco comisiones económicas regionales de las Naciones Unidas, con sede en Santiago de Chile. La CEPAL se constituye en 1948 para reforzar las relaciones económicas entre los países latinoamericanos y entre estos y los otros bloques económicos mundiales.

(6)Basta citar los nombres de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, entre otros, y la célebre Teoría de la dependencia. A la teoría dominante en el comercio internacional, la de las ventajas comparativas de David Ricardo, que postula la conveniencia para cada economía de especializarse en las actividades en las que obtiene la mayor productividad, para obtener así condiciones privilegiadas de competitividad en el mercado mundial, la CEPAL opone la evidencia de un deterioro creciente en los términos de intercambio, a partir de último tercio del siglo XIX, cuando comienza un intenso proceso de industrialización deliberadamente orientado a sustituir las exportaciones.

(7)A lo largo de su historia, la CEPAL se convirtió en una verdadera escuela de pensamiento especializada en el examen de las tendencias económicas de los países de América Latina y de las Islas del Caribe, y en la elaboración de recetas para escapar al subdesarrollo.

(8)La primera república independiente es Ecuador, en 1809, luego Colombia y Chile en 1810. Les siguen Paraguay y Venezuela, en 1811; y Argentina en 1816. En 1821 se independizan Santo

Domingo, Perú y los países de América Central (Nicaragua, Honduras, Guatemala y Panamá); un año después, en 1822, les toca a México y Brasil, luego a El Salvador en 1823 y a Uruguay y Bolivia en 1825.

(9) Una enmienda de la Constitución de Cuba que daba a los Estados Unidos atribuciones para vetar las leyes.

(10) Teología de la liberación, del 1971, se tradujo a las principales lenguas habladas. Una de las ediciones que se puede consultar es: G. G., Teología de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980. Hay dos textos posteriores que retoman las tesis centrales de "Teología de la liberación": Teología desde el reverso de la historia (1977) y La fuerza histórica de los pobres (1982).

(11) Francisco de Vitoria, Reelectiones de indios y del derecho de la guerra; el texto latino, y la versión en español están a cargo del Marqués de Olivart, Edición Académica, Madrid, Espasa-Calpe, 1928.

(12) Cfr. Julio Menvielle, Un Progresismo Vergonzante, ed. Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1967.

(13) Cfr. Osvaldo Lira, La actitud política de Maritain, Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid, 1949, nº 7; El orden político: ¿tradicionalismo? ¿fascismo? ¿democracia?, Editorial Covadonga, Santiago de Chile, 1985; Catolicismo y democracia, Corporación Estudios Nacionales, Santiago de Chile, 1988; El respeto de la persona humana: mito y realidad desde la Revolución Francesa, Corporación de Estudios de Formación Social, Santiago de Chile, 1989; Derechos Humanos. Mito y Realidad, Nuevo Extremo, Chile 1993.

(14) Es autor, entre otros textos, de Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia, Compilación de documentos de reflexión teológica sobre la evangelización y la acción social de los sacerdotes.

(15) Ricardo Antoncich, Teología de la liberación y Doctrina social, Nexo n.16, Buenos Aires, junio 1988, pp. 70-80.

(16) Joaquín Alliende Luco, Bienandanzas, Edic. Instituto de Cultura Hispánica de Valparaíso, Santiago de Chile, 1964; La alcachofa y el copihue, Edit. del Pacífico, Santiago de Chile, 1970; María en Puebla, Edic. Paulinas, Santiago de Chile, 1979; Longino Traspasado, Edic. Encuentro, Madrid, 1983; Diálogos con María al fin del milenio, Edit. Patris, Santiago de Chile, 1988; El Manantial y el Cáliz, Edit. Patris, Santiago de Chile, 1997; Plegarias de hijo, Edit. Patris, Santiago de Chile, 1997.

(17) Recordamos, entre otros títulos: Lo político en América Latina, ed. Bonum; Teología de la liberación y doctrina social, ed. Cristiandad; Irrupción del pobre y quehacer filosófico, ed. Bonum; Iglesia universal, iglesias particulares; Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina, Stromata 40, 1984; Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas, en Sociedad Civil y Estado, Editorial Indo-American Press Service, 1996.

(18) El debate comienza con la publicación de un estudio reservado del purpurado alemán publicado en la revista internacional "30Giorni", en el año 1984. El texto apareció en el mes de

marzo, con el título “Ratzinger: vi spiego la teologia della liberazione”. Los ecos que siguieron a la publicación fueron mundiales y las reacciones innumerables, especialmente en América Latina. Fue uno de los motivos para que la Congregación para la Doctrina de la Fe comenzara con un detallado examen de las obras y de los autores que confluían en la teología de la liberación. En 1984 la Congregación promulgó una primera Instrucción, titulada *Libertatis nuntius*, “sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”. Dos años más tarde, en 1986, una segunda, *Libertad cristiana y liberación*, también ésta, como la primera, con la firma del cardenal Joseph Ratzinger en calidad de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

(19) Joseph Ratzinger, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Pablo, 2.000, p. 5.

(20) Leonardo Boff, *Nova era: a civilização planetária*, Editora Ática, San Pablo, 1994; *Principio-Terra. A volta à terra como pátria comun*, Editora Ática, San Paolo, 1995; *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Editora Ática, San Pablo, 1996. Allí dice que “cambió de camino pero no de dirección” y que se “metió en otra trinchera, pero no abandonó la lucha”. Las tres palabras que dan título al libro -“Ecología, mundialização, espiritualidade”- sintetizan el nuevo punto de llegada conceptual, donde la ecología representaría la conciencia de fin de siglo: “todos formamos -escribe Boff- una inmensa comunidad socio-cósmica...las estrellas son nuestras hermanas y los elementos físico-químicos de los que se componen todos los seres son nuestros hermanos”; la mundialización un “proceso planetario y de constitución de la humanidad como una y diversa...en contra de todo lo que parcializa la experiencia humana en etnias, clases, ideologías y religiones”, la espiritualidad un “diálogo con el yo profundo, con el gran anciano y la anciana que habita dentro de nosotros, mediante la contemplación, la interiorización y la búsqueda del propio corazón”. En el léxico más reciente de Boff se incorporan términos como ecofeminismo (“paradigma de una nueva relación de la naturaleza en el horizonte de una fraternidad y sacralidad planetaria y cósmica”), o un nuevo encuentro con el espíritu del mundo, expresiones como “nuevo horizonte utópico” o “fe transcultural” en oposición a la “identificación fe-cristianismo, Iglesia de Cristo-Iglesia romano católica, cristianismo-mundo occidental”.

(21) Joseph Ratzinger, *Fu vera dottrina?*, 30Giorni año II n. 3, marzo 1984, p. 49.

El mosaico se compone

Comienzo ideal del proceso de integración: los adelantados - Los comienzos reales: del ABC (Argentina-Brasil-Chile) a la Comunidad Sudamericana de las Naciones - Idas y venidas en el camino hacia la unidad - Las principales etapas - Aliados y adversarios de la integración - El modelo europeo, estadounidense, latinoamericano: límites y originalidad del caso sudamericano - La Iglesia y la unidad de América Latina - El Islam visto desde el sur.

De la globalización a la integración; o mejor, en la globalización, la integración. De hecho, al observar la historia reciente de América Latina, estos se perciben como dos movimientos estrechamente unidos, sincrónicos en su marcha hacia el futuro.

Es más preciso hablar de un movimiento de unificación, que comienza a dar los primeros pasos después de la fragmentación posterior a los procesos de independencia nacionales de los que hemos hablado.

América Latina se reúne en torno a dos núcleos: el imperio español, con sus virreinos y capitanías, y el imperio portugués con su virreinato, luego reino del Brasil junto a Portugal. La independencia coincide con la subdivisión de la parte española -que comienza a fraccionarse hasta conformar los veinte países que hoy conocemos- cuyos fragmentos más importantes son: México en el norte y la Argentina y Colombia en el sur.

Un elemento característico de este proceso de fragmentación es el conformarse de lo que el chileno Pedro Morandé llamó la "polis oligárquica"(1), es decir los "estados-ciudad" que ejercían el control en los enormes hinterland, generalmente poco habitados y con mínima intercomunicación. Estas polis estaban estrechamente vinculadas a un centro externo (el Imperio Británico en el caso de América del Sur, hacia el que comenzó a acumular una deuda externa formidable) mientras que, en cambio, no estaban o estaban muy poco comunicadas entre ellas.

Por lo tanto, si Castilla y Portugal están en el origen de la América Latina moderna, en los orígenes de la América Latina independiente está Gran Bretaña en lo económico y, en el terreno cultural, Francia. Sintetizando mucho, diría que el modelo-base al que se refieren y del que obtienen inspiración nuestras jóvenes naciones independientes al asentarse es la Tercera República Francesa. Eso, en el último tercio del siglo XIX.

En este contexto, y confirmando la fragmentación de nuestros países, nuestros estados-ciudad en un primer momento tienden a imitar la forma de los estados-nación consolidados en Europa. Se copian incesantemente las constituciones europeas. Era un progreso manuscrito. Pero si bien en la primera mitad del siglo XX la idea de estado-nación alcanza su apogeo, en la segunda comienza a modificarse y aparece en el horizonte operativo la idea inédita de una América Latina integrada. Hasta que se forma el núcleo fundamental de la unificación de América del Sur, que a mi juicio podía lograrse sólo en la alianza argentino-brasileña(2). Esta alianza puso en marcha la actual proliferación de acuerdos en la región, que comenzó en 1991.

Hasta este momento se refirió a la globalización en términos positivos, como un proceso de perfeccionamiento de las antiguas ecúmenes; positivo para las sociedades latinoamericanas, y positivo para la Iglesia, intrínsecamente globalizadora. Sin embargo, ahora está hablando de bloques de integración regional. ¿No se contradicen estos dos movimientos, globalización e integración?

No, porque la integración es el único modo de participar en la globalización, el único para poder entrar verdaderamente en el concierto mundial de las potencias contemporáneas sin ser aplastados(3).

Me parece entender que la lógica de su discurso desemboca en el proceso de integración entre Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay: el Mercado Común del Sur, MERCOSUR.

Pero el punto de inflexión es anterior. La idea de integración está en el programa de varios partidos desde Haya de la Torre en adelante. A partir de allí deja de ser una cuestión fundamentalmente juvenil, algo utópica, y toma connotaciones de un proyecto político efectivo.

Juan Domingo Perón, en 1951, propondrá a Getulio Vargas y a Carlos Ibáñez del Campo un nuevo ABC (son las iniciales de los tres países involucrados: Argentina-Brasil-Chile) concebido como un trampolín hacia los “Estados Unidos de América del Sur”, como lo llamaba el presidente argentino(4). El centro de aglutinación de América del Sur, en el razonamiento de Perón, era la alianza entre Argentina y Brasil. Alrededor de este núcleo duro podría realizarse la confluencia del conjunto.

Con estos rasgos se prefigura el actual MERCOSUR.

Un hecho de alcance histórico, dice usted.

El nacimiento del MERCOSUR es una novedad en la historia del continente, más de lo que imaginaron, incluso sus mismos actores, en aquel momento. El Mercado Común del Sur representa el movimiento inverso al proceso de fragmentación al que me he referido.

Si se observa el mapa, se ve rápidamente que en la inmensa y dispersa América del Sur, la única frontera viviente de Castilla y Portugal era la vasta “cuenca” del Plata. El resto, el gran arco amazónico, está todavía en formación, y por lo tanto representa más un confín abstracto que una frontera real. Sus fronteras reales están naciendo.

Volvamos al proceso de integración, actualmente en curso, entre los cuatro países sudamericanos. ¿Usted lo sitúa en el pensamiento ideal que comienza con la que ha llamado la generación del '900?

Sin duda. El proceso de integración retoma, persigue y perfecciona las intuiciones de aquella generación. Continúa la tarea inconclusa de Bolívar, San Martín y Artigas. Ellos acuñan la idea de la Patria Grande en contraposición con las pequeñas patrias, cuyo destino inexorable sería el de empequeñecerse cada vez más.

Las iniciativas más importantes desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy son los esfuerzos, más o menos frustrados, de llevar a cabo una mayor integración. Se intenta de una manera y se falla, se intenta de otra y se logra algo, luego se entra en una fase de cansancio, luego se retoma el camino, y así se sigue, dentro de un alternarse de resultados contradictorios que, mirados superficialmente, podrían desilusionar.

Es un “interregno”, un período de transición entre el antiguo aislamiento en el que cada uno se recluía en su casa, y el intento necesario, de reunir las varias casas para ser una voz fuerte, que se escuche y que tenga peso en la historia común.

¿Usted no tiene dudas de que el camino de la historia latinoamericana conduzca hacia la integración, hacia la unidad del continente?

No, no tengo dudas.

¿Por qué está tan seguro...?

...Porque ello obedece a una profunda lógica de nuestra realidad...

¿...De que la integración sea benéfica para el conjunto de estas naciones?

Esto está por verse. Dependerá del perfil que asuma el proceso de integración. La unificación de América del Sur puede obedecer a tres tipologías distintas: la de ser un continente unificado a partir de los intereses de los Estados Unidos, la de serlo a partir de la hegemonía de Brasil sobre América del Sur, o la de unificarse teniendo como centro una equilibrada integración del área hispano y portuguesa mestizas sudamericanas.

En el primer caso, el continente asumiría el aspecto de un gigantesco Puerto Rico; en el segundo asistiríamos al camino más difícil de los tres. Un hegemonismo brasileño consolidaría la intervención de otros poderes extra-latinoamericanos. Sería un modo de mantener la actual disgregación. Sólo la tercera vía de equiparación entre el conjunto hispanoamericano y el brasileño, llevaría a la comunidad nacional sudamericana. En conjunto son dos partes iguales.

¿Y en cambio?

Es la tercera posibilidad. La viabilidad del proyecto de integración tiene necesidad de dos mitades equivalentes; sólo así será posible una fusión real. La alianza argentino-brasileña muestra, por una parte, al país hispanoparlante de mayor importancia, y por otra, al único país lusoparlante del continente. Por eso la Argentina, mucho más que el Brasil, tiene necesidad no sólo de una buena estrategia en la alianza con su partner principal, sino también de una sabia y realista estrategia con los otros ocho países de lengua española. Es la única forma en la que la Argentina puede representar un poder equivalente al brasileño. Sin una paridad real sería difícil construir una integración duradera.

Los países de América del Sur deben ser conscientes de que sus destinos están ligados a su equivalencia; una política inteligente apuntaría a sostener esta alianza argentino-brasileña para sostenerse a sí mismos. La objetivación más significativa es que lo hispanoamericano concentre su equivalencia en Argentina. De esto era consciente Perón, pero en su país, nadie más se le ha equiparado. Por ejemplo, la política de fondo de Uruguay, el país más pequeño del MERCOSUR, debe ser la equidistancia entre Brasil y Argentina, pero para ser equidistante, Uruguay debe estar un poco más cerca de Argentina que de Brasil. A mi parecer, esta es una regla general para todos los países sudamericanos, que de otro modo quedarían en una posición de clara inferioridad con respecto a Brasil y, por lo tanto, no podrían realizar una integración con bases sólidas y duraderas.

¿Usted cree que estas tres hipótesis pueden colocarse en la misma línea de partida de este nuevo siglo?

Están alineadas. Cada una puede aventajar a la otra y tomar la delantera. Yo deseo que se consolide cada vez más un centro autónomo sudamericano, formado por los países de lengua española y Brasil, de lengua portuguesa. Los nueve países sudamericanos hispanohablantes en conjunto tienen una población, recursos y extensión equivalentes a las de Brasil, por lo que las condiciones de integración son igualitarias.

En cuanto a Surinam y Guyana son cuestión ante todo del ensamble Brasil-Venezuela. Surinam y Guyana son dos pequeños países de reciente independencia de Holanda e Inglaterra. Ellos se han unido a la reciente fundación de la Comunidad Sudamericana de Naciones (Cusco, diciembre 2004).

¿Ve etapas en el proceso de integración?

En lo que se refiere a un pasado reciente, hubo dos corrientes integracionistas principales. La primera comienza en los años '60 y continúa hasta los comienzos de 1970. La segunda adquiere fuerza alrededor de 1985 y sigue hasta nuestros días, con la irrupción del MERCOSUR y el surgimiento de la Comunidad Sudamericana de Naciones.

Puede considerarse como fruto maduro de la primera corriente la fundación del ALALC en 1960(5) (que se extendió a la mayor parte de América Latina) a la que acompañó, en el mismo año, la formación de un Mercado Común entre los pequeños países de América Central.

Se comenzó, de este modo, a remontar con lentitud la pendiente de una fragmentación económica secular, a abrir el comercio más allá de las fronteras nacionales impenetrables hasta el momento, excepto al contrabando. La cresta de la ola integracionista tocó Punta del Este, la célebre ciudad uruguaya, donde se decidió la desproporcionada puesta en marcha de un mercado común latinoamericano(6) que quedó en nada. Las ondas continuaron su avance, hasta que se detuvieron en 1969 con el inicio del Pacto Andino. También fue el primer Acuerdo Amazónico. A pesar de ilusiones primerizas desproporcionadas, se había comenzado a caminar el camino.

Se entra en una fase de reflujo.

No, no de reflujo. Más bien de suspensión. El decenio está marcado por un acontecimiento central: la dictadura militar brasileña, que interrumpió la experiencia tercermundista de Jango Goulart e impuso una alineación rigurosa con los Estados Unidos(7). Brasil se industrializó poniéndose bajo el manto EEUU, mientras que Argentina no pudo hacerlo, ni con Perón(8) ni con Frondizi(9), y menos todavía con los gobiernos militares(10), que llevaron al extremo la política de desindustrialización de Martínez de Hoz(11).

¿Y la segunda corriente?

Comienza en 1985 con la iniciativa argentino-brasileña de dar vida al Mercado Común del Sur. Después, vale la pena destacarlo, el otro polo de América -Estados Unidos, México y Canadá- instituye el NAFTA(12).

Efectivamente, hemos asistido hace poco al nacimiento oficial de la Comunidad Sudamericana de las Naciones (13). Empieza a tomar forma un bloque de doce países, el tercero en el mundo, después del NAFTA y la Comunidad Europea. ¿Qué reflexiones le provoca este acontecimiento?

Es el paso lógico que une al MERCOSUR con la Comunidad de los países de los Andes. Ya mencionamos la novedad de Surinam y Guyana.

Se ha insistido sobre los límites de este momento fundamental: no hubo ratificaciones solemnes, no se sentaron las bases de instituciones comunes, no se habló de constituciones políticas formales, no se redactó ninguna carta de principios. Al final, sólo se aprobaron un centenar de proyectos de viabilidad y no hay más que eso.

Justamente por eso se lo puede considerar un buen comienzo: los países contrayentes han comenzado desde la realidad. Más aún, conjugaron el horizonte económico-social de la integración con un cronograma de las etapas puntuales.

En el '900, la integración tenía una connotación predominantemente histórico-cultural; en los años '50 el acento se vuelve más específico y se privilegia el terreno económico. Ahora, las dos dimensiones -la histórico cultural y la económica- están alcanzando un equilibrio más maduro, aún reconociendo que todavía no se pone el debido acento sobre una política de la cultura común que, en este estado de cosas, es condición para el progreso del propio conjunto económico.

Si la visión económica no es reforzada por una política cultural coherente, ¡pobre economía!

Aquí conviene marcar una novedad de Cusco-Ayacucho, que fue la Tercera Cumbre de Presidentes de América del Sur. La primera Cumbre Sudamericana fue por iniciativa del presidente Cardoso en Brasilia, en el año 2000, en ocasión a los festejos del 500 aniversario del descubrimiento del Brasil por Portugal. Sólo se invitó a presidentes de América del Sur, no de América Latina. Era la primera vez que esto acaecía. Bien vale esto una breve explicación.

La Constitución histórica de América Latina en el siglo XVI señaló ya su estructura básica. Por un lado, el Virreinato de México que se adentraba en América del Norte y extendía su radio por América Central y las Antillas. Por el otro lado, en América del Sur se extendía el inmenso Virreinato del Perú rodeando la gobernación de Brasil en el lado opuesto. Hoy, todos los países hispanos de América del Sur han sido parte del Virreinato del Perú.

En cuanto a las Guyanas, de zona ecuatorial, han sido refugio de fracasados esfuerzos franceses, holandeses e ingleses de apoderarse del Brasil portugués.

Uno de los elementos esenciales de la dispersión de los países sudamericanos entre sí, es que nacieron desde la primacía oceánica de Europa, en su primera fase de Castilla y Portugal, y en su segunda fase inglesa y francesa. Todavía hoy, América del Sur está totalmente invertebrada por dentro, en sus comunicaciones internas. La gigantesca Amazonia en el Centro de América del Sur, un desierto "verde" ecuatorial, un Sahara selvático, nos descoyunta. De ahí la primera gran preocupación de la Primera Cumbre Sudamericana de Brasilia.

Allí se decidió poner el énfasis en estimular una infraestructura de comunicaciones -carreteras, ferrocarriles, ríos, etc.- que nos hiciera a todos accesibles mutuamente por "dentro". Le siguió la II Cumbre de Presidentes en Guayaquil (2002) que propulsó el IIRSA (Integración de la Infraestructura Regional de América del Sur), los planes ya están formulados, y la III Cumbre de Cusco ya enfoca en su fundación de la Comunidad Sudamericana de Naciones, la prioridad esencial de poner en marcha al IIRSA. Esto sí es comenzar por el principio: que Sudamérica se intercomunique por dentro. Y pone los pies en los caminos de la Tierra.

El preámbulo de la Comunidad Sudamericana de las Naciones se firmó en la Pampa de Quina, en el mismo día y lugar donde 180 años antes tuvo lugar la batalla de Ayacucho, el último gran enfrentamiento con los ejércitos realistas de España(14).

Justo donde terminaba la dominación española en América del Sur. En aquel momento, Brasil ya era independiente y fue invitado al Congreso de Panamá de 1826 que, por otra parte, fracasó. El significado simbólico es claro: en la Pampa de Quina se retoma y se completa lo que comenzó justamente allí.

¿Quiénes son y dónde están los adversarios de la integración latinoamericana?

Son los que sacan ventaja de una relación inarmónica en el intercambio económico-comercial entre zonas industriales y otras que no lo son o que lo son en escasa medida.

La relación comercial con Estados Unidos es asimétrica; a pesar de los esfuerzos realizados los países latinoamericanos siguen siendo exportadores de commodities, productos agropecuarios, petróleo en algunos -pocos- casos, materias primas, contra manufacturas de alta complejidad tecnológica. Los países industrializados fijan los precios de sus mercaderías de alta tecnología incorporada, subsidian sus producciones agropecuarias y así hacen dumping a los productos similares de América Latina. Hacen caer los precios o no nos compran y provocan así en consecuencia nuestro fuerte endeudamiento, porque de otra manera no se les puede pagar. Así se mantiene el remolino de la deuda externa que nos ahoga.

Un círculo infernal que el profesor Carriquiry, un querido compatriota inserto desde hace tiempo en el Vaticano, ha descrito en forma excelente(15). Además su obra "Una apuesta por América Latina" ha abierto el proceso de gestación de la próxima Conferencia Episcopal Latinoamericana convocada para el 2007, con una visión totalizante y coherente de la posición de América Latina en la historia mundial contemporánea.

También Carriquiry, participando en la celebración del 50 aniversario del CELAM, hizo una muy excelente y amplia conferencia sobre el proceso eclesial latinoamericano. Es referencia indispensable.

¿Existen corrientes de pensamiento en América Latina que no sean favorables a la integración?

Cierto. Reflejan aquella inercia intelectual que hunde sus raíces en la vieja fragmentación y que se expresa en los escritos que impregnan ampliamente el sistema escolar actual. Una visión localista que exalta "lo nacional" y que hasta lo opone a lo "sudamericano" y a lo "latinoamericano" penetra todavía la enseñanza primaria y secundaria en nuestras escuelas. La revisión de los libros de texto es apenas el comienzo.

Este hecho no hace más que reforzar la idea de que la educación es un nivel fundamental en un camino integrador.

Intente una comparación entre el modelo de unidad latinoamericana y aquellos realizados por la Comunidad Europea y los Estados Unidos.

Antes había trece colonias separadas. Los Estados Unidos nacen como mercado común de las colonias establecidas entre el Atlántico y la cadena de los Apalaches, donde se asentaba la población blanca. Forman los trece estados iniciales, con un centro federal que asume la representación internacional y la conducción de una economía estrechamente integrada, con impuestos externos comunes y tarifas comerciales comunes. Este núcleo originario se va expandiendo por los aportes migratorios que provienen de la otra orilla del Atlántico y llegan hasta el Pacífico.

Europa, en cambio, es un mundo interconectado por largos siglos.

América del Sur es una extensión enorme colonizada mediante un movimiento que funda algunas verdaderas islas urbanas en enormes vacíos, más ligadas a España y Portugal que entre ellas mismas. Por lo demás, esta es todavía la situación de hoy, como hemos visto en ocasión al IIRSA.

¿En el plano cultural?

La integración de América Latina tiene una base cultural fuerte y un tejido conectivo económico muy débil. El panamericanismo de Estados Unidos tiene una base económica fuerte pero carece de una realidad cultural unitaria. Es una observación que hizo Nicolás Spykman muchos años atrás, con palabras muy distintas(16), pero puede servir como premisa para entender analogías y diferencias en los dos procesos.

El camino de la Comunidad Sudamericana de las Naciones trata de unificar cultura y economía; el camino del NAFTA tiende a confirmar la separación. El MERCOSUR apunta a realizar cada vez más una confluencia, una compenetración de cultura y economía, mientras el NAFTA precisa cada vez más su naturaleza de área de libre comercio apuntando a una mayor y más ágil circulación de los productos.

En apretada síntesis: el MERCOSUR nace de la convergencia cultural, el NAFTA de la divergencia cultural. Son dos puntos de partida distintos; por esto, uno se autodenominó mercado común y el otro, área de libre comercio. La Comunidad Sudamericana de Naciones quiere vertebrar por dentro América del Sur; el ALCA mantiene la primacía oceánica contra el desarrollo interno.

El proceso de integración latinoamericana debe vencer un aislamiento secular al revés de Europa...

...A tal punto que hoy, el camino de unificación trazado en la cumbre peruana de Pampa de Quina, como ya señalamos, comienza con un aluvión de proyectos que se orientan a facilitar las comunicaciones infraestructurales entre país y país y entre grupos de países...

...Pero tiene la ventaja de una mayor homogeneidad cultural...

El proceso europeo se las tiene que ver con veinte lenguas; el latinoamericano con dos, que nacen de una misma raíz: del latín vulgar del Imperio Romano en su fusión con la fonética indígena, surgen el galaico-portugués, el castellano y el catalán.

España y Portugal formaron una unidad que constituyó el apogeo del primer imperio mundial entre 1580 y 1640. Después vinieron la separación y la decadencia que comentamos anteriormente.

¿Por qué debe interesarle a la Iglesia un proceso de unificación de América Latina?

Porque potencia su misión. Carriquiry, en su estudio sobre la América Latina contemporánea, establece un nexo entre cultura católica e integración, de un modo convincente y no extrínseco(17). La sola observación estadística muestra que la mayor parte del pueblo católico diseminado sobre la Tierra se concentra en América Latina(18).

Las fuerzas reales que operan en el mundo se reagrupan y delimitan en los estados y, en sentido analógico, en las iglesias. Las religiones están dentro del estado, salvo en el caso del Islam, donde se tiende a la unidad religión-estado. Poder significa la capacidad de determinarse a sí mismo y a otro. La relación recíproca entre la Iglesia y el poder detentado por el estado pasa a través de una influencia capilar que tiene innumerables formas de expresión.

Este razonamiento se aplica también a la perspectiva integracionista: potencia el poder y entonces potencia la misión de la Iglesia de influir sobre el poder del mundo. No me refiero al poder abstracto sino a aquella facultad que hace que los pueblos tengan, de hecho, horizontes vastos, que no caigan en ensimismamientos meramente provincianos.

La historia está allí para documentar que los pequeños estados carecen de visión. Salvo excepciones. Y los pueblos sin visión, mueren.

Si un estado considera que el desarrollo y el progreso de la justicia están mejor asegurados por un proceso de integración, la Iglesia -que es parte del estado- está llamada a participar de ello en la forma y modos que le son propios. ¿Es esto lo que usted quiere decir?

La Iglesia, por su misma misión, tiene la capacidad de valorar el bien y el progreso de los ciudadanos de una nación. El estado, a su vez, calcula las ventajas y determina las formas de la propia inserción en el concierto mundial de las potencias.

Hace un momento mencionó al Islam. En el origen de América Latina hay un conflicto religioso: el de la cristiandad europea y el Islam.

En los orígenes de la aventura oceánica de Portugal y Castilla está el asedio musulmán a Europa que comenzaba con Rusia, vasalla de los Tártaros, hasta el Imperio Otomano que se asomaba al Mediterráneo y se extendía hasta Marruecos. Este estado de cosas empuja a los dos países ibéricos a lanzarse en busca de las especias, que llegaban a Europa a través de la mediación musulmana. La incursión por el mar les permite aprovisionarse directamente de la materia prima a espaldas de los reinos musulmanes, como pensaba Enrique el Navegante. Allí comienza la decadencia del Islam, que es envuelto por un gigantesco movimiento de pinzas oceánico.

¿Cómo ve América Latina el conflicto entre Occidente y el extremismo islámico?

América Latina no tiene experiencia del Islam. En algunos de nuestros países se evocan, a lo sumo, algunas páginas de historia en las que los conquistadores hacían representar a los indios algunas obras con protagonistas moros y cristianos. Fuera de estas lejanas reminiscencias

literarias, el mundo latinoamericano no ha tenido una realidad de contactos sistemáticos con el mundo musulmán, salvo algunas poblaciones negras traídas de áreas africanas musulmanizadas, que se establecieron en el norte de Brasil, como los Yoruba. Los Bantúes que llegaron a nuestras tierras eran paganos, no musulmanes.

Más recientemente, existen comunidades árabes dispersas en varios puntos del continente, pero esto no modifica la sustancia del juicio. América Latina, por su conexión con el Océano Pacífico, es mucho más sensible a la presencia directa del Extremo Oriente que a una presencia del mundo musulmán en cuanto tal.

¿Cómo se ve el supuesto conflicto Occidente-Islam desde esta lejanía cultural?

Volvemos al tema anterior, la integración. Una de las cosas que más sorprenden a un latinoamericano pensante -justamente por la sufrida similitud- es ver la incapacidad del mundo árabe para promover una política de unificación interna. En una era de estados-continentes, Irak, Arabia Saudita, Siria, el Líbano, etc., son pequeños países enriquecidos -algunos- por el petróleo y divididos, que no saben poner en marcha dinámicas asociativas. La atomización del mundo árabe condena a sus integrantes a una irremediable impotencia histórica.

No es casualidad la táctica de los ataques suicidas, sin precedentes en el mundo musulmán y que ahora se ha vuelto cotidiana. Es un indicador terrible de la frustración, de la ausencia de una vía política de salida y, al mismo tiempo, pone en duda la llegada de un renacimiento del Islam a la altura de los tiempos. Hay una pasmosa miseria en su pensamiento político.

El terrorismo de los musulmanes es el signo de su impotencia en el mundo contemporáneo.

¿Usted cree que en el futuro de Europa existe nuevamente el escenario de un conflicto epocal con el Islam, como muchos pronostican? ¿Le parece que el Islam, por cómo es hoy, con esta acentuada incapacidad para realizar procesos de unificación, representa el peligro más grande para Occidente?

El Islam de hoy es un mundo replegado sobre sí mismo, compuesto por pueblos sin petróleo y países petrolíferos sin pueblo. Los primeros están endeudados y no tienen más futuro que la dependencia, los segundos están en las manos de sultanes de las mil y una noches, esclavos ricos de Estados Unidos.

Todos están a la defensiva, y los mundos a la defensiva son peligrosos pero perdedores.

¿No encuentra usted que el occidente actual, el descrito por Brzezinski, Fukuyama, Huntington, del Noce, esté indefenso frente al avance del Islam?

El Islam tiene formas arcaicas de agresión y destrucción. La más eficaz no es bélica, es demográfica. Occidente retrocede, el mundo musulmán tiene tasas de natalidad altísimas. El Islam es un peligro para las sociedades que no generan hijos y si Europa ha anulado el crecimiento demográfico es por razones culturales. Ella misma constituye el mayor peligro para sí misma. Pero el mismo proceso se está dando en Estados Unidos. Son víctimas del hedonismo barato y egoísta que generan sus propias sociedades de consumo dominantes.

¿Se puede decir que la Iglesia haya seguido con simpatía la formación de los distintos bloques: el andino, el centroamericano, el sudamericano?

Siempre apoyó los movimientos de integración en América Latina. Es un rasgo constante, desde la Conferencia episcopal de Medellín a la de Santo Domingo, pasando por la Conferencia de Puebla, la más latinoamericana de las conferencias. Pero ya desde antes, la Iglesia había dado pruebas de seguir activamente los procesos unificadores. La primera reunión del CELAM, precedente a la misma Conferencia de Medellín de 1968, que tuvo lugar en Argentina, en Mar del Plata, comenzó con un prólogo a favor de la integración.

Desde la primera plenaria de Río de Janeiro, en 1956, a Santo Domingo, en 1992, pasando por las Conferencias de Medellín y Puebla, ¿cuándo estuvo más presente la idea de integración?

La primera Conferencia General del episcopado latinoamericano, distante en pocas décadas de la generación del '900, delibera sobre la creación del CELAM, una institución continental de la Iglesia latinoamericana, integradora por excelencia. La segunda Conferencia hace referencia precisa a la integración; dice sin paráfrasis que "se presenta como necesidad imperiosa para América Latina"(19).

En cuanto a Puebla, une el tema de la identidad con el de la integración(20) y, en un determinado momento, se lamenta por las amenazas "al ideal de la integración latinoamericana"(21). Desde este punto de vista, la Conferencia de Santo Domingo asume la integración como uno de los contenidos más positivos de la realidad histórica latinoamericana. Juan Pablo II lo dice en el discurso inaugural(22) y para los obispos es tema de discusión, una discusión que encuentra mucho espacio en el documento final. Éste señala el movimiento integrador como "signo de los tiempos"(23), un "factor determinante que puede contribuir notablemente a superar los graves problemas que afligen hoy al continente"(24). Luego formula un compromiso preciso para toda la Iglesia latinoamericana(25).

"Integrarse" es, para la Iglesia, un acto de sensatez pastoral: con estados separados no habrá desarrollo seguro ni lucha eficaz contra la pobreza. En el problema de la integración está contenido en síntesis el de la lucha por la justicia, por la investigación científica, por la adquisición de técnica y tecnología, problemas que no están al alcance de países individuales y separados. Y es también un acto de inteligencia de los tiempos: una presencia católica importante será todavía más importante en un continente unido.

En la próxima V Conferencia del CELAM, el tema de la integración debería estar presente con fuerza.

En efecto, con más fuerza aún que en el pasado, si lo que se quiere es coparticipar en el destino de los pueblos latinoamericanos. Las condiciones para influir, para hacerse escuchar, para tomar parte en las decisiones importantes, la condición para promover los propios intereses nacionales es la de ser continentales.

Usted ha escrito, en más de una ocasión, que no era anti-norteamericano sino pro unidad de América del Sur.

Antes que nada, estoy a favor de la unidad de América Latina. Esto determina el resto de las convicciones: en la medida en que Estados Unidos ponga obstáculos, estoy en contra, no por otra cosa que por un instinto de defensa.

Ellos fueron los primeros grandes “inventores” de la confluencia de trece colonias distintas, los primeros artífices de un mercado común, de un estado federal y nosotros, latinoamericanos, queremos hacer lo mismo. ¿Por qué deberían impedirnoslo? ¿O prefieren un solo centro de poder mundial antes que una equilibrada multipolaridad?

En este caso sí, entiendo que una comunidad sudamericana que persiga el desarrollo propio y se proponga integrar el concierto de los estados continentales modernos protagonistas del siglo XXI, sería una amenaza para ellos.

Notas del Capítulo 4

(1) Pedro Morandé Court, *Cultura y modernización en América Latina*, 1984; *Iglesia y cultura en América Latina*, 1989.

(2) El tratado de Asunción se firmó el 26 de marzo de 1991 entre Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay; cuenta además con dos países asociados: Bolivia y Chile. En diciembre de 1994, con la aprobación del Protocolo de Ouro Preto, se estableció la estructura fundamental del MERCOSUR.

(3) Una posición similar a esta es la que sostiene Francisco J. Piñón en: *Integración Latinoamericana y mundo contemporáneo*, Cuadernos del Incape, Buenos Aires, 1992.

(4) Muy conocido es el artículo en el que el presidente Perón ilustra la propuesta, firmando con el seudónimo Descartes.

(5) La Asociación latinoamericana de libre comercio fue creada con el Tratado de Montevideo del 18 de febrero de 1960. Lo firmaron Argentina, Brasil, México, Paraguay, Perú y Uruguay; en un segundo momento adhirieron Colombia (1961), Ecuador (1962), Venezuela (1966) y por último Bolivia, en 1967. El objetivo esencial debía ser la eliminación de los impuestos nacionales a las importaciones durante un período de 12 años, a partir de 1960. Cuando resultó evidente que el objetivo no podía ser alcanzado, se ratificó un nuevo tratado, que dio origen a la Asociación latinoamericana de integración (ALADI) que reemplazó a la ALALC, en 1980.

(6) La “Declaración de los presidentes de América” tiene fecha del 14 de abril de 1967. Se señala también allí la presencia del Primer Ministro de Trinidad y Tobago.

(7) El inspirador de la nueva geopolítica fue Golbery de Couto y Silva.

(8) Primer gobierno: 1946-1951, segundo: 1952-1955.

(9) Arturo Frondizi gobernó desde 1958 a 1962.

(10) Desde 1976 a 1983.

- (11) José Alfredo Martínez de Hoz fue Ministro de Economía de 1976 a 1981.
- (12) El Tratado de Libre Comercio de América del Norte, conocido con la sigla NAFTA, entró en vigencia en 1994 y fue firmado por Canadá, Estados Unidos y México.
- (13) El acto formal de la Comunidad Sudamericana de las Naciones -culminado y firmado el 8 y 9 de diciembre de 2004- es el producto de la integración de los cuatro países fundadores del MERCOSUR (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) más Chile y la Comunidad Andina (Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela).
- (14) La batalla entre el virrey La Serna y Antonio José Sucre tuvo lugar el 9 de diciembre de 1824. La capitulación final, firmada en el campo de batalla, decretó la independencia de Perú con respecto a España. Ayacucho, en quechua, significa "Rincón de los Muertos".
- (15) Guzmán M. Carriquiry Lecour, Una apuesta por América Latina, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.
- (16) Nicolás Spikman, Estados Unidos frente al mundo, F.C.E. México, 1942.
- (17) Cfr: op. cit. capítulo V, "De la catolicidad".
- (18) La edición del 2005 del Anuario Pontificio habla de 1.086 millones de católicos en el mundo. América Latina representa el 49,8% del total, Europa el 25,8%, África el 13,2, Asia el 10,4% y Oceanía el 0,8%.
- (19) Y continúa: "No pretendemos referirnos a aspectos técnicos, realmente complejos, de esta necesidad. Pero sí consideramos oportuno subrayar su carácter pluridimensional. La integración, de hecho, no es un proceso exclusivamente económico; antes bien se presenta con una dimensión amplia, que abraza al hombre entendido en su totalidad, bajo los aspectos sociales, políticos, culturales, religiosos, raciales" (Medellín 26 agosto - 7 septiembre 1968, nº 11).
- (20) "Años de problemas, de una búsqueda afanosa de la propia identidad, a los que caracteriza el despertar de las masas populares y los intentos de integración latinoamericana" (Documento final, nº 233).
- (21) "Peligro deplorable, debido en gran parte a las ambiciones económicas nacionalistas, a la parálisis de la cooperación en altos niveles y a los nuevos conflictos internacionales" (nº 1265).
- (22) "Un factor determinante que puede contribuir notablemente a superar los graves problemas que hoy sufre este continente es la integración latinoamericana" (nº 15).
- (23) "Sin embargo, constatamos como signo de los tiempos el dinamismo de naciones que se asocian, también en América Latina" (n. 205).
- (24) Documento final, nº 206.
- (25) «Estimular y acompañar los esfuerzos a favor de la integración latinoamericana como "patria grande", a partir de una perspectiva de solidaridad que exige, por otro lado, un nuevo orden internacional» (nº 209).

Del ateísmo mesiánico al ateísmo libertino

El suicidio del ateísmo mesiánico, el afirmarse del ateísmo libertino - Tirso de Molina, Valle Inclán, Mozart, Losey: distintos rostros del Don Juan - Un paradigma moderno: el "Divino Marqués". Del ateísmo aristocrático al ateísmo de masa - La exaltación de la corporeidad - La derivación sectaria - El recorrido de la modernidad y el desenlace nihilista: del Noce - La modernidad católica -Asunción y superación del ateísmo libertino - Relativismo y derechos humanos - Sustitución del enemigo en la conciencia de la Iglesia latinoamericana.

El ateísmo mesiánico -un protagonista del siglo XX en América Latina- ha desaparecido de la escena; no pudo traspasar indemne el umbral del nuevo siglo o, por lo menos, ya no es un actor incisivo e influyente en la representación histórica como lo fue en el siglo anterior. Su desaparición deja en primer plano un sujeto nuevo, que usted llamó ateísmo libertino.

No es fácil identificar bien, en su perfil más ordinario y corriente, este nuevo sujeto. En un momento pensé con cierto grado de aproximación que el enemigo sustituto -para la Iglesia, dando al término "enemigo" el significado ya explicado- hubiera resucitado en las formas primigenias del ateísmo occidental, es decir, las del ateísmo libertino.

¿Qué entiende usted por ateísmo libertino?

La palabra "libertino" fue inventada por Calvino. Alude a una forma atea de la libertad. Adquiere importancia y llega a su culmen en la sociedad cortesana del siglo XVIII: su apogeo se da en Sade, el "Divino Marqués"(1). Sade representa la exaltación y, al mismo tiempo, el agotamiento de un ateísmo de corte aristocrático: cuando Robespierre habla de ateísmo dice "El ateísmo es de los aristócratas; la revolución es deísta"(2).

Los distintos Don Juan literarios que se han representado en las distintas épocas pueden señalar la evolución del ateísmo. El Don Juan de Tirso de Molina(3) expresa un hedonismo aristocrático que no cree más en Dios; el Don Juan de Mozart(4)es mucho más ateo que el de Tirso. El Don Juan de Valle Inclán es distinto de ambos(5). Su Marqués de Brandomín es un seductor extraordinario pero, distinto del de Tirso, es feo, católico y sentimental. Pienso que no es casual que el Don Juan de Valle Inclán sea diferente de los otros donjuanes. El de Mozart es implacable, al menos en la buena versión cinematográfica de Losey(6); pero no sé si Mozart se reconocería en una criatura tan extremizada.

¿Por qué dice que ha pensado con aproximación que el ateísmo libertino pudiera ser el nuevo adversario histórico de la Iglesia?

Porque pensaba que un capitalismo -desde los años '60, apoyado más sobre el consumo que sobre el trabajo productivo- fuese orgánico al renacimiento de mitos consumistas. El libertinaje se difunde en las clases altas. Fue así en Europa, donde, durante las guerras de religión, adquirió una connotación escéptica. Frente a los cristianos que se asesinan entre ellos, sectores de la aristocracia renuncian a creer en aquel Dios por el que se masacran.El escepticismo desemboca

naturalmente en libertinaje aristocrático. Sancho Panza, en cambio, es un hombre del pueblo, no vive de rentas, pertenece a la plebe. Es en todo caso, un cristiano pecador, no un ateo libertino.

Desde este punto de vista, el ateísmo libertino de un Sade es, sobre todo, “de consumo”, factible en un mundo sumamente ocioso. Es necesario gozar de alguna renta para dedicarse al consumo “full time”, a la búsqueda de la satisfacción estética, individual, caprichosa. Sade, de un escepticismo primordial, termina generando un verdadero sistema dogmático.

Un libertinaje dogmático es una contradicción de términos.

Sólo en apariencia porque, al final, el ateísmo libertino formula un sistema orgánico de reglas internalizadas por el sujeto, una visión del mundo coherente con las premisas de las que se nutre.

Usted ve en Sade una suerte de arquetipo.

El Marqués de Sade lleva el ateísmo libertino moderno a sus últimas consecuencias; es un “santo” al revés por la rigurosidad con la que empuja al ateísmo hasta el extremo de sus posibilidades. El ápice del eros es “sádico”, el deseo absoluto termina en el crimen. No se puede ir más allá. Existen fariseos del cristianismo y fariseos del ateísmo. No es fácil ser cristianos, pero tampoco es fácil vivir sin Dios. Quienes dicen vivir sin Dios, en realidad viven de los restos de una ética que supone a Dios. La inmensa mayoría de los ateos son de segunda mano.

Por eso pensaba que el ateísmo libertino, la forma primordial de ateísmo moderno, hubiese renacido en las sociedades de consumo capitalista y se expandiera en las formas más simples de hedonismo agnóstico, de consumismo sexista, en la multiplicación descontrolada e incesante de la pornografía, del erotismo y del placer inmediato. El eterno círculo del placer del poder y del poder del placer, en una rueda que se cierne en torno a sí mismo y que el “sadismo” sintetiza en sus últimas expresiones. En el ateísmo no existe un “más allá” de Sade. El mismo ateísmo de Nietzsche, en comparación con el de Sade, es un ateísmo adolescente.

No digo que Sade simbolice la única forma histórica del ateísmo; afirmo que es una de las formas que asume el ateísmo contemporáneo desde un cierto momento en adelante, como sustituto del ateísmo mesiánico que se había suicidado.

¿Dónde está la aproximación de la que hablaba?

En que el ateísmo libertino se transformó en un fenómeno de masas, y esto no me resultó inmediatamente claro en los años '60. El viejo ateísmo aristocrático se convirtió en un hedonismo agnóstico cuya lógica última es un ateísmo libertino de masas.

El viejo ateísmo libertino privilegiaba la comunicación personal, se transmitía por emulación en las clases altas, en las cortes; el ateísmo actual vive y se difunde en perfecta simbiosis, a través de la televisión y las nuevas tecnologías. La radio, sola, no realiza plenamente el ateísmo libertino: ser obscenos por radio no es lo mismo que serlo en imágenes. El mundo de las imágenes es orgánico al ateísmo libertino porque puede realizar completamente la apología del

cuerpo sensible. En el ateísmo libertino no hay un espíritu que anima el cuerpo; el espíritu es espíritu del cuerpo.

La característica de la pornografía es que detrás del cuerpo no hay nadie; por eso no hay ni siquiera diálogo, no interesa saber quién es el otro, conocer su pasado, su historia, su trayectoria humana. El otro no tiene la consistencia de un Tú. El ateísmo libertino es la exaltación de la corporeidad, la apoteosis del cuerpo sin un tú, puesto al servicio ansioso del eros.

¿Por qué ansioso?

Porque el erotismo del que estamos hablando tiende a la sustitución infinita del objeto que desea ardientemente. Infinitos cuerpos poseídos infinitas veces y sustituidos.

Un psicólogo americano, John Condry, definió la televisión como “ladrona del tiempo, mentirosa emérita y sierva infiel”(7). Se sabe que la investigación sobre comunicación moderna que él condujo, impresionó mucho a un “maître à penser” del ‘900 europeo, adversario y demoleedor de cada sistema de pensamiento totalitario, el austríaco Karl Popper. Usted agregaría al trinomio citado, que la televisión es también deformadora del erotismo.

Sería necesario reflexionar a fondo sobre las connotaciones de la televisión: tiene la ventaja indiscutible de ser menos conceptual y abstracta que la comunicación verbal y auditiva; es mucho más concreta, simplificadora y epidérmica. Cada imagen es un concepto en sí mismo y el concepto es siempre una síntesis última y definitiva. La imagen liga estrechamente, más que cualquier otro tipo de código, productos y significados, cosa y función, objeto y uso. Por eso el poder de la imagen asume dimensiones desconocidas en los procesos de la comunicación humana. De hecho, el mercado es el primer interesado en la imagen sexual.

El vínculo de la imagen con lo erótico es, diría, primordial. Por otra parte, lo vemos: lo femenino está en el centro de la comunicación empresarial, prevalece en el trabajo creativo de las agencias publicitarias. La hipertrofia de lo erótico que domina en nuestros días no es anormal en absoluto, es el exceso de un fenómeno. Por eso digo que el ateísmo libertino se conjuga con la imagen más que con cualquier otro medio moderno de comunicación.

Usted dice que el ateísmo mesiánico dejó todo el terreno existente en poder del ateísmo libertino. Si observamos lo que sucede en el continente, sobre todo en el norte, México y América Central, pero también en Brasil, en el sur, se diría más bien que el lugar del ateísmo mesiánico ha sido ocupado por los movimientos evangélicos y los cultos esotéricos.

El antecedente de las denominadas “sectas” han sido las “iglesias libres”, iglesias no ligadas ni dependientes de estados nacionales determinados, que se habían anexo a varias iglesias de la Reforma, como ocurrió con el anglicanismo y con algunos países luteranos. Se puede hacer una colorida historia de las “iglesias libres”, caracterizándolas en las distintas épocas, pero creo que hoy por hoy, las nuevas sectas -pienso en el carácter exuberante de su entusiasmo- entran en conflicto con el ateísmo libertino aún cuando, en cierta medida, dependan de él.

El de las sectas protestantes de matriz evangelista es un mundo a-histórico, donde la gracia es puntual, personal, irrumpe mecánicamente y con una verticalidad absoluta. Por esto, los adherentes a las sectas no tienen, normalmente, una conciencia histórica de conjunto, no

sienten necesidad de tenerla: no necesitan una lectura histórica y por eso no la cultivan. Las sectas son un mundo sin historia. Sólo con historias individuales.

La alarma por la multiplicación de las sectas evangelistas comenzó a resonar en la Iglesia latinoamericana desde un determinado momento, quizás desde la III Conferencia General del episcopado en Puebla.

En verdad, desde antes. En la Conferencia de Río de Janeiro, treinta años antes de Puebla, se aludía al protestantismo y a los distintos movimientos hostiles al catolicismo que se empezaban a ver en acción en varios países(8). Luego, la atención de los participantes se desplazó hacia el espiritismo y la superstición(9). La segunda reunión plenaria de la Conferencia de Medellín se enfrentó con el gran desafío de “la injusticia que grita al cielo”(10) y el tema de la violencia, sobre el cual se pronunció con sorprendente claridad(11). Sólo en forma marginal trató los temas de los nuevos movimientos religiosos evangélicos. Puebla sí; la Conferencia trata las sectas en el tercer capítulo, reservado a “La realidad eclesial de hoy en América Latina”. Con aguda autocrítica, los obispos notan que un cierto relativismo religioso favoreció la radicación de las sectas evangélicas(12). La alarma fue muy fuerte luego, en Santo Domingo, hasta en el discurso de apertura pronunciado por el Papa Juan Pablo II. Se dedica entonces un capítulo entero a las sectas fundamentalistas, donde se intenta clasificarlas, captar sus orígenes y dinámica interna, captar los distintos grados de peligrosidad(13).

Después de esto no hubo prácticamente reuniones de organismos eclesiales latinoamericanos -incluso de niveles menos comprometidos que las Conferencias Generales- no hubo documento o síntesis que no reprodujera la alarma frente a las sectas evangélicas. Todavía hoy sigue siendo el tema dominante en tantas reuniones de obispos. Parecería que los nuevos movimientos religiosos de matriz evangélica hubieran sustituido al marxismo mesiánico en la jerarquía de adversarios de la Iglesia latinoamericana. ¿Cree usted que el fenómeno evangélico sectario merece esta preeminencia?

Merece alarma y atención, pero en la medida en que sustituye al enemigo principal, el fenómeno de las sectas termina por ser sobrevaluado.

Es interesante notar que las sectas evangélicas reclutan y se expanden sobre todo en los sectores medio, bajo e indigente. Justamente donde se difunde, a su vez, el ateísmo libertino. Son una manifestación dependiente, no primaria. O al menos cumplen también este rol complementario. En cierto sentido, las sectas son una reacción contra la amenaza de la droga y la pornografía. La gente que va a “Pare de sufrir”(14) lucha contra estas cosas y lo dice abiertamente. Las sectas se expanden porque son una forma de lucha contra lo que se expande más, justamente, el ateísmo libertino con mayor virulencia. Éste también tiene, para las clases indigentes, la máxima suprema “pare de sufrir” que se traduce en la búsqueda del goce sensual frustrado. Las sectas buscan, por el contrario, el amor de Dios y lo proclaman como una especie de medicina infalible.

La vulgarización del ateísmo libertino, su omnipresencia, colabora con la paralela expansión de las sectas. Lo que domina al mundo es esto; es necesario tener conciencia y no perderlo de vista.

Entonces, ¿es un error hacer de las sectas el principal adversario de la Iglesia?

No hay que subestimar su peligrosidad. Incluso se necesitarían algunos estudios más rigurosos que los que se han hecho hasta ahora. Nos daríamos cuenta de que las sectas son mucho más tributarias de la pretensión iluminista de medir el Misterio, de poseer a Dios, de cuanto se piensa. Pero hoy -no quiero decir que siempre haya sido así- las sectas asumen un rol de redención de los estratos más expuestos como víctimas de la sociedad de consumo. Son como un remedio: se expanden por donde el ateísmo libertino genera más destrucción o, desde otro punto de vista, por donde tiene más éxito.

La devastación operada por el ateísmo libertino sobre los sectores más indigentes de América Latina induce a una respuesta que sustituya este fracaso. El ateísmo libertino sigue avanzando y es esto lo que no hay que perder de vista. El límite a su avance puede ponerlo solamente quien sabe captar esta instancia profunda.

¿Qué quiere decir?

Se puede decir también así: las sectas retroceden y mueren en el umbral de la universidad, es decir, de un pensamiento consciente de la totalidad. Los grupos evangélicos generalmente agudizan un aspecto del protestantismo: la falta de conciencia histórica; mientras que una fe consciente es siempre histórica, es conciencia de la encarnación, de la presencia salvadora de Cristo en la historia de la Iglesia como pueblo en camino. La universidad es lugar privilegiado para la maduración de tal conciencia universal e histórica.

Dice que el mundo de las sectas es a-histórico, que viven un puro presente contingente. ¿Qué significa? ¿Que no tienen un futuro?

Una cosa no es idéntica a la otra. De hecho, sobreviven multiplicándose, desaparecen y reaparecen, se diluyen y se vuelven a formar con otros pastores y otros profetas. Su presencia no practica una inteligencia del tiempo histórico; no personalizan y no cumplen una lectura de los signos de los tiempos, un análisis de conjunto, indispensable hoy más que nunca. Las sectas difícilmente conducen a una maduración estable. Son un lugar altamente transitorio, de pasaje. Realizan una erotización del ágape, de la gracia. El erotismo busca el éxtasis a través del eros; las sectas, a través del ágape; algunas filosofías orientales, mediante el aniquilamiento del deseo.

¿Qué relación tienen con esto las filosofías orientales?

Son simultáneas a este ateísmo del que estamos hablando, incluso temporalmente. Más aún: no es una casualidad. Buda es la contracara de Sade: la suspensión del deseo, la disciplina que controla las aspiraciones, la impasibilidad, la no pasión. Mientras Sade es la exacerbación infinita del deseo, Buda es la eliminación del deseo, el Nirvana. La exacerbación del deseo genera las antípodas: el control y el exorcismo del deseo.

Buda era un príncipe, un aristócrata, un Don Juan hindú si queremos, que llevó una vida de placeres en su juventud. Hasta que un día tomó conciencia de que esto generaba sufrimiento. La finitud del placer generaba un vacío angustiante, terminaba en sufrimiento. Así que Buda genera una disciplina espiritual para erradicar el sufrimiento, es decir, el deseo. Sin deseo, no hay sufrimiento.

Las prácticas budistas están orientadas a la eliminación de sí mismo como sujeto de deseos, para alcanzar la quietud, con una suave sonrisa irónica, señorial. En el fondo, el budismo es una ética “de señor”, nacida en el mundo de las castas guerreras, de las aristocracias hindúes, no entre los brahmanes. Los hombres guerreros debían someterse a un entrenamiento profundo, hasta llegar al dominio sobre la muerte. Desaparecido el deseo, desaparece la muerte.

En nuestra época Sade y Buda se sostienen mutuamente. He escrito un artículo en el ‘95(15) donde decía que Buda era la otra cara de Sade, pero no percibía qué los unificaba.

¿Es una genealogía percibida por la Iglesia latinoamericana?

Como una sensación dispersa, no tipificada con claridad, no delineada en su perfil de fondo. Personalmente, creo que vendrá una época de gran sincretismo. La “aldea total” tiene necesidad de una religión que asuma el conjunto de las tradiciones religiosas mundiales.

Retomemos el razonamiento principal: culmina el ateísmo mesiánico en su vertiente histórica marxista y se afirma el ateísmo libertino.

El ateísmo libertino, en esencia, es lo contrario del ateísmo mesiánico. Éste busca y persigue la transformación de la Tierra, supone que instaurará la reconciliación entre los hombres, la libertad, la amistad en el seno de la historia del mundo; el ateísmo libertino es indiferente a la justicia universal, crítico con ese particular criticismo que no cree en nada, empeñado en la búsqueda del placer como mero placer.

En este sentido el ateísmo libertino es aliado de un poder de conservación, parasitario del statu quo que tiende a confirmar. Augusto del Noce lo vaticinó hace ya un cuarto de siglo, cuando sostuvo que la sociedad de consumo tecnológica digería el marxismo vaciándolo de su contenido mesiánico. Este es el modo en que veía transformarse al marxismo -en su actuación histórica- en un momento de la construcción de la sociedad tecnológica y opulenta. Y así sucedió.

¿Piensa que la sociedad latinoamericana de hoy se puede interpretar a la luz de Sade?

No estoy diciendo que la sociedad sea “sadista”; pero Sade es un paradigma en el que se lleva al límite una serie de comportamientos que sólo se comprenden a la luz de esta lógica extrema.

¿En qué comportamientos está pensando?

En la incapacidad de aceptar el sacrificio, por ejemplo, tan difundida en nuestros días. El sadismo siente el sacrificio -que en última instancia es dar la vida por el otro- como algo contradictorio. Para Sade la creación es una esencial autodestrucción permanente. El ateo libertino común pone el acento en el placer; Sade va más allá: el placer es un momento del aniquilamiento de la creación.

Acaba de decir que el ateísmo libertino es lo contrario del ateísmo mesiánico...

Ateísmo mesiánico y ateísmo libertino son dos polos antitéticos del ateísmo, se oponen y se atraen mutuamente. En un momento de su historia también el marxismo tuvo la tentación del amor libre, que luego rechazó. Brzezinski también entiende al ateísmo libertino que generan las sociedades opulentas, acuñando la imagen de la “cornucopia permisiva” de la que ya hemos

hablado: cuando parece que la democracia liberal va a realizar su victoriosa expansión universal, es entonces que se dilata contemporáneamente algo que estaba en su interior y la devora.

Augusto del Noce fue más allá. Mostró la otra cara de la crisis descrita por Brzezinski: que la decadencia del ateísmo mesiánico -al perder éste su finalidad- se convierte, al mismo tiempo, en el final de la utopía coercitiva y se continúa en la sociedad opulenta, como materialismo vulgar. Marx pensaba que la ideología natural de la burguesía fuera el materialismo vulgar; del Noce afirma que la crisis del marxismo genera dos ramas: el materialismo dialéctico por una parte, revolucionario y mesiánico, y el vulgar de la sociedad victoriosa por el otro, que lleva la irreligiosidad a un grado máximo. La reflexión de del Noce sobre el ateísmo en la post-modernidad aporta un fundamento sistemático y filosófico a la percepción casi solamente política de Brzezinski, quien sostiene que en el instante de la victoria de la democracia liberal se erosiona la base en la que se sostienen los derechos humanos.

Post-modernidad es un término muy usado en ámbitos católicos latinoamericanos. Se utiliza, con frecuencia, con un significado omnicomprendivo, para decir que tal dificultad de la Iglesia, tal problema de los cristianos, tal crisis religiosa, dependen de la modernidad o de la post-modernidad. ¿Le parece un buen uso de esta palabra?

Me parece un uso pésimo. Del Noce, en efecto, no usa nunca este término de esa manera. En cambio, distingue el recorrido de distintas formas de modernidad, diferentes entre ellas y aún opuestas. Examina la modernidad de Descartes y habla de dos herencias del cartesianismo, allí donde éste atraviesa y moderniza anteriores corrientes de pensamiento; el nominalismo medieval cruza el cartesianismo y se transforma en el empirismo de Locke, Berkeley y Hume, por ejemplo, comenzando una nueva tradición. Del mismo modo, el averroísmo latino(16) atraviesa a Descartes y se transforma en Spinoza y en las tradiciones panteístas de Hegel, que derivarán en el materialismo de Marx.

Del Noce afirma que la modernidad se desarrolla bajo la hegemonía de las corrientes panteístas y materialistas, monistas, aunque terminen siendo dialécticas como en Hegel o en Marx, o empiristas y pragmáticas a partir de Locke hasta Dewey y sus sucesores. Pero existe una tercera modernidad que entra también en la tradición católica a partir del mismo Descartes, con Malebranche, Pascal, Vico, Rosmini, etc.

Del Noce, después de haber examinado el pensamiento católico moderno y su crisis, ve en la tradición ontologista cristiana la respuesta que supera y comprende a las demás, y que, al mismo tiempo, está abierta a una nueva filosofía cristiana de la historia que cuenta con una larga preparación, desde Vico, Slegler, Soloviev, a Maritain y a los grandes teólogos del siglo XX como Guardini, Danielou, Rahner, von Balthasar, de Lubac. Esta es su hipótesis. El tema es que la hegemonía está todavía hoy en discusión en todas las líneas filosóficas. Las dos modernidades no cristianas desembocan en el escepticismo, en el nihilismo y en el probabilismo moral. A mi modo de ver llegó el tiempo para una teología y una filosofía de la historia cristiana, globalizante.

¿Qué relevancia tiene lo que dijo de del Noce? Me refiero más a una lectura histórica que a una estrictamente filosófica.

Que mientras que en la opinión general se entiende a la modernidad en contra de la Iglesia, del Noce hace ver que el fundador del pensamiento moderno es un católico, Descartes. No concede paternidades diferentes y no permite que otros se apropien de él.

Existe una tradición empirista moderna, una tradición panteísta moderna que luego continúa en el materialismo, pero también hay una tradición moderna católica. Mientras que la historia de la filosofía escrita por contemporáneos excluye el hecho de que exista un pensamiento católico de la modernidad, y lo clasifica como pre-moderno, con del Noce es lícito concluir que la Iglesia no sólo se sitúa en el origen de la modernidad, sino que no perdió en absoluto una dimensión moderna, incluso cuando, en su seno, ha visto nacer una reacción antimodernista ante la persecución de la Revolución Francesa que, entre otros efectos, obtuvo el de reforzar el tradicionalismo.

Del Noce abrió paso a la reflexión sobre esta tercera corriente moderna católica; y desde esta línea realizó la mejor interpretación filosófica de nuestro tiempo: el suicidio de la revolución y el entronizarse del ateísmo libertino en la sociedad contemporánea y capitalista de consumo. Por lo tanto, es antihistórico pensar en la superación de la modernidad fuera de la modernidad.

¿Siendo usted latinoamericano, cuál es la utilidad del pensamiento de del Noce para entender la América Latina de hoy?

Me considero un tomista silvestre, sin academia ni seminario; para mí el epicentro de todo reside en el argumento ontológico: la inteligencia del hombre se crea ligada al esplendor de la idea de Dios.

En el último libro de Gilson sobre el ateísmo leí con enorme satisfacción y sorpresa una nota sobre el ateísmo en la que justifica el argumento ontológico, algo considerado como un exotismo para un tomista. Pero esta relación me permitió entender y unir a del Noce en su reasumir la modernidad no como una línea hecha de pasajes sucesivos que conducen a la Iglesia, contra su voluntad, desde lo pre-moderno a lo post-moderno, sino de una Iglesia con sectores que atravesaron la modernidad modernamente, con otros que sí fueron tradicionalistas.

De esto resulta que no sólo somos los padres de la modernidad, sino que hemos co-participado en su definición -como ya he dicho, con el católico Descartes- no siendo perpetuos antimodernos pero sí en contra de ciertas tendencias de la modernidad. Los antimodernistas clásicos fueron los tradicionalistas del siglo XIX. Es una especie que se extinguió con el Vaticano II.

Insisto: ¿en qué sentido lo iluminó a usted el pensamiento de Augusto del Noce? ¿Qué le debe un latinoamericano a este filósofo italiano contemporáneo?

En primer lugar, me guió hacia una revalorización del barroco, considerando que el barroco europeo funda la cultura mestiza latinoamericana. El mismo Descartes es barroco, aún con todo el declamado clasicismo francés que sin embargo lo define, como hoy reconoce la crítica más autorizada. Me explico mejor: en el momento en que cae el Imperio Español, España pierde la Guerra de los Treinta años y comienza su decadencia; en este momento empieza a producirse la revolución intelectual de la ciencia físico-matemática por una parte, y la formación de los estados modernos por otra. El Imperio Español es periférico a ambos procesos. Esto significa que nosotros, latinoamericanos, somos hijos y herederos de la primera potencia global del siglo

XVII justo en el momento en que se produce la modernidad científica que la ve desde los márgenes.

América Latina no hereda el barroco de Descartes, Pascal, Vico, Leibniz. Hubo restos en nuestras universidades del siglo XVIII y nada más.

A un adversario, a un enemigo, se lo vence superándolo, es decir, encontrando los límites de su posición y yendo más allá. Es una idea suya...

Así fue con la reforma protestante, así fue con el iluminismo secular, y luego con el marxismo mesiánico. Podríamos decir que se vence a un enemigo asumiendo lo mejor de sus intuiciones y yendo más allá de ellas. El error siempre funda su raíz en una insuficiencia que los hombres acusan a nivel de la experiencia sensible.

¿En qué sentido?

En que un error se vuelve exigente y sólo puede atraer por el bien que contiene, ya que los hombres, en el fondo, tienen un inextirpable deseo de bien. Si creen que en el error hay un bien, lo asumen así como es, como mezcla de lo justo y lo errado, de verdad y mentira, no exclusivamente como error.

El mal carece de consistencia propia. El error es un bien que se busca realizar en perjuicio de un bien superior. En este sentido, se transforma en la privación de un bien superior. El error es la sobrevaloración de un bien que en sí no es un absoluto. Por ello digo que el repudio del error implica saber cuál es el atractivo que el error ejerce a causa del bien que contiene.

¿Qué significa esta consideración para un historiador, o simplemente para quien quiera entender el presente de América Latina?

Señala la necesidad imprescindible de comprender el núcleo de bien que puede generar males. Un buen historiador debe entender el valor del error, o se condena a no entender la historia. En el fondo, así es en la vida de todos los días: si no me entiendo con mi mujer y pienso que ella comete errores de valoración al relacionarse conmigo, debo darme cuenta del fundamento bueno de su equívoco, si quiero tener alguna posibilidad de sanar el error que comete. Si es que hay error.

En el caso del ateísmo libertino, ¿qué debe asumirse y qué superarse?

La verdad del ateísmo libertino es la percepción de que el existir tiene un íntimo destino de gozo, que la vida misma está hecha para una satisfacción. Sin esta base existencial nadie soportaría el sufrimiento de vivir, salvo que sea sometido a terribles extremos de tortura. En otras palabras: el núcleo profundo del ateísmo libertino es una necesidad recóndita de belleza. La vida misma es gozo: una prostituta, una loca, un perverso, un asesino viven por lo que contiene de bello el mismo acto del vivir. La creación es buena: «Omne creatura bona», declamaba Jacopone da Todi.

Identificó el núcleo íntimo del ateísmo mesiánico en la exigencia de justicia, el del ateísmo libertino funda, dice usted, sus raíces últimas en la exigencia de una belleza.

Del placer de la belleza, se podría decir. Es decir, de una satisfacción. Es el acto mismo del ser.

¿Con qué apariencia se presenta esta exigencia?

La del ateísmo libertino es una satisfacción atormentada por la contingencia, por el sufrimiento, por el dolor. Por la indigencia. Es una satisfacción imposibilitada por la insuficiencia.

¿Qué es lo que provoca la distorsión? ¿Por qué se vuelve un ateísmo libertino?

Porque divorcia la belleza de la verdad y del bien (de la justicia); rompe la unidad de belleza, de verdad y de bien. De este modo, pervierte la belleza. La plenitud de la belleza es también la plenitud de verdad y de bien. Si no, es una belleza disminuida, indigente.

Una belleza sin amor como la del ateísmo libertino falla en el momento de reconocer a cada uno lo suyo, es decir, a nivel de la justicia.

¿Entonces la exigencia de la que usted hablaba es rescatada por la contradicción que le espera en un cierto punto del camino?

Este es el núcleo de la cuestión. El ateísmo libertino no cree en la justicia, no tiene causas que perseguir, defender, promover, excepto la búsqueda del gozo y de la imagen de belleza que se ha formado. Lo bello, sin embargo, tal y como se concibe en el ateísmo libertino, sufre una tergiversación, porque la esencia de lo bello es su nexa con la verdad y el bien; es inseparable de la primera y del segundo. Algo bello separado, arrancado, se vuelve esteticismo; vitalidad pura que afirma el placer a toda costa. Al final, se vuelve cómplice de la injusticia.

Se vuelve algo monstruoso.

En el fondo, elimina la consistencia del tú. No existe una persona, un ser real y concreto con el que relacionarse. El ateísmo libertino es una subjetividad que goza sin ley y sin otro límite que el erigido por los límites de la propia voluntad.

¿No le parece extraño tener que hablar de estas cosas? Hace veinticinco años, cuando lo conocí, los temas de diálogo eran muy diferentes. Se hablaba de revolución en Nicaragua, de guerrilla en El Salvador, del factor Cuba en los movimientos de liberación de América Latina, de los movimientos populares en Perú y en Venezuela, de teología de la liberación, del futuro del peronismo, de democracias y regímenes militares...

La revolución se ha suicidado, lo hemos visto, pero en los finales de la modernidad había otra cosa, de la que ahora estamos tomando conciencia. Agotada la respuesta panteístico-hegeliano-marxista de la utopía inmanente al desarrollo dialéctico, concluido el mesianismo del ateísmo, volvemos al punto de partida: el ateísmo libertino.

En veinticinco años hemos asistido a un cambio que, en otras épocas, hubiera tardado siglos en consumarse. La historia sufrió una aceleración impensable ante nuestros ojos de hombres contemporáneos. Y al final, lo que emergió, es algo que podemos calificar como "primordial"; en el fondo el ateísmo libertino, tal y como lo está presentando en estas conversaciones, es la gran alternativa a Dios. Paradójicamente, es como si la historia se hubiera simplificado.

El ateísmo mesiánico era una contaminación judeo-cristiana, el ateísmo libertino no tiene esta herencia, o la tiene mínimamente. El ateísmo mesiánico se proponía cambiar el mundo, el libertino es orgánico al poder. En regímenes democráticos desmoviliza al demos con una característica: lo transforma en reivindicación, ante todo del placer. El hedonismo en su límite se desentiende del otro; es la multitud de los solos.

Más exactamente, desmoviliza las reivindicaciones que caminan hacia un cambio verdadero y favorece las que refuerzan el poder.

Coloca la satisfacción universal como razón de libertad. Pero esto es contradictorio con un trabajo de construcción de la sociedad porque el fundamento radical de una colectividad es siempre el primado del tú y de la amistad.

Asumir y superar el ateísmo libertino quiere decir identificar el núcleo de verdad, oculto, y salvarlo de un destino inexorable y ruinoso.

San Francisco es uno de los ejemplos más extraordinarios de la belleza captada y reflejada en una figura humana histórica. En San Francisco la potencia de la belleza del ser es esplendorosa. Calvino no supera el ateísmo libertino, simplemente porque lo niega, lo rechaza, elude lo que lo mueve en profundidad. El ascetismo protestante, aún siendo generoso, no puede responder. El catolicismo, en cambio, sí puede hacerlo.

La mayor belleza es el amor. Y el amor es la unidad perfecta de verdad, bien, belleza. Es una atracción incesante, e incesantemente amenazada por su contrario. La vida es así.

¿Recurriría al término “nihilismo” para obtener el rostro moderno del ateísmo libertino?

El nihilismo es el “no” dicho frente a todo; el ateísmo libertino es el “sí” a gozar a toda costa. En este sentido el ateísmo libertino es más orgánico al poder, porque le ofrece el punto clave de instrumentalización: el eros y los placeres ligados a él se vuelven objeto de una mayor ganancia del mercado.

El nihilismo tiene en sí un disgusto...

...Una angustia trágica por el hecho de que el mundo sea como es, un horror por el hecho de que no tenga sentido. Para Sade el sentido es la autodestrucción; no tiene nostalgia de lo positivo.

La idea de rescatar el fondo de placer del ateísmo libertino para salvarlo exalta la misión de la Iglesia.

Históricamente la Iglesia es el único sujeto presente en la escena del mundo contemporáneo que puede afrontar el ateísmo libertino. No digo que siempre lo haya sido, pero un examen de nuestro tiempo me lleva a decir que hoy sí lo es. Para mí, la Iglesia es verdaderamente post-moderna.

El hecho es que rescatar el núcleo de verdad del ateísmo libertino no es posible humanamente hasta sus últimas consecuencias. No se puede hacerlo con argumentos o con una dialéctica; y menos aún lanzando prohibiciones, órdenes, y dictando reglas abstractas.

No puede ser una ideología que se opone a otra ideología.

El ateísmo libertino no es una ideología; es una práctica. A una práctica es necesario oponer otra práctica; una práctica autoconsciente bien entendida, es decir, intelectualmente preparada. Se debe entrar en relación con el ateísmo libertino a nivel experiencial o moral. La ideología puede ser la caricatura del pensamiento así como el moralismo es la caricatura de la moral.

En los ambientes eclesiales es muy usado el término secularización. A la luz de lo que viene diciendo, ¿se puede decir que el ateísmo libertino es una connotación, un componente esencial de la secularización moderna?

La secularización no comenzó con Sade, pero Sade es el rostro actual de la secularización, la etapa final del proceso que se vive en el imperio absoluto de la subjetividad, la afirmación más audaz del “todo está permitido”.

Deténgase en esta idea de permisivismo, refiriéndola a América Latina. ¿En qué piensa? En la liberalización del aborto que toma cada vez más espacio en las legislaciones nacionales, en una cierta reivindicación de derechos civiles semejantes a los ya adoptados por la sociedad europea y estadounidense...

En esto y en otras cosas. Pensemos también en la idea de sacrificio y en su degradación. La oscuridad de la antropología moderna para definirla es sintomática, cuando el sacrificio es dar la vida por otro. En este sentido es la esencia de la amistad. Una sociedad se constituye solamente sobre la base de un sacrificio, el de dar espacio al otro. En el origen de toda construcción, para que pueda durar, debe haber una épica, es decir, un sacrificio.

No estoy diciendo nada específico; es una afirmación general que no sólo vale para la Iglesia sino para toda nación o pueblo. Se manifiesta hasta en la memoria estereotipada de las batallas de la independencia, que se celebran en nuestros países no como ejemplos de belicismo sino recordando una sociedad en la que hubo hombres dispuestos a dar la vida por la libertad de los demás.

El sacrificio es un salir de sí para cuidar al otro, hacer que se desarrolle. Donde no hay sacrificio no puede haber ni siquiera solidez en la existencia de la sociedad, ni inteligencia para construir un desarrollo eficaz y lo más justo posible.

Amistad y sacrificio no pueden estar disociados. En nuestras ciudades el momento de la adolescencia, es decir de toma de conciencia de la polis, está lleno de reivindicaciones que en el fondo tienden a remover justamente el sacrificio. Sin capacidad de sacrificio -lo mejor de sí mismos es amor e inteligencia, disciplina y perseverancia- nuestras sociedades latinoamericanas no sólo no mejorarán a nivel de convivencia civil, sino que no alcanzarán ni siquiera a progresar para desarrollarse.

¿Otra idea fuerte que tuvo el mismo destino triste que acaba de constatar en la idea de sacrificio?

La idea de fatiga en el trabajo. Se puede hablar del trabajo de muchas maneras, pero la experiencia muestra que en el trabajo la persona debe salir de sí misma y dedicarse a lo que está

haciendo, por justo o injusto que sea, bello o feo. Los jóvenes ya no aceptan esto, ni en América Latina ni en otros lugares. Hay horror a la fatiga, al sacrificio, al peso de la realidad, a los riesgos inherentes al futuro. De hecho, en el ateísmo libertino “el otro” es eminentemente instrumental. Por ello es destructivo para una sociedad y atenta contra el desarrollo de un pueblo: desmantela las bases de una relación y de un trabajo humano.

Estamos hablando de la condición existencial más común de la sociedad de hoy, también en América Latina.

Común sobretodo -agregaría- en los sectores más pobres. No nos olvidemos de lo dicho: el ateísmo libertino de la primera fase de la modernidad, anterior a la Revolución Francesa, reaparece en la sociedad de consumo como agnosticismo libertino de masa. El ateísmo libertino aristocrático se apoyaba sobre condiciones de vida que lo ponían a resguardo de las necesidades, de las limitaciones. El noble podía permitirse concluir el ocio en el placer. La evolución hacia una sociedad de masa democratiza esta misma posibilidad. Pero no en todo el mundo. En países enteros y vastos sectores de la población resta el simulacro de sobreabundancia que genera frustración, y por lo tanto violencia. Bienes y servicios en cantidad desconocida antes en la historia se difunden en sociedades que siguen siendo desiguales económicamente. La frustración que de ello resulta es explosiva. De aquí, uno de los motivos de la formidable expansión de la droga a la que asistimos en las ciudades latinoamericanas.

En una sociedad aristocrática la droga es un epifenómeno, está ligada a las oportunidades, a ciertos momentos, la vida de un aristócrata no es una vida drogada. En nuestras sociedades la vida drogada es algo cada vez más normal. Sobre todo en los sectores empobrecidos, en sus jóvenes. Las favelas son bosques de antenas televisivas que difunden la imagen de un bienestar al que se tiene derecho, que debe ser accesible a todos. Pero con la imaginación, no en realidad. En la puerta hay un sustituto: la droga, su distribución y consumo.

Ha dicho que el ateísmo libertino destruye el fundamento de todos los derechos.

El derecho o implica una base universal o no se puede proponer como derecho; pero esta base universal se puede rastrear en la naturaleza de todos los hombres. Si cada uno es la ley de sí mismo, homo homini lupus. Justamente, el Papa Ratzinger observa que el relativismo conduce al totalitarismo(17). Hobbes ponía en evidencia que la lógica inexorable del ateísmo era la guerra de todos contra todos con la máxima: «La autoridad, no la verdad hace la sociedad». Lo que significa: cada hombre es libre autor de su propia ley, no forma parte de una común “ley natural”, participación de la ley eterna, Dios. El ateísmo libertino es intrínsecamente relativista. Cada sujeto humano es dios de sí mismo, lo que significa la guerra de todos contra todos; el hombre lobo para el hombre, de donde nace la conocida sentencia de Hobbes: sólo el absolutismo, el poder que se impone, puede fundar la sociedad de los hombres. Hobbes fue el primer gran teórico ateo.

En el anticristianismo de las guerras de religión ha nacido Hobbes; la expansión del ateísmo libertino en la otra punta de la modernidad nos devolverá a Hobbes y al absolutismo. Se realizaría así la victoria de la “cornucopia permisiva” de Brzezinski.

¿A qué se refiere al hablar de “derechos”?

Los derechos implican el reconocimiento de una estructura ontológica común a todos los hombres, cada uno configurado por la participación en una misma ley o exigencia. Si hablamos de un hombre que no reconoce una ley común superior inherente a todo ser humano; cada uno será dios de sí mismo, una libertad absoluta. Por esto Sartre decía que el infierno son los otros.

Notas del Capítulo 5

(1) Donatien Alphonse François de Sade en el registro civil parisino, cuyo nacimiento está anotado el 2 de junio de 1740. "Divino" es el adjetivo que usa Valle Inclán al referirse a su Marqués de Bradomín, que ciertamente era un ángel en comparación con Sade.

(2) En este sentido, ejerce presión sobre la Convención Nacional, hasta que ésta proclame como religión oficial el culto al Ser Supremo, basado en el deísmo de Rousseau.

(3) Pseudónimo de Gabriel Téllez. En "El burlador de Sevilla" perpetúa el mito de Don Juan, que retomarán luego Molière, Mozart, Byron, Shaw. Tirso de Molina muere en Almazán en 1648.

(4) "Don Giovanni (o il dissoluto castigato)" se representó por primera vez en el Teatro Nacional de Praga el 29 de octubre de 1787. Se trata de la segunda de las tres óperas de Wolfgang Amadeus Mozart, basada en los escritos de Lorenzo Da Ponte. Éste elaboró su ópera a partir de Tirso de Molina, Molière, Goldoni e Bertati. Mozart, por su parte, llegó a crear musicalmente un personaje, el del libertino, con un señorío incomparable con el resto de los personajes.

(5) El nombre registrado en el anágrafe civil es Ramón Valle Peña. El personaje del Marqués de Bradomín pertenece a los años mexicanos de Valle Inclán, después de que una riña con el escritor Manuel Bueno le provocara la amputación de un brazo. Transformará este episodio doloroso en un motivo literario, a través del protagonista de las "Las Sonatas", el Marqués de Bradomín.

(6) El Don Juan de Joseph Losey es de 1979, y pertenece a los años del exilio. Joseph Losey, americano de La Crosse, Wisconsin, terminó bajo la mirada de la justicia a causa de sus actividades antiamericanas, junto con Bertolt Brecht. Tuvieron que abandonar los Estados Unidos y establecerse en Europa.

(7) "Ladrona del tiempo" ya que este estudio de 1993, contabilizaba una media de 40 horas semanales de exposición de los menores ante la TV, con 25 actos de violencia por hora; "mentirosa emérita" porque la imagen de la realidad transmitida por la TV resulta innegablemente distorsionada, tanto en los hechos como en los valores; "sierva infiel" porque la tarea de educadora que le fuera confiada por las familias tiene resultados absolutamente dañinos para el público infantil.

(8) Cfr. documento conclusivo de la primera Conferencia General del episcopado latinoamericano, punto 79.

(9) El primer párrafo del punto 75 del documento conclusivo recomienda incluir "en los catecismos un capítulo especial sobre el espiritismo y sobre el mandamiento divino que prohíbe las supersticiones, la magia y la invocación a los muertos y a los espíritus".

(10)Pablo VI, Populorum Progressio n. 30.

(11)“Entre los distintos caminos hacia una justa regeneración social, no podemos elegir ni el del marxismo ateo ni el de la rebelión sistemática, ni mucho menos el del derramamiento de sangre y la anarquía” (n. 161).

(12)“Debemos confesar humildemente que en gran parte, incluso en muchos sectores de la Iglesia, una falsa interpretación del pluralismo religioso ha permitido la propagación de doctrinas erradas o discutibles con respecto a la fe y a la moral, generando confusión en el Pueblo de Dios” (n. 80).

(13)“La presencia de estas sectas religiosas fundamentalistas en América Latina aumentó de manera extraordinaria desde Puebla hasta nuestros días”.

(14)“Pare de sufrir” es el slogan de la potente “Iglesia Universal del Reino de Dios” de origen brasileño.

(15)Alberto Methol Ferré, Desafíos del espíritu ante la hegemonía mundial del capitalismo, Montevideo, 1995; La revolución religiosa en el umbral del Tercer Milenio, conferencia en Belo Horizonte, Brasil, 14-18 octubre 1989, publicada en el libro Eclesiologie, Centro Publicaciones CELAM, 1990, Bogotá.

(16)Una orientación filosófica de la segunda mitad del siglo XIII. Hace referencia a Averroes, el principal intérprete de Aristóteles en la filosofía árabe.

(17)«Las teorías relativistas desembocan todas en la no-obligatoriedad y se vuelven muy superfluas, o bien pretenden una normativa absoluta, que hoy se sitúa en la praxis, erigiendo un absolutismo» (Conferencia sobre la situación de la fe y la teología).

Destellos de futuro

Los fundamentos de la nueva arquitectura - La frontera latinoamericana de la universidad - Cenizas del laicado - El fin de la cristiandad indiana - Laicado y laicismo - Modelos de separación entre Iglesia y Estado en América Latina - El equívoco de la virtualidad asociativa - El asociacionismo católico entre Río de Janeiro y Santo Domingo - Nuevos sujetos históricos - Preeminencia del terreno educativo - Quinto plenario de la Iglesia latinoamericana - Una agenda para el futuro del continente - Universidad y opción preferencial por los pobres.

En una oportunidad me hizo notar que los fundadores de los movimientos de difusión internacional nacieron o eran muy jóvenes entre los años '20 y los '40. En efecto, es así para los fundadores de los movimientos más conocidos: Escrivá de Balaguer, Chiara Lubich, don Luigi Giussani, Pierre Gousat, Henri Caffarel, Marthe Robin y Georges Finet, el padre Kantenich, Macial Maciel, Franciszek Blachnicki. Pero, consultando el último Directorio del órgano vaticano que los reúne, se puede constatar que muchos otros fundadores de movimientos -por lo menos, unos treinta- nacen en las décadas que usted señalaba(1).

¿Qué conclusiones saca usted de esta observación temporal?

Mi impresión es que entre la primera guerra mundial y los años del Concilio Vaticano II, se sientan las bases de un futuro distinto, que todavía nos resulta desconocido en gran medida. Es una primavera intelectual en la Iglesia, espiritual diría, de una potencia sin precedentes, solamente equiparable a los momentos de esplendor de la patrística grecolatina y de los siglos XII y XIII.

Estamos viviendo, sin saberlo, uno de los momentos más ricos de la historia de la Iglesia. Todavía no se han llegado a apreciar totalmente sus frutos; el desarrollo se verá en los tiempos venideros, como ocurre con todos los fenómenos profundos y verdaderamente innovadores.

Según lo que usted dice, no es casual entonces que los movimientos nombrados surjan en este momento histórico.

En la historia, no existe nada que sea determinísticamente necesario pero, dicho esto, quiero añadir que el florecimiento eclesial del '900 señala el fin de una época fundamentalmente defensiva de la Iglesia. Con el resultado de que el fin de la cristiandad europea como conjunto de tradiciones eclesiales mayoritarias en la sociedad, acentúa la secularización de las mismas sociedades.

Fin de la cristiandad, dijo. ¿Se podría fechar esto en América Latina? Si usted tuviera que trazar una línea, una frontera, un "antes" y un "después", ¿por dónde haría pasar esta recta imaginaria?

A la altura de la primera guerra mundial. El país en que sobrevive por más tiempo una situación de cristiandad es México, con aquel último episodio conocido como la guerra de los cristeros. No es una casualidad que se produzca en la nación donde regía el orden estatal más anticatólico de América Latina: se prohibían abiertamente las manifestaciones religiosas, los sacerdotes no podían usar sus hábitos fuera de las iglesias, se vetaron los símbolos cristianos en los lugares públicos y otras cosas por el estilo. Pero también allí, en el México de Plutarco Elías Calles, este estado de cosas termina a principios de los años '30, justamente con la insurrección de los cristeros, la última explosión de "cristiandad", para usar una expresión sintética, reprimida por un gobierno que se proponía romper a la fuerza con el pasado(2).

En el fin de la cristiandad en América Latina, confluyen un conjunto de causas que tienen su epicentro en el siglo XVIII y en la Revolución Francesa.

Señale las más relevantes.

El proceso que conduce a la Revolución Francesa y la Revolución misma, delimitan dos espacios en la relación entre el Estado y la Iglesia: uno que toma por investidura la definición de los derechos humanos, es decir, el conjunto de las libertades modernas. En este sentido, quiero hacer notar que el clero participó en la Asamblea General y no sólo no se opuso sino que apoyó en forma contundente la formulación de los derechos humanos que tuvo lugar en esta asamblea. El conflicto de la Iglesia con la Revolución Francesa no se produce sobre los derechos humanos sino en torno a las características del absolutismo monárquico. Desde el siglo XVII en adelante, éste se propone como pacificador en las luchas religiosas de la época y quiere ser

aprobado en este rol de arbitraje. Obliga a las iglesias a reconocer la supremacía del “realismo” absolutista, a aceptar el arbitraje de sus poderes; se mete en la vida interna de la Iglesia, en la organización de los seminarios, en la formación de los novicios, en los procesos de nombramiento de la jerarquía católica, en la intimidad de los claustros y de los monasterios, en la vida misma de las órdenes religiosas. En suma, el estado invade el *proprium* de la organización eclesial: confisca bienes, se arroga el poder de nombrar, transforma el clero en personal asalariado de la República.

La Iglesia nunca estuvo tan sometida a los estados como en el siglo XVIII, incluso en los estados católicos. La Revolución Francesa acentúa este sometimiento. El nombre de “Constitución civil del clero” con el que se designa este conjunto de leyes que pretende reglamentar la vida interna de la Iglesia, lo dice todo. El cuerpo sacramental de la Iglesia debe ser transformado en un órgano del Estado: esta es, en el fondo, la raíz del conflicto.

La ruptura, en suma, no es en torno a los derechos humanos.

La primera obra sobre los derechos humanos es de 1791(3), de Thomas Paine, un inglés promotor de la revolución americana, que viaja a Francia en plena Revolución Francesa y recibe los honores de los revolucionarios como un verdadero defensor de los derechos del hombre. Ese mismo año, Nicola Spedalieri, un sacerdote católico italiano, secretario del Papa, escribió también él una obra apologética sobre los derechos humanos(4). Las dos primeras obras acerca de los derechos humanos como tales, que incluso aparecen publicadas con ese mismo título, pertenecen a un cristiano, Paine, y a un católico, Spedalieri.

El conflicto no es entonces sobre los derechos humanos; es sobre el control de la Iglesia que el Estado pretende realizar a toda costa. Más tarde se transformará de hecho en un conflicto de derechos humanos. Pero en este caso se debió a la reacción tradicionalista que utilizó la amenaza del poder ejecutivo sobre la libertad de la Iglesia en aquellos campos que deberían serle propios, con el fin de repudiar al estado y junto al estado, el conjunto de derechos que éste promovía.

La gran confusión de cosas esenciales y cosas secundarias acontece en este clima que caracterizará al siguiente proceso de descristianización, del cual la Tercera República es punto de referencia.

¿Se puede decir que la Tercera República constituye el modelo de separación Estado-Iglesia en el que se inspiran las naciones independientes de América Latina en su fase de consolidación constitucional?

En realidad, es más que una separación. Ya lo hemos dicho: es el Estado que legisla sobre la Iglesia y su organización interna. La ingerencia del poder político no concluye con la deslegitimación de la Iglesia en cuestiones reguladas por tradiciones seculares, como en el caso de los cementerios. La Revolución no sólo interfiere en la elección de los obispos, atenta contra la vida monástica que desprecia, sino que delibera sobre normas tendientes a la desaparición de la vida monástica como tal.

¿Qué significa este conflicto para América Latina?

Se repite de idéntico modo. La reforma religiosa del gobierno unitario de Buenos Aires, promovida por Rivadavia, camina en esta dirección. El Estado se pone a regular restrictivamente la vida religiosa, imitando la Constitución civil del clero.

No puede ser de otra manera si se considera que las élites intelectuales y políticas latinoamericanas se formaron en las ciudades puerto de las naciones independientes, estrechamente ligadas a Europa. El centro cultural, ideológico, de América Latina estaba fuera de América. Los eruditos de este lado del océano se pensaban a sí mismos partiendo de París y Londres; su actitud era un comportamiento mental normal. De América Latina a Europa, se exportaban productos agrícolas y se importaban, junto con las manufacturas, las ideas de los países industriales. Como consecuencia, la relación con la Iglesia también repite los conflictos europeos.

La persecución a la Iglesia, la secularización en América Latina proviene, más aún que en Europa, de los ricos que de los pobres. Los pobres son sus víctimas. La Iglesia latinoamericana no podía ser aliada de los ricos; son las clases pudientes ligadas al mundo europeo, exportadoras de productos agrarios y mineros, quienes terminan con la cristiandad indiana.

¿Por qué afirma usted que la persecución a la Iglesia proviene de los ricos?

Le respondo con una anécdota. Benito Juárez, el presidente mexicano que lucha contra el emperador Maximiliano y el partido conservador, manda fusilar en Querétaro con Maximiliano, a Miramon y al general Mejía, un militar de extracción indígena. Juárez, ¡un indio que manda fusilar a uno de su raza! Algo muy singular, que al menos llama la atención. De hecho, se investiga un poco y llega a saberse que el fusilado era también jefe de las comunidades indígenas que luchaban con Maximiliano. De aquí surge una pregunta: ¿por qué combaten indios en el bando de Maximiliano? Porque los liberales liquidaban las tierras comunales y las vendían a los grandes propietarios, disolvían y vendían las propiedades eclesiásticas -que percibían un exiguo alquiler por parte de los colonos- y echaban a los residentes: miles de nativos que ya no sabían cómo dar de comer a sus familias. Luego ponían en licitación los bienes de la Iglesia, permitiendo que los ricos los compraran.

En cierto sentido, la revolución agraria mexicana de Zapata es la revancha de los indios(5). Todas estas cosas han sido ocultadas a lo largo de la historiografía liberal mexicana, pero describen cómo era la realidad.

Entonces, la separación entre Iglesia y Estado que se produce en América Latina sigue cánones externos al continente.

Ya experimentados en Europa. Aún cuando la noción de secularización es difusa y polivalente, su significado más aceptado la vuelve sinónimo de “descristianización”, “des-eclesialización”, una expropiación de lo “cristiano” en cuanto realidad histórica visible, en aras de un mundo puramente profano. Lo cristiano visible comienza lentamente a ser considerado una impureza, una contaminación de lo profano.

El proceso de espiritualización hacia el que la Iglesia fue empujada, equivalió a su anulación en cuanto Iglesia, en cuanto comunión, en cuanto cuerpo histórico. Se aceptaba la fe despojada, “puro amor”, como un trascendental kantiano, sin Iglesia, sin objetivación de ningún tipo: un

Dios sin Iglesia, una Iglesia sin Cristo, un Cristo sin pueblo. Aparece de este modo una contradicción insalvable entre secularización y pueblo de Dios. La lógica de los secularizadores es la de anular la visibilidad de la Iglesia, del pueblo de Dios. De allí el concepto que toma forma y se introduce incluso en la Iglesia misma: la oposición “persona-pueblo”, con la consiguiente reducción de pueblo a masa y el encadenamiento de la persona singular al estado.

La secularización tiene el efecto de afirmar una idea espiritualista de Iglesia, con las consecuencias que ha descrito. Pero ¿encuentra usted algo bueno en la secularización y por ende en el fin de la cristiandad en América Latina?

Hoy, que este proceso está agotado y el “crimen” ha sido consumado de manera irreversible, podemos discernir mejor qué hubo de positivo y qué de negativo.

Semejante recorrido -sigámoslo llamando de secularización, para facilitar el razonamiento- despojó a la Iglesia de problemas superfluos, propios de sociedades agrario-urbanas en situación de cristiandad. En América Latina, se han tenido conflictos en terrenos que hoy nos parecen risibles, y con justicia. Pensemos en la secularización de los cementerios, precedida por la discusión acerca de si se debía sepultar a los ateos en el mismo sitio que a los creyentes.

En las villas europeas primero y más tarde en las ciudades, era costumbre -una tradición que no era inherente a la vida de la Iglesia- que se sepultaran juntos ateos, cristianos y no cristianos. La separación de los primeros y segundos sacudió los hábitos seculares y provocó tensiones infinitas; y el mismo efecto lo tuvieron otras prácticas tradicionales sin importancia objetiva en lo que respecta a la razón de ser de la Iglesia y su misión en el mundo. La secularización puso término a estos conflictos relativamente superfluos y así se pudo poner más el acento sobre lo esencial.

¿Qué entiende por esencial?

Consideremos el Concilio Vaticano II. El protestantismo, esta gran protesta del siglo XVI, no había tenido la energía de transformar a la Iglesia, del mismo modo que la Iglesia no había logrado reabsorber el protestantismo. El partido terminó empatado, para usar un término futbolístico: media Europa del norte se hizo protestante, la mitad del sur permaneció católica. La Iglesia tampoco había sabido responder al iluminismo; le había hecho críticas pertinentes, pero sin entender a fondo las exigencias que expresaba. Y cuando una respuesta no es completa, la pregunta está destinada a reformularse en el tiempo.

Con el Concilio, la Iglesia Católica asumió, finalmente, lo mejor de la Reforma y del Iluminismo, desde adentro de sus lógicas, trascendiéndolos, como ya hemos comentado.

Fue un acto de gran discernimiento: la Iglesia reconoció y tomó lo mejor de sus propios adversarios. Decía Chesterton, con agudo sentido del humor, que lo mejor de la modernidad estaba constituido por las “ideas cristianas vueltas locas”(6). El Vaticano II las volvió a poner en su lugar, donde pueden ser productivas en sentido liberador. En mi opinión, esta es la audacia y la originalidad del Concilio: sana y concluye la contradicción con lo mejor de la modernidad, distinguiendo primero y separando luego, lo peor de ese *modus vivendi*.

Reconoce el rostro de Jesucristo en los propios enemigos, incluso allí donde ellos ni quisieran saberlo. Por esto, el Vaticano II abre una nueva época en la Iglesia, que trasciende las rigideces defensivas anteriores y abre de par en par las riquezas de la visión cristiana del hombre a los pueblos y culturas del mundo.

El Papa Ratzinger pudo decir bien que las dos grandes culturas del occidente, aquella nacida de la fe cristiana y aquella nacida de la racionalidad secular “no son universales, por más que ambas ejerzan una influencia importante, cada una a su manera en el mundo entero y en todas las demás culturas”, y por tanto “no pueden ser reproducibles en cuanto tales en el conjunto de la humanidad”.

Creo que de este modo -con la importancia atribuida al Concilio- se explica también la emoción profunda, mundialmente manifestada, por la muerte de Juan Pablo II, hijo primogénito del Vaticano II, el testigo más popular y amado de la primera época de la completa globalización de la ecúmene.

Hemos llegado hasta aquí a partir de una observación suya sobre los movimientos eclesiales contemporáneos, cuyos fundadores nacieron en la primera mitad del siglo XX. Es decir que su obra comienza a desarrollarse inmediatamente antes del Concilio y se expresa con madurez en los años sucesivos. Precede y sigue al Concilio Vaticano II.

Se destaca una época eclesial particularmente fecunda entre 1920 y 1980, en los más variados aspectos: teológico, filosófico, litúrgico, misionero, social. Hay movimientos poco tiempo anteriores al Concilio, otros que le son contemporáneos en su nacimiento, otros que son hijos inmediatos del Concilio. Esto dio lugar a uno de los momentos luminosos de la historia de la Iglesia, que como todo proceso de gran intensidad, generó también desorientación, resistencias, perplejidad.

¿Qué aspectos novedosos encuentra en los movimientos?

Que tienden a abrazar toda la realidad, lo real en su totalidad, y que manifiestan entender la esencia de la secularización, es decir, de la modernidad.

Por un lado, observo que los movimientos despliegan una amplitud de intereses e interacciones muy superiores a las realidades asociativas precedentes, pero lo hacen refiriéndose a un único principio; totalizan, sintetizando. Por otro, diría que son conscientes de encontrarse con un hombre que no es heredero de la cristiandad. Por eso se dirigen al sujeto humano resultante del proceso de secularización, que es un hombre que no conoce el cristianismo y hacia el cual tiene prejuicios.

Tienden a abrazar la totalidad...

Son “totalizadores”. No solamente en el sentido más obvio que significa que comprenden en su interior sacerdotes, religiosos y laicos de todas las edades, estratos sociales y profesiones, sino, sobre todo, porque afrontan cada cosa a partir de su intimidad. En general, ponen gran atención sobre la que a mi juicio, es la cuestión más candente de nuestro tiempo: la universidad, en cuanto compendio incesante de las exigencias de la sociedad en su conjunto.

Este último parece ser, justamente, uno de los aspectos distintivos y comunes a los movimientos que ha nombrado: su acentuada atención a nivel educativo. Si se observa su modo de actuar, se ve que fundan universidades propias o se introducen en las universidades públicas con mucha decisión.

Retoman y continúan lo mejor de la tradición original de la Iglesia. La educación pertenece a la esencia de la Iglesia, a su misión sustancial. Una educación tal que ponga al otro en condiciones de desarrollar plenamente la propia humanidad en Jesucristo.

¿Por qué tradicional?

México, el antiguo Anhuac, fue conquistado alrededor del 1520(7); y pocos años más tarde surgen los primeros centros de estudio de los franciscanos(8). A los que se suman, rápidamente, los dominicos y los jesuitas(9). Pero también en Europa fue así: inmediatamente después de las invasiones bárbaras, la Iglesia participó decisivamente en el nacimiento de las universidades, en la “invención” misma de estos lugares de estudio y de investigación, consagrados a reunir y extender el conocimiento del universo.

La universidad es una originalidad histórica cristiana. En ella sucede el movimiento entre los dos polos que hacen avanzar la historia: el polo fundamento o sentido de la vida humana y el polo historia de la vida humana, individual y colectiva. Estos dos polos se compenentran y establecen una circulación recíproca: hay una historia del sentido o del fundamento y al mismo tiempo un sentido y fundamento de la historia. Uno y otro se encuentran incesantemente, de varias maneras, según la índole de los tiempos.

Fue muy importante la participación de varios pontífices en la creación de estos lugares de circulación, de estas instituciones; por otra parte, para las órdenes religiosas la universidad fue una verdadera prioridad apostólica. Si la obra de pacificación, de evangelización, de elevación espiritual de las poblaciones indígenas de estas tierras latinoamericanas no hubiera comenzado de esta manera, habría estado destinada a un fracaso seguro.

Es decir que los primeros centros de estudio fueron fundados por religiosos que desembarcaban junto a los conquistadores.

En toda América Latina las universidades se fundaron “católicamente”. Las sucesivas independencias las nacionalizaron. La Iglesia en cuanto tal vuelve a fundar universidades al final del siglo XIX, muy lentamente; el proceso se acentúa después de la segunda guerra mundial, ayudado por el boom demográfico que abarca a toda América Latina.

Le leo un juicio reciente del todavía cardenal Joseph Ratzinger sobre el mundo universitario: “El actual mundo intelectual y académico es un contexto donde la fe cristiana encuentra mucha resistencia; aunque la inteligencia occidental haya nacido de la fe, hoy se ha secularizado y parece casi excluir el hecho de la fe. Por lo tanto, la fe vivida en el mundo intelectual, cultural, universitario de hoy es una de las contribuciones que me parecen más importantes, interesantes para la Iglesia universal»(10). ¿Le parece que este juicio es válido también para América Latina?

Sin duda. La producción del conocimiento sigue separándose de la experiencia cristiana, y esto es un drama de consecuencias incalculables; una ruptura ruinosa. La ruptura del círculo del que he hablado, entre el fundamento y la historia. Una ideología contiene muchos más detalles que el núcleo o fundamento, pero no puede formularse sin él.

¿Cuándo aparece esta ruptura?

En la segunda mitad del siglo XIX. El laicismo que penetraba el proceso de consolidación de los estados determinando los órdenes sobresalientes, tendía por ello mismo a traspasar a las instituciones centrales, las más susceptibles de plasmar las futuras clases dirigentes; nada más obvio que el hecho de que la clase política al poder se apoderara de éstas para asumir el control de los estudios superiores. Y con el argumento de la neutralidad del saber actuará para cancelar la religión.

Aquí tuvo un rol importante la masonería. En sus orígenes, representó un intento de pacificación ecuménica; después del terrible período de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII en Europa, se propone como un instrumento antidogmático forjador de una nueva tolerancia. Las interpretaciones de Jesucristo dividían, por lo que el común denominador debía ser sólo Dios, el Ser Supremo y ningún otro. Este era el punto de unidad, accesible a la razón; el resto pertenecía al *proprium* de cada uno. La Iglesia Católica, en cambio, no admitía que sus fieles separaran a Jesucristo de Dios y no aceptaba el ecumenismo del mínimo común denominador, lo que condujo al conflicto de la masonería con la Iglesia. Para la masonería la Iglesia era "sectaria", para la Iglesia, la masonería era pre-cristiana y desconocía la revelación de Dios en la historia de Jesucristo, lo que implicaba otra forma de sectarismo.

¿Y en América Latina?

Como tantos otros, también la masonería es un fenómeno importado. Es hija de las oligarquías que vivían del comercio en los centros portuarios de América Latina; desde allí despliega su influencia sobre el estado, sobre la mayor parte de los ejércitos y, obviamente, sobre las universidades, principalmente en los albores de la vida republicana. Sólo ante el surgimiento del ateísmo mesiánico, que se presenta como una amenaza para ambos, la masonería y la Iglesia, en la segunda mitad del siglo XX, manteniendo sus respectivas diferencias, se encaminaron en una convivencia cada vez más pacífica.

Probablemente les suceda algo parecido en relación con el ateísmo libertino.

Para la Iglesia latinoamericana la universidad es un punto más que central, ¿no cree?

Ahora todavía más que en el pasado. La universidad es el ámbito donde se gesta y toma forma el gigantesco proceso de conocimiento contemporáneo. En nuestro pasado de latinoamericanos las universidades eran islas en el mar de una sociedad agraria; ahora son puntos neurálgicos en una sociedad del conocimiento.

La complejidad creciente de la sociedad contemporánea implica una exigencia de alta cultura y de alta capacidad cognoscitiva a disposición de los diversos sectores de investigación. Hay una exigencia universitaria intrínseca en todo tipo de actividad humana. Esta incesante revolución intelectual tiene necesidad de la recreación ininterrumpida de nuevas síntesis, que nacen en la

profundización y el diálogo entre las distintas especializaciones. Hoy no se puede ser filósofos o teólogos, prescindiendo de los diferentes tipos de conocimiento: de la naturaleza, biológico, físico, etc. De la misma manera, no puede existir un desarrollo humano del conocimiento científico y biotecnológico, que no sea ético y pueda ser integrado sin teología o Paideia. La universidad es justamente esto: el lugar donde se establecen nexos y síntesis. Una tarea de laicos, porque es exquisitamente laico el empeño de la razón con el fundamento o el sentido de la vida humana. Nuestra convicción es que la razón se constituye intrínsecamente abierta a la fe, que es “obsequio racional”.

Sorprende, observando las diócesis de América Latina, la pobreza de organizaciones laicales católicas. Sí hay restos de antiguas fraternidades, de confraternidades que promueven la devoción a los santos más tradicionales, en general mestizos o indígenas; tampoco faltan asociaciones muy especializadas, en enfermos, ancianos o dedicadas a la oración. Pero grupos de laicos, libres asociaciones de fieles que se constituyan como tales a causa de su fe, son casi inexistentes. La realidad asociativa, hoy por hoy, es exigua y las excepciones no alcanzan a modificar esta constatación de fondo.

¿Cómo se llegó a esta situación?

En primer lugar, es necesario decir que no es un fenómeno exclusivamente latinoamericano; sucedió lo mismo en Europa...

Pero en América Latina fue más llamativo, incluso porque en los años '70 el asociacionismo católico era muy fuerte.

El laicado como tal comienza a estructurarse en los años '30, con la Acción Católica(11). La movilización moderna del laicado tiene tres etapas. La Acción Católica pertenece a la primera, fundamentalmente ligada a la parroquia, es decir a un ámbito dotado de una base territorial. Después aparecen los movimientos de una Acción Católica especializada(12). Frente a la creciente complejidad y sectorialización de la sociedad, la Acción Católica se especializa a su vez, se funcionaliza. Luego llegan los años '80, los años de las comunidades eclesiales de base.

Desde la Conferencia de Río de Janeiro, en 1955, donde los laicos eran llamados “auxiliares del clero”(13) hasta hoy, hay un buen camino recorrido, ¿no cree?

Los obispos, en Río de Janeiro, hablaban de Acción Católica como tal, como la habían querido Pío XI y Pío XII(14). No podía ser de otro modo.

El documento conclusivo de la Conferencia de Medellín -llegamos así a 1968- dedica a los laicos el décimo capítulo(15). Allí se habla de los movimientos laicales en relación con el proceso de modernización de la sociedad latinoamericana. Por lo tanto, se valora una cierta especialización -se habla de funcionalidad- de la presencia de las organizaciones de los laicos(16). ¿De qué laicado se estaba hablando?

Del laicado que existía, la Acción Católica especializada: el MOAC para el mundo operario, el MIEC para el universitario, el MIC para el ámbito de los intelectuales. También estaban los empresarios de la Acción Católica, el Movimiento Familiar Cristiano, etc.

La Acción Católica indiferenciada ya no servía, había dado todo lo que podía dar. En una sociedad multisectorial como la sociedad industrial que se estaba configurando, se intentó adaptar la propuesta asociativa principal de la Iglesia a un ambiente más complejo que el agrario, cuyas bases eran predominantemente familiares. También se debe considerar que los obispos tenían una formación fundamentalmente parroquial, ligados al territorio. No viajaban mucho, no recibían desde Roma las solicitudes que hoy reciben, el CELAM recién nacía o todavía no existía, no acostumbraban reunirse en torno a lo latinoamericano; recibieron de buen grado los movimientos especializados, como una respuesta que se adaptaba mejor a los cambios que se estaban dando, pero sin tener una idea precisa, global, de la revolución industrial, de las profundas transformaciones que se producían en América Latina.

¿Puede decirse que la Conferencia de Medellín promovía un laicado especializado, más adaptado a la sociedad que estaba cambiando?

No lo promueve activamente. Medellín es hija de este laicado y lo continúa, no inventa nada, adopta e impulsa lo que ya estaba en auge: justamente las Acciones Católicas especializadas. Los obispos no se plantearon el problema de innovar. La cuestión que tenían delante era adaptar la Iglesia en su complejidad a la situación singular de América Latina, un continente dividido, pobre, que al final de los años '60 ya no era mayoritariamente rural.

Demos un salto de once años, hasta llegar a la Conferencia de Puebla de los Ángeles, 1979. ¿Qué laicado auspician los obispos reunidos en esta tercera conferencia general? ¿Es diferente del asumido por la Iglesia en Medellín?

En Puebla ya no se habla de Acción Católica, ni general ni funcional, sino de comunidades eclesiales de base, las famosas CEB(17). En aquel momento estaban en su apogeo(18). Hundían sus raíces sobre todo en los sectores pobres: suburbios urbanos, favelas, ciudades satélites, conventillos, zonas marginales y periferias de toda clase...No por casualidad el ímpetu más fuerte lo tenía Brasil, un país en plena revolución industrial y, por lo tanto, atravesado por grandes fenómenos de inmigración interna, de urbanización acelerada, de crecimiento salvaje de las ciudades. No se preocupaba de crear servicios sociales decentes, o de hecho no los creaba.

Las comunidades de base nacen en estos lugares, alrededor de Iglesias mal edificadas, barrios ilegales y sin servicios, tierras invadidas por masas de campesinos urbanizados. Allí actúan parroquialmente, es decir, quienes pertenecen a estas comunidades se hacen cargo de necesidades elementales como la casa, la electricidad, el agua potable, las cloacas y la higiene urbana en general. Las comunidades de base eran realidades muy dinámicas, que consideraban el territorio como asentamiento de familias.

Por lo demás, las comunidades eclesiales de base proliferan en un momento de suspensión de la dialéctica política normal -la dictadura militar de 1964-1985- y se convierten en un factor no inmediatamente partidista de reivindicación social allí donde los partidos no podían actuar.

En la Conferencia de Santo Domingo, quince años más tarde, se habla -creo por primera vez- de “nuevos movimientos apostólicos”. Se menciona todavía a las comunidades eclesiales de base, pero con menos optimismo, y hasta con cierta sospecha. En muchos debates y reflexiones se trata el tema con cautela, desconfianza, también con cierta alarma...

Estaban declinando. Santo Domingo habla todavía de las comunidades eclesiales de base ligándolas estrechamente al territorio, y en él especialmente a la parroquia(19), pero el tono es de preocupación. Se observa que muchas comunidades son “víctimas de manipulación ideológica o política”. En síntesis, se ratifica su validez pero se subrayan los riesgos y se advierte sobre la necesidad de definir los criterios de eclesialidad. Por primera vez se redacta un capítulo sobre los movimientos apostólicos, pero sólo para decir que necesitan madurar(20).

Río de Janeiro, 1955: Acción Católica tradicional; Medellín, 1968: Acción Católica especializada; Puebla, 1979: comunidad eclesial de base; Santo Domingo, 1992, los todavía no bien definidos movimientos apostólicos.

En Santo Domingo se dio mucho espacio a la reflexión sobre la “cultura cristiana” y sobre la “acción educativa de la Iglesia”, pero se dedicaron pocas líneas a la universidad católica, solamente para decir que debe responder al desafío de realizar un proyecto cristiano de hombre(21).

¿A qué se debe la “cuasi” extinción del laicado organizado?

Depende del escaso valor que le da el episcopado a la dinámica de la sociedad industrial y a la inserción de la Iglesia en ésta. No existe un pensamiento fuerte, iluminador, acerca de los cambios que suceden en la sociedad latinoamericana de los años '70 y '80. Está ausente en Medellín; Puebla lo señala como una exigencia pero no resuelve el tema.

¿Qué espacio tuvo el tema de la universidad en las conferencias de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo? No se conocen elaboraciones al respecto.

En la Conferencia de Río de Janeiro no existe ninguna mención sobre la universidad. La única alusión se encuentra en la parte en que se recomienda vigilancia ante la difusión del protestantismo y de movimientos anticatólicos. Entre los movimientos anticatólicos la masonería es el más temido; en este punto se hace referencia a la universidad como a una institución que puede ayudar en la defensa de los siete sellos(22). Se recupera la universidad en clave de defensa.

En Medellín hay algunos puntos que se pueden resumir en la recomendación dirigida solamente a la Universidad Católica de establecer un diálogo entre “saber científico” y “saber teológico”(23). En la voz “otros problemas”, se menciona la exigencia de promover un “sistema educativo verdaderamente crítico y constructivo”, sin más especificaciones. Luego se habla de la universidad y se la indica como “opción estratégica” de la Iglesia(24). Pero es una alusión aislada, no la preceden ni la suceden consideraciones de método.

Puebla añade a la opción preferencial por los pobres la de los jóvenes(25). Pero sorprende leer qué poco se los caracteriza y se los contextualiza en el ambiente escolástico y universitario.

¿A qué se debe esta escasa consideración de la universidad?

Al hecho de que la necesidad de una reflexión fue velada por la existencia de movimientos especializados. Estos últimos intentaban responder al conjunto de la sociedad industrial en formación, pero no se dirigían al corazón de la sociedad de la especialización. No veían su génesis

constructiva. Eran una respuesta a partir de los resultados, más que a partir de la fuente misma. Quedaba sin afrontar un problema de conocimiento, y por lo tanto sin resolver. El corazón unitario de una universidad se concentra en la fides y en la ratio, con la mediación de la poética.

Volvemos entonces a la constatación con la que partíamos: quedan cenizas de un laicado organizado.

Ni más ni menos, de vez en cuando se sopla sobre las cenizas y las brasas se reavivan. Pero hoy es así, quedan sólo cenizas.

En cambio, hay una suerte de virtualización de la presencia cristiana en las parroquias. Sorprende ver algún párroco empeñado exageradamente con la radio y la televisión, la esperanza que allí pone, los esfuerzos también económicos a los que somete a su parroquia para dotarse de algún medio de comunicación. Se confía más en los medios de comunicación que en la presencia de laicos organizados.

Ilusoriamente, ya que a los medios de comunicación es necesario alimentarlos, y no se los alimenta si no se tiene hombres pensantes.

Tienen necesidad de un sujeto humano.

Una multiplicidad de sujetos que estén viviendo realmente la problemática común del momento histórico desde dentro de una sensibilidad genuinamente eclesial.

Esta sobrevaloración de los medios de comunicación esconde la ilusión de poder sustituir una presencia real que no se sabe cómo generar con una hecha de lazos etéreos.

Un medio no reemplazará nunca a un sujeto humano. Aparte el hecho de que un sujeto humano diverso es la única premisa para un medio diverso.

No hay quien no perciba la enorme influencia de los medios de comunicación contemporáneos; la Iglesia es consciente de ello y en este sentido la consideración que hace no está fuera de lugar. Con demasiada frecuencia los medios de comunicación de inspiración católica no son diferentes de los demás. Y esto nos devuelve al problema del que hablábamos: el del sujeto humano que los crea.

El tema de la universidad coincide, en cierto sentido, con el tema de la cultura. En Medellín se constató el divorcio entre élites y pueblo, pero esta constatación no impulsó la reflexión sobre la universidad. En Puebla la discusión se centró en la religiosidad popular, pero tampoco en este caso se llegó a hablar de la universidad.

Puebla vincula la idea de pueblo y cultura mucho más íntimamente de lo que se hiciera en el pasado. Afirma que lo más radical que existe en la cultura es el "sentido total". El hombre culto, en las categorías de Puebla, es el hombre auténticamente religioso. Paradójicamente, el hombre religioso, con mayor razón si es cristiano, es culto aunque sea analfabeto.

La idea de cultura en Puebla está en las antípodas de la que tiene el iluminismo. Puebla tenía claro que lo que volvía cultas a las personas era la pertenencia a un lugar, como ocurre con la religiosidad popular. El hecho es que la evolución de la sociedad contemporánea ha vuelto la

universidad un lugar todavía más decisivo en la relación valores (sentido) y actividades científicas, de cuanto pudiera percibirse treinta años atrás.

Una definición suya de cultura.

Hay cultura cuándo y dónde existe una idea totalizante que reúne, unificándolos, todos los aspectos de la vida humana a la luz de valores guías propios del ser humano en cuanto tal.

Y un hombre culto, ¿quién es?

Quien percibe el sentido y el valor fundamental de la vida humana. La profundidad en el aferrar el sentido y componerlo con todos los elementos de la realidad, califica al hombre culto.

En su definición no existe una cultura cristiana, existe una cultura humana.

La cultura humana tiene su apogeo en la cristiana.

¿Fuerza su pensamiento al decir que el tema de la universidad debe entrar con decisión en la agenda de la próxima conferencia general del episcopado latinoamericano del 2007?

Debería ser uno de los grandes contenidos de la V Conferencia. Forma parte de un único movimiento tendiente a tomar conciencia del valor de la fe y por tanto a identificar al enemigo y desarrollar los instrumentos de comprensión para hacerle frente.

El ateísmo libertino realiza en la historia una imagen parcial e insuficiente del hombre. El acento sobre la educación, y por tanto sobre la universidad, demuestra que la Iglesia toma conciencia del nuevo enemigo y encara el contraataque sobre el terreno de un hombre integral. La universidad es el ámbito donde la misión debe enraizarse más profundamente. Hoy, la importancia que tiene la universidad en la misión de la Iglesia se clarifica por la desaparición de los movimientos especializados. Este hecho replantea el problema de cómo afrontar la evangelización de una sociedad multisectorial y multiprofesional.

Creo que, finalmente, será posible vincular la evangelización del núcleo universitario de la sociedad moderna con la opción preferencial por los pobres. En los años '70 se hizo el intento pero infructuosamente. En el mejor de los casos, se buscó vincular movimientos sociales con movimientos estudiantiles, pero sobre el presupuesto erróneo de vaciar la universidad, mientras que son dos aspectos que deben sostenerse alternadamente.

Si no se prepara una revolución científico-tecnológica, si no se profundiza en la propia conciencia histórica, es imposible que la opción preferencial por los pobres llegue a ser algo más que una reivindicación romántica. La Iglesia, más que cualquier otro sujeto, tiene la posibilidad de retomar esta problemática en términos nuevos.

Notas del Capítulo 6

(1) Pontificio Consejo para los laicos, Repertorio delle Associazioni internazionali di fedeli, Libreria editrice vaticana, Roma, 2004.

(2) Acerca de la historia de los cristeros en México, véase la excelente obra en tres volúmenes de Jean Mayer, *La cristiada*, México, Siglo XXI, 1986.

(3) Thomas Paine, *Los derechos del hombre*, publicada en 1791 en Inglaterra y posteriormente en Francia.

(4) Nicola Spedalieri, *De los derechos del hombre*, 1791.

(5) En 1911, Emiliano Zapata elaboró y promovió el "Plan de Ayala", un ambicioso programa de distribución de las tierras entre campesinos indígenas.

(6) G.K. Chesterton, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, vol. I, Barcelona, Juan Jané, 1967.

(7) El español Hernán Cortés conquista la capital azteca, Tenochtitlán, en agosto de 1521.

(8) El centro más importante fue inaugurado en 1936 por el primer virrey, Antonio de Mendoza. Se lo estableció en la localidad de Tlatelolco con el nombre de "Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco" y la finalidad expresa de establecer un diálogo entre las culturas española y mexicana.

(9) En 1526 y 1572, respectivamente.

(10) Joseph Ratzinger, *Un nuovo inizio che apre le porte al futuro*, en: *Tracce* año XXXI, n.9, octubre de 2004.

(11) La Acción Católica Argentina nace en 1931, después de que algunos sacerdotes "estudiaran" en Roma el modelo italiano. La génesis es la misma en casi todos los países de América Latina, donde la constitución de las acciones católicas nacionales se concluye en la década 1930-1940.

(12) Sobre todo en los años '60.

(13) Cfr. Documento conclusivo, Título IV: "Auxiliares del clero".

(14) El segundo capítulo del texto conclusivo de la Conferencia de Río de Janeiro reafirma el valor de la Acción Católica "según el pensamiento de los sumos pontífices Pío XI y Pío XII... como colaboración de los laicos en el apostolado jerárquico... [como] un medio muy eficaz para la recristianización del pueblo y, por lo tanto, ocuparse de ella se ubica entre los principales deberes del ministerio pastoral".

(15) Documento conclusivo, Capítulo décimo: "Movimientos de laicos".

(16) "...la modernización reflejada por los sectores más dinámicos de la sociedad latinoamericana -modernización acompañada por la creciente tecnologización y aglomeración urbana-, se manifiesta en fenómenos de movilización, de socialización y división del trabajo. Tales fenómenos producen como efecto la creciente importancia de los grupos y de los ambientes funcionales -fundados sobre el trabajo, la profesión o la función- en oposición a las comunidades tradicionales, de carácter territorial" (cap. X).

(17) «Una experiencia que estaba apenas en sus comienzos en 1968, se volvió madura y se multiplicó sobre todo en algunos países, tanto que ahora constituye uno de los motivos de gozo

y esperanza para la Iglesia. En comunión con el obispo, como se había pedido en Medellín, ellas se transformaron en centros de evangelización y en operadoras de liberación y desarrollo (Puebla n. 96)».

(18)Entre las recomendaciones de la conferencia existe expresamente la de reconocer «la validez de la experiencia de las comunidades eclesiales de base» y de estimular «su desarrollo (Puebla n. 156)». Un capítulo especial dedica palabras elogiosas a las comunidades eclesiales de base; las llama “esperanza de la Iglesia”, las describe como lugares propicios para la maduración de la fe.

(19)«La comunidad eclesial de base (CEB) es una célula viva de la parroquia, entendida ésta como comunión orgánica y misionera (Santo Domingo n. 61)».

(20)«Es necesario acompañar los movimientos en un proceso de inculturación más definido y promover la formación de movimientos con una mayor caracterización latinoamericana (Santo Domingo n. 102)».

(21)N. 268 del Documento final.

(22)Cfr. Documento conclusivo, Título VII: “Protestantismo y movimientos anticatólicos. Salvaguarda y defensa de la fe.”

(23)Cfr. Documento conclusivo, Capítulo IV: “Sobre las universidades católicas”.

(24)N. 1055 del Documento conclusivo: «De allí la atención que todos debemos dirigir al ambiente intelectual universitario. Se puede decir que se trata de una opción estratégica de evangelización; de otro modo, perdería su lugar decisivo para iluminar los cambios de estructura.»

(25)Documento conclusivo, Capítulo II: “Opción preferencial por los jóvenes”.

El Papa Ratzinger y América Latina

El tema de la liberación en la tradición teológica latinoamericana - La tentación del integrismo - Progresistas y conservadores - Posibilidad de un nuevo vínculo cultura/pobres - La discusión sobre los derechos: Habermas-Ratzinger - Novedad y tradición en el pensamiento social de Benedicto XVI - Relativismo y opción preferencial por los pobres - La cuestión del trabajo.

A lo largo de estas conversaciones, usted manifestó el deseo de que la próxima Conferencia general del episcopado latinoamericano tome en consideración la tradición teológica y de pensamiento que América Latina tiene a sus espaldas. ¿A qué tradición teológica se refiere?

Hay un pensamiento que retorna al momento generativo de América Latina en cuanto sujeto histórico autoconsciente y al que ya nos hemos referido: es la gran discusión sobre la evangelización de los indígenas que se desarrolló en la primera mitad del siglo XVI. Fue un debate áspero, muy intenso, que involucró a las mentes más brillantes de la época. Los teólogos

que intervinieron eran casi todos españoles, pero retomar la controversia sobre el nuevo mundo fue decisivo. Puede ser considerada, con justicia, entre las reflexiones fundantes de la Iglesia latinoamericana, que han fijado el rumbo y establecido la dirección futura del catolicismo en estas tierras.

La discusión fue tan intensa y prolongada que del siglo XVI pasó al siglo siguiente. Gracias a ella, los indios de las tierras descubiertas y conquistadas fueron considerados, finalmente, libres vasallos de la corona española en el territorio del nuevo mundo. Que después, en la práctica, este principio fuera contradicho en mayor o menor medida en un lugar de las Indias que en otro; que los misioneros tuvieran que denunciar los abusos de conquistadores y colonos; esto no invalida el hecho de que este debate haya inspirado una legislación indígena muy avanzada en el plano de los derechos humanos.

El debate al que me refiero fue un momento privilegiado, propulsor del proceso de gestación de los derechos humanos en América Latina, que confluirá luego en la formación del pensamiento jurídico europeo. Las así llamadas leyes de Indias serán expresión de la segunda escolástica renacentista y barroca que va desde de Vitoria a Suárez, y que comprende tanto el comienzo de la globalización mundial con el derecho de gentes, como la respuesta del Concilio de Trento al desafío de la reforma protestante.

Un iluminista contemporáneo honesto como Jürgen Habermas reconoce esto, discutiéndolo justamente con Ratzinger(1). En un momento del diálogo que los dos intelectuales mantuvieron en Múnich, a principios de 2004, Habermas habla del liberalismo político y de los fundamentos normativos del estado democrático, observando que «la historia de la teología cristiana en el Medioevo, especialmente la tardía escolástica española, se encuadra ciertamente en la genealogía de los derechos humanos»(2). Y efectivamente es así. En la escolástica de de Vitoria, se moldea el primer derecho de los pueblos descubiertos. Ratzinger le responde hablando de la gestación de la idea de derecho natural, colocándola en el momento en que el mundo europeo-cristiano traspasa las propias fronteras y se lanza al descubrimiento de América. «En aquel momento -dice- se entró en contacto con pueblos extraños a la trama de la fe y el derecho cristianos, que habían sido hasta entonces el origen y el modelo de la ley para todos. No había nada en común con estos pueblos en el terreno jurídico». «Pero ¿significaba aquello -se pregunta Ratzinger- que carecían de leyes, como algunos sostenían -y pusieron en práctica- entonces, o debía postularse, sobre todo, la existencia de un derecho que, situado más allá de todos los sistemas jurídicos, vinculara y guiara a los seres humanos cuando entraban en contacto con culturas diferentes? Frente a esta cuestión -sostiene Ratzinger en la discusión- Francisco de Vitoria dio el nombre a una idea que ya estaba fluctuando en el ambiente: la del “jus gentium” (literalmente, el derecho de los pueblos), donde la palabra “gentes” se asocia, sobre todo, a la idea de paganos, de no cristianos. Se trata de una concepción del derecho como algo previo a la concepción cristiana del mismo, que debe regular la correcta relación entre todos los pueblos»(3).

Habermas, que representa la más alta tradición iluminista en el mundo contemporáneo, reconoce la importancia del derecho natural en la definición de los derechos humanos y en la gestación de la democracia y por lo tanto legitima una posible concordia con la tradición cristiana.

Ha habido diferentes momentos de debate en el curso de la historia moderna de América Latina, sobre todo bajo el signo de una asimilación de adquisiciones y etapas del pensamiento propio de las iglesias europeas, pero realizando siempre una apropiación desde el interior del espacio cultural latinoamericano. Luego llegamos a la época del anticlericalismo del siglo XIX. Después, la influencia benéfica de Maritain en la vida intelectual latinoamericana, fundamentalmente a partir de "Humanismo integral", de 1936, que implicó una polémica intensa con sectores integristas y conservadores latinoamericanos. Los católicos latinoamericanos advirtieron la nueva situación, reconocieron las virtudes del estado liberal que se había afirmado en todos lados y comenzaron a introducir la cuestión de la libertad religiosa en términos finalmente nuevos y maduros, ya no reactivos sino asuntivos.

Maritain y las democracias cristianas que se inspiraron en él, establecieron las condiciones para el despliegue, también en América Latina, de la Declaración sobre libertad religiosa hecha en el Vaticano II(4). El Concilio puede considerarse como el resultado de una tercera escolástica, que involucra pensadores como Przywara, Maritain, Rahner, von Balthasar, Lonergan y otros de origen no tomista como Blondel, Guardini, Guittón y el mismo Ratzinger. El debate Ratzinger-Habermas muestra el avance del diálogo y las posibilidades de encuentro entre el mejor pensamiento católico y el mejor pensamiento laico-iluminista.

En la visión de estos dos exponentes, el estado liberal democrático pasa a ser un ámbito de vínculos, de legitimaciones, de reconocimientos, de garantías para todos. Habermas puede muy bien decir que «en las sociedades pluralistas dotadas de una constitución liberal, el concepto de tolerancia obliga a los creyentes a comprender, en su relación con los no creyentes o con creyentes de otras religiones, que deben revisar razonablemente su persistente desacuerdo. Pero, por otro lado, en el marco de una cultura política liberal, hasta los no creyentes se esfuerzan por asumir esta misma posibilidad en su relación con los creyentes»(5). Argumentos a los que Ratzinger puede responder que, citando a Kart Hubner, «es necesario liberarse de la idea enormemente falsa de que la fe no tiene nada que decir a los hombres de hoy, porque contradice su concepto humanista de razón, de iluminismo y de libertad». Al contrario, Ratzinger habla de «relación correlativa entre razón y fe, razón y religión», llamadas «a depurarse y redimirse recíprocamente», necesitadas como lo son, la una de la otra(6).

La convergencia dialógica entre estos dos exponentes de relieve, alcanzada y declarada recién ahora, al principio de este nuevo siglo, es posible sólo gracias al Concilio Vaticano II.

Un inciso a partir de lo que ha dicho sobre Maritain y la polémica con el integrismo. ¿Usted ve cierto integrismo en América Latina?

Ya se ha dicho que el pensamiento latinoamericano fue por largo tiempo tributario y dependiente de Europa, tanto en el orden secular como en el religioso. Cuanto más culto era un intelectual, más estaba subordinado a lógicas de interpretación externas, incluso en lo que se refería a fenómenos latinoamericanos, como el integrismo.

¿Por qué llama integrismo a la subordinación?

No, la subordinación no es sinónimo de integrismo. Pero, lamentablemente, si en Europa se difundían corrientes integristas, aquí sucedía lo mismo, en el sentido de que, por ejemplo, las

categorías de moderno y antimoderno eran usadas para interpretar la realidad también en estos lejanos territorios. El antimodernismo latinoamericano interpretaba la cristiandad europea como un modelo eterno de cristianismo, empujando como consecuencia a los católicos hacia reivindicaciones dirigidas a la restauración de una cristiandad en vías de transformación y crisis. Hubo autores latinoamericanos que teorizaron la perpetuidad de las formas católicas, contra la idea de que fuesen históricamente contingentes.

Los católicos integristas se proponían defender la independencia de la Iglesia respecto del estado -que estaba definitivamente amenazada y restringida-, y así terminaban defendiendo también formas de cristiandad obsoletas. Los anticlericales, a su vez, defendían un estado liberal omnipotente que heredaba la pretensión de someter a la Iglesia a la manera del absolutismo monárquico. Mucho de nuestra historia de fines del '800, inicios del '900 está marcado por el enfrentamiento de estos dos integrismos que se alimentaban en otras latitudes.

Hoy, la cuestión es distinta: no necesariamente los fenómenos eclesiales que tienen el epicentro en un lugar geográfico se repiten en idénticos términos en su periferia. La periferia es más autoconsciente de ser periferia, más crítica.

Me parece que este razonamiento obliga a volver sobre algunos conceptos que se usaban mucho en un tiempo no muy remoto; me refiero a categorías como “progresista” y “conservador”. Parecían conceptos precisos, con un poder de definición exhaustivo. ¿Qué impresión tiene hoy de estos mismos conceptos?

«Progresistas versus conservadores» peca de tal generalidad que no sirve demasiado como categoría definitoria, salvo que se especifique, que se la haga operar con modalidades históricas reales.

¿Y en el ámbito eclesial? ¿Usted cree que estas categorías pueden servir para aclarar, para comprender?

Poco. En los tiempos del Concilio Vaticano II y en los años sucesivos, designaban modos de afrontar la realidad que acentuaban elementos precedentes al Concilio en un caso, o posteriores, en el otro. Los conservadores frenaban, los progresistas exageraban y aceleraban, las novedades. Hoy encuentro que supuestos progresismos ostentan un énfasis que depende mucho de interpretaciones concordes con el poder hegemónico. Veo también allí la descomposición ideológica de la izquierda, de la que ya hemos hablado.

Usted dice que tienen un escaso valor explicativo. ¿Es decir que hoy más que invalidar estas categorías habría que reconstituirlas?

Y referirlas, para que puedan mantener un determinado valor, al grado de comprensión de la misión de la Iglesia en las circunstancias históricas de América Latina que estamos discutiendo.

Usted ha dicho que está personalmente convencido de que Ratzinger-Benedicto XVI «es el eje para retomar lo mejor de la tradición teológica latinoamericana, para retomar el camino como pueblo de Dios en la América Latina del siglo XXI».

De aquella teología que tiene el tema de la liberación en su centro, sobre la cual Ratzinger-Benedicto XVI ha propiciado una amplia reflexión, mucho antes de haber sido elegido Papa. El repentino cambio de escenario que se produjo en 1989 con el colapso del socialismo real, interrumpió la continuidad de una reflexión sobre este tema, comenzada en los años '60, continuada en el '84 y más aún en 1986, con la segunda Instrucción vaticana sobre la teología de la liberación.

Ahora, ante la convocatoria de una nueva conferencia representativa del catolicismo latinoamericano, parece oportuno volver a conectarnos con lo que fue el último momento importante de la reflexión sobre la liberación, madurada en América Latina en el clima de la Conferencia de Medellín y que tuvo una gran incidencia hasta Puebla.

¿Considera la reflexión sobre la liberación como el primer aporte exclusivamente latinoamericano?

La temática de la liberación repercute en distintos lugares geográficos a partir de la guerra mundial en Europa, contra el nazifascismo. Pertenece al lenguaje propio de la resistencia francesa. Después se apropió de esta palabra el gigantesco proceso de descolonización que siguió a la segunda guerra mundial, pasó a las luchas anti-francesas y anti-americanas en Indochina, y continuó en África, designando las luchas por la independencia de las colonias holandesas, francesas, inglesas, belgas y portuguesas.

Recuerdo que en 1955, durante la asamblea en que se configuró el actual CELAM, fueron dictadas varias conferencias a los obispos participantes, entre las cuales, una se titulaba "Eucaristía y liberación". Ese mismo año apareció una original obra del jesuita francés de Finance, titulada "Existencia y libertad"(7), en el intento de configurar una verdadera filosofía de la liberación. Este pensamiento tuvo mucha importancia en mi evolución intelectual y, de hecho, nunca dejé de visitar al padre de Finance, en mis viajes a Roma.

¿Está hablando de una reflexión teológica que continúa en el Concilio Vaticano II?

La liberación, de modo expreso, no fue tema del Concilio. Juan XXIII planteó la cuestión de los pobres al comienzo del Concilio. Recuerdo todavía su frase estentórea: «Frente a los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos y, sobre todo, de los pobres». Hubo quien propuso -como hiciera el cardenal Lercaro- que el tema de los pobres se convirtiera en el hilo conductor del Concilio. La propuesta no prosperó, pero provocó y obtuvo grandes ecos. Por ejemplo, por parte de Paul Gauthier, que en Palestina escribió un libro, "Jesús, la Iglesia y los pobres", publicado durante la primera sesión del Concilio. Sus reflexiones fueron acogidas muy favorablemente por parte de la delegación de los obispos latinoamericanos, guiada por el brasileño Helder Cámara y por el chileno Francisco Larraín, quienes en varias ocasiones se reunieron entre ellos y con el padre Gauthier. Este último dictará varias conferencias a los padres conciliares de lengua española que serán recogidas luego en un volumen titulado «La pauvreté dans le monde». El libro fue publicado al final del Concilio, en 1965, y tuvo gran repercusión en América Latina. Allí se anticipan temas que se desarrollarán después, incluso por la teología de la liberación en sus distintas líneas.

Si entendí bien, esta reflexión sobre los pobres y la liberación da sus primeros pasos poco antes del Concilio, pasa por el Vaticano II y vuelve a América Latina con más fuerza.

Es interesante recorrer el camino que cumple Montini, que con el cardenal Suenens, fueron decisivos en el capítulo del Concilio que discutió la lógica con que éste debía estructurarse. Una vez devenido Pablo VI advirtió la necesidad de complementar el gran documento conciliar que es la "Gaudium et Spes". Me refiero a la encíclica "Populorum Progressio" -de 1966- con la cual el Papa retoma el tema de la pobreza, del Tercer Mundo, de los países subdesarrollados y en vía de desarrollo en la reflexión eclesial globalizadora.

Entonces considera a Pablo VI como un punto fuerte a lo largo de esa línea que usted llama tradición teológica latinoamericana.

Es quien lleva de la mano a la Iglesia latinoamericana en la asimilación del Concilio. Con la "Populorum Progressio", Pablo VI abre el Concilio a América Latina.

En el discurso inaugural de la Conferencia de Medellín, Pablo VI citará varios textos escritos en América Latina; los cita detalladamente, poniéndolos al lado de su encíclica, dándoles casi un valor análogo. Son textos de los obispados boliviano, brasileño, chileno y mexicano(8), cuya lectura el Papa recomienda, junto a la "Populorum progressio". Estos textos se centran en el tema de la pobreza. En esta ocasión, hablando a toda la Iglesia latinoamericana reunida en Colombia, el Papa indica y confirma el «esfuerzo honesto orientado a promover la renovación y la promoción de los pobres y de quienes viven en condiciones de inferioridad humana y social». Sin recurrir a la violencia revolucionaria. Lo dirá con estas palabras inolvidables: «Ni el odio ni la violencia son el esfuerzo de nuestra caridad»(9).

Esta exhortación costó muy caro al Papa y a la Iglesia, porque una multitud de jóvenes católicos tomó el camino de la guerrilla. Todavía hoy me duele pensar en tantos muchachos que conocí, peruanos, mexicanos, chilenos, uruguayos, argentinos, que murieron o que arruinaron sus vidas. Fue un testimonio verdaderamente heroico el de Pablo VI que -es justo decirlo- fue quien acercó el Concilio a América Latina, retomando con convicción los acentos sobre la pobreza luego propios de la reflexión de la Iglesia latinoamericana y apenas aludidos en el Vaticano II.

Pablo VI juzgó que era importante, en el marco de la "Gaudium et spes", ampliar la cuestión social. Luego, ya en los años '70, en pleno surgimiento de la temática de pobres y liberación, la "Evangelii nuntiandi" completará con una síntesis sencilla del Concilio. Esta Constitución apostólica tuvo el rol de unificar íntimamente, en Puebla -la Conferencia que sucedió a Medellín- los dos textos fundamentales del Vaticano II: "Lumen Gentium" y "Gaudium et spes". De algún modo, fue un resumen sintético y simple que contribuyó a la difusión del Concilio entre nosotros. Desde ese momento, toda la Iglesia de América Latina hará suya la opción preferencial por los pobres y la liberación.

¿Por qué ve en Benedicto XVI un continuador de esta temática?

Ya en los años '60, Ratzinger teólogo había frecuentado las teologías políticas nacidas en Europa y había madurado cierta familiaridad con sus bases teóricas. El hecho de que desde el principio de su responsabilidad vaticana como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, desde los años '80 se haya ocupado de la corriente de pensamiento conocida como "teología de

la liberación”, preocupado en discernir el valor de esta reflexión en los términos ya enunciados, lo coloca en una posición de privilegio para poder impulsar los mejores desarrollos.

El viaje de Ratzinger a principios de los ‘80 como delegado pontificio en el Congreso Mariano de Quito, Ecuador; el encuentro de Guadalajara algunos años después, donde pronunció una importante conferencia sobre la “Situación de la fe y la teología”, son otros tantos hechos que se encaminan en una misma dirección. No nos olvidemos que el Papa Ratzinger ha tenido responsabilidades en varios organismos de la Santa Sede, entre ellos, en la Pontificia Comisión para América Latina.

Supe que el primer jefe de estado recibido en audiencia por Benedicto XVI ha sido el presidente de un país latinoamericano, El Salvador. Al salir de la audiencia, éste hizo una breve declaración sobre el contenido del encuentro y repetía que estaba impresionado de constatar que el Papa conociera tan bien su país y la realidad de América Latina(10).

Considero que con el Papa Ratzinger el acento puede colocarse más sobre la continuidad del pensamiento sobre la liberación que sobre el temor de que éste se vea contaminado. El mismo Papa reconoce el injerto de la palabra liberación en la tradición teológica latinoamericana. En el transcurso de una reunión con los responsables de las comisiones doctrinales de todas las iglesias de América Latina dijo que «en los años ‘80, la teología de la liberación en sus formas más radicales aparecía como el desafío más urgente para la fe de la Iglesia. Un desafío que reclamaba respuesta y clarificación porque proponía una respuesta nueva, factible y al mismo tiempo práctica, a la cuestión fundamental del cristianismo: el problema de la redención. La misma palabra liberación quería explicar de un modo distinto y más comprensible lo que en el lenguaje tradicional de la Iglesia se llamaba redención»(11).

¿Benedicto XVI como continuador de lo mejor de la tradición teológica latinoamericana?

El texto con el que intervino en el debate sobre la teología de la liberación -fundamentalmente el segundo, de 1986- da continuidad y desarrollo a lo mejor del pensamiento teológico propiamente latinoamericano. Se lo ve por cómo conjuga libertad cristiana y liberación desde las primeras líneas: «La redención es la liberación en su significado más profundo, porque ella nos libera del mal más radical: el pecado y el poder de la muerte».

Parfraseando a Goethe que escribía que “El hambre y el amor guían la historia”, podemos decir en forma más completa, que el amor y la muerte guían la historia. El hambre, en el fondo, es una amenaza de muerte. Pero la muerte y el pecado son mucho más totalizadores y radicales que el hambre.

Ratzinger asume totalmente el tema de la liberación. «En el origen de las grandes aspiraciones a la liberación que atormentan al mundo actual, está la percepción viva de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana». Lo asume, le confiere legitimidad doctrinal, lo repropone con una importancia universal para la Iglesia: «El Evangelio es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y liberación». Y enriquece la problemática de la liberación, separándola del componente utópico, alimentado por la mitología de una revolución mesiánica que terminaba poniéndose como un sustituto del reino de Dios. En su opinión, esta última, desacreditando la vía de las reformas en profundidad en favor del mito de

la revolución, «no sólo alimenta la ilusión de que abolir una situación inicua es suficiente por sí mismo para crear una sociedad más humana, sino que favorece la llegada al poder de los regímenes totalitarios». Reivindicar «el primado de las estructuras y de la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad es expresión de una antropología materialista contraria a la edificación de un orden social más justo».

Finalmente, hace coincidir la opción preferencial por los pobres con la misión de la Iglesia: «La opción preferencial por los pobres (“no exclusiva”, precisa), lejos de ser un signo de particularismo o sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia».

De este modo, Ratzinger sienta las bases para nuevas perspectivas de desarrollo de una teología de la liberación emancipada de la vinculación con el marxismo. «La Iglesia, amando a los pobres, da testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que tiene. Afirma claramente que esta dignidad no puede ser destruida, cualquiera sea la situación de miseria, desprecio, rechazo o impotencia, a la que el ser humano se vea reducido»(12).

Es una línea de pensamiento que, sin embargo, no ha tenido en esta década el desarrollo que hubiera sido esperable.

¿Con el Papa Ratzinger América Latina puede convertirse en Iglesia fuente?

Como ya he dicho, la respuesta debe darla, con los hechos, la próxima conferencia. El diálogo del Papa Ratzinger con la Iglesia latinoamericana, que ya tuvo lugar en varias ocasiones y en distintos momentos durante los últimos veinte años, apunta a desarrollar lo mejor de nuestra tradición teológica que emerge a partir del Concilio y vincularla estrechamente con lo mejor del magisterio pontificio.

Cuando una tradición de pensamiento, como la latinoamericana, se convierte en un espacio de apropiación de los aportes de otras Iglesias, es cuando comienza a ser Iglesia fuente. Se pueden recoger con provecho pensamientos que nacen en otras circunstancias solamente cuando se es autoconsciente. En una Iglesia-reflejo pesa más la debilidad de la mera imitación repetitiva que la fuerza del descubrimiento.

¿A Ratzinger, Papa europeo, de la Europa profunda, Alemania, qué lo acerca a América Latina?

Ratzinger creció en contacto con dos totalitarismos, el mesiánico y el de la voluntad del poder, simbolizados el primero en Marx y el segundo en Nietzsche. Se puede decir que es hijo de un pueblo que ha llevado a consecuencias extremas la voluntad de poder del mesianismo comunista y del mesianismo racista de derivación chamberliana y nietzschiana. Este último representa una de las consecuencias terminales de aquella modernidad que debía asistir a la agonía del cristianismo, y de aquellas variantes cristianas -así las consideraba Nietzsche- como la revolución francesa y el socialismo. El ateísmo de Nietzsche tuvo su centro expresivo en la Alemania nazi de la adolescencia de Ratzinger, del mismo modo que el ateísmo mesiánico tuvo en la Polonia del joven Wojtyła una de sus realizaciones históricas.

¿A dónde lo conduce esta alusión a Juan Pablo II?

El Papa Ratzinger está en condiciones de entender profundamente el destino de esta post-modernidad, más de lo que estaba su predecesor antes de ser Papa. Juan Pablo II es hijo de un país al que le llegó la modernidad sin generarla. Ratzinger pertenece al lugar histórico que expresó la crisis más profunda de la modernidad; puede recoger la supuesta tradición pre-moderna repudiada por quien se sentía moderno -que en el fondo es la generadora de la modernidad- y revalorizarla. Y proseguir la modernidad católica que rescataba del Noce. Wojtyla conoció de cerca una cristiandad catocomunista, en la que los comunistas convivían en una relación de coexistencia y lucha; Ratzinger, las manifestaciones de la mayor crisis de la modernidad, los pensamientos últimos compendiados en la cultura germánica, a partir de la reforma, pasando por Hegel, Marx y Nietzsche. Desde el comienzo de su pontificado, Juan Pablo II encontró el catolicismo mexicano, hermano del catolicismo polaco, ambos de gran vigor tradicional. Ratzinger encuentra la descomposición de la modernidad y la necesidad de recomponer la modernidad con la asunción de la Iglesia. Por ello digo que, en el pensamiento de Ratzinger, se conjugan profundamente novedad y tradición.

¿Qué significa que novedad y tradición se conjugan?

El diálogo de la Iglesia con la modernidad se resuelve con la generación de una modernidad católica que asumirá tanto la reforma protestante como el iluminismo, capaz de realizar una nueva síntesis. Ratzinger es esta síntesis entre lo católico tradicional y moderno, por lo que se encuentra en las mejores condiciones para entender la modernidad también en América Latina.

Sus libros, discusiones y debates lo documentan de forma excelente. Creo que con Ratzinger puede tener lugar una nueva modernidad católica como desarrollo de aquella modernidad que tuvo en el Concilio Vaticano II su manifestación más totalizante.

Durante nuestro diálogo, usted realizó la siguiente afirmación: «Considero que, finalmente, es posible relacionar íntimamente la evangelización del núcleo universitario de la sociedad moderna con la opción preferencial por los pobres...».

...Pero no de forma extrínseca, tomando los principales elementos de una cultura que se genera afuera de un principio cristiano totalizante y superponiéndolos ipso facto a una condición de subdesarrollo, o elevando el subdesarrollo, así como es, a principio de cultura, pero el resultado es igualmente insatisfactorio. En los años '70 ha sido un poco así.

Iglesia-universidad-pobres deben colocarse en una línea de continuidad, considerando que el trabajo, también el manual, es cada vez más "pensamiento". La idea cristiana del trabajo hace intervenir en la realidad así como es modificándola a la luz de la imagen ideal que deriva del ser compañeros de la creación. Y esta es una cuestión de conciencia, es decir de cultura.

Usted ha dicho que «La Iglesia latinoamericana, aún más que cualquier otro sujeto, tiene la posibilidad de retomar este vínculo en términos nuevos». ¿A qué se refiere al hablar de términos nuevos?

Teniendo conciencia del momento histórico que América Latina está viviendo. En los próximos veinte años se juega la posibilidad histórica de superar la actual condición de subdesarrollo del continente. Y esta posibilidad está ligada, en gran parte, al proceso de integración, si éste logra

realizarse o no en sus exigencias fundamentales. Para superar el subdesarrollo, el horizonte, las energías, deben unificarse.

¿Qué rol podría tener Ratzinger en la realización del vínculo cultura-pobres en términos nuevos?

La dignidad humana y el conjunto de libertades civiles que derivan del reconocimiento de tal dignidad es una adquisición relativamente reciente. No en todas las culturas los pobres han sido reconocidos como titulares y copartícipes de una dignidad propia del hombre en cuanto tal. Esta es una característica que introdujo el cristianismo en la sociedad moderna, tanto que sin ella no existiría ni siquiera la así llamada modernidad. De esto se deduce que el ejercicio pleno de la libertad está implicado en la idea misma de liberación. La misión, la idea cristiana de redención, prevé la lucha contra toda forma de pobreza. Es así desde el nacimiento de la Iglesia. Piense en la tradición judeo-cristiana donde hubo momentos en que las deudas se perdonaban y se tomaban medidas para reestablecer una igualdad originaria.

¿Qué es necesario hacer en un espacio socio-económico como el latinoamericano donde la desigualdad entre los pobres y los ricos es todavía la cuestión central? No se supera esta situación con la protesta, sino con la elevación de los pobres en su capacidad de trabajo y cultura, en su incidencia y en una comprensión realista de las dinámicas sociales, en la ampliación de sus exigencias y horizontes. Para la Iglesia existe un primado del trabajo, una dignidad del trabajo bien hecho, una exigencia de reconocimiento del trabajo justo, hoy más peculiar que nunca. Ratzinger reivindica «una verdadera civilización del trabajo», y reafirma que «es prioritario que en el terreno del trabajo se emprenda en libertad una acción liberadora». Este es el espíritu de muchos de sus escritos e intervenciones. En uno del año 1986 en el que se dirige a América Latina resume la idea del trabajo de una manera eficaz: el trabajador se afirma como «principio, sujeto y fin de la actividad laboral», el trabajo como «prioridad respecto de los derechos del capital», el bien común de una colectividad, de una nación, en su prevalencia ante «los intereses individuales y corporativos», el diálogo como método que se prefiere al del conflicto en las legítimas luchas sociales(13).

En una época en que la sociedad acentúa el momento del consumo sobre el trabajo, la Iglesia debe hacer lo inverso: acentuar el valor del trabajo frente a la desvalorización que lleva a cabo el ateísmo libertino.

En un momento de nuestro diálogo, finalizando un recorrido después del cual emergía un diverso interlocutor histórico para la Iglesia, le he preguntado si se veía con suficiente claridad su naturaleza y su peligrosidad. Vuelvo a hacerle esta pregunta: ¿cree que en la conciencia de la Iglesia latinoamericana el enemigo haya sido sustituido?

Creo que, para el conjunto de la Iglesia, no aún con claridad. En la visión de Ratzinger el dogma de la época es el relativismo, que tiende a expulsar la exigencia de verdad de la esfera del hombre. Esta es la gran puerta de entrada del ateísmo libertino, hermano siamés del relativismo ético dominante, también en América Latina.

En el actual mundo globalizado una suerte de esta naturaleza es muy grave para nuestros países pobres y dependientes. Es la peor subversión en contra de la opción preferencial por los pobres que proclama la Iglesia, y para la exigencia de sacrificio y amistad hacia el prójimo que implica.

La “cornucopia permisiva” que nos transmiten las sociedades de consumo es mucho más devastadora para las sociedades latinoamericanas que para las sociedades desarrolladas, mucho más que la deuda externa, porque impide para siempre el poder superarla.

¿Por qué relaciona el relativismo con la opción preferencial por los pobres?

Porque, de lo contrario, el relativismo puede quedar como un tema ético y secundario, mientras que de este modo se entiende mejor su importancia aquí, en América Latina.

Es imposible que de una visión práctica relativista del mundo surja la necesidad de un compromiso con los pobres. En este sentido la alarma de Habermas es ampliamente compartible: «...los mercados y el poder administrativo expelen cada vez más ámbitos de la vida de la solidaridad social»(14). Relativista es la ética del hombre solitario, cuya soledad en un determinado momento puede coincidir con la soledad de los demás. Los solitarios pueden decidir ocuparse de los pobres, pero no logran fundar una solidaridad real, necesitada del sentido de corresponsabilidad original entre hombre y hombre. En ellos, en los “relativistas”, la solidaridad puede ser circunstancial, un acuerdo, pero no una dimensión estable, una intrínseca exigencia obligatoria. El amo de la relación seguirá siendo cada una de las individualidades que establecen el significado de cada relación; mientras que la obligación moral es un imperativo que se impone como constituyente del ser hombre de cada uno.

En este sentido el relativismo no permite fundar una idea universal de justicia. ¿Por qué estar obligados a dar a cada uno lo suyo? La “cornucopia permisiva”, que agota las energías e imposibilita la comunión, puede trascenderse sólo con una reafirmación radical de los valores cristianos, de una visión cristiana que sostenga al mismo tiempo los sacrificios necesarios para un desarrollo solidario y la libertad.

Creo entender que considera el relativismo una causa de devastación no solamente porque se refiere a las costumbres y la conducta moral, aspectos más notorios en Europa, sino también a costumbres y conductas sociales.

La ética es siempre social; no divide lo personal de lo social, no existe uno sin el otro. El relativismo es nefasto para las condiciones de vida, y por lo tanto sociales, de las mayorías pobres de nuestras sociedades.

La solidaridad es un concepto que debe apoyarse en bases universales para que pueda volverse objetiva en vínculos estables previstos. Las teorías relativistas, según Ratzinger, confluyen en lo facultativo. Lo dice en uno de sus textos: «Desembocan en la no-obligatoriedad y así se vuelven superfluas, pretendiendo una normativa absoluta, que ahora se sitúa en la praxis, erigiendo en ella un absolutismo que no tiene cabida»(15).

(1)El diálogo tuvo lugar en la Academia Católica de Mónaco el 19 de enero de 2004 y tenía como objeto los «Fundamentos morales pre-políticos del Estado Liberal de las fuentes de la razón y de la fe».

(2)Joseph Ratzinger-Jürgen Habermas, Diálogo entre razón y fe, Academia Católica de Mónaco, 1-2004, p. 2.

(3)Op. Cit., Diálogo... p. 7.

(4)Declaración de libertad religiosa "Dignitatis Humanae", diciembre 1965.

(5)Op. Cit., Diálogo... p. 9.

(6)Op. Cit., Diálogo... p. 16.

(7)Joseph de Finance, Existence e liberté, Ed. Vitte, 1955.

(8)En un fragmento del discurso de apertura que se titula "Orientaciones sociales", Pablo VI dirá: «No juzguéis parcial nuestra indicación si os recordamos las más reciente encíclica social: la Populorum progressio. Por otro lado, debe hacerse especial mención de muchos de vuestros documentos, como la Declaración de la Iglesia boliviana de febrero del año pasado; la del episcopado brasileño, de noviembre de 1967, titulada Misión de la jerarquía en el mundo de hoy; las conclusiones del "Seminario sacerdotal" celebrado en Chile en octubre-noviembre de 1967; la carta pastoral del episcopado mexicano sobre el desarrollo y la integración del país, publicada con ocasión del primer aniversario de la encíclica Populorum progressio; y recordamos también el extenso documento de los Padres Provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Río de Janeiro en mayo de este año y el de los Padres Salesianos en Caracas. De parte de la Iglesia no faltan testimonios de un seguimiento en el campo social: conduzcámonos de modo tal que detrás de las palabras vengan los hechos».

(9)«Entre los diferentes caminos para una justa regeneración social, no podemos elegir ni el marxismo ateo ni la rebelión sistemática, y mucho menos la del derramamiento de sangre y la anarquía. Nos separamos en nuestra responsabilidad de la responsabilidad de quienes, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente» (Discurso inaugural de S.S. Pablo VI, Medellín, 25 agosto 1968).

(10)Elías Antonio Saca, presidente de El Salvador, después de la audiencia con Benedicto XVI el 19 de junio de 2005: «Es impresionante el conocimiento del Papa de nuestro país y de la realidad de América Latina».

(11)Joseph Ratzinger, Sobre la situación actual de la fe y la teología, Guadalajara, México, 1998.

(12)Congr. Doctrina de la Fe, Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione (Libertatis nuntius), Roma, 22 marzo 1986.

(13)Congr. Doctrina de la Fe, Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione (Libertatis nuntius), Roma, 22 marzo 1986.

(14)Op. Cit. Dialogo... p.10.

(15) Joseph Ratzinger, *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, Guadalajara, México, 1998.

El hombre y el puerto

por Alver Metalli

Después de 357 horas de grabación, 820 páginas transcritas, 126 encuentros, litros y litros de café negro italiano servido de la moka humeante, algo mío tengo que decir! Y entonces hablaré de todo aquello que un libro como este, de ideas, conceptos, interpretaciones y vastas síntesis, no puede y no alcanza a decir. Hablaré de los apuntes biográficos tomados al pasar, mezclados con un puñado de perlas anecdóticas que creo tienen la fuerza de dibujar la persona del profesor Alberto Methol Ferré en la imaginación sensitiva del lector que ha terminado de leer el libro o se prepara para hacerlo. Un puñado de sorpresas, de momentos inesperados surgidos en el agolparse de las palabras que se componían en un orden, de fisuras de lo “privado” que se abrían en el diseño de una arquitectura intelectual coherente.

Como cuando, al final de una sesión sobre los acontecimientos que marcaron el siglo XXI, el profesor Methol Ferré dijo que para él, «el acontecimiento de los acontecimientos han sido los hijos». Sus tres hijos, Marcos, Lucas y Pedro -el primero ya de veinte años-, tenidos en edad más que madura. O como cuando en la mitad de un razonamiento sobre la devastación humana provocada por el “ateísmo libertino” en América Latina, el profesor se aleja y vuelve con una hoja de cuaderno: un poema(1) -titulado “El origen de la realidad”-, que me muestra con cierto pudor. Me dice después que lo había escrito para un amigo, un músico que alardeaba de nietzscheano y con quien había tenido una discusión. El poema habla de la vida como un don, de la realidad como misterio bueno, de un Dios que danza. Después de haberlo leído con una entonación no muy adecuada para la declamación -Methol Ferré padece de titubatio linguae, tartamudea- revela haber escrito otros poemas cuando era muchacho, algunas rimas que su padre había hecho publicar; por esto, dice, desde aquel momento en adelante ya no pudo escribir más. Pero la consideración de la poesía como acceso privilegiado a la verdad no la perdió nunca.

Otra vez, derivó su discurso hacia un grupo de pensadores de la tradición tomista por quienes siente gran admiración. En un determinado momento, introduce una frase en la que equipara teología y poesía. Entiendo que está por abrir una ventana metafórica. Continúa hablando de la ultimidad de la poesía -la ultimidad, para usar la palabra que más se acerca- argumentando que la poesía es más capaz de penetrar la verdad de manera inequívoca que la razón racionalizante. Le pido que me explique. Introduce la palabra misterio, no como un concepto vago sino como un término riguroso que designa la sustancia de la realidad, lo real de lo real, para concluir luego que el misterio último, eterno y contingente, primordial y concreto, el misterio que vive y da significado a cada cosa, es más accesible para la poesía que para la teología. Es un acto estético, de devoción por la belleza -explica- el que pone más potentemente al hombre en relación con el misterio, es decir con la verdad. ¡Qué singular en una mente tan razonadora, siempre en búsqueda del «mapa de los ríos subterráneos de la historia, la única que permite entender la actualidad»!

Alberto Methol Ferré nació en marzo de 1929, cuando Uruguay gozaba de la prosperidad que le venía de la reconstrucción post-bélica europea. Años de oro, cuando los silos del puerto de Montevideo se llenaban de granos, containers repletos de carne destinada a los puertos del Viejo Mundo que buscaba renacer. ¡Bendito el plan Marshal que significó comercio y riquezas para estas latitudes! “Pradera, puerto y frontera”, para usar la imagen con la que Reyes Abadie(2) fotografió el destino próspero de la naciones más pequeña de América del Sur. ¡Y bendito puerto! Porque los uruguayos le deben todo a su puerto.

La vida de Methol Ferré tuvo mucho que ver con el puerto. Fue alto funcionario de la Administración Nacional de Puertos durante 30 años, además de miembro de la Academia de Historia Marítima y Fluvial del Uruguay. Se retira del puerto con el cargo de vicedirector, tras haberse solidarizado con una huelga general contra el golpe militar, cuando no estaba bien visto hacerlo. Se sabe que los puertos son formidables cruces. De gentes, de ideas, de tráfico. En los puertos los confines están siempre en movimiento.

Es cierto que el pensamiento de Methol Ferré se distanció muy pronto del minúsculo pedazo de América Latina llamado “río de los peces” en lengua guaraní, para rumbar hacia lejanos horizontes: la cultura francesa, la española de fines de siglo, la alemana. Methol Ferré se embebe de la primera en el Liceo Francés de Montevideo, cultiva la segunda durante sus estudios superiores y la tercera -la fase de la “germanización filosófica”, como él la llama- le llega de manos de Ortega y Gasset. Methol Ferré asimila y almacena todo con singular proclividad en los años de su juventud, y vuelve a rumiar el pensamiento del novecientos español y alemán en la madurez.

Lo hace todo como autodidacta, un autodidacta del conocimiento, un devorador de libros ávido e insaciable, hábil para las grandes visiones geopolíticas. Al escucharlo, no resulta fácil creer que se haya adentrado solo en el mundo de los clásicos franceses, españoles y alemanes; es más bien un hombre de frontera que descubre los clásicos que un clásico que se esfuerza por alcanzar la frontera. Además, como laico, sostiene una tradición que muchos clérigos, en esos mismos años, ya habían abandonado; esta es una de las paradojas a lo Chesterton, que tanto aprecia: «a él», ironiza, «le hubiera gustado que los laicos salvaran a Santo Tomás de los clérigos».

En 1955 funda una revista que desde su nombre «Nexo», sintetiza todo su programa: crear, de hecho, nexos, vínculos entre naciones, estrechar lazos e historias entre pensadores de distintos países de Sudamérica. El puente debía establecerse en primer lugar con Argentina, para luego abrazar el continente. La reflexión de Nexo abarca rápidamente toda América Latina, aquella América fragmentada por el nacimiento de las repúblicas independientes, repensada como unitaria por los Rodó, Vasconcelos, Ugarte, Fombona, Pereyra, Calderón, una generación -el ‘900 latinoamericano- a la que Methol se refiere frecuentemente: «La “generación nacional” latinoamericana, refundadora por antonomasia; creo que todavía no se la ha estudiado a fondo», se lamenta.

«Nexo», el primer «Nexo», cierra sus puertas en 1958. Son los años de Eisenhower y Kennedy en los Estados Unidos, en Venezuela asume el poder el partido Social Cristiano de Rafael Caldera, se refuerza la potente Confederación Obrera en Bolivia, la Democracia Cristiana de Eduardo Frei pone punto final a los gobiernos conservadores en Chile, en Brasil se afirman las tendencias social-demócratas de Juscelino Kubitschek, Juan Domingo Perón se exilia a Caracas, en Cuba la

revolución llega victoriosa a La Habana, (primero de enero de 1959). Un suceso, este último, de importancia internacional. «Cuba representa el regreso de América Latina al escenario continental como una cuestión unitaria, por primera vez después del ciclo de las independencias nacionales», comenta Methol Ferré en estas páginas; «y Fidel Castro es el nombre de mayor influencia, de más amplia repercusión que jamás haya habido en la historia contemporánea de nuestros países. Ni siquiera Simón Bolívar, en los mejores años de su epopeya, ha tenido el impacto de Fidel Castro sobre el continente entero».

En 1967 invitan a Methol Ferré a integrar la dirección de otra revista: «Víspera». También en este caso el nombre sintetiza la idea inspiradora de la publicación y los objetivos programáticos. El Vaticano II, que ya había terminado en Roma hacía unos años, cobra actualidad en América Latina. La Iglesia del continente debe recapitular sus aportes en vista de la II Conferencia General, prevista para el mes de agosto del año siguiente, 1968. Una verdadera vigilia que «Víspera» se propone clarificar e interpretar. Desde sus páginas Methol Ferré observa y comenta el bullir revolucionario de América Latina. En 1968 escribirá un artículo de mucho peso, que moverá las aguas ya agitadas. Ernesto Che Guevara había sido asesinado poco tiempo antes en Bolivia (1967). Methol Ferré percibe con claridad el fracaso del proyecto revolucionario. La parábola del líder guerrillero y su fin representan, a su ojos, el prevalecer de una política de muerte y la muerte de toda política. Palabras que no pueden ser pronunciadas impunemente en el Uruguay de los años setenta. Se rompen sociedades, se laceran amistades de vieja data. Methol Ferré no desiste del análisis despiadado de los límites de la teoría del “foco” revolucionario. Asiste inquieto al intento insurreccional de los tupamaros en Uruguay. Presiente su nefasto resultado: allanarle el camino a la dictadura militar.

Es una página de su vida sobre la que conviene detenerse. Hablábamos del puerto. Si ya es difícil pensar en Methol autodidacta -«un tomista silvestre» como él dice de sí mismo, «sin academia ni seminario»- es todavía más arduo imaginarlo con vestimenta portuaria. Sólo un relato pormenorizado puede convencernos de que realmente estuvo en el puerto y que allí trabajó durante treinta y cuatro años, habiendo comenzado en 1954. Estamos en 1971, el histórico bipolarismo político uruguayo que contrapone blancos y colorados muestra los primeros signos de su crisis.

Se aproximan las elecciones. Hace su aparición un tercer grupo: el Frente Amplio, una alianza de demócrata-cristianos de izquierda, socialistas, comunistas, sectores blancos y colorados disidentes de sus respectivas raíces políticas. Las elecciones favorecen a esta tercera fuerza. Una quinta parte del electorado hace propia la naciente formación política. Mientras tanto, la actividad de los tupamaros se intensifica, tanto como la represión del ejército. Es un crescendo de acciones y reacciones. El golpe de estado se avecina. En septiembre de 1971 las fuerzas armadas uruguayas asumen la conducción de la lucha antisubversiva. Poco después se aprueba un decreto que impone el secreto a las operaciones del ejército. Se llega a la declaración del estado de guerra interno, para luego, a finales del mismo año, suspender las garantías individuales de los ciudadanos. En 1972 se sofoca la guerrilla urbana. No se detiene la máquina del golpe hasta que, el 27 de junio de 1973 se disuelven las cámaras. La dictadura llega también a Uruguay. Nada en comparación con la de Argentina, más Ahora y Marcha en 1974), censura también para la Iglesia.

Methol Ferré mira con dolor a los amigos que eligen el camino de la clandestinidad. Lo tocan de cerca pérdidas y arrestos. Son meses de continuas huelgas. Como otros cientos de miles de uruguayos, Methol Ferré -alto funcionario del puerto- adhiere a ellas. Le imponen una sanción administrativa. No la acepta, convencido de estar en lo justo y de ser respaldado por las leyes vigentes. Lo suspenden sin goce de sueldo durante seis meses. Se lo notifican y él no acepta. Renuncia al cargo de dirigente portuario, en aquellos tiempos más que honorable, por un incierto futuro de intelectual libre.

Colabora en «Víspera» asiduamente hasta 1975. Esto es suficiente para reafirmar su propia autoridad en el mundo intelectual católico latinoamericano y para hacerse notar ante la jerarquía eclesial del continente. En 1969 le proponen integrar el Departamento para laicos del CELAM. Es el primer seglar que forma parte de un organismo exquisitamente eclesial, con responsabilidad sobre América Latina. Comienza una época de viajes, encuentros, seminarios, publicaciones. La II Conferencia General del episcopado latinoamericano está a punto de empezar. Se trata del momento colegial por excelencia para toda la Iglesia del continente. Un momento de unidad y para la unidad. «En un ámbito católico, sobre todo jerárquico, no era normal pensar en América Latina como un todo, referirse a ella como a una sola realidad», recuerda Methol Ferré. «Un obispo era, antes que ninguna otra cosa, un peruano, un argentino, un mexicano, un chileno; su horizonte terminaba en los límites nacionales.»

Nacían las primeras instituciones específicamente latinoamericanas: la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), el Banco Interamericano para el Desarrollo (BID). El interés de Methol Ferré por Latinoamérica en su conjunto, exótico para algunos, se volvía evidente a causa del mismo proceso histórico. Se lo convoca para las primeras reuniones del Consejo Episcopal Latinoamericano, que dirigía Juan Sinforiano Bogarín, cuyo secretario era el paraguayo Lucio Mayer. La unidad de América Latina y la Iglesia -sus dos grandes pasiones- pudieron ser puestas al servicio del CELAM, por vocación y por un estatuto “especializado” en América Latina como una totalidad.

En 1975, dos años después del golpe de estado en Uruguay, se lo nombra miembro del equipo teológico-pastoral del Consejo Episcopal latinoamericano. La discusión con la teología de la liberación estaba candente en América Latina, y se intensifica, tanto en ámbitos institucionales como en universidades y periódicos. Methol Ferré es un crítico severo de esta corriente de pensamiento que conoce a fondo incluso por su relación personal con el mayor exponente: Gustavo Gutiérrez, que también trabajaba en la revista “Víspera”. Methol Ferré establece así su distancia. «Para los teólogos de la liberación, el marxismo no es una filosofía, no es un sistema total de comprensión de la naturaleza, del hombre y de Dios. Es considerado y tratado por ellos como un intento científico -a la manera de Althusser- de conocer la historia buscando captar las leyes relativas a la relación hombre-naturaleza-sentido. Por eso, la fe no quedaría marginada. Gutiérrez sostiene que la fe se comunica con la ciencia mediante la utopía, y que de este modo no habría yuxtaposición. Pero en su reflexión no se entiende qué significa la “mediación de la utopía”. Yo pienso que, por el contrario, el carácter peculiar de la ciencia marxista reside en su esencial constitución como filosofía materialista, aún cuando puedan hallarse huellas de una inmanencia del judeo-cristinismo.» Pero al mismo tiempo reconoce el valor de la teología de la liberación, viendo en ella «la reacción a un tomismo académico». «La teología de la liberación, escribe, se distingue de toda la teología precedente por la importancia decisiva que le asigna a

la situación histórica de América Latina; lo que significó un empuje benéfico para las iglesias latinoamericanas que habían sido tributarias, por largo tiempo, de la influencia cultural europea.» Propugna una teología de la liberación que tiene en Lucio Gera su referente. Tiene en común con Gera, y con otros, la acentuación de la religiosidad popular, de los pobres, de la cultura, de la historia latinoamericana, y desarrolla un acercamiento más comprensivo de la realidad latinoamericana.

En estos años de intenso trabajo en el CELAM se forma una vasta red de amigos en todo el continente, desde México a Brasil, desde Colombia hasta Argentina, pasando por Venezuela, Bolivia, Chile y Paraguay. Los puntos en común: la integración de América Latina, el vínculo con el pueblo católico y con los lugares de religiosidad popular, una idea de cultura cuyo centro es la visión cristiana del hombre, la revalorización de la Doctrina Social de la Iglesia en clave antropológica y social, la percepción de un nuevo adversario histórico, ya no el ateísmo de connotaciones mesiánicas sino una irreligiosidad profunda, extendida y persuasiva que Methol Ferré llama, con un término suyo, “ateísmo libertino”. Confluye todo, y todos, en la tercera cumbre de la iglesia latinoamericana, en Puebla de Los Ángeles, en México, en 1979. Monseñor Antonio Quarracino, que sucede como presidente del CELAM al colombiano Alfonso López Trujillo, será su gran amigo y admirador.

El papado de Juan Pablo II es acogido con entusiasmo. Se unen lazos con el movimiento eclesial Comunción y Liberación que, después de sus inicios en Brasil en los años '60 comienza a estar presente en casi todos los países de América Latina. Se intensifican las relaciones a ambos lados del océano. Methol Ferré viaja a Italia, a Roma, para cumplir con la responsabilidad de asesor del Pontificio Consejo para laicos, y sobre la ribera adriática para el Meeting anual que se desarrolla en la ciudad de Rimini. Colabora en la revista italiana “Incontri”, una publicación especializada sobre América Latina ligada al semanario “Il Sabato”. En 1983 se pasa la posta, de “Incontri” a “Nexo”: una empresa temeraria, una revista que quiere ser al mismo tiempo de militancia y de diálogo. Significativamente, la publicación recuerda a “Latinoamérica”, una gloriosa revista, fundada por los jesuitas en 1949. “Latinoamérica” termina su ciclo en vísperas del Concilio Vaticano II, inmediatamente después de la I Conferencia Episcopal latinoamericana de Río de Janeiro, en 1955. “Nexo” nace a la sombra de Puebla, vive los años del pontificado de Juan Pablo II y llega hasta el umbral del colapso del comunismo.

La revista cierra en 1989. Methol Ferré continúa su relación con el CELAM en calidad de asesor de la secretaría personal de Monseñor Antonio Quarracino, que en aquel entonces había llegado a su segunda presidencia en el organismo. Permanecerá hasta la IV Conferencia General de Santo Domingo, en 1992, cerrando con ello veinte años de colaboración.

De nuevo en Uruguay, de nuevo en su casa sobre el puerto, retoma de lleno la actividad académica: Historia de la Iglesia, Historia de América Latina, Historia Mundial Contemporánea del Siglo XX, en la Universidad Católica y en la de Montevideo; cursos para diplomáticos en el Instituto Artigas del Ministerio del Exterior del Uruguay. Continúa, en estos y otros lugares, la batalla en favor de la integración y del MERCOSUR, actualmente menos solitaria, a la que dedica innumerables artículos y conferencias.

El tema de los artículos es otro aspecto singular de la personalidad del profesor Methol Ferré. Más de una vez me lamenté ante él por el esfuerzo que me significaba buscar sus escritos a todo

lo largo y ancho de América Latina. Por toda respuesta confesó cándidamente que los artículos, una vez escritos; las conferencias, después de ser dichas; un texto, enviado a su editor, son como botellas que se arrojan al mar. Se los confía a las aguas y allí permanecen, en poder de las mareas, agitados a diestra y siniestra como hojas secas. Si alguien los avista, “si alguno se interesa”, fue su conclusión, “puedo considerarme afortunado”. Fiel a esta bizarra convicción, nunca compiló su material ni intentó publicar sus textos; las reediciones exceden por completo su consideración. De la publicación de sus escritos -artículos, cuadernos y hasta libros- se entera si alguno se los muestra o le habla de ellos. En suma, cuando la botella alcanza algún puerto y el contenido sale a la luz.

Una metáfora marina más. Otro puerto. Methol Ferré sigue viviendo en la misma casa con vista al puerto de Montevideo, más exactamente en la gran habitación de planta baja, atestada de libros. Pilas de libros dispuestos, sin orden y sin otra geometría que la de permitir los movimientos de un muro a otro. Libros apilados en el suelo, libros apoyados en precario equilibrio sobre algunas sillas, libros ubicados de canto contra el perímetro de las paredes como las piedras en un jardín. Miles de libros que miran de reojo desde lo alto oscilantes, dejando el inconfundible olor del papel gastado por el tiempo.

Le preguntamos cuáles se llevaría consigo si tuviera que elegir precipitadamente alguno. Se resistió antes de responder. Probablemente lo turbaba la idea de tener que separarse de ellos. «Me podría llevar muchos», respondió seguidamente. Los de Ortega y Gasset, en primer lugar, cuyas páginas lo introdujeron en los grandes temas de América Latina; los del español Unamuno, del ruso Berdiaev, del alemán Scheller, a quien debe el encuentro con la gran tradición cristiana y sus palabras clave. Luego la obra de Gilbert G. Chesterton, autor que asocia a su propia y verdadera conversión a fines de 1949. «Entendí por él que la existencia es un don, como la salvación y la fe; que se es cristiano por gratitud.» Cristiano por gratitud. Por habérselo escuchado decir tantas veces, ya no nos sorprende. La alegría y el buen humor de Methol Ferré llaman la atención. «Desde que descubrí que la Iglesia es una realidad de hombres lietos, hace sesenta años, la vida me parece cada vez más una novedad sustancial.»

No se olvidaría tampoco de recoger los textos de Gilson, de Lucio Gera. Las obras de Haya de la Torre y los escritos de Juan Domingo Perón encontrarían ciertamente lugar en su valija; de hecho, se siente deudor de ambos en cuanto a su visión política «a causa de la extensa batalla por la integración y la industrialización de América Latina que han llevado a cabo», precisa. Y las obras de Augusto del Noce. El filósofo italiano representa la última influencia de su madurez intelectual.

Su relación con del Noce es una página que, tarde o temprano, convendrá explorar con mayores detalles de los que alcancemos a anticipar en estas suscintas notas biográficas. Indicó su sintonía con del Noce filósofo en estas páginas. Referiremos brevemente la que respecta al plano humano.

Lo conoció personalmente en 1982. El antecedente se remonta a la III Conferencia General del episcopado latinoamericano. En la linda ciudad de Puebla los conciliábulos entre los participantes están a la orden del día. En un momento del trabajo le pregunta a un querido amigo, el doctor Guzmán Carriquiry, también uruguayo, que vive desde hace muchos años en el Vaticano, qué filósofo católico italiano merecería consideración. Le menciona a del Noce. El

doctor Carriquiry vuelve a Italia y poco después le envía *El suicidio de la revolución*. El vaticinio del suicidio de las revoluciones, rigurosamente fundado, es suficiente para encender el interés de Methol Ferré. Un interés secundado por el destino. «El azar quiso», recuerda a distancia de años, «que visitase la casa de un sacerdote, un biblista uruguayo vuelto recientemente de Italia. Mirando en su biblioteca, me fijé en *El problema del ateísmo*». Se lo pidió prestado. «Me genera un verdadero shock intelectual. Durante un mes lo leo ininterrumpidamente, noche y día, subrayando cada página.» Methol Ferré le escribe una carta a del Noce; se la envía a Carriquiry con el pedido de hacérsela llegar. La carta llega a destino. «Supe luego que, cuando del Noce la leyó, caminaba y decía: “¡Milagro! Es increíble que un hombre que vive en Uruguay me haya comprendido tanto”».

(1) EL ORIGEN DE LA REALIDAD.

“Dato, Don, Regalo
a la comunidad humana es la realidad
Fluidez del agua el amor
Encierro sobre sí, el granizo
Natacha decía que sólo podía creer
en un Dios que supiera bailar Pobrecita !
No supo que todos los santos
bailan con Dios los bailes más insólitos
y esto también querría el granizo
Lo aprendí de un poeta francés hace muchos años
Una vez, en el Café Sorocabana
en el kilómetro cero de la Plaza Libertad,
el Tola Invernizzi me lanzó molesto
¿ Qué es esto del Infierno ?
Le respondí: la infructuosa lucha
de granizo contra y por el agua
Por eso baila y golpea y por esto sólo, con el Tola quedamos amigos para siempre
Aunque casi, ni nos vimos más.”

(2) Washington Reyes Abadie, uruguayo, uno de los más grandes historiadores de América Latina, fue fundador, con Methol Ferré, de la revista «Nexo». Falleció en septiembre de 2002.